UNIVERSITÉ DE BOURGOGNE

U.F.R de Lettres et Philosophie
École Doctorale LISIT

Année 2013-2014

/_/_/_/_/_/_/_/_/_/_/

THÈSE

Présentée en vue de l'obtention du Doctorat de Philosophie

Soutenue publiquement par **Riffaud Estéban**

Recherches sur une Ontologie de l'Être-collectif

Rencontre avec l'existence de l'altérité et celle de notre « l'individualité-commune ».

Directeur de thèse : **Monsieur Pierre Guénancia**

Professeur à l'Université de Bourgogne.

« Ainsi, totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à *ma* situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger ».

J.P Sartre, *L'Être et le Néant*

Mes remerciements vont à Pierre Guénancia, Maryvonne Perrot
Pierre Ancet, et Gaël Cloitre.

à R.

TABLE DES MATIÈRES.

A R **7**

TABLE DES MATIÈRES. **9**

INTRODUCTION. **13**

PREMIERE PARTIE : LE PROBLEME DE L'ÊTRE OU LE PROBLEME DE L'AUTRE. **21**

Chapitre I) Le Temps de l'Être. **21**

Chapitre II) Le Pour-soi situé et la temporalité du Monde. **41**

A) Le Monde et le Pour-soi. 41

B) Le Monde au Passé. 48

C) Le Monde au Présent. 53

D) Le Monde au Futur. 58

Chapitre III) La Médiation de l'Altérité. **65**

A) L'étrangeté de l'Autre. 65

B) Le Regard de l'Autre. 71

C) Le Pour-soi et l'horizon de l'Altérité. 87

Chapitre IV) Notre Corps « est » celui d'Autrui. **105**

A) Le Corps « *factice* ». 105

B) L'Autre corps. 131

C) Mon « Autre » Corps. 145

DEUXIEME PARTIE : LA RENCONTRE OU LA REALITE DU LIEN AVEC AUTRUI. **157**

Chapitre V) Les affres du « Couple » : Le temps – l'Amour – la Médiation. **157**

Chapitre VI) La « main » mise sur Autrui. **181**

Chapitre VII) Le jeu du « Nous ». **213**

TROISIEME PARTIE : L'AVENEMENT DE L'ÊTRE-COLLECTIF : LA VERITABLE RENCONTRE AVEC AUTRUI. **231**

Chapitre VIII) La Praxis ou la découverte de la relation avec Autrui dans la lutte. **231**

Chapitre IX) : Le labyrinthe de l'aliénation et de la praxis. **249**

Chapitre X) : Du Serment à la Promesse : de la Lutte à la Confiance. **271**

Chapitre XI) : « l'Individualité-commune » révélée par le sacrifice en tant que « Tiers R ». **293**

CONCLUSION. **315**

BIBLIOGRAPHIE **321**

INDEX DES NOMS ET DES NOTIONS **325**

Recherches sur une Ontologie de l'Être-collectif

Rencontre avec l'existence de l'altérité et celle de notre « l'individualité-commune ».

Introduction.

> « « Je est un autre » : de l'extase poétique aux vertiges issus de la drogue, des frictions mythologiques aux recherches alchimiques, des expériences biologiques aux spéculations politiques, ce même cri semble dominer la plupart des préoccupations humaines, voire toute l'histoire des civilisations. Car si le fond des inventions humaines répond à un besoin réel de changement, peut-être traduit-il aussi un immense désir de métamorphose ».[1]

L'attrait de l'homme pour le changement met l'accent en premier lieu sur un questionnement existentiel fondateur de notre identité vécu comme un drame : qui suis-je ? Cette interrogation dramatique en engendre une seconde à la fois évidente et obscure : qui est cet Autre ? Ces deux questions rendent compte de la plupart des questionnements humains au sein du monde. Au départ de toute civilisation, de tout rassemblement, de toute existence, si petite soit-elle, cette interrogation angoissante sur notre identité demeure. La totalité de notre être se fonde sur la définition que nous donnons de notre identité : nous pouvons être défini comme « une chose qui pense », « l'incarnation d'un intelligible dans le sensible », ou bien encore « un être existant », nous ne cessons de chercher la réponse à la question existentielle et dramatique de notre identité.

C'est donc sur le champ de l'existence que nous allons nous placer. Nos recherches partent de ce sentiment que nous avons face à cette interrogation. Nous tenons absolument à savoir coûte que coûte qui est cet être que notre conscience semble appréhender comme un « je » : notre « je ». Comment ce constitue-t-il ? Quels en sont les fondements et savoir si son fondement n'implique que lui ou s'il s'ouvre vers autre chose ?

Qui sommes-nous ? Cette tournure à la première personne du pluriel tend à introduire *in medias res* une métamorphose dont peut être nous parlait déjà Maryvonne Perrot dans la formule choisie, une métamorphose du particulier vers le général, de l'individu vers « les Autres ». Car, en effet, le passage de la question de savoir comment

---

1 M.PERROT, *L'Homme et la Métamorphose, Introduction,* (1ère éd, 1979, *L'Homme et la Métamorphose*.), Paris, Éditions des Belles Lettres, 1979, p 1.

définir notre identité, au sein d'une question impliquant le « je », à celui de l'utilisation d'un « Nous », nous place assurément devant un « saut » et en un « lieu », qui pour le moment ne nous apparaît que trop mystérieux et abyssal.

Ainsi, parler d'un « être-collectif » comme le titre de notre étude se propose de le faire c'est se poser la question première de notre identité et dans un même mouvement se poser la question de l'existence et de l'identité de ce qui n'est pas moi, autrement dit : *les Autres*. De fait, notre recherche se situe dans la sphère de l'existence, tant dans la dimension abstraite de la conscience, qu'au sein des relations concrètes et interactions sociales avec les Autres. Le titre de notre étude parle d'une « ontologie » de cette modalité singulière d'être, ce qui pour le sens commun, ne renvoie qu'à un vocabulaire scientifique confus. En effet, toute étude liée à un être dans le champ concret de la praxis intégrerait volontiers le rang des nombreuses études sociologiques, voire psychologiques sur l'homme. Néanmoins, nous nous proposons ici de faire une relecture existentielle de ce problème de l'identité de l'homme et de donner une définition nouvelle de l'une des modalités particulières de l'existence humaine que nous avons nommé : *l'être-collectif*. Une ontologie recherche à partir des analyses philosophiques et phénoménologiques, une définition de l'être en tant qu'être, et entre dans le mouvement d'une phénoménologie de l'homme telle que la philosophie du début du XX^{ème} siècle l'a déjà grandement et brillamment exprimé.

À cet effet, tenter de définir l'être que nous sommes et les Autres que nous ne connaissons pas, c'est reprendre à notre compte, les questionnements à la fois des œuvres du philosophe danois Søren Kierkegaard et du philosophe français Jean-Paul Sartre. Chacun à sa manière a contribué à préciser les définitions que nous avons de notre être et de celui d'Autrui, ce qui nous pousse à rester dans la sphère de leurs développements. Ainsi, la philosophie dite « existentialiste » se pose ainsi comme une réaction de la philosophie de l'homme contre l'excès de la philosophie des idées et de la philosophie des choses. L'existence de l'homme est le problème premier de la philosophie existentialiste et de plus, elle reproche à la philosophie traditionnelle d'avoir trop souvent négligé l'homme au profit de la philosophie du monde ou des produits de l'esprit. En ce sens nous sommes en droit de penser que l'existentialisme repose sur un socle ancestral bien solide.

Dans cette trame existentielle nous ne cherchons pas à décrire simplement une situation où notre être se réalise au sein de la multiplicité humaine et où nous ne sommes qu'un « récepteur » passif de ce spectacle qui de prime abord apparaît tel un miracle anthropologique. Nous souhaitons de fait, prendre le problème de notre identité et celle

d'Autrui, dans son intériorité opératoire, c'est-à-dire aller aux tréfonds de ses rouages et mécanismes phénoménologiques, et ainsi participer à la compréhension du problème de la définition d'un « être-collectif », tant en tant que « témoin » de sa réalisation, qu'en tant « qu'acteur » de son existence commune à la nôtre. Ces interrogations existentielles impliquent des relations humaines tant intrinsèques qu'externes, c'est pour cette raison que nous ne souhaitons pas prendre ces questions *soit par le dedans soit par le dehors* car nous sommes, pour nous-mêmes et pour les autres, tout entiers « dehors et dedans » à la fois, intériorité et extériorité. Le dehors que constitue notre « être-collectif » est un terrain neutre : c'est ce dedans de nous-mêmes que nous voulons être pour les autres et que les autres nous encouragent à être pour nous-mêmes. C'est le règne de l'anonymat, celui du Tiers.

Ce mot « anonyme » est à comprendre ici en plusieurs sens : il désigne sans doute toutes les consciences dans la multiplicité des individualités. De surcroît, ces consciences anonymes constituent en tant que tel, un lieu de *rencontre* de la communauté. Chacun s'y retrouve, et y retrouve les Autres. C'est un lieu commun qui n'est à personne et à tout le monde : il est à tout le monde et il nous appartient, il appartient en nous à tout le monde, il est la présence de tout le monde en nous. C'est par essence la généralité et pour nous l'approprier il faut un acte : un acte, entrant dans le champ de la praxis, un acte par quoi nous dépouillons notre particularité pour « adhérer » à la multiplicité, pour devenir « l'Individu-commun »[2]. Non point semblable à tout le monde mais, précisément, l'incarnation de tout le monde. Par cette adhésion de prime abord ontologique, puis phénoménologique, et enfin sociale, nous nous identifions à tous les autres au sein de l'égalité de l'universel.

Du même coup, les autres, qui ont accès de plain-pied à ce lieu nous approuvent et nous comprennent ; en réfléchissant, notre conscience, notre corps, notre attitude, notre jugement, notre compassion, etc., communiquent un caractère sacré à notre « être-collectif ». Rassurant pour Autrui, rassurant pour nous-mêmes puisque nous nous sommes réfugiés dans cet « espace » neutre et commun qui n'est ni tout à fait l'objectif, puisque enfin nous nous y tenons par choix, ni tout à fait subjectif puisque tout le monde

2

Dans un souci de clarté pour le lecteur nous avons établi /une différence conceptuelle qui n'est pas innovante mais seulement normative. En effet, durant cette étude nous avons écrit à maintes reprises les termes « altérité », « autrui », « monde » etc., avec une majuscule simplement pour signifier que nous ne parlons pas d'une altérité ou d'un monde au sens vague, mais plutôt du « Monde » et de « l'Altérité » comme concept existentiel au sens fort. Ces termes incarnent une puissance de constitution par « l'Individu » lui-même, qui nous le verrons, doit effectuer tout un travail de prise de conscience afin de prendre son statut particulier à bras le corps, afin de rencontrer véritablement « l'Individu Autrui ».

peut nous y atteindre et s'y retrouver ; mais nous pourrions le nommer à la fois *la subjectivité de l'objectif et l'objectivité du subjectif*. Dans cet espace commun de l'être-collectif, nous possédons le loisir d'être subjectif dans les limites de l'objectivité. Ainsi, derrière les limites de la multiplicité indifférente, se trouvent le règne de l'authenticité et la réalisation de notre existence libre au sein d'une modalité nouvelle : celle de notre « être-collectif ». Mais cette authenticité, véritable rencontre avec les Autres et avec soi-même, est partout suggérée mais invisible : « anonyme » car nous la réalisons autant que nous la fuyons.

En effet, si nous nous jetons à l'intérieur des individus, nous entreverrons un complexe de fuite. Il y a la fuite dans les objets qui réfléchissent paisiblement l'inertie et la permanence du pratico-inerte, la fuite dans les occupations quotidiennes liées à notre condition, sorte de « divertissement » pascalien, la fuite en conscience dans la mauvaise foi, etc. Ces fuites usuelles ou simples couardises sont aussi des relations avec autrui dont il faut avoir conscience en vue d'éviter leur trop grande emprise sur nous. Par suite, le lieu de notre « individualité-commune », que nous désignons comme sacré plus haut, dissimule en son sein la crainte de l'Autre, du mensonge et de l'inauthenticité. Nous sentons bien la tension qui apparaît dans ce lieu commun où si nous soupçonnons qu'autrui n'est pas tout simplement, tout uniment celui qu'il semble être, toutes nos craintes se réveillent et montent en nous s'accompagnant d'un sentiment de trahison allant jusqu'à la révolte, la violence et pour finir la lutte. Il nous faut donc mettre en lumière ce que laisse deviner cette authenticité insaisissable, et dévoiler ce va-et-vient incessant de l'intériorité vers l'extériorité, du particulier au général qu'est l'homme à partir de l'être en situation. Pour ce faire, nous nous attacherons à peindre un monde rassurant et désolé de l'inauthenticité en ce lieu de *rencontre véritable* avec Autrui qu'est « l'être-collectif », pour enfin semble-t-il atteindre par delà le psychologique, une partie importante de la réalité humaine dans son existence même.

L'histoire de la pensée est jalonnée d'une série de réveils existentialistes, qui ont été pour la pensée autant de conversions à elle-même, de retour au problème originel du drame de l'identité humaine, comme nous tenterons de le montrer avec le problème de « l'être-collectif ». C'est l'appel de Socrate opposant aux rêveries cosmogoniques des physiciens d'Ionie l'impératif intérieur du « Connais-toi toi-même ». C'est Pascal se dressant face au cartésianisme contre ceux qui approfondissent trop les sciences et s'inquiètent à peine de la totalité que constitue l'homme, de sa vie et de sa mort. Mais avec Pascal, nous voici déjà à l'existentialisme moderne. Il a tracé tous les chemins, il a marqué de son sceau presque chaque thème. Néanmoins, Kierkegaard apparaît comme le

père en titre de ces préoccupations. Se dressant contre le système de Hegel, le Système absolu, systématisation du système, auquel il oppose l'Existence absolue et l'Individu.

Dans une même orientation, la philosophie française du début du XX^{ème} siècle a été dominée par le développement de la pensée de l'existence telle qu'elle se présentait déjà à l'esprit de Kierkegaard. Elle est venue en France d'abord par l'intermédiaire de quelques penseurs allemands. Mais il faut dire tout de suite d'une part que la philosophie de l'existence a pris en France un aspect particulier et qu'elle s'est présentée sous deux formes différentes et mêmes opposées. Ainsi, le premier et, en un sens le seul grand livre de l'existentialisme français, c'est *L'Être et le Néant*, de Sartre. Disons tout de suite que ce serait une erreur d'expliquer la pensée de Sartre tout entière par celle de Kierkegaard. Ainsi, Husserl, Heidegger et, ne l'oublions pas, Hegel ont eu autant d'importance pour le développement de la pensée sartrienne que Kierkegaard lui-même. Nous pouvons même dire que c'est au sein de son autre grand livre, *La Critique de la Raison dialectique*, que Sartre a mis au premier plan l'influence de l'auteur danois. Auparavant, c'était plutôt à Hegel, au Hegel de la *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'il semblait se rattacher. Hegel et Husserl d'abord, Heidegger au second plan, Kierkegaard au troisième, telles semblaient être alors les influences.

Ainsi, les concepts tels que « l'en-soi » et le « pour-soi » chez Sartre viennent essentiellement de Hegel. Mais il est loin d'accepter l'ensemble de la dialectique hégélienne ; et surtout il y a une lutte entre l'en-soi et le pour-soi, fondatrice de l'être, qui rend impossible la synthèse conçue par Hegel. De plus, il convient de mentionner l'influence d'un grand commentateur de Hegel sur Sartre. C'est Kojève, dont les cours sur certains points préfiguraient l'ouvrage de Sartre, en particulier par la négation d'une dialectique de la nature et par l'affirmation de la seule dialectique de l'esprit, vouée d'ailleurs dans ses expressions successives à l'échec et à la mort. Nous voyons que chez Kojève déjà il y avait une union de Hegel et de Heidegger, du premier Heidegger, celui de *Être et Temps*.

Ainsi nous disons échec et mort, c'est que, tel qu'il se présente de prime abord chez Sartre, l'existentialisme français prend la figure d'un véritable pessimisme. Quand Sartre s'exprime dans ses drames, cet aspect est celui qui nous frappe de prime abord, comme en témoigne sa formule célèbre : « l'enfer c'est les autres », ou comme en témoigne aussi la formule de *l'Être et le Néant* : L'homme est condamné à la liberté. Ainsi ce qui domine *L'Être et le Néant* de Sartre, c'est la distinction de l'en-soi et du pour-soi, qui comme nous l'avons dit vient de Hegel, et qui elle-même distingue le sartrisme de l'hégélianisme. Car l'en-soi et le pour-soi sont définis, en particulier le

premier d'entre eux, d'une façon très différente de celle de Hegel, l'en-soi de Sartre étant opacité plutôt que clarté, et de plus leur union est déclarée impossible. Cette déclaration de l'impossibilité de leur union, c'est la négation même de l'idée de Dieu ; et par là la pensée de Sartre rejoint celle de Nietzsche, mais laissons cela de côté.

Nous venons d'insister sur la distinction, la différence entre la pensée de Sartre et la pensée de Hegel. Il n'en est pas moins vrai que le pour-soi est défini par Sartre d'une façon assez analogue à celle dont il est défini par Hegel ; nous voulons dire que l'esprit est mouvement perpétuel : je suis ce que je suis et ne suis pas ce que je suis. Mais entre le pour-soi et l'en-soi il y a à la fois des oppositions et des communications. Une des questions fondamentales sera de savoir ce qui vient d'abord, si c'est l'en-soi ou si c'est le pour-soi. Si c'est le pour-soi, nous sommes dans l'idéalisme. Si c'est l'en-soi nous sommes dans le réalisme. Or, il semble bien qu'il y ait là sinon une ambiguïté, du moins deux réponses possibles. Le pour-soi apparaît comme un trou dans l'en-soi ; c'est donc, peut-on penser, que l'en-soi est antérieur ; et nous avons là un aspect réaliste de la doctrine. Mais il n'y a d'en-soi que pour un pour-soi ; c'est là l'affirmation de la primauté de la conscience, traditionnelle en France.

Dans les parties de *L'Être et le Néant* qui sont consacrées aux relations entre les consciences, nous voyons un nouveau rapport entre l'en-soi et le pour-soi. Chaque pour-soi tend à transformer l'autre pour-soi en en-soi, tend à faire du sujet un objet. Nous trouvons ici toutes les analyses relatives à la mauvaise foi et aux relations de fuites que nous citions plus haut. En même temps nous nous rendons compte que par lui-même en quelque sorte tout pour-soi se transforme en un en-soi ; c'est ainsi que nous nous figeons en souvenir. Néanmoins et en même temps, nous restons libre. La théorie de la liberté chez Sartre est loin d'être simple, car nous sommes condamnés à être libre. Mais qu'est-ce qu'être libre ? Ce qu'il y a d'original ici dans la pensée sartrienne, c'est son affirmation que nous sommes toujours également libres ; le prisonnier et libre autant que l'homme dit libre ; il n'y a pas de degré de liberté ; naturellement les possibilités d'action sont diverses ; mais la liberté reste entière. Ceci bien que paradoxal, serait relativement clair, si ne venait pas s'introduire l'idée de « situation » : l'homme est toujours en situation. De sorte que nous sommes en présence de cette double affirmation, d'une part de la liberté et de l'égalité avec elle-même, et d'autre part de sa relation avec la situation.

Mais, que ce soit au sujet de la communication en général, que ce soit au sujet de la liberté, il faut bien nous dire que nous ne sommes en présence que du premier volume de l'ouvrage de Sartre. Il peut y avoir quelque chose qui se situe au-delà de la région de

la mauvaise foi, de cette mauvaise foi qui transforme le pour-soi en en-soi et peut-être en liberté située. L'action même de Sartre montre qu'il y a chez lui une volonté d'aller vers l'action authentique mais qu'il ne peut atteindre avec les concepts mis en place dans son ouvrage nous le verrons. Sartre possède une croyance dans la possibilité de l'action et de la parole authentique, comme en témoigne ses développements de *La Critique de la Raison dialectique* sur le groupe en fusion et sur la figure du « Tiers ». Or, ce « premier volume » où la communication entre les êtres est niée aurait pu et dû sans doute, si Sartre avait continué cette œuvre, être complété par un volume où aurait été mise en lumière en particulier la communication, la rencontre véritable et authentique avec Autrui.

Dans *L'Être et le Néant*, il y a un échec de la rencontre véritable et de la communication ; nous souhaitons prendre possession de l'autre, ou bien nous sommes vaincus et possédés par lui. Nous trouvons des sortes qu'équivalents de la communication indirecte de Kierkegaard[3]. Nous mentons à l'autre même lorsque nous souhaitons nous ouvrir à lui. Et, comme nous le rappelions, l'Autre ou plutôt encore les Autres, c'est pour nous un enfer.

Telles sont les origines de notre recherche, le chemin de pensée qui à notre tour nous préoccupe aujourd'hui, car c'est dans ce hiatus, cet « espace libre » creusé dans la pensée sartrienne qui laisse place peut-être à ce que nous définirons comme *la seule relation véritable avec Autrui* : « *L'Individualité-commune* » en tant que *Tiers Relationnel.*

Ainsi, une certaine manière de poser les problèmes, une certaine résonance de nombreux thèmes communs au moins à l'origine font que le dialogue entre les « philosophies » les plus opposées est toujours plus aisé que, d'elles toutes, avec les pensées qui restent étrangères à leurs suppositions communes. Aussi bien nous a-t-il paru que le problème de la définition de notre existence, de celle d'autrui, et d'une modalité particulière de notre co-existence, était, parmi d'autres, une manière de nous guider dans les œuvres majeures de Sartre et de Kierkegaard, quitte à examiner longuement parfois, les transformations progressives que notre existence subie devant nos yeux et ceux d'Autrui, d'une pensée à l'autre, du surgissement de notre liberté

---

[3] S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome XIV, La Dialectique de la communication éthique et éthico-religieuse, Annexe,* (1ère éd, 1847,*Den ethiske og den ethisk-religieuse Meddelelses Dialektik*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 385. et *Œuvres Complètes Tome XVII, L'École du Christianisme, N°II Les déterminations du « scandale », c'est-à-dire du scandale proprement dit, § 3, L'impossibilité de la communication directe,* (1ère éd, 1850, *Indøvelse i Christendom*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 122 et suivantes.

comme pour-soi à son épanouissement au sein de « l'être-collectif ».

Nous rappelions plus haut que « l'être-collectif » est une modalité particulière de la réalité relationnelle humaine. Pouvons-nous en dire plus ? Pour ce faire il nous faudra un cheminement progressif car notre identité et celle d'autrui doivent être définis et circonscrites dans le champ particulier de l'existence. « L'être-collectif » n'est pas tant le départ de notre recherche, mais son aboutissement dans un cheminement qui débutera par une compréhension spatio-temporelle de notre existence et de celle d'autrui. Avoir accès à cet espace d'égalité et de rencontre ne peut se faire qu'au sein d'une temporalité humaine, reflet du mouvement de notre liberté et de notre conscience. Et comme nous ne sommes pas seulement des esprits survolant le monde, il nous faudra comprendre la nécessité de notre ouverture vers le monde et son objectalité aliénante. Le mouvement de notre être libre débordant vers l'extérieur, s'écoule et cherche sa limite dans un monde qu'il se doit ainsi de constituer pour lui. Intégrant ce nouvel espace vital, notre être rencontrera l'adversité autant que l'altérité. Quelle sera sa réaction ? Tentera-t-il de les combattre, de les reconnaître comme sien, ou cherchera-t-il une autre solution plus paisible ? Ce que notre être réalisera dans cette confrontation tant ontologique que phénoménologique, c'est la nécessité de sortir de son ipséité et s'aventurer dans l'action pour prendre son destin *à bras le corps*. Ce destin c'est sa rencontre avec Autrui, une rencontre concrète et véritable dans l'espace possible de « l'Individualité-collective ». Intégrant le monde nouveau de la praxis, l'individu va prendre la mesure de la responsabilité qui est la sienne : se libérer de l'aliénation du pratico-inerte afin de se réaliser en tant « qu'Individu ». Cette tâche éthique, n'est réalisable que par une métamorphose de notre relation avec les Autres. Du statut réciproque et *binaire* de notre relation avec Autrui dans le monde, nous passerons à une interaction *ternaire* et réciproque qui fera apparaître le concept de *Tiers*. D'abord, simple *spectateur, témoin* et *régulateur*, nous assisterons à une évolution de son être qui s'ouvrira vers l'altérité et tendra vers sa forme la plus adéquate à la rencontre véritable avec Autrui : *le Tiers Relationnel*. Il est la forme que prend notre libre engagement au monde. Il est une donation infinie, une prise de conscience éclairée et toujours orientée vers sa destinée : la réalisation de sa liberté. C'est cette question de notre liberté et de son accomplissement dans l'Individu qui est à l'origine et à l'horizon du travail qui suit.

Première Partie : Le Problème de l'Être ou le problème de l'Autre.

Chapitre I) Le Temps de l'Être.

La question de l'identité de cet « être-collectif » doit être élucidée par une analyse précise des relations que notre être entretient avec toutes formes d'altérité. Le problème que nous cherchons à élucider est de savoir si « l'être-collectif », ou plus précisément *l'Individualité-commune*, comme nous le nommerons, se révèle être la *rencontre* entre deux êtres autonomes, à savoir Autrui et moi-même, et cela sans que ni l'un ni l'autre ne renonce à sa liberté propre tant d'un point de vue ontologique que d'un point de vue pratique. En théorie, cette relation semble de prime abord apparaître comme une alliance « miraculeuse » entre les êtres qui s'apparaissent mutuellement comme originellement libres. L'être-collectif semble être une sorte d'alliance des individualités qui s'organisent de manière « spontanée » et avec ordre. Cette mise en commun de l'individualité s'effectue dans un temps et un espace donnés, à partir d'un être donné et dans un monde donné. De ce fait, l'homme dans cette étude, apparaîtra et se constituera dans une situation particulière, par cette incontournable mise en commun de son individualité. Que nous la nommons *liberté* ou *rencontre*, le schéma de pensée reste le même, l'être-collectif ne peut être pensé qu'au sein d'une relation réciproque nécessitant une *médiation*, qu'elle soit en nous ou hors de nous. Dans les deux cas, il semble y avoir un acte de « foi », qu'il soit dirigé en une unité hors de nous, ou qu'il soit dirigé en l'homme lui-même.

Ainsi, à nos yeux Sartre n'a pas donné de définition satisfaisante de ce concept « d'être-collectif », ni dans *Être et le Néant*, ni dans la *Critique de la Raison Dialectique I et II*. Cependant, il semblerait juste de penser qu'il en a donné une amorce dans la *Critique de la Raison Dialectique* par l'intermédiaire du concept de « Tiers », concept qui ne peut être compris qu'à la lumière de l'intégralité de sa pensée philosophique de l'être dans *l'Être et le Néant*. De fait, découvrir l'existence de cet être-collectif nous permettra de comprendre une nouvelle modalité de l'existence de l'homme, un vivre ensemble différent d'un simple rassemblement de personne, une véritable adéquation du générale et du particulier, de la foule et de l'individu, de la conscience et d'Autrui. En ce qui nous

concerne, être un « Individu » libre est par essence et par définition être un « individu-commun », et c'est en partie grâce aux différentes thèses et intuitions de l'œuvre de Sartre à ce sujet que nous allons le découvrir.

Afin de poser les jalons de notre argumentation, regardons ce que nous entendons tout d'abord par « être ». Comprendre le mouvement de l'être qui est le notre, c'est comprendre que cet être est un élan vers, une propension ontologique constante à se « jeter » vers un ailleurs, autrement dit : nous sommes « une interaction ». Si nous parlons de l'être comme d'un mouvement, nous devons pour cela concevoir l'être comme enchâssé dans une existence temporelle, car la temporalité est un mouvement de dépassement, une projection perpétuelle du passé vers l'avenir. Que signifie alors cette temporalité de l'être ? Qu'elle est la signification d'un être temporel et quel rapport y a-t-il avec Autrui et une possible « alliance » entre nous ? Il nous faut regarder plus en détail ce sur quoi nous basons notre étude afin de mieux appréhender de quoi nous parlons. Une compréhension préliminaire des concepts sartriens va nous permettre de poser les bases, et de constituer un socle argumentatif, afin de mieux mettre en valeur les tensions et les difficultés qui se trouvent enclavées dans les relations entre Autrui et Moi et les conséquences de telles interactions. Pour parler d'une totalité, comme celle de l'être-collectif, il nous faut comprendre quelles en sont les parties constitutives. Ainsi, pour comprendre l'être-collectif, il faut comprendre dans un premier temps la notion « d'être » et ensuite voir si elle peut se transfigurer, se dépasser, et devenir une individualité-commune. Notre étude se borne à comprendre comment le rapprochement d'un « je » et d'un « tu » peut se transformer en un « nous ».

La notion de temporalité est une notion qu'il nous faut manier avec beaucoup de précaution, puisqu'elle est une notion spécifiquement humaine. Tout comme l'espace, le temps recèle en nous une part d'angoisse, mais cependant il se révèle dans le champ de notre humanité être une des catégories les plus profondes. L'être, c'est-à-dire, ce qui fait de nous des hommes, ne semble plus se comprendre si nous lui enlevons ses attributs à la fois temporels et spatiaux. Vivre c'est interagir dans le temps et l'espace, c'est vivre dans un temps et un espace que nous nous sommes appropriés et qui nous définit au plus profond de nous-même. Avant de mettre en lumière notre rapport à une quelconque altérité voyons « *de quel bois l'homme est-il fait* ». Afin de mieux comprendre de quoi il s'agit, nous nous orientons vers une analyse détaillée, à partir de l'œuvre sartrienne, de ce lien entre notre être et la temporalité que nous sommes. En effet, en quoi l'homme est-il un être temporel ? Ainsi, une analyse à la fois ontologique et phénoménologique

du temps nous aidera à mieux comprendre en quoi l'homme est un être à la fois temporel et atemporel.

En premier lieu, il nous faut établir le domaine dans lequel nous nous situons et cela de manière la plus précise possible. Il existe en effet, dans la philosophie sartrienne plusieurs modalités de la temporalité pour l'homme. Le temps peut être *immanent* ou *transcendant, originaire* ou *dérivé*. Le temps *immanent* désigne le temps de l'être, définit comme *conscience de soi* ou *Pour-soi,* où l'être se temporalise. Le temps transcendant est constitué à partir du temps immanent et constitue le temps du monde, un temps homogène, objectif et universel que mesurent nos horloges. L'être ou Pour-soi se temporalise dans une temporalité originaire qui se compose de trois sphères distinctives.

D'une part cette temporalité originaire n'est pas réductible à une succession « *d'instants* », *En-soi* qui constituent le temps universel. Mais cette temporalité originaire est une structure organisée dont le Passé, le Présent et le Futur sont les moments constitutifs. En d'autres termes, le Passé, le Présent et le Futur ne sont pas dans une relation d'extériorité pure avec l'être comme une table, une chaise et un mur. En effet, la table, la chaise et le mur peuvent exister dans une relation de pure extériorité où chacun subsiste indépendamment de l'autre. Le Passé, le Présent et le Futur sont les moments d'une temporalité essentielle à l'être et doivent être pensés comme une totalité, une unité qui ne peut se comprendre que dans un rapport d'intériorité à l'être ou Pour-soi. D'autre part, cette temporalité est inséparable d'une définition de l'être comme conscience transcendante, comme Pour-soi, ce qui signifie que l’être se définit tel, une interaction ou un mouvement fondé sur le manque ou négation du réel. C'est donc à partir de cette définition préliminaire du temps et de l'être que nous allons amorcer notre réflexion.

Ainsi, l'être se définissant comme conscience ou Pour-soi se temporalisant, existe. La conscience est ce qu'elle n'est plus, ainsi que ce qu'elle n'est pas encore sur le mode d'un être, le Pour-soi, qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. Telle est la vision sartrienne de l'être en tant que Pour-soi, mais nous y reviendrons sous peu. De plus, cette temporalité originaire est inséparable de la conscience comme Pour-soi qui se dévoile dans la réflexion *pure*, retour de la conscience sur elle-même qui la constitue comme pure subjectivité, position dans laquelle elle dévoile sa structure intentionnelle. Nous ne saurions prendre à la légère cette notion de réflexion pure dans l'ontologie sartrienne puisqu'elle a son fondement dans une expérience réflexive de la conscience et qu'elle est au commencement de toute certitude. Cette temporalité originaire n'est pas à confondre avec une temporalité psychologique ou durée psychologique qui est constituée par la

réflexion *impure* de la conscience, première étape de la dégradation de la temporalité originaire. En effet, éminemment divisible la temporalité psychique se présente telle une succession « *d'unités psychiques* » ou « *unité d'écoulements* ». Par exemple, si deux jeux sont des unités d'écoulements, alors nous pouvons dire d'un enfant qu'après avoir joué au premier jeu, il commencera à jouer au second.

> « Si le possible, en effet, ne peut venir au monde que par un être qui est sa propre possibilité, c'est que l'en-soi étant par nature ce qu'il est, ne peut pas « *avoir* » de possibles. Son rapport à une possibilité ne peut être établi que de l'extérieure, par un être qui se tient en face des possibilités mêmes ».[4]

Dans *les Carnets de la drôle de Guerre*, Sartre reconnaît que le temps est toujours apparu tel un « *casse-tête philosophique* » et qu'il a fait sans y prendre garde une philosophie de « *l'instant* » faute de comprendre la durée[5]. Cependant, comment un lecteur de Bergson, philosophe de la durée s'il en est, philosophe de la continuité et de l'indivisibilité du temps, a-t-il pu se satisfaire d'une conception dite « *cartésienne* » et semble-t-il révolue du temps ? Dans *La transcendance de l'Ego*, à partir d'une lecture kantienne des *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl, Sartre décrit la temporalisation de la conscience comme une auto-unification spontanée : « La conscience s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités « *transversales* » qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées »[6].
En effet, à partir de 1940, Sartre élabore une conception ek-statique de la temporalité selon laquelle la conscience se temporalise en se néantisant. La conscience sort d'elle-même en étant ce qu'elle était et ce qu'elle sera sur le mode de l'être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas. Cette conception résulte pour une part de la lecture de Heidegger qui dans *Être et Temps* définit la temporalité comme l'« *ekstatikon par excellence » « hors-de-soi (Ausser-sich) original en et pour soi-même* »[7]. Cependant, à la différence de Heidegger, le Pour-soi est compris comme un manque qui se constitue lui-même et se temporalise.

---

[4]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 144.

[5]J-P.SARTRE, *Carnets de la drôle de guerre, Septembre 1930- Mars 1940*, (1ère éd, 1983-1995, *Carnets de la drôle de guerre*.), Paris, NRF Gallimard, 1983-1995, p 436.

[6]J-P.SARTRE, *La Transcendance de l'Ego, I Le jeu et le moi*,(1ère éd, 1936, La Transcendance de l'Ego.) , Paris, Vrin, 2003, p 22 et suivantes.

[7]M.HEIDEGGER, *Être et temps, Deuxième Section Dasein et Temporalité, Chapitre III Le Pouvoir-Être-Tout authentique du Dasein et la temporalité comme sens ontologique du souci, §65 La Temporalité comme sens ontologique du souci,* (1ère éd, 1927, *Sein Aud Zeit.*), Édition Martineau, 2005, [325] p 250 et suivantes.

> « Ainsi, le temps de la conscience, c'est la réalité humaine qui se temporalise comme totalité qui est elle-même son propre inachèvement, c'est le néant se glissant dans une totalité comme ferment détotalisateur. Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait, trouver en elle-même aucun terme à son dépassement et qu'elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d'un instant. Il n'y a jamais d'instant où l'on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n'est jamais. Et la temporalité, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l'instant ».[8]

Ainsi, le temps est un composant fondamental de la réalité humaine. Toutefois, que signifie cette « *ek-stase* » de la conscience ou Pour-soi qui se temporalise ? Afin de mieux cerner cette notion ek-statique de l'être qui se temporalise, regardons de plus près la démarche sartrienne touchant à la fois à une ontologie et à une phénoménologie de la relation entre l'être et le temps.

L'étude ontologique et phénoménologique du temps dans *l'Être le Néant* se développe sur plusieurs niveaux d'existence qui se succèdent. Se situant dans les premier et second chapitres de la seconde partie, cette analyse débute par la description de la conscience comme « *présence à soi* » ou Pour-soi. Le Soi ou la conscience de soi est duel. Elle est un perpétuel « *reflet-reflétant* » impliquant l'exigence d'un mode d'être différent des choses ou En-soi. Elle n'est pas une unité qui contient une dualité, mais une dualité qui est une unité. Elle est un reflet qui est sa propre réflexion. Ainsi, la conscience « *pré-réflexive* » est conscience de soi, c'est-à-dire l'être même de la conscience. Le Soi renvoie, mais il renvoie au sujet, il indique une interaction du sujet avec lui-même et ce rapport est une dualité particulière. Il est un équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme compréhension absolue sans diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité. Il est présence à soi autrement dit le *Pour-soi*. « La loi d'être du pour-soi, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi»[9]. En effet, la présence à soi suppose toujours qu'une césure invisible s'est glissée à l'intérieur de l'être. Cependant, le Pour-soi bien que présence à soi n'est pas le Soi, puisque la présence à soi est une dégradation immédiate de l'immanence à soi. Ainsi, si cette dégradation est une séparation de la conscience à elle-même, alors comment qualifier l'unité de la conscience avec elle-même ?

---

[8] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, II Ontologie de la Temporalité, B) Dynamique de la Temporalité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 196.

[9] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, I La présence à soi,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 119.

« Mais si nous demandons à présent : qu'est-ce qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est rien. Ce qui sépare, à l'ordinaire, c'est une distance dans l'espace, un laps de temps, un différend psychologique ou simplement l'individualité de deux co-présent, bref une réalité qualifiée. […] Introduire dans l'unité d'un cogito préréflexif un élément qualifié extérieur à ce cogito, ce serait en briser l'unité, en détruire la translucidité ; il y aurait alors dans la conscience quelque chose dont elle ne serait pas conscience, et qui n'existerait pas en soi-même comme conscience. […] La distance, le laps de temps, le différend psychologique peuvent être saisis en eux-mêmes et renferment comme tels des éléments de positivité, ils ont une simple fonction négative. Mais la fissure intra-conscientielle est un rien en dehors de ce qu'elle nie et ne peut avoir d'être qu'en tant qu'on ne la voit pas. Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant. […] L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte en son être, c'est le Néant ».[10]

Toute présence à soi est une négation de l'En-soi et cette négation est une négation « *pure* », un néant. Cette définition de la présence à soi engendre un questionnement sur le fondement de l'être du Pour-soi. En effet, comment pouvons-nous être dans l'unité d'un même surgissement à l'être, cet être qui existe par soi comme étant par le fondement de son être ? Autrement dit, comment le Pour-soi en tant qu'il est, n'est pas son propre être, peut-il être le fondement de son propre néant ? Ainsi, si l'être est le fondement du néant en tant que néantisation de son propre être, cela ne signifie pas qu'il en soit le fondement. En effet, le Pour-soi est dans une condition qu'il n'a pas choisie, parce qu'à la différence de l'En-soi, il ne peut coïncider avec lui-même et être ce qu'il est. Le Pour-soi est toujours hors de soi, autre que ce qu'il est. Tel est le caractère ek-statique de son mode d'être. Le Pour-soi existe au sens où exister, du latin *existencia*, signifie étymologiquement sortir ou être hors de soi : *ex-sistere*.

Cependant, contrairement à Heidegger, Sartre utilise ce concept dans le cadre d'une philosophie de la conscience dont l'existence se déploie selon trois ek-stases plus ou moins radicales. *L'Être et le Néant* pose tout d'abord, comme nous venons de le voir, l'ek-stase du Pour-soi en tant que distance ou présence à soi d'une conscience qui se temporalise et qui, en tant que présence à l'être, est et n'est pas son passé et son futur, comme nous allons le voir. Puis, l'ek-stase réflexive qui creuse le néant constitutif de la dualité « *reflété-reflétant* » de telle sorte que dans la réflexion le réfléchi surgit comme quasi objet du réflexif : la conscience est alors conscience de soi. Le Pour-soi est jeté

[10] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, I La présence à soi,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 120.

dans le monde, il est en *situation*. Le Pour-soi est en tant qu'il y a quelque chose en lui dont il n'est pas le fondement : sa présence au monde. Ainsi, la situation du Pour-soi nous révèle plusieurs choses. D'une part, le Pour-soi se révèle devant sa possibilité d'être, d'autre part il dévoile sa condition particulière face à la contingence perpétuelle de l'En-soi. Cette facticité permet de dire que le Pour-soi est, qu'il existe bien que nous ne puissions jamais la réaliser et que nous la saisissions toujours à travers le Pour-soi. Pour reprendre un exemple célèbre de l'*Être et le Néant*, si nous devons jouer à être un garçon de café, nous ne le sommes pas et ne le serons jamais.

Cette fuite insaisissable de notre condition explique le fait que le Pour-soi, tout en choisissant le sens de la situation et en se constituant lui-même comme fondement de lui-même en situation, ne choisit pas sa position. La révélation du Pour-soi est un effort néantisant de l'En-soi pour se fonder lui-même. Cette tentative de l'être à lever sa contingence est une tentative qui aboutit à la négation de l'En-soi, puisque l'En-soi ne peut se fonder sans introduire le Soi et se dégrader en Pour-soi. L'En-soi demeure dans le Pour-soi comme « un souvenir d'être, comme son injustifiable présence au monde ».

> Ainsi, « L'être-en-soi peut fonder son néant mais non son être ; dans sa décompression il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement ; mais sa contingence d'en-soi demeure hors de prise, C'est ce qui reste de l'en-soi dans le pour-soi comme facticité et c'est ce qui fait que le pour-soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est-à-dire qu'il est le fondement de son être-conscience ou existence mais qu'il ne peut en aucun cas fonder sa présence. Ainsi, la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être ».[11]

Néanmoins, le Pour-soi ne peut rester inerte, il ne peut accepter cette forme originelle de présence à soi facticielle. Ainsi, après l'échec de l'auto-fondation de l'En-soi que la facticité représente, le Pour-soi tente par lui-même de se fonder. L'*ipséité* c'est-à-dire le rapport du sujet face à ses possibles ou encore le libre rapport du Pour-soi à son être possible, est alors la nouvelle forme de l'échec du Pour-soi à être son propre fondement. Le Pour-soi refuse sa condition et éprouve douloureusement son insuffisance d'être qu'il vit comme un vide ou un manque ontologique. De plus, en cherchant à combler ce manque le Pour-soi vise l'être dans sa forme particulière de « l'En-soi-Pour-soi », objet inaccessible parce que contradictoire du désir qui le hante : être à la fois chose et conscience, En-soi et Pour-soi.

---

[11] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, II La Facticité du pour-soi,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 127.

> « Nous avons vu que la réalité humaine était un manque et qu'elle manquait, en tant que pour-soi, d'une certaine coïncidence avec elle-même. Concrètement, chaque pour-soi *(erlebnis)* particulier manque d'une certaine réalité particulière et concrète dont l'assimilation synthétique le transformerait en soi. Il manque de… pour... comme le disque ébréché de la lune manque de ce qu'il faudrait pour le compléter et le transformer en pleine lune. Ainsi le manquant surgit dans le processus de transcendance et se détermine par un retour vers l'existant à partir du manqué »[12].

Tandis que la présence à soi facticielle ne manquait pas d'être puisqu'elle était auto-fondation hors de l'être, le Pour-soi se fait manque c'est-à-dire se fait être comme manque d'être. Il manque d'une partie de son être pour être pleinement Soi sous la forme de l'En-soi. À partir de là, s'installe une distance infranchissable entre les deux modalités du Pour-soi. Ainsi, le Pour-soi ne peut apparaître sans être comme « *hanté* » par l'En-soi-Pour-soi et par ses possibilités propres, c'est-à-dire par ce qui lui manque pour être un Soi unifié. Pour exemplifier sa thèse Sartre fait l'analyse d'un besoin celui de la soif[13]. En effet, le manque du Pour-soi est un manque qu'il est car il est « l'esquisse d'une présence à soi comme ce qui est manque au pour-soi qui est ce qui constitue l'être du pour-soi comme fondement de son propre néant »[14]. De plus, pour qu'il y ait des possibles il faut que la réalité humaine en tant qu'elle est elle-même, soit autre que ce qu'elle est. Nous venons de le voir, l'effort pour établir le possible à partir d'une subjectivité qui serait ce qu'elle est, c'est-à-dire qui se refermerait sur elle-même, est vouée à l'échec. Le possible est cet élément du Pour-soi qui lui échappe de part sa nature en tant qu'il est Pour-soi manquant de... . De cette analyse du Pour-soi comme manque et de l'analogie entre Pour-soi et désir, Sartre nous laisserait-il entrevoir une origine de la temporalité humaine ? Du fait même que le Pour-soi se dévoile comme perpétuellement en fuite, perpétuellement en manque d'être, nous comprenons que la coïncidence à soi est impossible puisque le Pour-soi « atteint par la réalisation du possible se fera être comme pour-soi, c'est-à-dire avec un autre horizon de possibles »[15]. La définition du possible donne lieu à penser le Pour-soi comme temporel, même si de par la définition

[12]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 139.

[13]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 145-146.

[14]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 145.

[15]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 146.

de la présence à soi nous avions déjà le soupçon du lien étroit que le temps entretient avec l'être. En effet, la distance à soi dans ce qui manque au Pour-soi pour être Soi, nous met face au problème d'un être qu'il est possible d'être mais dans un temps différent de celui dans lequel nous sommes, nous qui désirons.

> « Mais précisément être sa propre possibilité, c'est-à-dire se définir par elle, c'est se définir par cette partie de soi-même qu'on n'est pas, s'est se définir comme échappement-à-soi vers... »[16].

D'un premier niveau existentiel, celui de l'être comme présence à soi facticielle, la conscience se donne une identité personnelle en possédant une existence pour soi comme présence à soi. Avec le « *Circuit de l'ipséité* », c'est-à-dire le rapport du Pour-soi avec ses possibles qu'il est, nous passons à un second niveau existentiel et donc à une analyse qui s'oriente vers les relations entre le Pour-soi et ses modalités temporelles et ek-statiques. Le Pour-soi se rapporte à soi, il s'engage à être un être qu'il n'est pas dans le présent, un soi possible qu'il ne pourra réellement jamais être. Le Pour-soi se révèle être une fuite de lui-même, une sorte de transcendance ek-statique qui s'arrache à ce qu'il est au présent, vers se qu'il désire être sans jamais pouvoir l'être. Ainsi, une nouvelle dimension de la néantisation se créée au sein du pour-soi par rapport à la « *simple* » présence à soi. Nous voyons apparaître un mouvement qui semble être à la racine de la temporalité elle-même.

> « L'ipséité représente un degré de néantisation plus poussé que la pure présence à soi du cogito préréfléxif, en ce sens que le possible que je suis n'est pas pure présence au pour-soi comme le reflet au reflétant, mais qu'il est présence-absente. Mais de ce fait l'existence du renvoi comme structure d'être du pour-soi est plus nettement marquée encore. Le pour-soi est soi là-bas, hors d'atteinte, aux lointains de ses possibles »[17].

Ainsi, si le Pour-soi ne reste pas dans l'instant, alors il semble ne pouvoir être que dans le mouvement du dépassement temporel. En ce sens, c'est dans le temps que le Pour-soi est ses propres possibles sur le mode du « *n'être pas* » et c'est dans le temps que nos possibles apparaissent à l'horizon du monde qu'ils font notre. En effet, nous venons de voir que le circuit de l'ipséité en tant qu'il est une « *possibilisation* » dépassant le présent

[16] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 144.

[17] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, V Le Moi et le circuit de l'ipséité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 148.

réel et existant, est à la source même de toute temporalisation de l'homme. De fait, il est temps de comprendre en quoi cette temporalisation consiste, c'est-à-dire après l'analyse ontologique du Pour-soi, regardons la vision phénoménologique des trois ek-stases du Pour-soi ou les trois dimensions temporelles de l'être à savoir le Passé, le Présent et le Futur.

La temporalité en effet, est une structure organisée où le Passé, le Présent et le Futur ne doivent pas être envisagés comme une collection d'instants sans relations les uns aux autres, mais bien comme des moments structurés d'une synthèse originelle. Sans cela, toute notion de temporalité serait incompréhensible. En effet, elle doit se composer comme une totalité qui domine ses structures secondaires et qui leur confère leur signification propre. Ainsi, grâce à une méthode qui lui est propre et une analyse phénoménologique, Sartre nous donne accès à une intuition de la temporalité dans sa globalité, c'est-à-dire qu'il fait apparaître chaque dimension ek-statique de l'être, passé, présent et futur, sur fond de la totalité temporelle, totalité sur laquelle nous nous baserons pour étudier l'être et sa transfiguration en individualité-commune. « Il faut donc poser une bonne fois la question : quel est l'être d'un être passé ? »[18]. En effet, après la critique sommaire de Descartes, Bergson et Husserl, Sartre dégage la thèse que le passé doit nécessairement être pensé comme passé « *de notre présent* ».

> « Mon passé n'apparaît jamais dans l'isolement de sa « *passéité* », il serait même absurde d'envisager qu'il puisse exister comme tel : il serait originellement passé de ce présent. Et c'est là ce qu'il faut élucider d'abord »[19].

Notre passé se meut sur un mode particulier de l'existence. En effet, la catégorie de l'avoir ne correspond pas pour l'existence de notre passé. Quoiqu'en pense le sens commun, nous « *n'avons »* pas de passé. Le passé n'est nullement un objet de possession comme un outil ou un artifice. Nous possédons une table mais nous ne possédons pas notre passé. Ainsi, il semble plus approprié de dire, comme le soutient Sartre, que nous *sommes* notre passé. Nous le sommes mais sous le mode particulier du « *étions* », puisqu'en effet, nous « étions » notre passé. Avant de désigner ce qui, dans le cadre du temps objectif et universel fut et désormais n'est plus, le passé constitue l'une des trois structures de la temporalité du Pour-soi. Le passé ne se réduit pas à la représentation ou

[18]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 151.

[19]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 154.

au souvenir d'un être passé qui n'est plus. Mais il possède un mode d'être spécifique en tant qu'il est le passé d'un Pour-soi qui a à être son passé sans aucune possibilité de ne pas l'être.

> « Je suis celui par qui mon passé arrive dans ce monde. Mais il faut bien entendre que je ne lui donne pas l'être. Autrement dit il n'existe pas à titre de « *ma* » représentation. Ce n'est parce que je me « *représente* » mon passé qu'il existe. Mais c'est parce que je suis mon passé qu'il entre dans le monde et c'est à partir de son être-dans-le-monde que je puis, suivant certain processus psychologique, me le représenter »[20].

À la différence de notre présent, le passé est ce qui est sans possibilités d'aucunes sortes. Nous avons à être ce qui ne dépend plus de notre pouvoir être, ce qui est déjà en soi tout ce qu'il peut être. Ainsi, le passé que nous sommes nous avons à l'être sans aucune possibilité de ne pas l'être. Le verbe *être* sous la forme « *étions* » se justifie alors car il caractérise le type d'être du Pour-soi, c'est-à-dire la relation du Pour-soi à son être. Le passé est l'En-soi que nous sommes en tant que déjà vécu, « *dépassé* ». Nous le sommes au sens où nous ne pouvons nier qu'il soit notre passé en nous différenciant de son existence. En y réfléchissant, seule la mort semble faire coïncider notre Pour-soi et notre passé. À l'inverse de ce que pensait Heidegger, la mort ne semble pas ici accomplir l'être-soi, mais au contraire, elle semble abolir l'être-soi en le transfigurant en En-soi. Tant que la mort n'a pas vaincu le Pour-soi, alors celui-ci ne saurait donc être simplement son être passé. Vivant, le Pour-soi ne fait que le reprendre pour lui à chaque moment.

> « La rancune cesse à l'ordinaire à la mort : c'est que l'homme a rejoint son passé, il l'est, sans pour cela en être responsable. Tant qu'il vit il est l'objet de ma rancune, c'est-à-dire que je lui reproche son passé non seulement en tant qu'il l'est mais en tant qu'il le reprend à chaque instant et le soutient à l'être en tant qu'il en est responsable »[21].

Lorsque nous sommes notre passé, nous le sommes sur un mode particulier, ce qui signifie que nous ne sommes pas notre passé. En ce sens, nous ne le sommes « *déjà plus* ». Nous ne sommes déjà plus ce que nous étions : nous ne sommes pas notre passé

[20]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 159.

[21]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 159.

sur le mode de l'être. Il y a une distance absolue entre notre passé et nous.

> « Si j'étais ou si j'ai été heureux c'est que je ne le suis pas. Mais cela ne veut pas dire que je sois malheureux : simplement je ne puis être heureux qu'au passé ; ce n'est parce que j'ai un passé que je porte ainsi mon être derrière moi : mais le passé n'est justement que cette structure ontologique qui m'oblige à être ce que je suis par derrière. C'est là ce que signifie « *était* » »[22].

Toutefois, il y a une unité de notre être temporel puisque c'est le même être qui se néantise en se mettant à distance de lui-même. C'est en effet le Pour-soi qui se nie et se fait perpétuellement dans son être en se manifestant toujours hors de lui-même comme présent actuel futur de son passé. Le Pour-soi présent ne se projette pas au passé, il ne devient pas Pour-soi passé, sorte de synthèse entre être et néant. Il a à ne pas être son passé pour l'être : « Ainsi, tout ce qu'on peut dire que je suis au sens de l'être en soi, avec une pleine densité compacte (il est coléreux, il est fonctionnaire, il est mécontent) *c'est toujours mon passé* »[23]. Pour quelle raison le Pour-soi présent entretient des relations équivoques avec son passé ? Du fait même de son surgissement par la néantisation et la mise à distance vis-à-vis de l'En-soi, le Pour-soi se trouve perpétuellement « *hanté* » par l'En-soi « *dépassé* » comme sa « *contingence originelle* ».

> « Cette contingence, cette lourdeur à distance du pour-soi qu'il n'est jamais mais qu'il a à être comme lourdeur dépassée et conservée dans le dépassement même, c'est la facticité, mais c'est aussi le passé »[24].

Ainsi, le passé, comme l'En-soi, hante le Pour-soi comme une présence-absente qui fluctue et non comme une présence concrète et palpable. Le passé reste inaccessible au Pour-soi puisqu'il est En-soi statique et que nous sommes toujours en mouvement : « Si je ne puis rentrer dans le passé, ce n'est pas par quelque vertu magique qui le mettrait hors d'atteinte mais simplement parce qu'il est en-soi et que je suis pour moi ; le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre »[25]. L'apparente illusion de notre coïncidence

---

[22]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 162.

[23]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 161.

[24]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 162.

[25]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.),

avec notre passé dans une émotion passé par exemple, se manifeste dans une fausse croyance en l'homogénéité du temps présent et passé. Cependant, dès l'instant où notre passé se définit comme un En-soi dépassé et que nous nous définissons comme un Pour-soi toujours en mouvement, nous ne pouvons jamais coïncider ou abolir cette distance entre nous et ce que nous étions. Il faudrait pour se faire que notre être soit un En-soi identique à celui de notre passé, ce qui nous est refusé par essence. Donc, pour être plus précis, il nous faut comprendre le rapport entre notre passé, En-soi dépassé, et notre présent, Pour-soi mouvement infini, comme un rapport toujours hétérogène et absolu. Nous comprenons bien ici qu'à partir des définitions sartriennes de l'être passé comme En-soi dépassé et de l'être présent comme Pour-soi toujours en mouvement, le passage de l'un à l'autre s'effectue dans une transformation d'être. L'être au présent a été modifié. Ainsi, nous nous devons de comprendre quel est cet être qui a été modifié pour mieux saisir le rapport entre passé et présent, rapport que nous avons déterminé comme constitutif de notre être. Nous venons de voir la première modification d'être à savoir la passéification de l'être présent, regardons à présent ce qui au départ se donne à être modifié : l'être *présent*.

Est présent ce qui n'est ni absent ni passé. Ainsi, le présent ne peut être distant d'une présence à soi, c'est-à-dire d'une existence qui est hors de soi comme nous l'avons déjà vu. La présence se dédouble en présence du Pour-soi à lui-même et en présence du Pour-soi à l'En-soi. Cette présence est également une fuite perpétuelle du Pour-soi hors de l'être co-présent qu'il vise et de l'être qu'il était vers l'être qu'il sera. Le problème de cette définition du présent, c'est qu'elle nous donne une fausse manifestation du présent. En effet, si nous cherchions à définir le présent en lui-même, dénué de tout lien à l'être passé et à l'être futur qu'il est, il n'en resterait qu'un néant.

> « Il y a une antinomie propre au Présent : d'une part, on le définit volontiers par l'être ; est présent ce qui est par opposition au futur qui n'est pas encore et au passé qui n'est plus. Mais, d'autre part, une analyse rigoureuse qui prétendrait débarrasser le présent de tout ce qui n'est pas lui, c'est-à-dire du passé et de l'avenir immédiat, ne trouverait plus en fait qu'un instant infinitésimal, c'est-à-dire, comme le remarque Husserl dans ses *Leçons sur la conscience interne du Temps*, le terme idéal d'une division poussée à l'infini : un néant »[26].

Ainsi, la question de la présence nous renvoie à la question : à quoi le présent est-il

---

Paris, NRF Gallimard, 1948, p 163.

[26]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, B) Le Présent*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 165.

présent ? Et qui est présent ? En effet, si présence à soi, au monde, et à Autrui il y a, cette présence doit être une présence actuelle, c'est-à-dire actualisé à partir du dépassement d'une présence passée. Comme nous l'avons déjà vu dans le circuit de l'ipséité, l'être présent c'est le Pour-soi face au monde, c'est-à-dire face à l'être-en-soi. Le Pour-soi se faisant être, se donne comme n'étant pas l'En-soi, il est présent à l'En-soi mondanéisé en se faisant être comme tout ce qui n'est pas l'En-soi. À l'inverse, le Pour-soi fait être l'En-soi comme tout ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire comme monde. « Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le Pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qui se nomme la présence »[27]. La présence au monde se manifeste dans l'être telle une négation de l'En-soi par le Pour-soi qui se néantise dans la fuite de son passé vers ses possibles. L'être, existant comme néant qui se fonde lui-même hors de lui, s'éprouve comme manque d'être qu'il pourrait être s'il comble ce manque. Ce qui lui manque, il souhaite l'être plus que tout, même si dans le moment présent il ne l'est pas. Le Pour-soi se fonde au présent comme hors de lui, il n'est donc pas encore lui-même, comme En-soi, même s'il cherche à l'être. Il le sera car il s'engage à l'être même si présentement il ne l'est pas. Ainsi, nous percevons l'orientation du Pour-soi vers la dernière ek-stase temporelle de l'être, à savoir le Futur, dans sa fuite et sa recherche perpétuelle de cet être manquant. En effet, le futur est porté par l'exigence d'être au sein d'un Pour-soi qu'il n'est pas encore. Présentement l'être n'est pas encore ses possibles, mais il porte en lui l'exigence de ces êtres. Cependant, par définition et par essence il souhaite ce qu'il n'obtiendra jamais, puisque s'il comblait le manque qui le constitue, le Pour-soi deviendrait En-soi et cesserait sa dynamique existentielle. Sartre ici, nous donne à penser une distinction qui de prime abord pour lui n'en est pas une malgré certaines précisions de sa part. Cette distinction doit être établie entre « *le futur* » et « *ce futur-ci* », entre le futur comme ek-stase et le futur comme simple possibilité d'être. Le premier est une dimension nécessaire de la temporalité du Pour-soi, le second est contingent. De « *ce futur-ci* » seulement nous pouvons dire qu'il est « [...] ce que j'ai à être en tant que je peux ne pas l'être »[28]. Le futur pour sa part est l'une des trois ek-stases, c'est-à-dire l'une des trois dimensions nécessaire du Pour-soi. En effet, d'un seul est même mouvement, le Pour-soi *surgit* au présent, néantise ou nie l'être qu'il vient d'être, et possibilise le futur qu'il n'est pas encore. En revanche et Sartre

[27]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 166.

[28]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 170.

le souligne fortement, « *ce futur-ci* » est toujours contingent. Cette thèse est à mettre en parallèle avec celle de la liberté comme libre choix de soi-même vécu dans l'angoisse. Ce possible que nous avions choisi, nous pouvons l'abandonner pour un autre possible à tout instant, car tout choix originel et concret de soi-même est un choix radicalement immotivé. La condition ontologique de possibilité de cet état de chose c'est que le Pour-soi a à être son possible sans jamais pouvoir l'être purement et simplement.

Le futur en effet, ne fait que pré-esquisser le cadre dans lequel le Pour-soi se fera être comme fuite permanente de l'être vers un autre futur. Le futur que nous avons à être, à l'inverse du passé, est tel dans son être que nous pouvons seulement l'être. Le Pour-soi est libre et sa liberté est à elle-même sa propre limite : « Être libre c'est être condamné à être libre »[29]. Ainsi, le futur ne possède pas d'être puisqu'il est « *l'horizon* » du Pour-soi. Tout ceci constitue un paradoxe qui n'a pas échappé à Sartre. En effet, le paradoxe ou « *le scandale* » pour reprendre une expression kierkegaardienne, est que cette atemporalité de la coïncidence à soi représente le sens ultime de la temporalité de l'homme.

> « On sait dès lors le sens de la fuite qui est Présence : elle est fuite vers son être c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. Le Futur est le manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la Présence. Si elle ne manquait de rien elle retomberait dans l'être et perdrait jusqu'à la présence à l'être pour acquérir en échange l'isolement de la complète identité. C'est le manque en tant que tel qui lui permet d'être présence, c'est parce qu'elle est hors d'elle-même vers un manquant qui est au-delà du monde, c'est à cause de cela qu'elle peut être hors d'elle-même comme présence à un en-soi qu'elle n'est pas »[30].

Au moment où nous croyons avoir atteint le futur il se désagrège pour notre nouveau présent, sorte de co-présent irréalisable, tandis qu'un nouveau futur apparaît comme futur du nouveau présent. L'ancien futur est devenu un quasi présent par rapport au nouveau futur, et devenu quasi futur par rapport au nouveau passé.

> Le Pour-soi, écrit Sartre, « [...]à a être son futur parce qu'il ne peut être le fondement de ce qu'il est que devant soi et par-delà l'être : c'est la nature même du Pour-soi que de devoir être « *un creux toujours futur* ». De ce fait il ne sera jamais devenu, au Présent, ce qu'il avait à être, au Futur. Le futur tout entier du Pour-soi présent tombe au Passé comme futur avec ce Pour-soi lui-même. Il sera futur passé

[29]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 174.

[30]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 170.

d'un certain Pour-soi ou futur antérieur. Ce futur ne se réalise pas. Ce qui se réalise c'est un Pour-soi désigné par le Futur et qui se constitue en liaison avec ce futur »[31].

Nous pouvons faire une remarque à partir de cette citation. En effet, la dernière phrase de cette citation n'est pas claire. Sartre nous dit probablement que le présent ne réalise pas le futur : il se constitue en rapport avec un futur nouveau qui le désigne comme présent. Ceci est corrélé ensuite par le fait que Sartre nous écrit bien que le « *rejoingnement* » du futur et du présent « [...] est purement idéal, il ne s'opère pas réellement : le futur ne se laisse pas rejoindre il glisse au Passé comme ancien futur et le Pour-soi présent se dévoile dans toute sa facticité, comme fondement de son propre néant et derechef comme manque d'un nouveau futur »[32].

Les trois ek-stases temporelles de l'être étant dégagées, force nous est de constater, qu'il nous faut maintenant comprendre comment cette totalité temporelle qu'est l'être s'organise. Est-il une unité temporelle statique perçue comme un « *ordre du temps* » comme le disait Kant, ou bien est-il une temporalité dynamique qui correspondrait dans une terminologie kantienne « *au cours du temps* » ?

Remarquons que dans *Les Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps,* Husserl ne se contentait nullement d'une description phénoménale du temps apparaissant à notre conscience, comme temps objectif ou « *tempo-objet ou Zeitobjekt* ». Husserl tentait déjà de résoudre le problème en se dirigeant vers une élucidation du « *flux absolu* », origine ultime et constitutive du temps apparaissant. Dans *L'Être et le Néant,* la « *statique de la temporalité* » est la première étape du ré-enracinement du temps comme phénomène dans l'être. Le Pour-soi comme forme du soi qui toujours manque du possible pour pouvoir se totaliser en tant qu'unité dans « *l'En-soi-Pour-soi* ». L'En-soi-Pour-soi désigne l'objet, inaccessible parce que contradictoire, du désir qui hante le Pour-soi : être à la fois chose et conscience, En-soi et Pour-soi. De surcroît, l'analyse que nous venons de faire des trois ek-stases successives aboutit en effet à l'affirmation que la temporalité est une *unité* qui se multiplie, une multiplicité qui s'unifie de sorte que seul le Pour-soi peut être temporel.

Le rapport de l'homme au temps désigne « [...] le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi. La temporalité doit avoir la structure de l'ipséité. C'est

[31]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 172-173.

[32]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, I Phénoménologie des trois dimensions temporelles, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 173.

> seulement en effet parce que le soi est soi là-bas hors de soi, dans son être qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant et de l'après. Il n'y a de temporalité que comme intrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme intrastructure du Pour-soi »[33].

Le Pour-soi doit en effet, à la fois ne pas être ce qu'il est, être ce qu'il n'est pas et dans l'unité d'un perpétuel mouvement de renvoi, être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est. Ce qui signifie donc, que le Pour-soi est l'unité ontologique des trois dimensions temporelles de l'être qui apparaissent tel un arrachement au passé, un mouvement de fuite vers le futur et une volatilisation pure du présent en tant que présent. Ainsi, dans la dynamique de la temporalité se dévoile la reprise de la description phénoménologique du temps dans l'ontologie du Pour-soi, lui-même pris à son tour dans l'ordre d'une véritable métaphysique. En effet, les deux questions directrices de cette dynamique temporelle sont d'abord celle de savoir pourquoi le présent devient-il passé, et ensuite celle de savoir pourquoi un nouveau Pour-soi surgit-il ex-nihilo pour devenir un présent de ce passé-là ?

De ces interrogations nous pouvons tirer plusieurs remarques. Dans un premier temps, la temporalisation du Pour-soi ne signifie nullement que quelque chose de futur devient présent, puis sombre dans le passé comme dans la conceptualisation du temps apparaissant chez Husserl pour ne prendre qu'un exemple. Dans un second temps, Sartre a néanmoins contesté que le temps puisse être déterminé dans son sens ontologique comme « *changement* » d'un « *permanent* » à la manière de Kant ou Leibniz. Ceci nous amènerait à faussement interpréter l'être du Pour-soi comme un être en soi. En usant du vocabulaire de la « *permanence* » et du « *changement* », Sartre nous dit : « […] lorsqu'il s'agit de la réalité humaine ce qui est nécessaire c'est le changement pur et absolu qui peut fort bien d'ailleurs être changement sans rien qui change et qui est la durée même »[34].

Il nous faut penser en terme d'unité, c'est-à-dire penser ensemble l'arrachement du nouveau présent à lui-même vers le futur, et la passéification brusque de l'ancien présent laissé « *en arrière* ». Notons, qu'il nous faut aussi penser aux modifications en chaîne que ce mouvement du Pour-soi entraîne, puisque de proche en proche pour le passé antérieur vers le passé, et pour le futur éloigné vers le futur imminent. Le présent ainsi,

---

[33]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, II Ontologie de la Temporalité, A) La Temporalité Statique,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 182.

[34]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, II Ontologie de la Temporalité, B) Dynamique de la Temporalité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 190.

est la sphère de rencontre entre deux mouvement ek-statiques : « Il n'y a donc qu'un seul phénomène : surgissement d'un nouveau Présent passéifiant le Présent qu'il était et Passéification d'un Présent entraînant l'apparition d'un Pour-soi pour lequel ce Présent va devenir passé »[35]. Ainsi, le passé passe véritablement du statut d'une passéification du Pour-soi présent à un En-soi. Le passé antérieur devient le passé d'un passé ou Plus que Parfait. En effet, ici le lien du passé antérieur au plus-que-parfait est ressaisi dans sa totalité par l'En-soi, alors que le rapport du présent au passé est un rapport du Pour-soi à lui-même comme En-soi.

> « De ce fait, le Passé est un Pour-soi qui a cessé d'être présence transcendante à l'En-soi lui-même, il est tombé au milieu du monde. Ce que j'ai à être, je le suis comme présence au monde que je ne suis pas, mais ce que j'étais, je l'étais au milieu du monde, à la manière des choses, à titre d'existant intra-mondain »[36].

Le futur quant à lui est modifié tout aussi par le surgissement d'un Pour-soi comme nouveau présent. Ce qui signifie qu'un nouveau futur surgit comme futur du nouveau présent, puisque le futur est une dimension nécessaire du Pour-soi en vie qui ne peut jamais manquer. Remarquons ici une subtilité de la part de Sartre. En posant la question de savoir que devient l'ancien futur du présent qui a viré au passé, Sartre distingue deux éventualités. En ce qui concerne le futur proche, le problème est complexe comme nous l'avons déjà remarqué lors de la description phénoménologique du futur. En toute vraisemblance, l'ancien futur se réalise mais sans pour autant rejoindre ou accéder réellement au nouveau présent. Ainsi, nous voyons coexister deux présents, tel une sorte de « *co-présent irréel* ». Dans cette situation, l'ancien futur est désormais, par rapport au nouveau passé, son futur, et le passé par rapport à lui une sorte de futur antérieur. De plus, par rapport au nouveau futur il est une sorte de présent ou pour reprendre les mots de Sartre : « Et le Futur primitif n'est point réalisé : il n'est plus futur par rapport au Présent, sans cesser d'être futur par rapport au Passé. Il devient le Coprésent irréalisable du Présent et conserve une idéalité totale »[37]. En ce qui concerne le futur lointain, sa modification n'est pas problématique puisqu'il avance dans le temps tout en restant futur

[35]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, II Ontologie de la Temporalité, B) Dynamique de la Temporalité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 190.

[36]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, II Ontologie de la Temporalité, B) Dynamique de la Temporalité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 192.

[37]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre II La Temporalité, II Ontologie de la Temporalité, B) Dynamique de la Temporalité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 191.

pour le nouveau présent.

La nature temporelle du Pour-soi étant plus clair, nous comprenons maintenant en quoi l'être ne peut se défaire d'une définition temporelle. L'être par essence et par définition est un être temporel, et ne peut véritablement exister que définit comme tel. Si notre but est d'analyser l'être dans « la dimension commune », et à plus forte raison au sein des interactions existentielles de *l'être-collectif*, cet être ne peut, au préalable, être définit autrement. De fait, l'être est d'abord et avant tout *temporel* en tant que présence à soi. Cette analyse de l'être dans son unité propre est le premier aspect de la temporalité de l'homme : en effet, nous le verrons « *les stades temporels* » que nous sommes, s'incarnent d'abord dans nos rapports particuliers pour ensuite s'élever à la puissance supérieure dans nos interactions au monde et à Autrui. Ces stades vont, en fin de compte, se révéler être les fondements de notre organisation en « groupe », dans cette *individualité-commune* que nous recherchons, de par la durée de notre commune individualité et sa permanence dans le Monde.

Pour le moment, le Pour-soi ou l'être de l'homme n'est que ce mouvement temporel, et c'est pour cette raison que notre analyse s'est orientée d'abord à dégager les caractéristiques temporelles de celui-ci. De surcroît, l'explication de la temporalité du Pour-soi est essentielle nous venons de le voir, dans le déploiement d'une ontologie de l'être-collectif, puisqu'elle donne tout d'abord, les jalons d'une compréhension existentielle du mouvement de l'être et de ses liens avec une possible altérité. Cette compréhension temporelle de l'être, nous le verrons, permettra la « révélation » du problème d'Autrui, et de ses différents rapports avec notre être. C'est dans cet axe de recherche que nous verrons apparaître un mode d'être particulier que nous nommerons plus tard dans cette étude la relation de « Confiance » dans l’individualité-commune.

Par suite, la présence à soi comme facticité précède le niveau existentiel du Pour-soi, tandis que l'analyse du Pour-Autrui lui fait suite. De ce fait, nous ne pouvons dans notre étude faire abstraction de l'ordre d'exposition choisit par Sartre. Ainsi, à l'inverse de ce qui se produit dans *Être et Temps* de Heidegger, Sartre commence par le Pour-soi se temporalisant pour ensuite passer au Pour-Autrui et au monde. Ceci ne semble pas être sans signification. En effet, si nous regardons le Pour-soi dans son rapport au monde, ne se présente-t-il pas comme non mondanéisant, c'est-à-dire ne se présent-il pas comme s'il n'était pas dans une irréductible distance à soi ? Tandis que dans l'œuvre de Heidegger la suggestion semble inverse : le *Dasein* ne serait pas à distance de lui-même s'il n'était pas mondanéisant. Quoi qu'il en soit, nous remarquons qu'il subsiste une sorte d'invariant essentiel et ontologique du Pour-soi : il ne peut faire avec son être une totalité

achevée, de sorte qu'il se temporalise nécessairement, ce qui nous en convenons bien, pourrait constituer, semble-t-il, une définition de la finitude du Pour-Soi.

Chapitre II) Le Pour-soi situé et la temporalité du Monde.

A) Le Monde et le Pour-soi.

Dès l'instant où nous avons posé les premières pierres de notre édifice argumentatif, il nous faut nous arrêter un instant et faire quelques remarques.

D'une part, comme nous l'avons présenté dans l'introduction de cette étude, la question de la légitimité de l'œuvre sartrienne comme support de nos réflexions ne se pose plus car elle est le fil conducteur de notre analyse Nous remarquerons sans prétention aucune que ce choix n'est pas arbitraire, puisqu'il coïncide parfaitement avec une volonté de notre part de comprendre l'être et à plus forte raison de découvrir une nouvelle modalité de celui-ci sur le champ de l'existence, et par ailleurs, les thèses existentialistes sartriennes semblent être le meilleur « terrain » pour cela.

D'autre part, de manière traditionnelle le sens commun reproche aux philosophies de l'individu ou de l'existence, d'accorder trop d'importance à l'ego, en effet il existe bien des manières de comprendre nos exigences « communautaires » sans pour autant partir de l'être lui-même. Le problème en effet, se situe dans le fait de constituer à partir de l'individu une sorte de « *coopération* » avec un Autre ou plusieurs Autres pour former un ensemble cohérent et organisé. Nous parlons de l'œuvre sartrienne comme un fil conducteur, elle n'est pas la seule, puisqu'elle se situe à l'aboutissement d'un courant de pensée de l'existence qui remonte à Pascal, passant par Kierkegaard et Heidegger pour ne citer qu'eux.

Dans l'histoire de la philosophie les auteurs sont nombreux à avoir pensé le sujet, Kierkegaard nous semble être l'exemple le plus édifiant : d'une part parce que Sartre et lui étaient proches en pensée, d'autre part parce que son œuvre fut parsemée d'intuitions que nous pourrons éclairer grâce à la philosophie existentialiste de Sartre, nous le verrons plus en détail le moment venu notamment sur les développements que nous ferrons sur les rapports entre les hommes.

Ainsi, une organisation quelle qu'elle soit doit se faire semble-t-il « dans une sorte d'oubli de soi », dans une mise entre parenthèse de notre individualité au profit d'un rapprochement, d'une possible filiation à Autrui. Mais avant que nous puissions parler de rassemblement et de filiation, il nous faut déterminer un *point de rencontre* entre notre

individualité et celle d'Autrui. Quel est le lieu où les interactions tant centrées sur l'ego que sur son extériorité se font et se déroulent ? Ce lieu c'est le *monde*. En effet, de prime abord qu' y a-t-il de plus commun entre Autrui et nous qu'un monde dans lequel nous évoluons ?

Penser l'être dans le monde c'est comprendre les liens et interactions entre notre être temporel et le monde en lui-même afin de comprendre les liens que nous entretenons avec autrui. Car si ces liens existent, ils ne peuvent se faire que dans le monde, dans un monde que nous avons constitué et de proche en proche dans le Monde qu'Autrui se constitue à son tour. Ainsi, c'est dans une situation particulière que nous voyons notre présence au monde et à Autrui. Encore faudrait-il qu'Autrui et nous, nous nous accordions sur le fait de posséder le *même* monde.

« *À quel être le Pour-soi est-il présence ?* » Cette interrogation est mal posée, car en effet, l'être étant ce qu'il est, il ne peut posséder en lui la détermination d'un « *celui-ci* » qui répond à la question « *lequel ?* ». Ce qui signifie en somme que « […] la question n'a de sens que si elle est posée dans un monde »[38]. Le Pour-soi en tant que présence à soi, et étant par essence négation, implique un rapport au monde. L'être jusqu'ici, n'a de place que dans le temps puisqu'il est mouvement du Pour-soi ek-statique. Cependant, l'homme ne semble pas être seulement un être temporel, il est un être en « *situation* », c'est-à-dire un être au monde. En effet, toute conscience est conscience de quelque chose sur fond de monde, et la situation désigne le monde tel qu'il se dévoile concrètement à la lumière d'un libre projet. Pour mieux comprendre cette relation entre le Pour-soi et la situation, il nous faut entrevoir le lien étroit qu'il y a entre le Pour-soi comme facticité, c'est-à-dire la situation, et la liberté vis-à-vis du monde. En quelques mots, nous pouvons à titre de première approximation mettre en lumière le lien entre la notion de facticité et celle de liberté, et opposer la liberté de la conscience à sa facticité, c'est-à-dire au fait de son existence : Si l'homme de par sa nature de Pour-soi est libre, sa liberté n'est pas absolue. L'homme ne choisit pas de naître et, de même il ne choisit ni le lieu, ni le moment de sa naissance.

Nous pouvons faire une remarque sur cette thèse soutenue entre autre par Sartre avant de poursuivre notre propos, car, cette idée que l'homme ne choisit, ni son lieu de naissance, ni son époque, est un thème qui apparaît déjà entre autre dans l'œuvre de Kierkegaard, dont Sartre possédait une très bonne connaissance.

---

[38] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, II De la détermination comme négation,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 228-229.

« Je suis à bout de vivre ; le monde me donne la nausée ; il est fade et n'a ni sel ni sens. Même si j'étais plus affamé que Pierrot, je ne voudrais pas me nourrir de l'explication que les hommes ont à donner. Comme on plonge son doigt dans la terre pour reconnaître le pays où l'on est, de même j'enfonce mon doigt dans la vie : elle n'a odeur de rien. Où suis-je ? Le monde, qu'est ce que cela veut dire ? Que signifie ce mot ? Qui m'a joué le tour de m'y jeter et de m'y laisser maintenant ? Qui suis-je ? Comment suis-je entré dans ce monde ; pourquoi n'ai-je pas été consulté, pourquoi ne m'a-t-on pas mis au courant des us et coutumes, mais incorporé dans les rangs, comme si j'avais été acheté par un racoleur de garnison [39]? A quel titre ai-je été intéressé à cette vaste entreprise que l'on appelle la réalité ? Pourquoi faut-il que j'y sois intéressé ? N'est-ce pas une affaire libre ? Et si je suis forcé de l'être, où est le directeur, que je lui fasse une observation ? Il n'y a pas de directeur ? A qui dois-je adresser ma plainte ? La vie est l'objet d'un débat : puis-je demander que mon avis soit pris en considération ? Et s'il faut accepter la vie telle qu'elle est, ne vaudrait-il pas beaucoup mieux savoir comment elle est ? »[40].

Ainsi, Sartre possédait une très bonne connaissance de l'œuvre de Kierkegaard, ce qui nous porte en partie à faire ce rapprochement entre les deux philosophes de l'existence. D'après la lecture de leurs œuvres, force nous est de constater qu'elles recèlent des similitudes que nous aborderons au fur et à mesure qu'elles se révéleront à nos yeux. Dans le cas présent, nous remarquons que la question de la liberté et de notre situation au monde est une question importante chez nos deux philosophes, même si nous en convenons, ils ne procèdent pas de la même méthode pour mettre en lumière les difficultés de cette relation entre l'être et le monde où il se situe.

Dans la philosophie de Kierkegaard, nous ne choisissons pas le jour et l'heure de notre naissance, mais seulement la manière d'affronter notre vie. Nous pouvons faire le choix par facilité, de vivre dans la légèreté et l'égoïsme. Ou bien, faire le choix d'une existence dans l'amour et le respect d'Autrui. Ce choix détermine si nous voulons une existence dans la solitude, ou si nous recherchons une vie dans la dignité. Ce "*cri*", de Kierkegaard, nous pose devant l'évidence de la misère de l'homme dans la temporalité. Cette mise en situation de l'homme dès sa naissance est une terreur pour celui qui reste cloîtré dans sa solitude et son intériorité. L'homme ainsi, doit constamment lancer un défi au temps en arrêtant d'agir et en ce consacrant à la pensée. Mais ainsi, l'homme se dupe lui-même en pensant que seule sa pensée le libère de ce dégoût de la temporalité, car il lui reste à agir. Un homme ne peut vivre hors de l'action c'est-à-dire hors du

[39]Kierkegaard ici forge un mot hybride *Seelenverkooper*, en allemand *Seelen verkaüfer*, c'est-à-dire marchant d'âme, racoleur, il fait allusion aux aubergistes qui recrutaient des matelots, les entretenaient jusqu'au départ et les équipaient contre retenue d'une partie de leur salaire, nous dit Tisseau.

[40]S.KIERKEGAARD, *La Répétition, Le 11 Octobre*, (1ère éd, 1843, *Gjentagelsen. Et Forsög i den experimenterende Psychologi.*), Paris, Editions de l'Orante, 1972, p 67.

monde, car en pensée l'homme se perd, entre autre, dans l'imagination, et le désir.

> « Sans la facticité la conscience pourrait choisir ses attaches au monde, à la façon dont les âmes, dans la « *République* »[41], choisissent leur condition : je pourrais me déterminer à « *naître ouvrier* » ou à « *naître bourgeois* ». Mais d'autre part la facticité ne peut me constituer comme étant bourgeois ou étant ouvrier. Elle n'est même pas à proprement parler, une résistance du fait, puisque c'est en la reprenant dans l'infrastructure du cogito préréflexif que je lui conférerai son sens et sa résistance. Elle n'est qu'une indication que je me donne à moi-même de l'être que je dois rejoindre pour être ce que je suis »[42].

Ainsi, la facticité dans l'œuvre de Sartre désigne, au sens étroit, le pur surgissement au monde d'une conscience en tant que fait qui échappe à sa liberté. Au sens large, la facticité désigne tout ce qui présente à la conscience une « *nécessité de fait* » en sorte qu'elle est obligée de faire avec, c'est-à-dire à le dépasser et à lui donner un sens. Sartre en effet, empreinte ce concept de facticité à Heidegger qui dans *Être et Temps* appelle facticité ou *Faktizität*, le fait de l'existence du *dassein* afin d'en souligner le caractère ontologique fondamentalement différent du fait brut de l'apparition d'un objet quelconque qui est là-devant et que nous rencontrons dans le monde[43]. Même si, Sartre ne s'y tient pas toujours strictement[44], la notion de facticité ne doit pas être, semble-t-il, assimilée à la notion de *contingence*, mais à celle de *situation*. Rigoureusement parlant, la facticité doit être comprise en relation avec l'acte ontologique, à partir donc de la décompression originaire par laquelle se constitue le Pour-soi. Elle détermine comme nous l'avons vu plus haut, la dimension d'En-soi qui demeure dans le Pour-soi en tant que néantisation de l'En-soi. La facticité est une structure du Pour-soi et elle se précise avec la description au niveau ontologique de deux nécessités de fait, qui à vrai dire n'en font qu'une, auxquelles le Pour-soi, de par son mouvement de néantisation, ne saurait se soustraire. D'une part, la temporalisation du Pour-soi signifie que celui-ci a à être son passé compris comme En-soi qu'il a à être sans aucune possibilité de ne pas l'être.

---

[41]Sartre ici fait référence à la République de Platon qui dans son chapitre final nous présente le mythe d'Er. Cf PLATON, *La République ou De la Justice, Livre X, III Descente aux Enfers : le mythe d'Er*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1940, 614 b) et suivantes, p 1231 et suivantes.

[42]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-Soi, II La Facticité du pour-soi,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 126.

[43]M.HEIDEGGER, *Être et Temps,Première partie, Première section, II L'Être-au-monde en général comme constitution fondamental du Dassein, § 12 Esquisse préparatoire de l'être-au-monde à partir de l'orientation sur l'être-à... comme tel*, (1ère éd, 1927, *Sein Aud Zeit*.), Édition Martineau, 2005, [53] p 62 et suivantes. Et M.HEIDEGGER, *Être et Temps, Première partie, Première section, V L'Être-à comme tel, A La constitution existentiale du là, §29 Le Dasein comme affection*, (1ère éd, 1927, *Sein Aud Zeit*.), Édition Martineau, 2005, [134] p 120 et suivantes

[44]Nous le verrons dans le chapitre sur le corps qui lie de manière évidente la notion de facticité et celle de contingence dans le rapport entre le Pour-soi, le corps, le monde et Autrui.

D'autre part, être pour la réalité humaine c'est « *être-là* », c'est-à-dire être *situé*. Ces deux nécessités se traduisent au niveau existentiel ou anthropologique par l'impossibilité pour la conscience de ne pas avoir un passé défini, par exemple : nous avons vécu un événement tragique il y a quelques années. Ainsi, ceci se traduit aussi par la nécessité pour la conscience d'être située : « *là sur cette chaise* » ou « *là sur cette montagne* », « *là* » quelque part. C'est par son *corps* nous le verrons, en tant qu'être-pour-soi et passé immédiat que la conscience s'inscrit dans le monde en tant qu'à la fois point de vue et point de départ.

Le Pour-soi étant quelque part, son projet se donne à la lumière d'une situation dans le monde. Si en effet, la situation présente des éléments aux significations variables suivants les époques et les projets individuels. En revanche, certains éléments comme la nécessité pour le Pour-soi d'être dans le monde, d'y être comme acteur, d'y être au milieu d'autres et d'y être pour un temps donné, constituent la *situation fondamentale de l'homme* que Sartre nomme dans *l'Existentialisme est un Humanisme* : « *la Condition humaine* »[45]. Ainsi, toutes situations, dont les traits fondamentaux sont universels tout en étant dépendants du sens que la liberté leur confère, présentent un caractère à la fois subjectif et objectif. Comme nous le disions plus haut, les concepts de facticité et de situation sont étroitement liés. En effet, la facticité est la condition du surgissement au monde de Pour-soi libre dont le projet singulier dévoile la situation, c'est-à-dire un monde qui, en tant que corrélat d'une liberté est lui-même singulier. Cependant, ce monde singulier éclairé par la fin que la liberté se choisit présente des données structurelles universelles dont la signification peut varier. Ces données sont notre place, définie par l'ordre spatial et la nature singulière des choses ou « *ceci* » qui se révèle à notre liberté sur fond de monde. Notre passé s'exprime dans nos entours, autrement dit dans les « *choses-ustensiles* » qui nous entourent avec leur coefficient propre d'adversité et d'ustensilité et notre Prochain qui confère par avance au monde de multiples significations.

> Ma situation est en effet, « […] ma position au milieu du monde, définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui m'entourent à ma propre facticité, c'est-à-dire la découverte des dangers que je cours dans le monde, des obstacles que je peux y rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes, à la lueur d'une néantisation radicale de moi-même et d'une négation radicale et interne de l'en-soi, opérées du point de vue d'une fin librement posée »[46].

[45]J-P.SARTRE, *L'Existentialisme est un Humanisme,* (1ère éd, 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*.), Paris, Gallimard, 1996, p 21 à 78.

[46]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Quatrième partie Avoir, Faire et Être, Chapitre I Être et Faire : La Liberté, II Liberté et Facticité : la Situation,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, Tel Gallimard,

Nous mesurons à travers cette notion de situation une esquisse de l'ampleur de la liberté sartrienne. Simplement, elle est au principe de toute donation de sens, nous pouvons dire que la situation est pour partie, l'œuvre même de la liberté. Ainsi, le Pour-soi se temporalisant est présence à soi mais présence à un être dans le monde face à ses possibles. Ce temporalisant le Pour-soi se trouve confronté à ses propres possibles, c'est ce que Sartre nomme le *Circuit de l'ipséité* que nous avons décrit dans le chapitre premier. Nous avons vu plus haut que le néant séparant la réalité humaine d'elle-même était à la source du temps. Cette séparation, ou distance à soi que le Pour-soi ne peut jamais abolir, s'effectue en un sens par rien, mais en un autre sens par la totalité de l'existant au monde, en tant que Pour-soi manquant et Pour-soi comme présence à un certain état du monde.

> « En ce sens, l'être par delà lequel le Pour-soi projette la coïncidence avec soi c'est le monde ou distance d'être infinie par delà laquelle l'homme doit se rejoindre à son possible. Nous appellerons « *Circuit de l'ipséité* » le rapport du Pour-soi avec le possible qu'il est et « *monde* » la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité »[47].

Ainsi, le possible détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le Pour-soi est par-delà lui-même. Il s'esquisse par-delà le monde et nous donne son sens lors de notre perception présente, en tant qu'elle est saisie du monde dans le rapport du Pour-soi avec les possibles qu'il est. Dans l'exemple célèbre de l'expérience de la soif dans *l'Être et le Néant* que nous avons déjà cité plus haut : la conscience de la soif irréfléchie est saisie du vécu comme désirable sans une position égocentrée du soi comme but du désir. Ainsi, la réplétion possible apparaît comme corrélatif non positionnel de la conscience non thétique de soi à l'horizon du « *verre-au-milieu-du-monde* ». Ce que nous cherchons en face du monde, c'est cette coïncidence avec un Pour-soi que nous sommes et qui est conscience du monde.

> « Ainsi le monde, par nature, est-il mien en tant qu'il est le corrélatif en-soi du néant, c'est-à-dire de l'obstacle nécessaire par delà quoi je me retrouve comme ce que je suis sous la forme « *d'avoir à l'être* ». Sans monde pas d'ipséité, pas de personne ; sans ipséité, sans la personne, pas de monde. Mais cette appartenance du monde à la personne n'est jamais posée sur le plan du cogito préréflexif. Il serait absurde de dire

---

1996, p 607.

[47] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-soi, IV Le Pour-soi et l'être des possibles,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 146.

> que le monde en tant qu'il est connu, est connu comme mien. Et pourtant cette « *moiïté* » du monde est une structure fugitive et toujours présente que je vis. Le monde (est) mien parce qu'il est hanté par des possibles dont sont consciences les consciences possibles (de) soi que je suis et ce sont ces possibles en tant que tels qui lui donnent son unité et son sens de monde »[48].

Être dans le monde ce n'est pas s'arracher du monde pour aller vers soi, mais c'est bien plus s'arracher du monde vers ce que Sartre nomme « *un au-delà du monde* » qui est le monde futur. Notre conscience face au monde nous amène à la question de la conscience des objets du monde et du monde dans le temps. Ceci nous montre bien l'importance de la compréhension du monde par l'être sur lequel nous avons basé notre étude. Sans quoi, une appréhension des objets du monde et donc, dans un premier temps, des autres hommes compris comme des objets nous serait impossible. Pour que notre être ait une interaction possible avec d'autres êtres, il faut, après avoir déterminé son essence, établir en priorité un « milieu », une « médiation spatiale » où peuvent s'exprimer cet être, où ces êtres, sans quoi aucune relation concrète n'est possible.

Toutefois, le monde et ses objets nous apparaissent-ils temporellement comme nous nous apparaissons à nous-mêmes ? Nous avons vu, que le temps universel vient au monde par le Pour-soi et que l'En-soi ne dispose aucunement de la temporalité du fait même de son essence d'En-soi qui est atemporel. De plus, la temporalité est un mode unitaire d'un être qui nous l'avons vu est perpétuellement à distance de lui-même, et cet être c'est le Pour-soi. Ainsi, le Pour-soi est temporalité sans pour autant être conscience de la temporalité, sauf bien évidemment dans le cas où il se détermine lui-même dans le rapport particulier du « *reflétant-reflété* », c'est-à-dire de la conscience de soi. De ce fait, le rapport du Pour-soi au monde et à ses objets, c'est-à-dire à la temporalité universelle, est un rapport d'objectivation, puisqu'il semble en effet que la temporalité du monde soit objective. Reprenons notre méthode d'analyse précédemment utilisée pour comprendre ce rapport nouveau à la temporalité et ainsi regardons dans les différentes dimensions temporelles passé, présent et futur, le rapport entre le temps du monde et le Pour-soi, afin de mieux apercevoir ce « milieu » qui nous servira de « support » à l'exitence.

[48] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre I Les Structures immédiates du Pour-soi, V Le Moi et le Circuit de l'Ipséité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 149.

B) Le Monde au Passé.

La chose ne nous apparaît pas comme un présent qui aurait ensuite à devenir passé et qui, auparavant, était futur. Ce stylo, dès que nous le percevons, a déjà dans son existence ses trois dimensions temporelles. En tant que nous le saisissons comme permanence, c'est-à-dire comme En-soi, il est déjà au futur, quoique nous ne lui soyons pas présent dans notre actualité mais comme « *à-venir-à-nous-même* ». Nous ne pouvons pas le saisir sinon comme ayant déjà été là dans le monde, en tant que nous y étions déjà nous-même en tant que Pour-soi. « En ce sens il n'existe point de « *synthèse de recognition* », si l'on entend par là une opération progressive d'identification qui, par organisation successive des « *maintenant* », conférerait une durée à la chose perçue »[49]. En tant que Pour-soi nous sommes cette négation originelle que nous avons à être, sur le mode d'un être qui n'est pas encore et qui a déjà été. Si donc nous supposons, comme nous venons de le faire, une conscience surgissant dans le monde immobile, auprès d'un être unique qui serait immuablement ce qu'il est, cet être se dévoilera dans un passé et un avenir d'immuabilité sans que nous ayons de difficulté à percevoir chacune des dimensions temporelles de son être. Une opération de synthèse ne serait nécessaire que si le Pour-soi avait, du même coup, à retenir et à constituer son propre passé. Cependant, de par sa nature et du simple fait que nous sommes notre passé, comme nous sommes notre propre avenir, le déploiement de l'En-soi ne peut être que temporalisé. La chose se dévoile donc temporellement parce qu'elle se dévoile à un dévoilement dont l'être même est temporalisation. Néanmoins, l'atemporalité de l'être est représentée dans son dévoilement même : en tant que l'être de la chose est saisit dans une temporalité, elle apparaît originellement comme temporelle. Toutefois, en tant qu'elle est ce qu'elle est, la chose s'oppose à être sa propre temporalité. La chose reflète seulement le temps et il semble qu'elle renvoie le rapport ek-statique interne, que nous avons vu en tant que source de la temporalité, comme une pure relation objective d'extériorité.

> « La permanence, comme compromis entre l'identité intemporelle et l'unité ek-statique de temporalisation, apparaîtra donc comme le pur glissement d'instants en-soi, petits néants séparés les uns des autres et réunis par un rapport de simple extériorité, à la surface d'un être qui conserve une immuabilité atemporelle. Il n'est donc pas vrai que l'intemporalité de l'être nous échappe : elle est, au contraire, donnée

[49] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 255.

dans le temps, elle fonde la manière d'être du temps universel »[50].

Ainsi, le Pour-soi en tant qu'il « *était* » ce qu'il est, la chose qu'il perçoit, lui apparaît comme ayant été déjà là. Il ne peut lui être présence que sous cette forme, c'est-à-dire la forme d'un être passé. Il semble en effet que toute perception du Pour-soi soit en elle-même une « *reconnaissance* ». Cependant, nous avons vu que ce qui se révèle dans l'unité ek-statique du passé et du présent c'est un être identique. Nous sommes toujours cet être qui est était son passé et qui est son présent. Même si le Pour-soi n'est pas saisi comme étant le même au passé et au présent, mais est saisi comme étant toujours lui. Pourtant la chose apparaît-elle comme ayant un passé ? À la différence du Pour-soi la chose refuse d'être son passé elle le possède. Elle n'est pas sont passé elle a un passé.

> « La temporalité, en tant qu'elle est saisie objectivement, est donc un pur fantôme, car elle ne se donne pas comme temporalité du Pour-soi, ni non plus comme une temporalité que l'en-soi a à être. En même temps, le Passé transcendant étant en-soi à titre de transcendance ne saurait être comme ce que le Présent a à être, il s'isole dans un fantôme de « *Selbstsandigkeit* ». Et comme chaque moment du Passé est un « *ayant-été Présent* », cet isolement se poursuit à l'intérieur même du Passé. En sorte que le ceci immuable se dévoile à travers un papillotement et un morcellement à l'infini d'en-soi fantômes »[51].

C'est ainsi, que ce révèle à nous les objets tel que ce stylo, cette feuille, ce bureau etc., ils sont, et la temporalité ne semble pas les affecter. La chose existe dans toute son entièreté comme « *forme* », c'est-à-dire comme un tout qui n'est jamais affecter par des variations quel quelles soient. Lorsque Sartre nous parle de « *forme* », il faut la comprendre au sens où nous l'entendons dans la *Gestaltthéorie*. Plus précisément, la *Gestaltthéorie* s'attache en particulier, à l'étude de la perception et de la manière dont celle-ci s'organise selon la loi dite de la « *bonne forme* » ou *Gestalt*. Nous en retrouvons plusieurs échos dans l'œuvre de Sartre.

En effet, en quelques mots, la théorie ou psychologie de la forme apparaît au début du XX^{ème} notamment à Berlin, à travers les travaux de Max Wertheimer (1880-1943), de Kurt Koffka (1886-1941), et de Wolfgang Köhler (1887-1967). Le mot allemand *Gestalt* est traduit par « *forme* », mais il s'agit en réalité de quelque chose de beaucoup plus complexe, qu'aucun mot ne traduit exactement dans aucune langue. Aussi, a-t-on conservé ce terme de gestalt aussi bien en français où il est entré dans le dictionnaire,

[50] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 256.

[51] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 256.

qu’en anglais, en russe ou en japonais. En effet, le verbe *gestalten* peut être traduit par « *mettre en forme, donner une structure signifiante* ». Le résultat, la « *gestalt* », est donc une forme structurée, complète et prenant sens pour nous. Par exemple, une table prend une signification différente pour nous selon qu’elle est recouverte de livres et de papiers, ou d’une nappe et de plats : sa « *gestalt* » globale a changée. Dans un cas, la table est un bureau de travail, et dans l’autre, une table destinée au repas. Autre exemple, lorsque nous regardons les étoiles, chacune d’elle est un stimulus visuel, pourtant nous pouvons facilement les organiser en constellations, en ensemble formé de *stimuli*. Ainsi, l’image mentale que nous avons en tête est une forme, et peut être évaluée par notre esprit en tant que telle, par exemple en la nommant : « *la Grande Ourse* ». De fait, dès notre naissance, la première « *forme* » importante que nous reconnaissions est une gestalt, la forme globale est « *signifiante* » pour nous. Nos perceptions obéissent à un certain nombre de lois : ainsi, par exemple, un visage humain, ne peut se réduire à la simple somme des *stimuli* perçus. De même, l’eau est autre chose que de l’oxygène et de l’hydrogène, tout comme, une symphonie est autre chose qu’une succession de notes. Nous constatons ainsi, que le tout est différent de la somme de ses parties, ce qui constitue un des principes phares de la théorie de la gestalt. La théorie souligne aussi qu’une partie dans un tout est autre chose que cette même partie isolée ou incluse dans un autre tout, puisqu’elle tire des propriétés particulières de sa place et de sa fonction dans chacun d’entre eux. Ainsi, un cri au cours d’un jeu est autre chose qu’un cri dans une rue déserte. Donc, pour comprendre un comportement ou une situation, il importe donc, non seulement de les analyser, mais surtout, d’en avoir une vue synthétique, de les percevoir dans l’ensemble plus vaste du contexte global, c'est-à-dire avoir un regard non pas plus « *pointu* » mais plus large, car le « *contexte* » est souvent plus signifiant que le « *texte* ». « *Com-prendre* » ici, c’est prendre ensemble.

La *Gestaltthéorie* se déploie grâce à des principes simples. Elle est un paradigme qui s’oppose globalement à l’individualisme. En physique, la perception globale d’une forme précède les détails, en psychologie, la société, le groupe, la culture, la nation sont des entités supérieures qui priment sur l’individu. D’où les postulats gestaltistes suivant : Premièrement, le monde, le processus perceptif et les processus neurophysiologiques sont isomorphes, c’est-à-dire structurés de la même façon. Ils se ressemblent dans leurs structures et dans leurs principes d’une certaine façon. Deuxièmement, il n’existe pas de perception isolée, la perception est initialement structurée. Troisièmement, la perception consiste en une distinction de la figure sur le fond. Quatrièmement, le tout est perçu avant les parties le formant, dit autrement, le tout est supérieur à la somme des parties ou

l'ensemble prime sur les éléments qui le composent. Enfin, la structuration des formes ne se fait pas au hasard, mais selon certaines lois dites « *naturelles* » et qui s'imposent au sujet lorsqu'il perçoit. La Gestaltthéorie obéit ainsi à des lois, en voici les principales : la loi de la *bonne forme*, de la *bonne continuité*, de la *proximité*, de la *similitude*, et enfin celle de *clôture*. Cependant, il nous semble juste de remarquer que ces lois peuvent agir en même temps bien qu'elles semblent parfois contradictoires.

Dans un premier temps, la loi de la *bonne forme* est une loi principale dont les autres découlent : un ensemble de parties informe comme des groupements aléatoires de points qui tend à être perçu d'abord automatiquement comme une forme, cette forme se veut simple, symétrique, stable, en somme une bonne forme. Deuxièmement, la loi de *bonne continuité*, consiste à comprendre que des points rapprochés tendent à représenter des formes lorsqu'ils sont perçus. Nous les percevons d'abord dans une continuité comme des prolongements les uns par rapport aux autres. Troisièmement, nous trouvons la loi de la *proximité* où dans une multitude**,** nous regroupons les points d'abord les plus proches les uns des autres. Quatrièmement, pour percevoir une forme si la distance ne permet pas de regrouper les points, nous nous attacherons à repérer les plus similaires entre eux, c'est la loi de *similitude*. Pour finir, les lois dites du *destin commun* où des parties en mouvement ayant la même trajectoire sont perçues comme faisant partie de la même forme, et la loi de *clôture*, où une forme fermée est plus facilement identifiée comme une figure ou comme une forme qu'une forme ouverte[52].

Sartre se réfère à plusieurs reprises à ces théories de la *forme* et reprend par exemple dans *l'Imaginaire* l'illusion de Müller-Lyers. Dans cet exemple, deux flèches d'égales grandeurs qui se terminent à chaque extrémité, l'une par des angles fermés, l'autre par des angles ouverts, paraissent de grandeur inégales[53]. Sartre fait sienne l'idée selon laquelle il y a dans la perception toujours une forme qui se révèle sur un fond dont la constitution, dans *l'Être et le Néant* cette fois-ci, correspond à un acte de néantisation. De la même manière, la critique sartrienne de la sensation reprend l'idée que la perception n'est pas un ensemble de sensations et que toute perception est d'emblée la perception d'un ensemble.

---

[52]Pour plus d'information sur cette théorie de la forme nous pouvons citer les ouvrages de W. Köhler, *Psychologie de la forme*, (1ère éd, 1929, *Gestalt Psychology)*, Paris, Gallimard collection idées, 1964. De A. Gurwitsch, *Développement historique de la Gestalt-Psychologie*, (1ère éd, 1935, *Développement historique de la Gestalt-Psychologie)*, Paris, Thalès, 1935, p167-176. De P. Guillaume, *La psychologie de la forme*,(1ère éd,1937, *La psychologie de la forme*.), Paris, Flammarion, 1979. Et de Mitchell Ash, *Gestalt Psychology In German Culture 1890 – 1967*, (1ère éd, 1995, *Gestalt Psychology In German Culture 1890 – 1967*.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

[53]J-P.SARTRE, *L'Imaginaire*, (1ère éd, 1940, *L'Imaginaire*.), Paris, Éditions Gallimard, Folio essai 1986.

Ainsi, la chose se donne comme une permanence, elle est une structure immédiatement dévoilée de son essence. Résumons ce que nous venons de dire jusqu'ici : le Pour-soi saisit la temporalité sur l'être, comme pur reflet qui glisse sur la surface de l'être sans aucune possibilité de le modifier. Cette appréhension du temps donne à voir son homogénéité. Mais la saisie de l'unité ek-statique du Pour-soi temporalisant sur l'En-soi, s'opère comme une saisie d'une forme vide de temps, c'est-à-dire sans aucun être qui fonde cette unité en étant.

> « Ainsi, apparaît donc sur le plan Présent-Passé, cette curieuse unité de la dispersion absolue qu'est la temporalité externe, où chaque avant et chaque après est un « *en-soi* » isolé des autres par son extériorité d'indifférence et où pourtant ces instants sont réunis dans l'unité d'être d'un même être, cet être commun ou Temps n'étant autre que la dispersion même, conçue comme nécessité et substantialité »[54].

Cependant, pour que cette relation d'extériorité absolue soit donnée sous la forme d'un « *il y a* », il faut la présence d'un monde, c'est-à-dire le surgissement d'un Pour-soi. C'est seulement dans l'unité d'un monde et sur fond de monde que peut apparaître une chose qui n'était pas. C'est dans ce cadre que peut être dévoilé cette absence de rapport qu'est l'extériorité. « […] le néant d'être qu'est l'antériorité par rapport à un apparu qui « *n'était pas* » ne peut venir que rétrospectivement, à un monde, par un pour-soi qui est son propre néant et sa propre antériorité »[55]. Ainsi, l'apparition de la chose est un phénomène ambigu : ce qui vient à l'être par le Pour-soi, ici encore, est un pur néant, c'est-à-dire le « *n'être-pas-encore* » et le « *n'être-plus* ». L'être considéré n'est pas le fondement du surgissement du Pour-soi, ni non plus le monde comme totalité saisie avant et après. En effet, nous saisissons la chose apparue comme étant déjà là dans le monde comme sa propre absence, en tant que nous-mêmes nous étions déjà présents à un monde d'où elle était absente. Il s'agit ici d'une structure originaire de la perception, puisque la chose peut surgir de son propre néant. Ainsi, l'ambiguïté de l'apparition de la chose et de sa disparition vient du fait qu'elles se donnent, comme le monde, comme l'espace, comme l'ustensilité, comme le temps universel lui-même, sous l'aspect *de totalités en perpétuelle désagrégation*.

Tel est donc le passé du monde, faits d'instants homogènes et reliés les uns aux autres par un pur rapport d'extériorité. Par son passé, nous l'avons remarqué plus haut, le Pour-soi se fond dans l'En-soi. Au passé le Pour-soi devenu En-soi se révèle comme étant au

[54] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 257.

[55] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, A) Le Passé,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 258.

milieu du monde : il est, il a perdu sa transcendance. De ce fait, son être se passéifie dans le temps : il n'y a aucune différence entre le passé et le Pour-soi et le passé du monde qui lui fut co-présent sinon que le Pour-soi a à être son propre passé. Ainsi, n'y a-t-il qu'un passé, qui est passé de l'être ou passé objectif dans lequel nous étions ? Notre passé est passé dans le monde, appartenance que nous sommes que nous fuyions à la totalité de l'être passé. Cela signifie, nous le voyons bien après analyse, qu'il y a coïncidence pour une des dimensions temporelles entre la temporalité ek-statique que nous avons à être et le temps du monde comme pur néant donné. C'est par le passé que nous appartenons à la temporalité universelle, mais semble-t-il c'est par le présent et le futur que nous y échappons.

C) Le Monde au Présent.

> « Le Présent du Pour-soi est présence à l'être et, en tant que tel, il n'est pas. Mais il est dévoilement de l'être. L'être qui paraît à la Présence se donne comme *étant au Présent.* C'est pour cette raison que le Présent se donne antinomiquement comme n'étant pas, lorsqu'il est vécu et comme étant la mesure unique de l'Être en tant qu'il se dévoile comme étant ce qu'il est au Présent. Non que l'être ne déborde le Présent, mais cette surabondance d'être ne peut être saisie qu'à travers l'organe d'appréhension qu'est le Passé, c'est-à-dire comme ce qui n'est plus. Ainsi, ce livre sur ma table *est* au Présent et il *était* (identique à lui-même) au Passé. Ainsi, le Présent se dévoile-t-il à travers la temporalisation originelle comme l'être universel et en même temps il n'est rien, rien de plus que l'être, il est pure glissement le long de l'être, pur néant »[56].

Cette citation semble signifier que rien ne vient de l'être au présent sauf son être. Toutefois, il ne faut pas oublier que l'être se dévoile au Pour-soi soit comme *immobile*, soit comme *mouvement*, et que ces deux notions de repos et de mouvement sont dans un rapport dialectique. Ces notions de mouvement et de repos vont nous aider à comprendre le lien entre présent et monde. Le mouvement en effet, ne saurait être dérivé de la nature ontologique du Pour-soi, ni de sa relation fondamentale avec l'En-soi, ni de ce que nous pouvons découvrir originellement dans le phénomène de l'être. Sartre soutient qu'un monde sans mouvement serait donc possible, cela grâce à la différence qu'il fait entre mouvement d'un côté et changement de l'autre. En effet, le changement est « *altération de la qualité du « ceci »* », il se produit nous l'avons vu par surgissement

[56] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 259-260.

ou désagrégation d'une forme[57]. Au contraire, le mouvement suppose la permanence de la « *quiddité* ». Le mouvement est un pur changement de lieu d'une chose qui demeure par ailleurs inaltérée, comme nous le montre le postulat de l'homogénéité de l'espace. Le mouvement que nous ne saurions déduire d'aucune caractéristique essentielle des existants en présence, a donc la valeur d'un fait, puisqu'il participe à l'entière contingence de l'être et doit être accepté comme un donné.

> « Certes nous verrons tout à l'heure qu'il faut un Pour-soi pour « *qu'il y ait* » du mouvement, ce qui rend particulièrement difficile l'assignation exacte de ce qui vient de l'être dans le mouvement pur ; mais il est hors de doute, en tout cas, que le Pour-soi, ici comme ailleurs, n'ajoute rien à l'être ; ici comme ailleurs il est le pur Rien sur fond duquel le mouvement s'enlève. Mais s'il nous est interdit, par la nature même du mouvement, d'en essayer une déduction, du moins est-il possible et même nécessaire d'en faire une description. Que faut-il donc concevoir comme sens du mouvement ? »[58].

Quel doit être l'être de la chose en mouvement, afin que sa quiddité, c'est-à-dire ce qui fait qu'elle est en soi, reste inchangée, et que pourtant, dans son être il soit différent d'un être en repos ?

En considérant les différentes thèses éléates comme celle de Zénon, nous constatons qu'elles ont pour origine une perception spatiale et non temporelle du rapport entre objet et temporalité. Lorsqu'en effet, une flèche passe du point A au point B, elle ne demeure pas en repos à un instant donné, elle se dirige vers son but sans étapes. L'erreur vient ici de la confusion entre le passage en AB sans jamais y être réellement, et en même temps, du fait que nous continuions à supposer que la flèche est en soi. Comment l'objet considéré serait-il et en même temps ne serait-il pas en AB ? Pour résoudre se problème il nous faut renoncer au postulat généralement admis selon lequel l'être en mouvement conserve son être-en-soi. Nous avons vu plus haut que la place de la chose dans un état de repos était son rapport d'extériorité au monde en tant que ce rapport peut s'effondrer en multiplicité de rapports externes avec d'autres choses quand le monde lui-même se désagrège en multiplicité de formes.

> « Le fondement de l'espace est donc d'extériorité réciproque qui vient à l'être par le Pour-soi et dont l'origine est que l'être est ce qu'il est. En un mot c'est l'être qui

[57]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 260.

[58]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 260-261.

définit son lieu en se révélant à un Pour-soi comme indifférent aux autres êtres. Et cette indifférence n'est rien que son identité même, son absence de réalité ek-statique, en tant qu'elle est saisie par un Pour-soi qui est déjà présence à d'autres « *ceci* » »[59].

Du fait même que la chose soit ce qu'elle est, elle occupe une place, elle est en un lieu, c'est-à-dire elle est mise en rapport par le Pour-soi avec d'autres choses comme n'ayant pas de rapports avec elles : « L'espace est le néant de rapport saisi comme rapport par l'être qui est son propre rapport », nous dit Sartre[60]. Le phénomène du passage d'une flèche du point A au point B se traduit donc par le passage d'un lieu à un autre et non par le fait d'y être, ce qui ne peut s'interpréter qu'en terme d'être. En effet, cela signifie que le lieu étant fondé par l'être, l'être n'est plus assez pour fonder son lieu. L'être « *l'esquisse* » seulement, car ses relations d'extériorité avec les autres choses ne peuvent être établies par le Pour-soi, parce qu'il est nécessaire qu'il les établisse à partir d'une chose qui est. Toutefois, ces relations ne sauraient s'anéantir pour la simple raison que l'être à partir duquel elles s'établissent n'est pas un pur néant. Ainsi, dans le présent ou « *maintenant* » dans lequel nous les établissons, il est déjà extérieur à elles. Ce qui signifie que ces relations se constituent de façons simultanées à leurs dévoilements. Ainsi, nous percevons déjà de nouvelles relations d'extériorité qui se dévoilent où la chose considérée est le fondement et qui sont avec les premières relations dans un rapport d'extériorité. Cette particularité des relations spatiales qui définissent le lieu de l'être ne peut trouver sa source que dans le fait que la chose considérée est extérieure à soi. En effet, dire que la chose passe en un lieu signifie qu'elle n'y est déjà plus quand elle y est encore, c'est-à-dire qu'elle est par rapport à elle-même, non pas dans un rapport ek-statique d'être mais dans un pur rapport d'extériorité.

> « Ainsi, y a-t-il « *lieu* » dans la mesure où le « *ceci* » se dévoile comme extérieur aux autres « *ceci* ». Et il y a passage en ce lieu dans la mesure où l'être ne se résume plus dans cette extériorité mais au contraire lui est déjà extérieur. Ainsi le mouvement est l'être d'un être qui est extérieur à soi. La seule question métaphysique qui se pose à l'occasion du mouvement est celle de l'extériorité à soi »[61].

De fait, dans le mouvement l'être ne change pas même lorsqu'il passe du point A au

[59]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 262-263.

[60]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 263.

[61]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 263.

point B. Sa qualité, en tant qu'elle représente l'être qui se dévoile comme chose au Pour-soi, en effet, ne se transforme nullement en une autre qualité. Le mouvement en effet, n'est pas pour Sartre assimilable au devenir. D'une part, le mouvement n'altère en rien la qualité dans ce qu'elle à de plus profond : son essence. D'autre part, le mouvement n'actualise en rien la qualité de la chose face au Pour-soi. La qualité de l'être comme chose demeure exactement ce qu'elle est, puisque seule la manière d'être de la chose face au Pour-soi change. Dans le mouvement, il s'opère au niveau de l'être une dialectique de l'abolition et de la permanence. En effet, soit un mobile de couleur quelconque se déplaçant d'un point A, à un point B. En position B le mobile est extérieur à ce qu'il était en A, il y a là, anéantissement de sa qualité. Mais admettons que se mobile dépasse le point B vers un point C, il sera alors extérieur à l'anéantissement du point B.

> « Ainsi, échappe-t-il à l'être par l'abolition et à l'abolition par l'être. Il se rencontre donc une catégorie de « *ceci* » dans le monde, dont le propre est de n'être jamais, sans que pour cela ils soient des néants »[62].

À la suite de ce que nous avons déjà dit, force nous est de constater que la seule interaction que le Pour-soi puisse entretenir originellement avec ce type de choses est un rapport de pure extériorité à soi. En effet, l'extériorité étant le rien, il faut qu'il y ait un être qui soit à lui-même son propre rapport, son propre fondement pour que nous puissions parler d'un rapport d'extériorité à soi. Autrement dit, il nous est impossible dans ce cas de définir en termes d'En-soi ce qui se révèle de l'ordre du Pour-soi comme extériorité à soi. Ainsi, cette extériorité ne peut se découvrir que pour un être qui est déjà à soi-même « *là-bas* » ce qu'il est « *ici* », c'est-à-dire pour une conscience.

> « L'extériorité-à-soi n'étant nullement ek-statique, en effet, le rapport du mobile à soi-même est pur rapport d'indifférence et ne peut se découvrir qu'a un témoin. C'est une abolition qui ne peut pas se faire et une apparition qui ne peut pas se faire. Ce rien qui mesure et signifie l'extériorité-à-soi c'est la trajectoire, comme constitution d'extériorité dans l'unité d'un même être. La trajectoire c'est la ligne qui se tire, c'est-à-dire une brusque apparence d'unité synthétique dans l'espace, un faux-semblant qui s'effondre aussitôt en une multiplicité infinie d'extériorité »[63].

Lorsque le mobile est en état de repos, l'espace « *est* », lorsqu'il est en mouvement

[62] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 264.

[63] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 264.

l'espace s'engendre ou « *devient* ». La trajectoire s'évanouit puisqu'elle n'est rien, elle n'est jamais car elle n'est que relations d'extériorités entre divers espaces. Il en est de même pour le mouvement, nous remarquons qu'il n'est pas. Il est un « *moindre-être* » d'un être qui ne peut parvenir ni à s'abolir ni à être tout à fait. Il est un surgissement au sein même de l'En-soi. Le Pour-soi ne peut le saisir qu'à travers l'ek-stase temporelle et dans une identification ek-statique et permanente du mobile avec soi. Cette identification ne suppose aucune opération c'est-à-dire aucune « *synthèse de recognition* », elle n'est rien d'autre, pour le Pour-soi, que l'unité d'être ek-statique du passé avec le présent. Par l'analyse du mouvement, nous faisons surgir, à la suite de Sartre, l'espace sous la forme d'un devenir évanescent.

> « Par le mouvement, l'espace s'engendre dans le temps ; le mouvement tire la ligne, comme tracé de l'extériorité à soi. La ligne s'évanouit en même temps que le mouvement et ce fantôme d'unité temporelle de l'espace se fond continûment dans l'espace intemporel, c'est-à-dire dans la pure multiplicité de dispersion qui est sans devenir »[64].

Le Pour-soi comme nous l'avons déjà vu, est au présent, présence à soi, présence à l'être. Cependant, dans le rapport entre le Pour-soi et l'En-soi nous ne pouvons pas saisir cette présence à l'être du Pour-soi au présent comme un reflet sur les choses, car rien ne vient différencier ce qui est, de ce qui était dans la permanence. Ainsi, la dimension présente du temps universel serait donc insaisissable sans le mouvement. C'est seulement le mouvement qui détermine en présent pur le temps universel. D'une part, parce qu'il se révèle comme surgissement présent : déjà, au passé, il n'est plus qu'une trajectoire qui s'estompe ; au futur il n'est pas du tout, faute de pouvoir être son propre projet. Son être possède l'ambiguïté de l'instant puisque nous ne saurions dire si il est ou si il n'est pas. De plus, à peine est-il ici qu'il est déjà dépassé par son extériorité à soi. Nous pouvons donc affirmer qu'avec le présent du Pour-soi il symbolise l'extériorité à soi de l'être qui ne peut ni être ni ne pas être renvoie au Pour-soi. Il est l'image sur le plan de l'En-soi d'un être qui a à être ce qu'il n'est pas et à ne pas être ce qu'il est. La différence en effet se situe dans l'être du Pour-soi. Toute la différence est celle qui sépare l'extériorité à soi de la pure ek-stase temporalisante où l'être a à être ce qu'il n'est pas. Le Pour-soi est son propre présent en même temps que l'actualité de son mouvement. Ainsi, c'est le mouvement qui sera chargé de réaliser le temps universel, en tant que le Pour-soi est son

[64] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 265.

propre présent dans le mobile.

> « Cette réalisation mettra en valeur l'extériorité réciproque des instants, puisque le présent du mobile se définit, à cause de la nature même du mouvement, comme extériorité à son propre passé et extériorité à cette extériorité. La division à l'infini du temps est fondée dans cette extériorité absolue »[65].

D) Le Monde au Futur.

À partir de ce que nous avons déjà énoncé dans les chapitres précédents, le futur originel est *possibilisation du Pour-soi* en tant que présence que nous avons à être par-delà le réel à un En-soi qui est par-delà l'En-soi réel. Notre Futur engendre comme une co-présence future, c'est-à-dire l'horizon d'un monde futur. Comme nous l'avons vu, c'est le monde futur qui se dévoile au Pour-soi. Ce Pour-soi nous le seront et non ses possibilités mêmes car elles ne sont connaissables que grâce au mouvement réflexif de la conscience. Si nos possibles sont le sens de ce que nous sommes surgissant du même coup comme un par-delà de l'En-soi à quoi nous sommes présence ; alors le futur de l'En-soi qui se révèle à notre futur est en liaison directe avec le réel à quoi nous sommes présence. De cela, nous pouvons ajouter que c'est l'En-soi présent qui est modifié, puisque notre futur n'est autre que nos possibilités de présence à un En-soi que nous aurions modifié. Ainsi, la temporalité du monde au futur se dévoile à notre futur.

> « Dès que je fixe l'essence de la chose, que je la saisis comme table ou encrier, je suis déjà là-bas au futur, d'abord parce que son essence ne peut être qu'une coprésence à ma possibilité ultérieure de n'être-plus-que-cette-négation, ensuite parce que sa permanence et son ustensilité même de table ou d'encrier nous renvoient au futur »[66].

Ce qu'il nous faut comprendre ici, c'est l'idée que toute chose, à partir de son apparition comme chose au monde dans son ustensilité, possède certaines structures internes qu'elle place dans son futur, c'est-à-dire dans ses possibles. En effet, dès l'apparition du monde et des choses qui le peuple, il y a un *futur universel*. Cependant Sartre remarque que tout « *état* » futur du monde lui demeure étranger de par leur nature d'extériorité. Il y a

[65] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, B) Le Présent,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 265.

[66] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 266.

comme une sorte de hasard qui définit des futurs du monde comme « *des probables autonomes* » qui ne se réalisent pas mais qui reste en tant que probables, « comme des « *maintenant* » tout constitués, avec leur contenu bien déterminé, mais pas encore réalisés »[67]. Comment pouvons-nous définir la temporalité du monde au futur ou qu'est-ce donc alors que l'avenir universel ?

> « Il faut le voir comme le cadre abstrait de cette hiérarchie d'équivalences que sont les futurs, contenant d'extériorités réciproques qui est lui-même extériorité, somme d'en-soi qui est elle-même en soi. C'est dire que, quel que soit le probable qui doive l'emporter, il y a et il y aura un avenir mais, de ce fait, cet avenir indifférent et extérieur au présent, composé de « maintenant » indifférents les uns aux autres et réunis par le rapport substantifié d'avant-après (en tant que ce rapport, vidé de son caractère ek-statique n'a plus que le sens d'une négation externe) est une série de contenants vides réunis les uns aux autres par l'unité de la dispersion »[68].

Cela signifie que le futur du monde est tantôt le futur d'une chose que nous rapprochons à son présent par le projet de nos possibilités propres. Mais aussi tantôt, une pure extériorité où nous ne saisissons plus l'avenir que sous l'aspect d'une forme, indifférente à ce qui la remplit et homogène à l'espace lui-même. Tantôt enfin, le futur universel se découvre comme un rien, un néant en soi, en tant qu'il est dispersion par delà l'être.

Ainsi, si nous regardons ce qui vient d'être dit nous pouvons apercevoir que les dimensions temporelles à travers lesquelles la chose intemporelle nous est donnée, avec son atemporalité même, prennent des qualités nouvelles lorsqu'elles apparaissent sur l'objet : l'être-en-soi, l'objectivité, l'extériorité d'indifférence, la dispersion absolue. Le temps, en tant qu'il se découvre à une temporalité ek-statique qui se temporalise est en toute part mouvement de dépassement, c'est-à-dire transcendance à soi de l'avant à l'après et réciproquement. Cependant, ce dépassement en tant qu'il se fait saisir sur l'En-soi, n'a pas à l'être, il « *est été* » en lui. La cohésion de la temporalité est ce que Sartre nomme un « *pur fantôme* », c'est-à-dire un reflet objectif du projet ek-statique du Pour-soi vers soi-même et de la cohésion en mouvement de la réalité humaine. Si nous devions considérer le temps par lui-même, alors cette cohésion n'a aucune raison d'être, puisqu'elle retombe aussitôt en une multiplicité d'instants qui, perdent toute nature temporelle et se réduisent à l'entièreté atemporelle de la chose dans le monde.

> « Ainsi le temps est pur néant en-soi qui ne peut sembler avoir un être que par

[67] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 266.

[68] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 266.

l'acte même dans lequel le Pour-soi le franchit pour l'utiliser. Encore cet être est-il celui d'une forme singulière qui s'enlève sur fond indifférencié de temps et que nous appellerons le laps de temps »[69].

Nous remarquons en effet, que notre première appréhension du temps universel et objectif pour Sartre est une appréhension pratique. En étant nos possibilités par delà l'être co-présent, nous découvrons le temps universel comme inséparable dans le monde du néant qui nous sépare de nos possibles. De ce point de vue, le temps apparaît comme une forme finie, organisée, malgré une dispersion apparente. Le « *laps de temps* » est un condensé de temporalité au sein d'une « *décompression* » d'être, il est le projet de nous-même, notre projet vers nos possibles qui réalise la « *compression* » d'être. Ce comprimé de temporalité est une forme de dispersion ou de séparation, c'est-à-dire il exprime dans le monde la distance qui nous sépare de nous-mêmes. Cependant, comme nous ne nous projetons jamais vers un possible qu'à travers une série organisée de possibles dépendants qui sont ce que nous avons à être pour être. La temporalité se dévoile à nous comme forme temporelle objective, comme une hiérarchie des probables et elle est comme nous le dit Sartre « cette forme objective ou laps […] comme la trajectoire de mon acte »[70].

« Ainsi, le temps apparaît par trajectoires. Mais de même que les trajectoires spatiales se décompriment et s'effondrent en pure spatialité statique, ainsi la trajectoire temporelle s'effondre dès qu'elle n'est pas simplement vécue comme ce qui sous-entend objectivement notre attente de nous-même. Les probables, en effet, qui se découvrent à moi tendent naturellement à s'isoler en probables en soi et à occuper une fraction rigoureusement séparée du temps objectif, le laps de temps s'évanouit, le temps se révèle comme chatoiement de néant à la surface d'un être rigoureusement atemporel »[71].

Dès lors que nous avons dégagé la temporalité de l'être comme Pour-soi et celle de son rapport au monde c'est-à-dire à l'En-soi, nous pouvons après cette esquisse du dévoilement du monde face au Pour-soi faire une synthèse.

En effet, après cette analyse du rapport entre le Pour-soi et le monde, Sartre dans *l'Être et le Néant* passe par l'explication de l'être du Pour-soi comme « *connaissance* ». Les raisons de ce détour sont simples. Il faut que Sartre donne une place à la connaissance

[69]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 267.

[70]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 267.

[71]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, IV Le Temps du Monde, C) Le Futur,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 268.

dans le rapport du Pour-soi à l'être. De ce fait, il tente de réfuter la position idéaliste afin de mettre en place le rapport du Pour-soi à l'En-soi comme une relation ontologique fondamentale. Comment le fait-il ? Quelle importance devons-nous accorder à ce détour ? Regardons ses analyses de plus près.

Sartre accorde à l'idéalisme que l'être du Pour-soi est connaissance de l'être mais il ajoute qu'il y a un être de cette connaissance. Cela signifie que l'identité de l'être du Pour-soi et de la connaissance ne vient pas de ce que la connaissance soit la « *loi* » de l'être. Mais de ce que le Pour-soi se fait « *annoncer* » ce qu'il est par l'En-soi, c'est-à-dire de ce qu'il est, dans son être, rapport à l'être, comme nous l'avons vu précédemment. La connaissance alors ne semble être que la présence de l'être au Pour-soi tandis que le Pour-soi fidèle à lui-même, n'est que « *le rien* » qui réalise cette présence. De proche en proche, la connaissance n'est autre par nature qu'un être ek-statique se confondant avec l'être ek-statique du Pour-soi.

> « Le Pour-soi n'est pas, pour connaître ensuite et l'on ne peut pas dire non plus qu'il n'est qu'en tant qu'il connaît ou qu'il est connu, ce qui ferait évanouir l'être en une infinité réglée de connaissances particulières. Mais c'est le surgissement absolu du Pour-soi au milieu de l'être et par delà l'être, à partir de l'être qu'il n'est pas et comme négation de cet être et néantisation de soi, c'est cet événement absolu et premier qui est connaissance »[72].

Autrement dit, par un retournement de la position idéaliste, Sartre opère ici un renversement radical puisque la connaissance se retrouve « *prisonnière* » dans l'être. Son rapport avec l'être n'est ni une relation d'attribution, ni de fonction, ni accidentelle, car pour Sartre seul compte l'être. En effet, il n'y a *que* de l'être et de plus cette articulation du Pour-soi par rapport à l'En-soi se pose comme le schème perpétuellement mouvant d'une synthèse quasi parfaite que Sartre nommerait « *l'Être* ». Si nous nous plaçons du point de vue de cette quasi totalité, le surgissement du Pour-soi n'est pas seulement « *l'événement absolu* », mais aussi ce qui arrive à l'En-soi. Comme les deux faces d'une même pièce qu'est l'Être, le surgissement du Pour-soi apparaît comme « *la seule aventure possible de l'En-soi* ». En effet, tout semble se dérouler comme si le Pour-soi, par sa néantisation même, se constituait en « *conscience de* » échappant à l'enfermement de l'En-soi. Le Pour-soi par sa négation de soi devient affirmation de l'En-soi et ainsi l'affirmation intentionnelle est comme l'envers de la négation interne. En effet, il ne peut y avoir affirmation que par un être qui est lui-même sa propre négation et qui n'est pas

[72] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, V La Connaissance*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 268.

l'être affirmant.

> « Cette affirmation qui ne pouvait être opérée comme affirmation de soi par l'En-soi sans être destructrice de son être-en-soi, il arrive à l'En-soi qu'elle se réalise par le Pour-soi ; elle est comme une ek-stase passive de l'En-soi qui le laisse inaltéré et qui s'effectue en lui et à partir de lui. Tout se passe comme s'il y avait une Passion du Pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation « *monde* » arrive à l'En-soi. Et certes, cette affirmation n'existe que pour le Pour-soi, elle est le Pour-soi lui-même et disparaît avec lui. Mais elle n'est pas dans le Pour-soi, car elle est l'ek-stase même et si le Pour-soi est l'un de ses termes (l'affirmant) l'autre terme, l'En-soi, lui est *réellement* présent; c'est dehors, sur l'être qu'il y a un monde qui se découvre à moi »[73].

Nous venons de redécouvrir grâce à l'analyse sartrienne, que le monde, la chose, l'espace comme le temps universel étaient « *de purs néants substantialisés* », c'est-à-dire des êtres dont l'existence ne modifient en rien le Pour-soi ou « *l'être pur* » qui se révèle à travers eux. Cela signifie que malgré leur existence, tout semble être donné, tout nous est présent sans distance et dans son entière réalité. En effet, il semble que rien de ce que nous voyons ne vienne de nous, c'est-à-dire qu'il semble ne rien y avoir en dehors de ce que nous voyons ou de ce que nous pourrions voir. La question de l'être se pose car il est partout autour de nous, il semble que nous puissions le saisir. Cette thèse rejette la « *représentation* » comme un acte psychique sans consistance, et Sartre dans son élan va jusqu'à nous dire qu'elle est « *une pure invention des philosophes* ».

> « Mais cet être qui « m'investit » de toute part et dont *rien* ne me sépare, c'est précisément *rien* qui m'en sépare et ce rien, parce qu'il est néant, est infranchissable. « il y a » de l'être parce que je suis négation de l'être et la mondanité, la spatialité, la quantité, l'ustensilité, la temporalité ne viennent à l'être que parce que je suis négation de l'être, elles n'ajoutent rien à l'être, elles sont de pures conditions néantisées du « il y a », elles ne font que réaliser le *il y a »*[74].

En ce sens, le Pour-soi est à la fois présence immédiate à l'être et, à la fois, il s'échappe comme une distance infinie entre lui-même et l'être. La mondanité, la temporalité etc.,... ne font qu'exprimer le néant qu'il est. Ainsi, nous nous retrouvons partout entre nous, l'être comme le néant qui n'est pas l'être. « *Le monde est humain* » nous dit-il, et nous voyons du même coup la position très particulière de la conscience. L'être est partout, et nous sommes perpétuellement renvoyés d'être en être : en effet ce bureau devant nous

[73]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, V La Connaissance*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 269.
[74]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, V La Connaissance*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 269-270.

c'est de l'être et rien de plus. Nous comprenons que lorsque nous entrons dans une compréhension de l'être dans l'œuvre sartrienne il semble très difficile d'en sortir : « *je veux saisir cet être et je ne trouve plus que moi* » nous dit-il[75]. La notion de connaissance, intermédiaire entre l'être et le néant, semble nous renvoyer à l'être absolu si nous la voulons subjective, et nous renvoyer à nous-mêmes lorsque nous croyons saisir l'absolu. Ce détour par la notion de connaissance a permis à Sartre d'effectuer la transition entre le rapport temporel du Pour-soi au monde avec le rapport du Pour-soi et celui de son corps. Le corps en effet est un concept qui engendre le rapport à l'altérité et donc le début de l'appréhension d'un autre que soi. Dès lors, sortir de soi semble, grâce à ce concept du corps, être une possibilité envisageable. Sartre exprime la volonté d'établir « un ordre rigoureux » le menant à exposer son œuvre de manière si précise. Cet ordre donne toute sa justification au détours par la notion de connaissance qui semblait jusque-là sortir « *d'on ne sait où* ».

> « Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux. Or le corps, quelle que puisse être sa fonction, apparaît d'abord comme du *connu*. Nous ne saurions donc rapporter à lui la connaissance, ni traiter de lui avant d'avoir défini le connaître, ni dériver de lui en quelque façon et en quelque manière que ce soit, le connaître dans sa structure fondamentale. En outre, le corps, notre corps, a pour caractère particulier d'être essentiellement *le connu par autrui* : ce que je connais c'est le corps des autres et l'essentiel de ce que je sais de mon corps vient de la façon dont les autres le voient. Ainsi la nature de *mon* corps me renvoie à l'existence d'autrui et à mon être-pour-autrui. Je découvre avec lui, pour la réalité humaine, un autre mode d'existence aussi fondamental que l'être-pour-soi et que je nommerais l'être-pour-autrui. Si je veux décrire de façon exhaustive le rapport de l'homme avec l'être il faut à présent que j'aborde l'étude de cette nouvelle structure de mon être : le Pour-autrui. Car la réalité humaine doit être dans son être, d'un seul et même surgissement, pour-soi-pour-autrui »[76].

[75]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, V La Connaissance*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 270.

[76]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Deuxième partie L'Être-Pour-Soi, Chapitre III La Transcendance, V La Connaissance*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 270-271.

Chapitre III) La Médiation de l'Altérité.

A) L'étrangeté de l'Autre.

Les analyses que nous avons effectuées dans les chapitres précédents nous indiquent que notre être, perçu comme mouvement temporel dans le monde, nous donne un accès vers autrui, un accès vers une altérité qui jusque là nous était étrangère. C'est en s'appuyant sur les thèses de Sartre que nous avons pu redécouvrir un nouveau point de départ dans l'être, le corps se dirigeant vers une nouvelle dimension d'être, la commune individualité. Nous ne pouvons pas encore le caractérisé en « être-collectif » car nous voyons se constituer un monde où nous vivons en tant que *présence à soi* c'est-à-dire en tant qu'être conscient et libre à titre de Pour-soi ou conscience individuelle. Notre présence à soi en tant que Pour-soi, par définition et par essence nous donne accès à notre Monde, c'est-à-dire à un monde que nous constituons en conscience seulement. Néanmoins, sommes-nous condamné à être seul dans ce monde que nous constituons ? En effet, la découverte de notre être comme projet ne nous empêche-t-elle un accès à toute forme d'altérité, puisque cette autre ne se réfère plus à un quelconque « moi » ? Ce monde que nous avons constitué n'est pas uniquement peuplé de chose et nous devons analyser la particularité de l'apparition de l'altérité au sein de notre perception. Le corps et un moyen terme, il est l'outil de notre interaction avec Autrui qui pour le moment n'est rien à par une chose de notre monde constitué pour nous seul.

Comment alors apparaît cet Autre, celui que nous nommons *l'alter ego* lorsque nous l'apercevons dans notre monde ? Existe-t-il un phénomène plus troublant et plus significatif de la présence d'un autre être que celui de la perception de celui-ci ? Le corps et plus précisément, le regard semble nous instruire sur le monde et de proche en proche sur les êtres qui le peuplent. Regarder ou être regardé semble être un phénomène premier de l'approche existentielle des êtres que nous constituons au sein de notre monde. Lorsque nous nous sentons regardé par exemple, ne sentons-nous pas une présence pleine et entière, un être qui, en quelques sortes, nous dépossède de nous-même, telle une sorte de mise à distance de soi par un autre. Ainsi, Autrui nous apparaît-il dans toute son entièreté grâce à son « regard » ? Ce regard constitue-t-il une première interaction, un premier contact concret et mutuel que nous éprouvons avec Autrui dans une situation de perception commune ? Notre monde ne risque-t-il pas de s'écrouler sous

le poids de celui d'Autrui ? Et de fait, n'avons-nous pas pour tâche de nous réapproprier notre monde face à cette aliénation du regard d'Autrui pour en faire le support de notre existence singulière et collective.

Dans un premier temps, regardons de plus près cette étrangeté face à soi, cet événement contingent que nous nommons Autrui. Ensuite, nous regarderons en quoi le phénomène du regard se révèle fondamental pour la découverte d'une possible *réciprocité* avec Autrui, réciprocité qu'il nous faudra comprendre et analyser dans un souci de clarté face à notre projet de départ, c'est-à-dire dans l'optique de mesurer si Autrui et notre rapport ontologique à lui, constitue un appui certain pour fonder une quelconque « *individualité-commune* ».

> « Nous avons décrit la réalité humaine à partir des conduites négatives et du Cogito. Nous avons découvert, en suivant ce fil conducteur, que la réalité humaine était-pour-soi. Est-ce là *tout* ce qu'elle est ? *S*ans sortir de notre attitude de description réflexive, nous pouvons rencontrer des modes de conscience qui semblent, tout en demeurant en eux-mêmes strictement pour-soi, indiquer un type de structure ontologique radicalement différent. Cette structure ontologique est *mienne,* c'est à *mon* sujet que je me soucie et pourtant ce souci « pour-moi » me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi »[77].

Dès lors que nous avons intériorisé et acquis la compréhension de la temporalisation de l'être, il est temps à présent de se poser la question de la temporalité de *l'alter ego*. Face à la temporalité, l'être d'Autrui peut-il avoir le même statut que face à l'être du Pour-soi ? Cette question semble en soulever d'autres, concernant le problème de l'altérité et de ses liens à la temporalité. En effet, quel est le rapport d'Autrui à la temporalité ? Existe-il une temporalité particulière à Autrui, ou, dit autrement, comment autrui appréhende-t-il la temporalité ?

Il semble en effet futile de poser cette question, puisque grâce à une analogie naïve, notre sens commun est capable simplement et sans détours de répondre à cette interrogation : Autrui perçoit le temps comme nous le percevons. En fonction de ce qui a été dit plus haut, si Autrui se révèle être aussi un homme dont l'être est celui d'un Pour-soi, alors sa relation au temps nous apparaît à la fois similaire à la notre mais aussi la plus étrangère possible. Sa temporalité est similaire car Autrui et moi participons du même genre celui de l'espèce humaine, et elle est étrangère parce qu'ontologiquement Autrui est moi sommes inconciliables. Cet accès à Autrui ne peut se faire que grâce à notre être comme Pour-soi, car nous avons analyser la temporalité de l'être en suivant le

[77] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre I L'existence d'autrui, I Le Problème,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 275.

fil conducteur que l'être était Pour-soi : mais est-ce là tout ce qu'il est ? Sans sortir de notre attitude méthodologique, nous pouvons regarder des modes de conscience qui semblent, tout en demeurant en eux-mêmes strictement Pour-soi, indiquer un type de structure ontologique radicalement différent. « Cette structure ontologique est *mienne,* c'est à *mon* sujet que je me soucie et pourtant ce souci « pour-moi » me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi »[78]: mon *être-pour-autrui*. Regardons dans un premier temps quel est le rapport qu'Autrui entretient avec le Pour-soi.

Dans l'œuvre de Sartre en effet, l'altérité se dévoile dans un concept qu'il nomme dans *Être et le Néant :* le Pour-Autrui. Cette notion désigne une dimension particulière de la réalité humaine liée à l'existence d'autrui. De ce que nous vivons en présence d'autrui, c'est-à-dire sous sa perception, son regard, il est possible de distinguer en nous ce que nous sommes pour nous, de ce que nous sommes pour autrui.

> « Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais à autrui* »[79].

De cela, nous pouvons faire deux remarques qui prendront toute leur importance dans la suite de notre développement. D'une part, à partir de ce fragment Sartre nous donne à penser une altérité qui sur le plan de la conscience ne se donnera jamais à nous dans son entièreté. Lorsqu'il nous dit « […] dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne », Sartre met l'accent sur notre incapacité par essence et par définition sur le plan réflexif à avoir accès à une altérité complète. D'autre part, cette première remarque est corrélée par la seconde qui nous indique que l'altérité à laquelle nous avons accès est une altérité sous la forme d'une « *médiation* » entre notre conscience et notre corps. Ceci semble mettre l'accent sur le fait que le rapport que nous entretenons avec Autrui est de prime abord une interaction de « *réciprocité médiée* »[80]. Cette relation est une réciprocité de par son caractère

[78]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, I Le Problème,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 275.
[79]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, I Le Problème,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 276.
[80]Ce terme de réciprocité médiée sera développé dans une partie ultérieure de ce travail de recherche.

relationnel et intentionnel, et de plus cette interaction est une relation *ternaire* entre nous, notre être ou nous-mêmes, et autrui, mais nous y reviendrons en temps voulu.

En outre, il est manifeste qu'autrui ne nous saisit pas de la même manière que nous le saisissons. Tandis que nous nous apparaissons comme *sujet*, c'est semble-t-il comme *objet* que nous apparaissons à autrui, et de plus notre être-pour-autrui, à commencer par notre corps, est un être-objet. Dès à présent, nous pouvons remarquer qu'en réduisant *esse* au *percipi* l'idéaliste se trouve dans l'incapacité de reconnaître à autrui une existence indépendante de la sienne. Refusant de réduire Autrui à une représentation de la conscience, Sartre pense pouvoir éviter ce qu'il nomme « *l'Écueil du Solipsisme* »[81] en démontrant, à partir d'un *Cogito*, le fait de l'existence d'Autrui.

Ainsi, pour reprendre un développement célèbre de Sartre, le sentiment de la honte est honte de soi devant Autrui car un Pour-soi solitaire ne pourrait éprouver un tel sentiment. De plus, nous ne pouvons jamais, y compris dans la *réflexion impure*, nous appréhender comme objet au sens d'un être qui est ce qu'il est. Une semblable objectivation suppose nécessairement une *autre conscience*, un *autre Pour-soi* se temporalisant. Ainsi, il suffit qu'Autrui nous regarde semble-t-il pour que nous soyons ce que nous sommes. C'est à la perception, au regard d'autrui, pour autrui, que nous sommes amoureux, désirant, généreux ou médisant etc.

> « S'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi, sans même qu'il agisse autrement sur moi que par le pur surgissement de son être, j'ai un dehors, j'ai une *nature*, ma chute originelle c'est l'existence de l'autre ; et la honte est – comme la fierté – l'appréhension de moi-même comme nature, encore que cette nature m'échappe et soit inconnaissable comme telle »[82].

Ainsi, de deux chose l'une, soit Autrui nous regarde et, ce faisant, il nous constitue comme *objet*, notre transcendance devient une transcendance constatée ou une *transcendance transcendée*. Soit, nous regardons Autrui et celui-ci subit à son tour une dégradation de son être. Sa liberté devient alors une liberté en soi ou liberté objectivée. Telle est nous le remarquons bien, la racine des multiples formes que prennent les relations concrètes entres les consciences animées du même désir d'être, et que Sartre illustre avec brio avec sa célèbre réplique de Garcin dans *Huis Clos* :

« Eh bien, voici le moment. Le bronze est là, je le contemple et je comprends que je

[81] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, II L'Écueil du Solipsisme*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 277.

[82] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 321.

> suis en enfer. Je vous dis que tout était prévu. Ils avaient prévu que je me tiendrais devant cette cheminée, pressant ma main sur ce bronze, avec tous ces regards sur moi. Tous ces regards qui me mangent ... (il se tourne brusquement.) Ha ! Vous n'êtes que deux ? Je vous croyais beaucoup plus nombreuses. (Il rit.) Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez : le soufre, le bûcher, le gril... Ah ! Quelle plaisanterie. Pas besoin de gril : l'enfer, c'est les Autres »[83].

Toute la question en effet, est de savoir s'il n'est pas possible d'échapper à cette infernale aliénation et d'établir avec autrui d'autres relations, par-delà la lutte des consciences et les conflits qu'engendre *la rareté*, concept dont nous verrons l'apport profond dans la suite de notre étude concernant les rapports entre *l'aliénation* et la *praxis individuelle*. En effet, ce sont des problèmes qui nous intéresseront plus tard lorsque viendra la question de la relation entre la praxis individuelle et les autres dans un monde gouverné par la rareté. Comprendre l'altérité ce n'est pas se mettre à la place de l'Autre, mais c'est entreprendre une compréhension de cet Autre en tant qu'Autre. Pour ce faire, analysons dans un premier temps cette objectivation de soi par l'Autre et de l'Autre par soi. Nous avons vu plus haut qu'Autrui été une *médiation*. En effet, par l'apparition d'Autrui dans le sentiment de la honte, nous sommes en mesure de porter un jugement sur nous-même comme sur un objet, puisque c'est ainsi que nous apparaissons à lui. Mais pourtant cet objet que nous sommes, apparu à Autrui ne semble pas nous affecter.

> « Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle [l'image que nous sommes pour autrui], comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, *reconnaissance* »[84].

Même si nous reconnaissons que nous sommes comme autrui nous voit, il ne s'agit nullement d'une *comparaison* entre ce que nous sommes pour nous, et ce que nous sommes pour Autrui. Cette comparaison ne peut se trouver en nous, car « la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive »[85], nous dit Sartre. En effet, ce type de comparaison est impossible, nous ne pouvons mettre en rapport ce que nous sommes dans notre immédiate présence à soi, et cet « *être injustifiable* » et étranger, que nous sommes pour Autrui.

---

[83] J-P.SARTRE, *Huis Clos, Acte unique,* (1ère éd, *a été présenté pour la première fois au théâtre du Vieux-Colombier en mai* 1944, *Huis Clos*.), Paris, Gallimard, 1947, p 75.

[84] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, I Le Problème,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 276.

[85] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, I Le Problème,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 276.

« 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'étais pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui […] 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 ma 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 »[86].

Nous percevons bien ici, que la honte est honte de soi devant quelqu'un, ce qui implique que nous ayons besoin d'Autrui pour saisir entièrement toutes les structures de notre être. Le Pour-soi renvoie au Pour-autrui, notre présence à soi nous renvoie à notre présence à Autrui, et si donc nous voulons saisir dans sa totalité la relation d'être de l'homme avec Autrui, nous devons tenter de répondre à cette question : qu'elle est la structure du rapport entre notre être et l'être d'Autrui ? Cette question en effet va nous permettre de rendre plus clair l'être qui nous servira de « moyen », de « support » sur lequel il nous faudra reposer notre analyse de l'individualité-commune.

[86]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, I Le Problème,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 276-277.

B) Le Regard de l'Autre.

Que peut-il y avoir de plus troublant que le regard de l'Autre ? Une personne que nous ne connaissons pas nous dévisage en un regard et notre être tremble dans son entièreté. Il y a semble-t-il un phénomène captivant dans la perception visuelle de soi par Autrui, car en effet nous nous sentons regardé. Il y a effectivement semble-t-il une présence qui nous regarde, qui pose sur notre existence un poids d'une densité incroyable. Cette densité nous « saute » au visage et, de proche en proche, pénètre au plus profond de notre intériorité : nous nous sentons comme *nu*, sans aucune défense face à cette intrusion du regard de l'Autre. Qu'il soit expressif ou non, le regard d'Autrui nous amène à penser que nous sommes en présence de « quelque chose » qui nous échappe. Comment appréhender cette présence qui n'est pas la notre ? Dès l'instant où nous portons notre attention sur le monde nous y trouvons des objets. Certes ces objets se donnent dans des modalités toutes différentes, mais sommes toute, ils restent dans un rapport similaire avec le Pour-soi que nous sommes. Autrui fait-il partie de ces objets que nous avons décrit dans les chapitres précédents ?[87]

> « Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme qui passe dans la rue, ce mendiant que j'entends chanter de ma fenêtre sont pour moi des *objets*, cela n'est pas douteux. Ainsi est-il vrai qu'une, au moins, des modalités de la présence à moi d'autrui est *l'objectité*. Mais nous avons vu que si cette relation d'objectité est la relation fondamentale d'autrui à moi-même, l'existence d'autrui demeure purement conjecturale. Or, il est non seulement conjectural mais *probable* que cette voix que j'entends soit celle d'un homme et le chant d'un phonographe, […].Cela signifie que mon appréhension d'autrui comme objet, sans sortir des limites de la probabilité et à cause de cette probabilité même, renvoie par essence à une saisie fondamentale d'autrui, où autrui ne se découvrira plus à moi comme objet mais comme « présence en personne » »[88].

En somme, pour que notre compréhension d'Autrui ne soit plus seulement objectale, il faut que son *objectité* ne renvoie pas à un être hors de notre atteinte ; mais bien plus à une liaison fondamentale où il se donne autrement que par la seule connaissance que nous en prenons. Pour comprendre ceci, il nous faut interroger Autrui dans le champ de la réalité humaine c'est-à-dire dans le champ de notre perception. Dans la vision que

[87] Voir les parties A), B), C) de la question du monde et de l'apparition des choses comme « *ceci* » et de leurs rapports au Pour-soi, de la page 18 à 40.

[88] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 310.

nous avons de l'Autre, nous voyons à la fois un objet et un homme. De fait, nous voyons un objet particulier et nous le caractérisons, nous lui donnons la qualité d'être « *Homme* ». Or, si nous devions penser Autrui dans une situation donnée comme un objet, nous lui attribuerions toutes les qualités propres à cet objet qu'il représente. Il serait à une certaine distance du mur, pondéré et ayant une adhérence au sol etc., son rapport aux autres objets serait un rapport purement additif, c'est-à-dire d'extériorité totale au monde. De sorte que, si nous choisissons de le faire disparaître, nous le ferions sans que les relations des autres objets entres eux ne soient affectées. En revanche, si nous considérons Autrui comme un homme, nous saisissons une relation non additive des objets à lui, nous percevons alors une organisation sans distance des choses de notre monde autour de cet *objet singulier*. Cette relation d'Autrui aux choses, et une interaction sans distance, donnée en une fois, et dans laquelle se déploie une relation qui n'est pas notre relation. Certes cette interaction n'est pas la relation que nous cherchons à mettre en lumière entre Autrui et nous-même, mais elle constitue un caractère particulier : elle nous est donnée tout entière, car elle est dans le monde, comme un objet qui se donne à notre connaissance. Mais, en même temps, elle nous est refusée car elle nous échappe, elle apparaît comme une pure désintégration des relations que nous appréhendons entre les objets de notre monde. Ainsi, Autrui est d'abord la fuite permanente des choses que nous saisissons comme objet à une certaine distance de nous. Mais cette distance, cet entours qui se dessine autour d'Autrui par force de négation et d'abolition des distances à soi d'Autrui vers les autres objets : « […] c'est un espace tout entier qui se groupe autour d'autrui et cet espace est fait avec *mon espace ;* c'est un regroupement auquel j'assiste et qui m'échappe, de tous les objets qui peuplent mon univers. […] Ainsi, tout à coup un objet est apparu et m'a volé le monde »[89].

L'apparition d'Autrui dans notre monde, correspond à une décentralisation du monde qui s'opère comme « *dans notre dos* », non loin de la centralisation que nous opérons en tant que Pour-soi au monde. Notre monde se découvre à nous et dans un même temps celui d'Autrui viens y prendre place de manière « *injustifiable* » semble-t-il. Toutefois, Autrui est toujours constitué comme un objet pour nous. Notre monde dans sa relation à Autrui est donné comme un objet particulier, tout cela est là pour nous comme une « *structure partielle* » du monde. Ainsi, en regardant un homme lisant, nous pouvons dire, que nous saisissons une relation sans distance, mais cette fois la forme est différente. Au milieu du monde nous pouvons qualifier cet objet en tant que « *homme-lisant* », nous saisissons

[89]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 313.

une *gestalt* fermée dont la lecture constitue une relation d'extériorité indifférente au monde. Tout au plus ici, nous avons affaire à Autrui sous la forme d'un objet particulier. Autrui est sur ce plan un objet du monde qui se laisse définir par lui.

> « […] si autrui-objet se définit en liaison avec le monde comme l'objet qui *voit* ce que je vois, ma liaison fondamentale avec autrui-sujet doit pouvoir se ramener à ma possibilité permanente d'*être vu* par autrui. C'est dans et par la révélation de mon être-objet pour autrui que je dois pouvoir saisir la présence de son être-sujet. Car, de même qu'autrui est pour moi-sujet un objet probable, de même je ne puis me découvrir en train de devenir objet probable que pour un sujet certain. […] Il faut une conversion radicale d'autrui qui le fasse échapper à l'objectivité. Je ne saurais donc considérer le regard que me jette autrui comme une des manifestations possibles de son être objectif : autrui ne saurait *me* regarder comme il regarde le gazon »[90].

Ce à quoi se réfère notre appréhension d'Autrui dans le monde comme étant probablement un homme, c'est notre possibilité permanente « *d'être-vu-par-lui* », c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui nous voit de se substituer à l'objet que nous voyons. Autrui est à la fois cet objet du monde et le sujet qui se découvre à nous dans cette fuite de nous-même vers l'objectivation. À chaque moment, nous faisons l'expérience de l'Autre et cet Autre nous regarde. De fait, il nous faut expliquer quel est le sens de ce regard. Que ce passe-t-il lorsque Autrui nous voit ? Lorsque nous saisissons un regard, nous percevons ce regard, et saisir un regard n'est pas de l'ordre de l'appréhension d'un objet-regard dans le monde. Saisir un regard c'est prendre conscience d'être regardé. Le regard que manifeste les yeux d'Autrui de quelque nature qu'ils soient, est un renvoi à nous-même. Ainsi, le regard est d'abord un « *intermédiaire* » qui nous renvoie à nous-même.

> « Ce que je saisis immédiatement lorsque j'entends craquer les branches derrière moi, ce n'est pas qu'*il y a quelqu'un*, c'est que je suis vulnérable, que j'ai un corps qui peut être blessé, que j'occupe une place et que je ne puis, en aucun cas, m'évader de l'espace où je suis sans défense, bref que *je suis vu* »[91].

Lorsque nous avons honte, pour reprendre l'exemple célèbre dans *l'Être et le Néant* d'un homme regardant une scène par le trou d'une serrure, nous sentons le regard d'Autrui comme un poids qui pèse sur notre être.

---

[90] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 314.

[91] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 316.

> « Or, voici que j'ai entendu des pas dans le corridor : on me regarde. Qu'est-ce que cela veut dire ? C'est que je suis soudain atteint dans mon être et que des modifications essentielles apparaissent dans mes structures – modifications que je puis saisir et fixer conceptuellement par le *cogito* réflexif »[92].

Dans cette irruption du regard d'Autrui voici premièrement que nous existons en tant que moi pour notre conscience irréfléchie. Deuxièmement, c'est dans cette irruption du moi, que nous avons déjà décrite, que nous nous voyons car Autrui nous voit. Plus exactement, tant que nous avons considéré le Pour-soi dans sa solitude, la conscience ne pouvait être habitée par un moi, puisque celui-ci ne se donnait qu'à une conscience réflexive. Dans notre situation, la conscience irréfléchie est conscience du monde, de fait la présentification du moi appartient aussi à la conscience irréfléchie, à la différence près que la conscience réflexive à directement le moi pour objet. Ainsi, la conscience irréfléchie ne saisit pas la personne de manière immédiate et comme son objet, c'est-à-dire que la personne est présente à la conscience en tant qu'elle est objet pour Autrui.

> « Cela signifie que j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je n'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui »[93].

Cependant, il ne faut pas comprendre que notre objet est Autrui tandis que le moi présent à notre conscience est une structure secondaire ou une signification de l'objet-Autrui. Autrui n'est pas objet dans notre situation et ne saurait l'être, comme nous l'avons montré, sans que, du même coup, le moi cesse d'être objet-pour-Autrui et disparaisse. Ainsi, dans la situation de honte nous ne visons pas Autrui comme objet, ni notre *ego* comme objet pour nous-même. Notre *ego* est séparé de nous par un néant que nous ne pouvons combler, car nous le saisissons en tant qu'il n'est pas pour nous et qu'il existe par principe pour d'autres.

> « Et, pourtant je le *suis*, je ne le repousse pas comme une image étrangère, mais il m'est présent comme un moi que je *suis* sans le *connaître*, car c'est dans la honte (en d'autres cas, dans l'orgueil) que je le découvre. C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître* la situation de regarder »[94].

---

[92] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 318.

[93] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 318.

[94] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 319.

Mais, nous le remarquions au début de ce chapitre, la honte est honte de soi, elle est une reconnaissance de ce que nous sommes bien cet objet qu'Autrui regarde et juge. Ainsi, nous ne pouvons avoir honte que de notre liberté en tant qu'elle s'échappe pour devenir un objet donné. En somme, originellement le lien de notre conscience irréfléchie à notre ego-regardé est un lien ontologique et non de connaissance. Nous sommes par-delà toute connaissance que nous puissions avoir, et ce moi qu'un autre connaît. Ce moi que nous sommes, nous le sommes dans un monde qu'Autrui *nous a volé*, puisque qu'avec son regard il *aliène* notre être et de proche en proche notre entour ustensile. Ainsi, nous sommes notre ego pour l'Autre au milieu d'un monde qui fuit perpétuellement vers l'Autre. Ici, au contraire, la fuite est sans terme, elle se perd à l'extérieur, le monde s'écoule hors du monde et nous nous écoulons hors de nous ; le regard d'Autrui nous fait être par-delà notre être dans le monde, au milieu d'un monde qui est à la fois celui-ci et par-delà ce monde-ci. Ainsi, avec cet être que nous sommes dans le sentiment de honte, quels types de rapports pouvons-nous entretenir ?

Le premier rapport que nous avons avec cet être est un lien ontologique. En effet, cet être que nous sommes nous ne le sommes pas sur le mode du « *avoir à être* », ni sur celui du « *étions* » que nous avons déjà étudié. Cet être que nous sommes est imprévisible. Cette indétermination nouvelle ne vient pas seulement de ce que nous ne pouvons pas connaître Autrui, mais elle provient aussi et surtout de ce qu'il est un être libre. La liberté d'Autrui nous est révélée au travers de l'indétermination de l'être que nous sommes dans son regard.

> « Ainsi, cet être n'est pas mon possible, il n'est pas toujours en question au sein de ma liberté : 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, s'est à une ombre qui se projetterait sur une matière mouvante et imprévisible et telle qu'aucune table de références ne permettrait 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 »[95].

Tout se passe comme si, nous possédions un mode d'être dont nous n'avions aucun lien puisque séparé l'un l'autre par un néant abyssale. Nous comprenons que ce néant abyssale c'est la liberté même d'Autrui : « […] autrui a à faire être mon être-pour-lui en

[95] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 320.

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 »[96]. Comme par un souci d'unité, par cette honte même, nous revendiquons comme nôtre cette liberté d'un Autre, nous voyons apparaître ici une unité des consciences, non pas une « harmonie substantielle », ni une « conscience-collectif », mais une réelle unité ontologique car nous acceptons et souhaitons que les Autres nous confèrent un être que nous reconnaissons en chacun d'eux. La honte en effet nous révèle notre être en soi, c'est dans le regard de l'Autre que nous pouvons réaliser notre « *être en situation* », espionnant par le trou d'une serrure par exemple. Nous ne parviendrons jamais à être cet être-en-situation que nous saisissons dans le regard de l'Autre. Force nous est de constater qu'une fois encore l'échappement néantisant du Pour-soi se fige, puisqu'une fois de plus l'En-soi se referme sur le Pour-soi. Une fois de plus nous le remarquons cette transformation du Pour-soi en En-soi s'effectue à distance, car c'est pour Autrui que nous sommes perçu comme objet en situation : « […] comme cet encrier est sur la table [...] », nous dit Sartre[97]. Autrui dans la situation où nous nous trouvons nous dépossède de notre transcendance, elle devient une transcendance « *constatée* », c'est-à-dire que sa nature change. En effet, elle se transforme par l'existence même de l'être d'Autrui qui nous regarde, car cet être lui confère une extériorité, un « *dehors* ».

> « Je saisis le regard de l'autre au sein même de mon *acte*, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. Ces possibilités, en effet, que je *suis* et qui sont la condition de ma transcendance, par la peur, par l'attente anxieuse ou prudente, je sens qu'elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités. Et l'autre, comme regard, n'est que cela : ma transcendance transcendée »[98].

Seul dans notre situation nous maîtrisions notre monde ustensile, mais dès l'instant du surgissement du regard d'Autrui dans notre monde, une nouvelle organisation de l'espace et du temps subsume la nôtre. Nous saisir en situation, c'est nous saisir en situation dans le monde et à partir du monde. Le regard de l'Autre nous prend, ou plus exactement « *vient nous chercher* » afin de nous déposséder de notre situation et nous envoyer vers un autre complexe orienté différemment.

« Ainsi, moi en tant que mes possibles, suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce

[96]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 320.
[97]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 321.
[98]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 321.

que je suis, voilà que je suis quelqu'un. Et ce que je suis – et qui m'échappe par principe – je le suis *au milieu du monde*, en tant qu'il m'échappe »[99].

Nous le voyons bien, il y a dans le surgissement du regard de l'Autre une aliénation simultanée de nos possibilités qui sont situées loin de nous au milieu du monde, avec les complexes ustensiles du monde. À partir de cette analyse nous pouvons faire deux remarques, que nous retrouvons déjà dans l'œuvre sartrienne : la première concerne nos possibles dans le regard d'Autrui, la seconde concerne l'ensemble ustensile-possibilité que nous sommes face à ce même regard.

D'une part, du fait même du regard d'Autrui, nos possibilités se transforment en probabilités. En effet, les actes que nous pouvons effectuer du point de vue d'Autrui apparaissent comme des probabilités, alors qu'en nous, elles sont nos possibilités d'actions. Autrui s'en trouve comme projeté en avant de nous-même, comme une sorte d'anticipation de notre être en fonction de la situation donnée. Simplement, nous ne sommes plus maître de notre situation. D'autre part, l'ensemble ustensile-possibilité que nous sommes devant Autrui nous apparaît comme dépassé et organisé en un autre monde par Autrui. La situation possède une dimension qui nous échappe, laissant une place pour l'imprévisible.

> « […] je tire doucement une planchette pour amener à moi ce vase fragile. Mais ce geste a pour effet de faire tomber une statuette de bronze qui brise le vase en mille morceaux. Seulement, il n'y a rien ici que je n'eusse pu prévoir, si j'avais été plus attentif, si j'avais remarqué la disposition des objets, etc., etc. : *rien qui m'échappe par principe.* Au contraire, l'apparition de l'autre fait apparaître dans la situation un aspect que je n'ai pas voulu, dont je ne suis pas maître et qui m'échappe par principe, puisqu'il est *pour l'autre.* C'est ce que Gide a heureusement appelé « la part du diable »[*100*] »[101].

Nous avons remarqué que le regard d'Autrui dans notre situation engendrait un ordre spatio-temporel différent du nôtre. En effet, un monde pour un Pour-soi esseulé se donne sans simultanéité, car il ne saurait la comprendre puisque par essence et par définition il se perd hors de lui, partout dans le monde et unifie les êtres qui l'entourent par sa seule présence. Or, cette simultanéité suppose une liaison temporelle plus importante : celle de

---

[99]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 322.

[100]Sartre ici fait référence à une célèbre thématique que nous retrouvons dans l'œuvre d'André Gide. CF G.STRAUSS, La Part du Diable dans l'œuvre d'André Gide, (1ère éd, 1985, La Part du Diable dans l'œuvre d'André Gide.), Paris, Lettres Modernes, 1985.

[101]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 324.

deux existants dans un unique rapport de l'un à l'autre. En effet, par principe deux existants qui exercent l'un sur l'autre une interaction réciproque ne sont pas simultanés pour la simple raison que tout deux appartiennent à un même champs : « La simultanéité n'appartient donc pas aux existants du monde, elle suppose la co-présence au monde de deux présents envisagés comme *présences-à* »[102]. Nous pouvons dire que notre présence et celle d'Autrui sont simultanées, c'est-à-dire qu'une chose est pour Autrui en même temps qu'elle est pour nous. Cette idée sous-tend un fondement de la simultanéité dans la présence d'un Autre qui se temporalise pour nous. En ce sens, si Autrui se temporalise, il nous temporalise avec lui. Ainsi, nous lui apparaissons dans le temps universel que nous avons décrit plus haut.

> « Le *regard d'autrui,* en tant que je le saisis, vient donner à *mon* temps une dimension nouvelle. En tant que présent saisi par autrui comme *mon* présent, ma présence a un dehors ; cette présence qui se présentifie *pour moi* s'aliène pour moi en présent à qui autrui se fait présent ; je suis jeté dans le présent universel, en tant qu'autrui se fait être présence à moi. Mais le présent universel où je viens prendre ma place est pure aliénation de mon présent universel, le temps physique s'écoule vers une pure et libre temporalisation que je ne suis pas ; ce qui se profile à l'horizon de cette simultanéité que je vis, c'est une temporalisation absolue dont un néant me sépare »[103].

Ainsi, nous nous donnons au regard d'Autrui en tant qu'objet spatio-temporel du monde et dans une situation au monde. De ce fait, nous sommes sous la domination d'une liberté qui n'est nullement la nôtre, une liberté qui nous possède véritablement en tant qu'objet du monde, c'est ce que Sartre nomme le « *danger* » de l'être-pour-autrui. La modification brutale que nous éprouvons lorsque le regard d'Autrui se pose sur nous est en elle-même une solidification de nous-même mais qui nous pousse soudainement à l'intérieure d'une dimension nouvelle : « *la dimension du non-révélé* »[104].

Ainsi, l'apparition du regard d'Autrui est saisie ontologiquement tel un surgissement d'un rapport ek-statique d'être, dont l'un des termes est notre être en tant que Pour-soi, et dont l'autre terme est une fois de plus notre être mais hors de notre portée. De part le regard d'Autrui, nous nous vivons comme fixé au milieu du monde, sur le « *qui-vive* » en permanence. Cependant, Autrui n'est pas engagé dans notre être au milieu du monde, il est certes la condition de notre être « *non-révélé* », mais il en est la condition concrète et

---

[102] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 325.

[103] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 325-326.

[104] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 327.

individuelle. Autrui est ce qui transcende ce monde au milieu duquel nous sommes comme non-révélé, de fait, il ne saurait donc être ni objet pour nous, ni élément formel et constituant d'un objet. Dès l'instant où nous avons déterminé ce qu'Autrui n'est pas de par son regard, il nous faut maintenant déterminer ce qu'il est pour nous.

> « Tout d'abord, il 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 révélé 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 incommensurable 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 élément *réel* ou *catégoriel*, mais comme une présence qui se fige et se mondanise si je tente de la « présentifier » et qui n'est jamais plus présente, plus urgente que lorsque je n'y prends pas garde »[105].

Dans notre situation, nous sommes tout entier notre honte, notre orgueil, Autrui est cette présence qui va soutenir notre orgueil et soutenir notre honte, il se donne comme un « *milieu* » où notre honte où notre orgueil se donnent à être vus. Ainsi, nous pouvons considérer que si le regard d'Autrui est une condition nécessaire de notre objectivité alors il s'en suit que ce regard est une perte de toute objectivité pour nous. Notre objectivité en est affectée ainsi que notre monde, car le regard d'Autrui modifie notre être en l'objectivant et transforme notre monde en un autre qui nous est étranger.

> « Chacun reconnaîtra, dans cette description abstraite, cette présence immédiate et brûlante du regard d'autrui qui l'a souvent rempli de honte »[106].

En un sens, lorsque nous nous sentons regardé, alors nous sentons la présence d'Autrui comme une présence qui dépasse le monde, comme une présence « *trans-mondaine* ». Ainsi, l'apparition du regard d'Autrui n'est ni une apparition dans notre monde, ni une apparition dans le sien : par son regard nous faisons l'expérience d'une possible transcendance du monde.

> « Autrui m'est présent sans aucun intermédiaire comme une transcendance *qui n'est pas la mienne.* Mais cette présence n'est pas réciproque : il s'en faut de toute l'épaisseur du monde pour que je sois, moi, présent à autrui. Transcendance omniprésente et insaisissable, posée sur moi sans intermédiaire en tant que je suis

[105] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 327-328.

[106] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 328.

mon être-non-révélé, et séparé de moi par l'infini de l'être, en tant que je suis plongé par ce regard au sein d'un monde complet avec ses distances et ses ustensiles : tel est le regard d'autrui, quand je l'éprouve d'abord comme regard »[107].

En faisant implicitement l'hypothèse que nous sommes un être-objet, nous faisons en même temps l'hypothèse de l'existence d'Autrui, car un objet ne peut être perçu comme tel que dans une relation avec un sujet qui le constitue comme objet. Autrui est donc pour nous la condition de possibilité de notre objectité. C'est donc implicitement qu'Autrui est donné dans cette relation à notre être objet.

« Ainsi, ce sujet pur que je ne puis, par définition, *connaître*, c'est-à-dire 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 directement et avec mon être l'insaisissable subjectivité d'autrui »[108].

Comme nous l'avons dit plus haut, notre liberté est mise en demeure par celle d'Autrui dans notre objectité : nous éprouvons sa liberté infinie. Dans cette aliénation de notre liberté, il y a une mise en demeure de nos possibilités par lui et cela ne peut être fait que pour et par une liberté. Autrui apparaît comme cette liberté qui nous aliène dans son objectivation. En nous conférant un « *dehors* », le regard d'Autrui dépasse notre rapport à un simple objet qui n'est que l'occasion de nous projeter vers d'autres possibles. En effet, nous dit Sartre : « Ce n'est pas la même chose de rester chez soi parce qu'il pleut ou parce qu'on vous a défendu de sortir »[109]. Dans le cas de la pluie, nous nous déterminons nous-même à demeurer à la maison, c'est-à-dire que nous dépassons l'obstacle « *pluie* » pour en faire un instrument. Dans le cas où Autrui nous interdit de sortir, ce sont nos possibilités même de sortir ou non qui se sont présentées comme dépassées et fixées. Une liberté nous a objectivé, en sorte que l'ordre exige que nous fassions de manière réelle l'épreuve de la liberté d'Autrui aux travers de notre propre aliénation. En corrélation avec cette mise en demeure, notre rapport au temps universel ne peut nous apparaître que comme contenu et réalisé par une temporalisation autonome, ce qui signifie que seul un Pour-soi qui se temporalise peut nous donner un lien temporel. En un autre sens, dans le regard d'Autrui, la privation de nos possibilités nous

[107]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 329.
[108]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 329.
[109]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 329.

fait ressentir sa liberté, elle ne se réalise qu'au sein de cette liberté et nous sommes, pour nous-même inaccessible et pourtant perdu dans la liberté d'Autrui. Tout ceci constitue les conditions de possibilité de toute pensée que nous tenterions de former sur nous-même.

> « Autrui, c'est ce moi-même dont rien ne me sépare, absolument rien si ce n'est sa pure et totale liberté, c'est-à-dire cette indétermination de soi-même que seul il a à être pour et par soi »[110].

En somme, lorsque Autrui nous regarde, nous avons conscience « *d'être* » objet. Mais cette conscience ne peut se produire que dans et par l'existence d'Autrui. Toutefois, nous n'avons ni accès à cette « autre conscience », ni à cette « autre liberté » qui ne nous sont jamais données, puisque hors du domaine de la connaissance et cesseraient d'être sujet pour devenir objet pour moi. De fait, nous n'en n'avons ni un concept, ni une représentation, car dans les deux cas, cela les ramèneraient au domaine de la connaissance. En outre, comme nous l'avons décrit dans l'œuvre de Sartre, toute épreuve concrète de la liberté que nous pouvons faire est une épreuve de notre liberté propre. De même, pour tout état de conscience : toute appréhension concrète de conscience est conscience de notre conscience, la notion même de conscience ne fait que nous renvoyer à nos consciences. C'est en effet, dès l'introduction de *l'Être et le Néant* que Sartre établi que l'existence de la liberté et de la conscience précède et conditionne leur essence : ce qui implique que ces essences ne peuvent subsumer que des exemplifications concrètes de notre conscience ou de notre liberté.

De surcroît, la structure ontologique de notre monde implique que celui-ci s'ouvre vers Autrui, notre monde est aussi monde pour Autrui. Mais dans la mesure où il confère un type d'objectivité singulier aux objets de notre monde, cela prouve qu'Autrui, à titre d'objet, fait déjà partie intégrante de notre monde. Ainsi, dans ces conditions, le concept d'Autrui semble-t-il, peut être donné comme une « *forme vide* » et utilisé comme renforcement d'objectivité pour le monde qui est le nôtre. Cependant, la présence d'Autrui en tant que regard-regardant ne saurait contribuer à renforcer le monde, elle produit l'effet inverse à savoir que son regard prend possession de notre monde qui de fait nous échappe.

> « L'échappement à moi du monde, lorsqu'il est *relatif* et qu'il est échappement

[110] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 330.

vers l'objet-autrui, renforce l'objectivité ; l'échappement à moi du monde et de moi-même, lorsqu'il est absolu et qu'il s'opère vers une liberté qui n'est pas la mienne, est une dissolution de ma connaissance : le monde se désintègre pour se réintégrer là-bas en monde, mais cette désintégration ne m'est jamais donnée, je ne puis ni la connaître ni même seulement la penser »[111].

En ce qui nous concerne, la présence d'Autrui en tant que regard n'est donc ni une connaissance, ni une projection de notre être et pour finir, ni une catégorie ou une forme d'unification : elle semble seulement « *être* », sans aucune relation de dérivation de notre être. Autrui, dans sa présence « de regardant », résiste à toute tentative d'ἐπόχη phénoménologique, même si celle-ci à pour but de mettre entre parenthèse le monde afin de nous dévoiler la conscience transcendantale. En tant que regard-regardant il n'appartient plus à proprement parler à ce monde. Autrui, dans cette situation est la condition, l'être même de notre sentiment de honte ou d'orgueil.

« La honte est révélation d'autrui non à la façon dont une conscience révèle un objet, mais à la façon dont un moment de la conscience implique latéralement un autre moment, comme sa motivation »[112].

Ainsi, ce n'est pas du côté du monde que nous devons chercher l'altérité mais bien du côté de la conscience, telle une conscience en qui et par qui la conscience ce fait être ce qu'elle est. Du fait même que notre conscience saisie par le *cogito* donne le témoignage d'elle-même et de sa propre existence, la conscience singulière de notre sentiment de la honte nous révèle au cogito l'existence d'Autrui. Toutefois, Autrui ne saurait être le sens de mon objectivité, car il en est la condition concrète et transcendante. Si nous attribuons des qualités négatives ou non à Autrui, nous essayons de l'atteindre dans son être, et pourtant ces qualités nous ne pouvons pas les vivre comme nos propres réalités. Elles se donnent à nous, si est seulement si, ce n'est plus nous qui sommes juger par Autrui. Ainsi, lorsqu'il nous fait une description, nous ne nous reconnaissons que très rarement et pourtant nous savons que cette description « *c'est nous* ».

« Cet étranger qu'on me présente je l'assume aussitôt, sans qu'il cesse d'être étranger. C'est qu'il n'est pas une simple unification de mes représentations subjectives, ni un « Moi » que je suis, au sens du « Ich bin Ich »[113], ni une vaine

[111]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 331.
[112]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 331.
[113]Sartre ici fait référence à la théorie hégélienne concernant l'être, CF J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943,

image qu'autrui se fait de moi et dont il porterait seul la responsabilité : ce moi incompatible au moi que j'ai à être, est encore moi, mais métamorphosé par un milieu neuf et adapté à ce milieu, c'est un être, *mon* être mais avec des dimensions d'être et des modalités entièrement neuves, c'est moi séparé de moi par un néant infranchissable, car je *suis* ce moi, mais je ne suis pas ce néant qui me sépare de moi »[114].

Pour résumer notre propos, notre « *moi-objet* » ou objectité n'est pas une connaissance, mais une épreuve, un mal-être vécu par notre Pour-soi. Autrui, agent qui nous dévoile cet être, n'est pas non plus une connaissance, mais le fait de la présence d'une liberté autre que la mienne. Il semble bien, aux vues de notre argumentation, que notre arrachement à nous-même et le surgissement de la liberté d'Autrui nous aliénant, ne fasse qu'un. Remarquons, que la présence d'Autrui dans le monde ne saurait être déduite de la présence d'Autrui-sujet pour nous, puisque cette présence est transcendante, c'est-à-dire qu'elle est « *l'être-par-delà-le-monde* ». Cet être particulier Sartre nous en donne une description dans son analyse du concept d'absence : « En un mot l'absence se définit comme un mode d'être de la réalité humaine par rapport aux lieux et places qu'elle a elle-même déterminés par sa présence »[115]. En effet, l'absence n'est pas une négation de liens avec une place. Par exemple, l'absence d'un homme se définit par rapport à une place où il devrait se déterminer lui-même à être mais cette place elle-même est délimitée par la présence d'Autrui. C'est dans son rapport à d'autres que cet homme est absent. Si nous prenons son rapport d'absence avec une femme par exemple, nous pouvons voir que l'absence de cet homme est un mode d'être concret de cet homme par rapport à cette femme. L'absence est un lien d'être entre des réalités humaines qui nécessite une présence de ces réalités les unes pour les autres, concrétisations particulières ce cette présence. L'absence n'a de sens que si tous les rapports de cet homme avec cette femme sont ancrés en eux : des sentiments forts entre eux par exemple. L'absence suppose la conservation de l'existence concrète de cet homme, en effet cela ne fonctionne que si cet homme est vivant car la mort n'est pas une absence. De ce fait, une distance réelle entre cet homme et cette femme, ne change rien au fait fondamental de leur présence réciproque. En effet, si nous considérons cette absence du point de vue de cet homme, nous remarquons soit que cette femme est existante au milieu du monde comme objet-autrui, soit qu'il se sent exister pour elle

---

L'Être et le Néant.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 332.

[114]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 333-334.

[115]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 337.

comme pour un sujet-Autrui. Dans la première situation, la distance est contingente et ne signifie rien par rapport à leur lien fondamental : cet homme est celui par qui « *il y a* » un monde comme totalité et cet homme est présent sans distance à ce monde comme celui par qui la distance existe. Dans la seconde situation, où que soit cet homme il se sent exister pour cette femme, car elle est à distance de lui dans la mesure où elle l'éloigne de..., et mets une distance entre elle et lui, autrement dit, le monde dans son entièreté la sépare de lui. Cependant, en tant qu'il est objet dans le monde qu'elle fait être, il est sans distance pour elle. Ainsi, en aucun cas l'éloignement ne saurait modifier les relations fondamentales qu'ils entretiennent. En somme d'une part, peut importe la taille de la distance entre eux : entre cet homme-objet et cette femme-sujet, entre cette femme-objet et cet homme-sujet, il y a toute l'épaisseur d'un monde. D'autre part, entre cet homme-sujet et cette femme-objet, entre cette femme-sujet et cet homme-objet il n'y a plus aucune distance. L'absence ainsi, tout comme la présence ne font que signifier d'une manière ou d'une autre la présence fondamentale de cet homme et de cette femme, et n'ont de sens que par elle.

> « A Londres, aux Indes, en Amérique, sur une île déserte, Pierre est présent à Thérèse demeurée à Paris, il ne cessera de lui être présent qu'à sa mort. C'est qu'un être n'est pas *situé* par son rapport avec les lieux, par son degré de longitude et son degré de latitude : il se situe dans un espace humain, entre le « côté de Guermantes » et le « côté de chez Swann », et c'est la présence immédiate de Swann, de la duchesse de Guermante qui permet de déplier cet espace « hodologique[116] » où il se situe »[117].

Cette espace qui nous situe dans le monde est simplement la distance entre Autrui-objet que nous pourrions percevoir en liaison avec notre être pour l'Autrui-sujet qui nous est présent sans distance. Ainsi, nous sommes situé par les nombreux espaces qui nous séparent à des objets de notre monde en rapport avec la présence immédiate des sujets transcendants. De plus, comme nous l'avons déjà vu plus haut, le monde nous est donné tout à la fois, avec tous ses êtres, ces espaces représentent l'intégralité des complexes instrumentaux qui permet à un objet-Autrui d'apparaître comme un « *ceci* » sur fond de monde. En généralisant cet argument, nous pouvons remarquer que, c'est par rapport à tout homme vivant que toute réalité humaine est présente ou absente sur fond de présence originelle. Cette présence originelle n'a de signification que comme être-regardé ou comme être-regardant, c'est-à-dire selon qu'Autrui est pour nous objet ou nous-même objet-pour-Autrui.

---

[116]Hodologique signifie ici qui se rapport à l'hodologie, c'est-à-dire qui désigne l'ensemble des connaissances sur un fait, un domaine ou un objet vérifiées par des méthodes expérimentales.

[117]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 338-339.

> « L'être-pour-autrui est un fait constant de ma réalité humaine et je le saisis avec sa nécessité de fait dans la moindre pensée que je forme sur moi-même. Où que j'aille, quoi que je fasse, je ne fais que changer mes distances à autrui-objet, qu'emprunter des routes vers autrui. M'éloigner, me rapprocher, découvrir tel objet-autrui particulier, ce n'est qu'effectuer des variations empiriques sur le thème fondamental de mon être-pour-autrui »[118].

Nous pouvons à présent saisir la nature du regard d'Autrui. Il y a dans tout regard l'émergence d'un Autrui-objet comme présence réelle dans notre champ perceptif, et à l'occasion de plusieurs attitudes de cet objet-sujet. Nous nous déterminons nous-même à saisir par un sentiment nous affectant notre « *être-regardé* » : dans l'exemple la honte ou l'orgueil etc. Cet être regardé par Autrui se donne comme une probabilité que nous soyons un « *ceci* » réel, probabilité qui ne peut se comprendre que par une certitude fondamentale : Autrui doit toujours nous être présent en tant que nous sommes présent pour lui. Concrètement, l'épreuve de notre condition d'homme, en tant qu'objet pour tout les autres hommes, constamment regardé, nous la réalisons dans les faits à l'occasion du surgissement d'un objet dans notre monde, si et seulement si cet objet nous indique que nous sommes probablement objet présent à titre de « *ceci* » particulier pour une conscience.

> « C'est l'ensemble du phénomène que nous appelons *regard*. Chaque regard nous fait éprouver concrètement – et dans la certitude indubitable du *cogito* – que nous existons pour tous les hommes vivants, c'est-à-dire qu'il y a (des) consciences pour qui j'existe. Nous mettons « des » entre parenthèses pour bien marquer qu'autrui-sujet présent à moi dans ce regard ne se donne pas sous forme de pluralité, pas plus d'ailleurs que comme unité (sauf dans son rapport concret à *un* autrui-objet particulier) »[119].

Dès que nous regardons, ceux qui nous regardent, les autres consciences s'isolent en multiplicité. Mais pour autant il ne faut pas en conclure que nous avons une conscience de cette multiplicité en elle-même. Par exemple, nous donnant en spectacle lors d'une intervention ou d'une représentation quelconque, nous ne perdons pas de vue que nous sommes regardés et nous faisons l'ensemble des actes que nous sommes venus effectuer en présence du regard des Autres. Plus précisément, nous tentons de constituer un être et un ensemble d'objets pour ce regard, mais nous ne pouvons pas les dénombrer. En effet,

---

[118] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 339.

[119] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 341.

tant que nous parlons ou agissons, nous sommes concentrés aux seules idées ou gestes que nous voulons effectuer, la présence d'Autrui demeure comme floue, indéterminée.

> « Il serait faux de l'unifier sous les rubriques « *la classe* », « *l'auditoire* », etc.: nous n'avons pas en effet, conscience d'un être concret et individualisé avec une conscience collective ; ce sont là des images qui pourront servir après coup à traduire notre expérience et qui la trahiront plus qu'à moitié. Mais nous ne saisissons pas non plus un regard plural. Il s'agit plutôt d'une réalité impalpable, fugace et omniprésente qui réalise en face de nous notre Moi non-révélé et qui collabore avec nous dans la production de ce Moi qui nous échappe. Si au contraire, je veux vérifier que ma pensée a été bien comprise, et si je regarde à mon tour l'auditoire, je verrai tout à coup apparaître *des* têtes et *des* yeux. En s'objectivant la réalité prénumérique d'autrui s'est décomposée et pluralisée. Mais aussi le regard a disparu. C'est à cette réalité prénumérique et concrète, bien plus qu'à un état d'inauthenticité de la réalité-humaine, qu'il convient de réserver le mot de « on ». Perpétuellement, où que je sois, *on* me regarde. *On* n'est jamais saisi comme objet, il se désagrège aussitôt »[120].

Ainsi, le regard nous a positionné sur la voie de notre être-pour-autrui et nous a révélé l'existence indubitable de cette altérité pour qui sommes. Cependant il ne saurait nous conduire plus en avant, c'est-à-dire qu'il nous faut, si nous souhaitons aller plus loin, examiner le rapport fondamental de Moi à l'Autre, tel qu'il s'est découvert à nous dans ce chapitre. Pour dire les choses autrement, il nous faut dès à présent expliciter et figer tout ce qui est compris dans les limites de ce rapport originel, et nous interroger sur « *l'être* » de cet *être-pour-autrui*. En effet, si nous souhaitons entreprendre une découverte progressive d'une manifestation de notre être « commun », nous devons progressivement étudier les différentes étapes de cette graduation ontologique qui se découvre à nous dans la révélation de notre être comme Pour-soi. Ainsi, après l'étude de notre être comme mouvement vers..., de notre rapport au monde et de l'apparition d'un nouvel être en son sein qui nous éprouve. Analysons dès à présent le type d'être de nous sommes dans une interaction non plus étrangère mais « *intime* » à Autrui.

[120] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 341-342.

C) Le Pour-soi et l'horizon de l'Altérité.

Lorsque nous parlons de relation intime à Autrui, nous ne signifions pas que cette relation nous touche de manière affective, mais nous signifions que cette nouvelle modalité d'être nous touche dans notre existence propre. Il s'agit maintenant de comprendre en quoi cette modalité d'être pour l'Autre est importante pour notre étude : car en effet, même si cette relation est une nouvelle modalité de notre être, elle semble à première vue n'engager « que nous ». Ainsi, il semble légitime de poser la question de savoir si notre être-pour-autrui est ou non une détermination de notre Pour-soi. Sans plus attendre, nous pouvons répondre à la suite de ce que nous avons déjà écrit, que nous ne pouvons pas songer à faire de notre être-pour-autrui une structure ontologique de notre Pour-soi, c'est-à-dire que nous ne pouvons déduire de notre être-pour-soi notre être-pour-autrui et réciproquement.

> « Sans doute notre réalité-humaine exige-t-elle d'être simultanément pour-soi et pour-autrui, mais nos recherches présentes ne visent pas à constituer une anthropologie. 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 un objet. Simplement ce Pour-soi ne serait pas « homme » »[121].

Ce que le *cogito* nous donne à comprendre s'illustre dans le dévoilement de notre être en liaison avec son être-pour-soi est orienté vers Autrui : il tend vers un être pour-soi-pour-autrui. Le cogito « sartrien », sorte de cogito cartésien « *élargi* », nous révèle comme un fait, à la fois le fait de notre existence, et le fait de l'existence d'Autrui mais révèle aussi notre existence pour Autrui. Aussi, nous l'avons déjà évoqué, notre être-pour-autrui comme le surgissement à l'être de notre conscience, possède le caractère d'un événement « *absolu* ». En effet, nous nous temporalisons comme une présence à Autrui et de ce fait nous entrons dans l'histoire, puisque cet événement qu'est le surgissement à l'être de notre conscience est à la fois historialisation et condition de toute histoire.

> « Et c'est à ce titre, à titre de temporalisation antéhistorique de la simultanéité, que nous l'envisagerons ici [la présence comme événement]. Par antéhistorique nous n'entendrons point qu'il soit dans un temps antérieur à l'histoire – ce qui n'aurait aucun sens – mais qu'il fait partie de cette temporalisation originelle qui s'historialise en rendant l'histoire possible. C'est comme fait – comme fait premier et perpétuel –

[121] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 342.

non comme nécessité d'essence que nous étudierons l'être-pour-autrui »[122].

Dans la description du mouvement du Pour-soi, nous avons vu la différence qui sépare la négation du type interne et celle du type externe. Nous avons remarqué que le fondement de toute connaissance d'un être déterminé est le lien originel par quoi, dans son surgissement même, le Pour-soi a à être comme n'étant pas cet être. Nous avons vu que cette négation est du type interne, puisque le Pour-soi la réalise dans sa pleine liberté, c'est-à-dire qu'il est cette liberté en tant qu'il se choisit comme finitude. Toutefois, nous avons aussi remarqué que cette finitude rapproche le Pour-soi à l'être qu'il n'est pas et ainsi, il 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. Il est important de constater que ces diverses remarques sont applicables au rapport qu'il y a entre le Pour-soi et Autrui.

Si il existe un Autrui en général, il faut que nous ne soyons pas cet être et c'est dans cette négation que nous opérons sur nous-mêmes, que nous nous faisons être et qu'Autrui surgit sur fond d'altérité comme Autrui. Cette négation qui constitue notre être nous fait apparaître comme « *le même* » face à Autrui. Cela ne signifie pas qu'un moi vient en notre conscience, seulement que l'ipséité se renforce en surgissant comme négation d'une autre ipséité et que ce renforcement est saisi positivement comme le choix de l'ipséité par elle-même comme « *la même* » ipséité et comme « *cette* » ipséité « *même* ». Pour comprendre les choses simplement, le Pour-soi que nous sommes a à être ce qu'il est sous la forme du rejet de l'Autre, c'est-à-dire comme soi-même. Ainsi, en utilisant les formules appliquées à la connaissance de ce qui n'est pas moi en général, Sartre affirme que le Pour-soi, comme soi-même, enveloppe l'être d'Autrui dans son être en tant qu'il est en question dans son être comme n'étant pas Autrui.

> « En d'autres termes, pour que la conscience puisse n'être pas Autrui et, donc, pour qu'il puisse « y avoir » un Autrui sans que ce « n'être pas », condition du soi-même, soit purement et simplement l'objet de la constatation d'un témoin « troisième homme », il faut qu'elle ait à être elle-même et spontanément ce *n'être pas*, il faut qu'elle se dégage librement d'Autrui et s'en arrache, en se choisissant comme un néant qui simplement est Autre que l'Autre et, par là, se rejoint dans le « soi-même ». Et cet arrachement même qui est l'être du Pour-soi fait qu'il y a un Autrui »[123].

[122]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 342-343.

[123]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 343.

Cela signifie que le Pour-soi donne l'être à l'Autre sous la simple forme du « *il y a* » : il lui donne ce que Sartre nomme « *l'être-autre* ». De fait, nous remarquons que le néant influence une fois de plus le Pour-soi, car il va de soi que, pour le Pour-soi, le mode « *d'être-ce-qui-n'est-pas-autrui* » est tout entier affecté par le néant. En effet, le Pour-soi est ce qui n'est pas Autrui sur le mode néantisant du « *reflet-reflétant* », cette négation vis-à-vis d'Autrui est perpétuellement choisie dans un mouvement d'être permanent. Ainsi, la conscience ne peut pas être Autrui qu'en tant qu'elle est conscience de soi-même comme n'étant pas Autrui. Nous percevons que la relation de négation interne qui lie le Pour-soi au monde, dans le cas de la présence au monde, est le même : elle est une liaison unitaire d'être où Autrui doit être présent de toute part à la conscience et en même temps, il faut qu'elle puisse être traversée par lui pour pouvoir s'arracher à cet être étranger qui risque de l'aliéner. Lorsqu'en effet, la conscience se réalisait comme n'étant pas telle ou telle chose 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 et par lui à ne pas l'être, mais il demeurait, par rapport à elle, dans une pure extériorité. En effet, le « *ceci* » conservait sa nature d'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. Cependant, lorsqu'il s'agit du rapport à Autrui, la relation négative interne au contraire est une relation réciproque. Lors de la perception de la chose dans le monde, la conscience ne différait pas seulement du « *ceci* » par son individualité mais aussi par son mode d'être : elle était Pour-soi en face de l'En-soi. 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, il est Pour-soi et conscience, il renvoie à des possibles qui sont ses possibles, il est soi-même par exclusion de l'Autre. Cette différenciation à Autrui ne peut être seulement numérique, puisque seul un *témoin* peut participer à cette constatation de manière externe. S'il existe une altérité particulière pour le Pour-soi c'est au sein d'une négation « *spontanée et prénumérique* » que nous la trouverons.

> « L'Autre n'existe pour la conscience que comme *soi-même refusé*. Mais précisément parce que l'Autre est un 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 me 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* »[124].

[124]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence*

En effet, ce n'est pas du seul fait que nous le nions de nous qu'Autrui n'est pas nous, il y a une double négation : *nous nous faisons ne pas être un être qui se fait ne pas être nous.* Cette double négation reste en un sens destructrice d'elle-même, puisque ou bien en effet nous nous faisons ne pas être un certain être et alors il est objet pour nous et du coup nous perdons notre objectité pour lui. Dans ce cas, l'Autre cesse d'être l'Autre-moi, c'est-à-dire le sujet qui nous fait être objet par son refus d'être nous. Ou bien, cet être est bien l'Autre, mais dans ce cas nous devenons objet pour lui et il perd son objectité propre. Ainsi, originellement, l'Autre se donne comme le « *Non-moi-non-objet* ». Il en découle logiquement que si Autrui doit être d'abord Autrui, il est celui qui, par principe, ne peut se révéler dans le surgissement même par quoi nous nions être lui. Il s'en suit que notre négation fondamentale ne peut être directe, car il n'y a rien sur quoi elle puisse se diriger. Ce que nous refusons d'être finalement ce ne peut rien être que ce refus d'être un Moi par quoi l'Autre nous fait objet.

> « […] je refuse mon moi refusé; je me détermine comme Moi-même par refus du Moi-refusé; je pose se 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 »[125].

Si ce *Moi-aliéné* disparaît alors nous assistons à la disparition d'Autrui par dispersion du *Moi-même*. Mais comme nous nous choisissons comme arrachement à Autrui, nous assumons et reconnaissons pour nôtre ce *Moi aliéné*. Notre arrachement à Autrui, c'est-à-dire notre *Moi-même*, est surgissement de ce Moi comme nôtre qu'Autrui refuse, puisqu'il n'est que refus de notre Moi. Ainsi, ce Moi aliéné et refusé que nous décrit Sartre, est à la fois notre lien à Autrui et le signe de notre incommensurabilité absolue. Dans la mesure où nous sommes *Celui* qui fait qu'il y a un Autrui par affirmation de notre ipséité, le Moi-objet est nôtre et nous le revendiquons car la séparation d'Autrui et de nous-même n'est jamais donnée et nous en sommes toujours responsable dans notre être. Cependant, il est à noter que du fait qu'Autrui est aussi responsable que nous de cette séparation, ce Moi nous échappe puisqu'il est ce qu'Autrui se fait ne pas être. Donc nous revendiquons comme nôtre et pour nous, un moi qui nous échappe et comme nous nous faisons ne pas être Autrui, en tant qu'il est spontanéité identique à la mienne, c'est comme un Moi qui s'échappe que nous revendiquons ce Moi-objet.

---

d'Autrui, IV Le Regard, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 344-345.

[125]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 345.

> « Ainsi, mon être-pour-autrui, c'est-à-dire mon Moi-objet, n'est pas une image coupée de moi et végétant dans une conscience étrangère ; c'est un être parfaitement réel, *mon* être comme condition de mon ipséité en face d'autrui et de l'ipséité d'autrui en face de moi. C'est mon *être-dehors* : non pas un être subi et qui serait lui-même venu du dehors mais un dehors assumé et reconnu comme *mon dehors* »[126].

Si nous refusions Autrui en tant qu'existant au milieu du monde ce n'est pas Autrui que nous refuserions, mais bien un objet qui, par principe, n'aurait rien de commun avec lui. Nous ne pouvons avoir une distance vis-à-vis d'Autrui qu'à la condition d'accepter une limite à notre subjectivité. Certes cette limite ne pourrait, ni venir de nous, ni être pensée par nous, puisque nous ne pouvons pas nous limiter nous-même en tant que Pour-soi. « La limite entre deux consciences, en tant qu'elle est produite par la conscience limitante et assumée par la conscience limitée, voilà donc ce qu'est mon Moi-objet »[127]. Le mot « limite » dans cette formule de Sartre est à prendre dans ses différents sens. D'abord du point de vue du « *limitant* », car en effet, la limite est saisie comme le contenu qui nous englobe et nous fixe. Ensuite, du point de vue du « *limité* », la limite est à tout phénomène d'ipséité analogiquement comme une limite de type mathématique est à une série qui tend vers elle sans jamais l'atteindre. Ainsi, notre Moi-objet n'est pas une fiction de la conscience, il est bien un être réel. Cet être à la particularité de n'être ni un En-soi produit dans l'extériorité, ni un Pour-soi puisqu'il n'est pas l'être que nous avons à être en nous néantisant. Il est notre être-pour-autrui, en tension permanente entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse, puisqu' Autrui n'est pas ce Moi dont il a l'intuition que nous ne sommes pas non plus ce Moi que nous sommes.

> « Pourtant ce Moi, produit par l'un et assumé par l'autre, tire sa réalité absolue de ce qu'il est la seule séparation entre deux êtres foncièrement identiques quant à leur mode d'être et qui sont immédiatement présents l'un à l'autre, puisque, la conscience pouvant seule limiter la conscience, aucun terme moyen n'est concevable entre eux »[128].

Ainsi, c'est à partir de cette présence singulière d'Autrui-sujet, dans et par notre objectité assumée, que nous pouvons comprendre l'objectivation d'Autrui comme le second moment de notre rapport à l'Autre. Si nous regardons le cas de la limite, nous

[126]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 346.
[127]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 346.
[128]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 347.

remarquons que seul Autrui peut instaurer une limite à notre liberté. En ce sens, la présence d'Autrui par-delà notre limite non révélée sert de motivation pour une saisie de nous-même en tant qu'ipséité libre. Dans la mesure où nous nous nions comme Autrui, et où il se donne d'abord il ne peut se donner que comme Autrui, c'est-à-dire comme sujet par delà notre limite, c'est-à-dire comme ce qui nous limite.

> « En tant donc que je prends conscience (de) moi-même comme l'une de mes libres possibilités et que je me projette vers moi-même pour réaliser cette ipséité, me voilà responsable de l'existence d'Autrui : c'est moi qui fais, par l'affirmation même de ma libre spontanéité qu'*il y ait* un Autrui et non pas simplement un renvoi infini de la conscience à elle-même. Autrui se trouve mis hors jeu, comme ce qu'il dépend de moi de ne pas être et, par là, sa transcendance n'est plus transcendance qui *me transcende* vers lui-même, elle est transcendance purement complétée, circuit d'ipséité simplement *donné* »[129].

De ce fait, Autrui et nous sommes responsables ensemble de l'existence de l'Autre, mais cela est possible grâce à deux négations qui ne cesse de se masquer l'une l'autre. Dès à présent, Autrui est ce que nous limitons dans notre propre projection vers le « *n'être-pas-autrui* ». Nous pouvons remarquer que ce qui motive cette transformation est de type affectif. De surcroît, dans un sentiment le caractère affectif de ces motivations rend compte de la contingence empirique de ces transformations. Cependant, ces sentiments ne sont que notre manière d'exprimer de façon affective notre être-pour-autrui. Un sentiment implique que nous nous apparaissions comme sentant à titre de présence au milieu du monde et non à titre de Pour-soi qui fait qu'il y a un monde. C'est cet objet que nous sommes qui sent dans le monde et qui, comme tel, de par son unité d'être avec l'être que nous avons à être peut entraîner la chute du Pour-soi. Le sentiment dans ce cas est la découverte de notre être-objet à l'occasion de l'apparition d'un autre objet dans notre champ de perception. Il renvoie à une origine de tout sentir qui est la découverte *vécue* de notre objectité en tant qu'elle est aliénée par une liberté qui n'est pas la sienne. Pour échapper à cette condition dans le sentir il faut que nous considérions notre objectité comme inessentielle, c'est-à-dire il faut que nous nous saisissions en tant *que nous sommes responsable de l'être d'Autrui.*

> « Autrui devient alors *ce que je me fais ne pas être* et ses possibilités sont possibilités que je refuse et que je puis simplement contempler, donc mortes-possibilités. Par là je dépasse mes possibilités présentes, en tant que je les envisage comme pouvant toujours être dépassées par les possibilités d'autrui, mais je dépasse

[129] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 348.

aussi les possibilités d'Autrui, en les considérant du point de vue de la seule qualité qu'il ait sans qu'elle soit sa possibilité propre – son caractère même d'autrui, en tant que je fais qu'il y ait un Autrui – et en les considérant comme possibilités de me dépasser que je puis toujours dépasser vers de nouvelles possibilités. Ainsi, du même coup, j'ai reconquis mon être-pour-soi par ma conscience (de) moi comme foyer perpétuel d'infinies possibilités et j'ai transformé les possibilités d'Autrui en mortes-possibilités en les affectant toutes du caractère de *non-vécu-par-moi*, c'est-à-dire de *simplement donné* »[130].

Dans le sentiment de la honte par exemple, nous ne sommes pas tel ou tel objet que l'Autre peut juger, mais nous sommes le sentiment d'être « *un* » objet, c'est-à-dire nous nous reconnaissons dans cet être dégradé, aliéné et fixé que nous sommes pour Autrui. C'est un sentiment de chute originelle, non comparable à celui du péché, mais plutôt existentiel, simplement du au fait que nous sommes situé dans le monde, aux milieux des choses, et que nous *avons besoin de la médiation d'Autrui* pour être ce que nous sommes.

« La pudeur et, en particulier, la crainte d'être surpris en état de nudité ne sont qu'une spécification symbolique de la honte originelle : le corps symbolise ici notre objectité sans défense. Se vêtir, c'est dissimuler son objectité, c'est réclamer le droit de voir sans être vu, c'est-à-dire d'être pur sujet »[131].

Ainsi, la réaction face au sentiment de honte consistera à saisir comme objet celui qui saisissait notre propre objectité. En effet, dès lors qu'Autrui nous apparaît comme objet sa subjectivité devient une propriété de l'objet « *Autrui* » que nous considérons. Sa subjectivité se dégrade et se donne comme un ensemble de propriétés objectives qui par essence et par définition nous échappe. Autrui-objet possède une subjectivité de la même manière que « *ce placard* » possède des « *rayonnages* ». Par là, nous nous récupérons puisque seul un sujet peut avoir conscience d'un objet, mais cela ne signifie pas que nous nions qu'Autrui demeure en liaison avec nous par sa subjectivité, cependant la conscience qu'il possède de nous étant conscience-objet nous apparaît comme pure intériorité sans efficace.

« En tant que je fais qu'il y ait un Autrui, je me saisis comme source libre de la connaissance qu'Autrui a de moi et Autrui me paraît *affecté* en son être par cette

[130] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 348-349.
[131] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 349.

connaissance qu'il a de mon être, en tant que je l'ai *affecté* du caractère d'Autrui »[132].

Nous constatons dès lors, que cette connaissance prend un caractère subjectif, c'est-à-dire qu'elle reste dans le sujet-objet comme une qualité relative à l'être-Autrui dont nous l'avons affecté. Elle ne nous touche plus, ou plus exactement elle est une image en lui de nous. Ainsi, dans le sentiment de honte il y a une manifestation de plusieurs dimensions d'être. En effet, dans la structure qui s'exprime lorsque nous disons que « *nous avons honte de nous-même* », ce sentiment suppose un Moi-objet pour l'Autre mais aussi une ipséité qui a honte. Ainsi, le sentiment de la honte est une appréhension synthétique de trois dimensions « *nous* avons honte de *nous* devant *Autrui* ». De plus, il est significatif de remarquer que si une de ces trois dimensions vient à manquer alors le sentiment disparaît lui aussi.

> « En un mot il y a deux attitudes authentiques : celle par laquelle je reconnais Autrui comme le sujet par qui je viens à l'objectité – 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 »[133].

Ainsi, les sentiments de honte, de crainte, et de fierté sont des réactions originelles, elles manifestent les différentes manières dont nous reconnaissons Autrui en tant que sujet hors d'atteinte et elles enveloppent en elles une compréhension de notre ipséité qui doit nous servir de moteur pour constituer Autrui en tant qu'objet. À ce titre, nous ne saisissons Autrui-objet que dans un dépassement concret et « *engagé* » de sa transcendance. Le double sens du terme « *engagement* » permet de comprendre le double rapport que nous entretenons avec Autrui-sujet et Autrui-objet. En un mot, en tant que nous existons pour nous, notre engagement dans une situation doit se comprendre au sens d'un engagement « *envers quelqu'un* », et c'est cet engagement qui caractérise Autrui-sujet, car c'est un autre nous-même. Toutefois, cet engagement objectivé, lorsque nous saisissons Autrui comme objet, se dégrade et devient un engagement au sens d'un objet « *engagé dans la matière* ». Le premier sens d'engagement prend la forme d'une *promesse* au sens où « *nous nous engageons à telle ou telle chose* », tandis que le second sens d'engagement met en image un rapport mondain au sens d'une entrée, d'une *direction* que nous prenons où « *nous nous*

[132]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 350.
[133]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 351.

engageons dans ce bâtiment, ou cette direction ».

> « 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 fais 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 »[134].

Ainsi, nous faisons qu'Autrui soit au milieu du monde, c'est-à-dire ce que nous saisissons comme caractère réel d'Autrui c'est un *être-en-situation*. En outre, nous organisons Autrui au milieu du monde en tant qu'il organise le monde vers lui-même. Nous le saisissons comme une unité d'ustensiles et d'obstacles, comme nous sommes nos possibilités, l'ordre des ustensiles dans le monde et le reflet dans l'En-soi de nos possibilités, c'est-à-dire de ce que nous sommes. Autrui en tant qu'il est sujet, se trouve aussi engagé dans son reflet mais en tant que nous concevons Autrui comme un objet c'est ce reflet que nous voyons. Autrui devient un foyer d'organisation de nos ustensiles, foyer englobé à l'intérieur de l'ordre que nous imposons à nos ustensiles.

> « […] saisir Autrui, c'est saisir cet ordre-enclave et le rapporter à une absence centrale ou « intériorité » ; c'est définir cette absence comme écoulement figé des objets de *mon* monde vers un objet défini de *mon* univers. Et le sens de cet écoulement m'est fourni par ces objets eux-mêmes : c'est la disposition du marteau et des clous, du ciseau et du marbre, en tant que je dépasse cette disposition sans en être le fondement, qui définit le sens de cette hémorragie intra-mondaine. Ainsi, le monde m'annonce Autrui en sa totalité et comme totalité »[135].

Suivant cela, la différence de principe entre Autrui-objet et Autrui-sujet vient uniquement du fait qu'Autrui-sujet ne peut aucunement être connu ni même conçu comme tel. En effet, il n'y a pas de problème de la connaissance d'Autrui-sujet et les objets du monde ne renvoient pas à sa subjectivité mais ils se réfèrent seulement à son objectité dans le monde comme sens. Nous voici en présence d'Autrui se donnant à nous comme ce qui fait notre objectité, présence éprouvée comme une « *totalité-sujet* ». Si nous tentons de saisir cette présence nous appréhenderions Autrui dans sa totalité : une « *totalité-objet* » coextensive de la totalité du monde. C'est à partir du monde tout entier

---

[134] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 352-353.

[135] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 353.

que nous venons à Autrui-objet.

> « 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 à son doigt. Non pas à titres de *signes* de ce qu'il est - […] - mais à titre de caractéristiques réelles de son être »[136].

Cette formule pousse Sartre dans son analyse à ce poser une question sur laquelle il faut nous arrêter quelques instants. En effet, suite à ce fragment Sartre illustre son propos avec un exemple, celui de la colère d'Autrui. Regardons ce phénomène de plus près.
Lorsque nous voyons Autrui-objet en colère, cette colère se manifeste à nous comme une suite de mouvements et de cris. Ces cris ne renvoient pas, nous dit Sartre, à une colère « *subjective et cachée* »[137], mais seulement ces mouvements et ces cris ne renvoient à rien si ce n'est à d'autres cris et à d'autres mouvements. Pour le dire en un mot, la colère objectivement saisie est une disposition du monde autour d'Autrui en tant que « *présence-absence* » à l'intérieur du monde. À cette conclusion Sartre nous pose la question d'un possible retour au béhaviourisme, mais il n'en est rien. Si les behaviouristes interprètent l'homme à partir de la situation, ils perdent de vue sa caractéristique première qui est sa « *transcendance-transcendée* » que nous avons vu plus haut. Autrui est l'objet qui ne saurait se limiter à lui-même, il est l'objet qui ne se comprend qu'à partir de sa fin.

> « Et, sans doute, le marteau et la scie ne se comprennent pas différemment. L'un et l'autre se saisissent par leur fonction, c'est-à-dire par leur fin. Mais c'est justement qu'ils sont déjà humains. Je ne puis les comprendre qu'en tant qu'ils me renvoient à une organisation-ustensile dont Autrui est le centre, en tant qu'ils font partie d'un complexe tout entier transcendé vers une fin que je transcende à mon tour »[138].

Ainsi, si nous pouvons faire une comparaison entre l'homme et la machine dans l'objectivation, c'est en tant que la machine, comme fait humain, présente déjà la trace de cette transcendance-transcendée, de sorte que les différents métiers ne s'expliquent que par leur production. Ainsi, l'objectivité d'Autrui reste intacte, car ce qui est objectif d'abord c'est le fait qu'Autrui ne peut se définir autrement que par une « *organisation*

[136]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 354.
[137]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 355.
[138]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 355.

totalitaire » du monde et qu'il est le centre de cette organisation. Si nous tentons de revenir du monde à Autrui pour le définir, cela ne revient pas à nous faire comprendre Autrui par le monde, mais bien si nous revenons du monde à Autrui pour le définir, cela vient de ce que l'objet-Autrui n'est rien d'autre qu'un centre de référence autonome intra-mondain de notre monde. Tous phénomènes qui se manifestent à nous lors de la perception d'Autrui, se donnent alors à nous sous cette forme de transcendance-transcendée.

> « […] la fuite ou l'évanouissement, ce n'est pas seulement cette course éperdue à travers les ronces, ni cette lourde chute sur les pierres du chemins ; c'est un bouleversement total de l'organisation-ustensile qui avait autrui pour centre. Ce soldat qui fuit, il avait tout à l'heure encore autrui-l'ennemi au bout de son fusil. La distance de l'ennemi à lui était mesurée par la trajectoire de sa balle et je pouvais, moi aussi, saisir et transcender cette distance comme distance s'organisant autour du centre « soldat ». Mais voilà qu'il jette son fusil dans le fossé et qu'il se sauve. Aussitôt la présence de l'ennemi l'environne et le presse ; l'ennemi, qui était tenu à distance par la trajectoire des balles, bondit sur lui, à l'instant même où la trajectoire s'effondre ; en même temps que cet arrière-pays qu'il défendait et contre lequel il s'accotait comme un mur, tourne soudain, s'ouvre en éventail et devient l'avant, l'horizon accueillant vers quoi il se réfugie »[139].

Ce qui décide dans chaque cas du type d'objectivation d'Autrui et de ses qualités c'est à la fois notre situation dans le monde et sa situation, c'est-à-dire les complexes-ustensiles que nous avons organisés chacun et les différentes choses qui apparaissent aux uns et aux autres sur fond de monde. Nous remarquons, suivant cela, que cet argument nous ramène une fois de plus vers notre facticité. En effet, c'est notre facticité et la facticité d'Autrui qui décident si il peut nous voir et si nous pouvons voir tel Autrui. Ce problème de la facticité sera repris dans le chapitre suivant, chapitre qui abordera nos rapports au corps.

Ainsi, nous éprouvons la présence d'Autrui comme quasi-totalité des sujets dans notre « *être-objet-pour-Autrui* » et, sur le fond de cette totalité, nous pouvons éprouver de manière singulière la présence d'un sujet concret, sans pour autant pouvoir lui donner une spécification en tel ou tel Autrui. Notre réaction de fuite ou de défense à notre objectité posera Autrui devant nous à titre d'objet indéterminé. De cette mise à distance découle une apparition d'Autrui comme un « *celui-ci* », c'est-à-dire une singularisation d'un sujet concret, autrement dit, sa « *quasi-totalité subjective* » va se dégrader et va devenir une « *totalité-objet* » coextensive à la totalité du monde. Toutefois, cette totalité

[139] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 356.

se révèle à nous sans aucune référence à la subjectivité d'Autrui, car en effet, le rapport entre Autrui-objet et Autrui-sujet n'a aucune commune mesure avec les rapports que nous avons coutume d'établir, par exemple entre l'objet physique et l'objet d'une perception. Autrui-objet n'est qu'objet, mais notre saisie de lui enveloppe la compréhension de ce que nous pourrions faire d'Autrui en nous plaçant sur un autre plan d'être. Notre compréhension est ainsi constituée à la fois par le savoir de notre expérience passée, et par une appréhension implicite de la dialectique de l'autre.

> « […] l'autre c'est précisément ce que je me fais ne pas être. Mais, bien que pour l'instant je me délivre de lui, je lui échappe, il demeure autour de lui la possibilité permanente qu'il *se fasse* autre. Toutefois, cette possibilité, pressentie dans une sorte de gène et de contrainte qui fait la spécificité de mon attitude en face d'autrui-objet, est à proprement parler *inconcevable* : d'abord, parce que je ne puis concevoir de possibilité qui ne soit *ma* possibilité, ni appréhender de transcendance sauf, en la transcendant, c'est-à-dire en la saisissant comme transcendance-transcendée ; ensuite parce que cette possibilité pressentie n'est pas la possibilité d'autrui-objet : les possibilités d'autrui-objet sont des mortes-possibilités qui renvoient à d'autres aspects objectifs d'autrui ; la possibilité propre de me saisir comme objet étant possibilité d'autrui-sujet n'est actuellement pour moi possibilité de personne : elle est possibilité absolue – et qui ne tire sa source que d'elle-même – du surgissement, sur fond d'anéantissement total d'autrui-objet, d'un autrui-sujet que j'éprouverai à travers mon objectivité-pour-lui »[140].

Autrui participe donc à la crainte d'une soudaine fuite hors de nous du monde et d'une aliénation de notre être s'il venait à disparaître. Il semble dans notre « *intérêt* » de contenir ou de maintenir Autrui dans son objectivité, et nos rapports avec lui en tant qu'Autrui-objet ne sont là que pour nous permettre cette objectivation. Cependant, il suffit à Autrui de pointer son regard vers nous pour que ces « *stratégies objectivantes* » ne s'effondrent et que s'opère la transfiguration d'Autrui. Somme toute, il semble y avoir un jeu de renvoi de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration, sans jamais pouvoir avoir une vision d'ensemble de ces mouvements d'être d'Autrui. Chacun d'eux en effet, est autonome et ne renvoie qu'à lui, mais en même temps chaque mode est instable dans son état et appelle le surgissement de l'autre dans sa négation.

> « […] il n'est que les morts pour être perpétuellement objets sans devenir jamais sujets – car mourir n'est point perdre son objectivité au milieu du monde : tous les morts sont là, dans le monde autour de nous ; mais, c'est perdre toute possibilité de se révéler comme sujet à un autrui »[141].

---

[140] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 357-358.

[141] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence*

Dès lors, une fois les structures de notre être-pour-autrui dégagées, nous sommes ainsi tentés de poser la question métaphysique : « pourquoi y a-t-il des autres ? ». En effet, l'existence des Autres, nous l'avons déjà remarqué, n'est pas une conséquence induite de la structure ontologique du Pour-soi. C'est un « *événement premier* », c'est-à-dire qui concerne la contingence de l'être. Du reste, nous savons que la réponse à cette question du « *pourquoi* », ne peut que nous renvoyer vers une contingence originelle, sous réserve de la preuve d'une irréductibilité de la contingence des phénomènes considérés.

> « En ce sens, l'ontologie nous paraît pouvoir se définir comme l'explication des structures d'être de l'existant pris comme totalité et nous définirons plutôt la métaphysique comme la mise en question de l'existence de l'existant. C'est pourquoi, en vertu de la contingence absolue de l'existant, nous sommes assurés que toute métaphysique doit s'achever par « cela est », c'est-à-dire par une intuition directe de cette contingence. Est-il possible de poser la question de l'existence des autres ? Cette existence est-elle un fait irréductible ou doit-elle être dérivée d'une contingence fondamentale ? Telles sont les questions préalables que nous pouvons poser à notre tour aux métaphysiciens qui questionnent sur l'existence des autres »[142].

Regardons de plus près quelles sont les raisons de ce détour par la question du « *pourquoi* » dans cette analyse. Cette question qui de prime abord nous apparaît fort simple, est utilisée par Sartre comme une piste lui permettant d'une part de mettre à plat ses conclusions sur cette longue analyse de l'être-pour-autrui, et d'autre part de faire une transition vers son analyse suivante concernant le rapport de l'être au corps.

En ce qui nous concerne, il semble toutefois important de remarquer ici que les rapports constants entre « *intériorité* » et « *extériorité* » dans l'ontologie sartrienne va lui permettre d'exposer, parfois avec quelques difficultés, les différentes dimensions ek-statiques de l'être dans ses liaisons avec le temps, la totalité mondaine, le corps et Autrui.

En effet, en suivant son analyse il nous apparaît d'abord que l'être-pour-autrui représente « *la troisième dimension ek-statique* », ou troisième ek-stase du Pour-soi. Rappelons-nous que la première ek-stase est le projet tridimensionnel du Pour-soi vers un être qu'il a à être sur le mode du n'être pas. Cette ek-stase représente la néantisation que le Pour-soi a à être lui-même, sorte d'arrachement du Pour-soi à tout ce qu'il est, en tant que cet arrachement est constitutif de son être. La seconde ek-stase réflexive est arrachement à

---

d'Autrui, IV Le Regard, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 358.

[142]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 358-359.

cet arrachement même. La césure réflexive est un effort « *inutile* » pour prendre un point de vue sur la néantisation qu'a à être le Pour-soi, afin que cette néantisation comme phénomène simplement donné soit néantisation qui est. Toutefois et dans un même temps nous l'avons vu, la réflexion veut reprendre à son compte cet arrachement qu'elle contemple en vain comme une « *pure donnée* », en affirmant qu'elle est cette néantisation qui est. Il y a semble-t-il une contradiction flagrante en ce que pour pouvoir saisir notre transcendance, il faudrait que nous la transcendions. Or, notre propre transcendance ne peut que transcender, nous la sommes et nous ne pouvons nous en servir pour la constituer comme transcendance-transcendée.

> « En un mot, la réflexion *est* le réfléchi. Toutefois, la néantisation réflexive est plus poussée que celle du pur pour-soi comme simple conscience (de) soi. Dans la conscience (de) soi, en effet, les deux termes de la dualité « reflété-reflétant » avaient une telle incapacité à se présenter séparément que la dualité restait perpétuellement évanescente et que chaque terme, en se posant pour l'autre, devenait l'autre. Mais, dans le cas de la réflexion, il en va autrement, puisque le « reflet-reflétant » réfléchi existe pour un « reflet-reflétant » réflexif. Réfléchi et réflexif tendent donc chacun à l'indépendance et le *rien* qui les sépare tend à les diviser plus profondément que le néant, que le pour-soi a à être ne sépare le reflet du reflétant. Pourtant, ni le réflexif ni le réfléchi ne peuvent sécréter ce néant séparateur, sinon la réflexion serait un pour-soi autonome venant se braquer sur le réfléchi, ce qui serait supposer une négation d'extériorité comme condition préalable d'une négation d'intériorité »[143].

En effet, il ne saurait y avoir de réflexion si elle n'est pas un être à par entière, elle doit être un être qui a à être son propre néant. Ainsi, l'ek-stase réflexive semble se situer sur la voie d'une radicalisation du concept même de réflexion que constitue l'être-pour-autrui. Le terme de cette voie semble être la négation externe, c'est-à-dire une césure en-soi ou « *extériorité spatiale d'indifférence* ». Si nous tentons de situer les trois ek-stases face à cette négation extériorité, elles se situeraient comme notre étude le mentionne. Cependant, il est notable de remarquer que ces trois ek-stases n'atteindront jamais cette négation d'extériorité qui reste par essence et par principe *idéale.* En effet, par exemple le Pour-soi ne peut réaliser de soi par rapport à un être quelconque une négation qui serait en soi, car il cesserait d'être Pour-soi. Donc, la négation constitutive de l'être-pour-autrui est une négation interne, c'est une négation que le Pour-soi a à être, tout comme la négation réflexive que nous venons de voir. Néanmoins ici, la césure s'opère sur la négation elle-même : ce n'est plus seulement la négation qui dédouble l'être dans un rapport reflété et reflétant et à son tour le couple reflété-reflétant en « *reflété-reflétant* »

[143]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 359-360.

reflété et en « *reflété-reflétant* » reflétant. Mais la négation se dédouble en négation internes et inverses, et chacune est négation d'intériorité, pourtant séparées l'une de l'autre par un néant d'extériorité. En effet, chacune d'elles nient d'un Pour-soi qu'il soit l'autre et en même temps elles sont toutes deux engagées dans cet être qu'elles ont à être. Le monde et le donné apparaissent dans cette dialectique du reflet comme le résultat d'une identité d'être-en-soi hantant de l'extérieur chacune des deux négations. Le monde apparaît comme une entité d'extériorité qu'aucune des deux négations n'a à être et qui pourtant les sépare.

> « A vrai dire, nous trouvions déjà l'amorce de cette inversion négative dans l'être réflexif. En effet, le réflexif comme témoin est profondément atteint dans son être par sa réflexivité et de ce fait, en tant qu'il se fait réflexif, il vise à n'être pas le réfléchi. Mais réciproquement, le réfléchi est conscience (de) soi comme conscience réfléchie *de* tel ou tel phénomène transcendant. Nous disions de lui qu'il se sait regardé. En ce sens, il vise de son côté à n'être pas le réflexif puisque toute conscience se définit par sa négativité. Mais cette tendance à un double schisme était reprise est étouffée par le fait que, malgré tout, le réflexif avait à être le réfléchi et que le réfléchi avait à être le réflexif. La double négation demeurait évanescente »[144].

En ce qui concerne la dernière ek-stase, le statut de la réflexivité va se radicaliser à un degré plus haut. D'une part, les négations sont effectuées en intériorités, Autrui et nous-même ne pouvons pas venir l'un à l'autre du dehors comme nous l'avons vu. Cet état de fait requiert donc un troisième être, semble-t-il *médiateur*, le « *moi-autrui* » comme le nomme Sartre, qui a à être la césure réciproque du pour-autrui, au même titre que la totalité « *réflexif-réfléchi* » est un être qui a à être son propre néant, autrement dit, notre ipséité et celle d'Autrui sont des structures d'une même totalité d'être. Notons ici, que le concept de « *médiation* » est, même s'il n'est pas clairement dit, présent en filigrane. De plus, il est important de noter que cette nécessité pour nous d'un « *moi-autrui* » participe à la découverte de notre *individualité-commune* sur le plan ontologique car elle fait tendre notre intuition de départ vers une concrétisation possible en individualité-commune sur la base de notre être, tel que nous l'avons définit.

Tout ce passe effectivement comme si, notre ipséité face à celle de l'Autre était produite et maintenue par une totalité qui pousserait à l'extrême sa propre néantisation. Ainsi, l'être-pour-Autrui semble nous apparaître comme le prolongement de la pure césure réflexive. Autrement dit, en un sens tout ce passe comme si les Autres et nous-mêmes nous symbolisions une tentative perdue d'avance d'un ressaisissement d'une totalité de

[144]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 360.

Pour-soi et d'un enveloppement de ce que cette totalité a à être sur le mode de l'En-soi. Ainsi, cette tentative sans espoir pour se ressaisir comme objet, porté à son extrême limite, c'est-à-dire au-delà de la césure réflexive, nous donnerait un résultat inverse de celui de la fin vers laquelle se projetterait cette totalité.

> « […] par son effort pour être conscience de soi, la totalité-pour-soi se constituerait en face *du* soi comme conscience-soi qui à ne pas être le soi dont elle est conscience ; et réciproquement le soi-objet pour *être* devrait s'éprouver comme *été* par et pour une conscience qu'il a à ne pas être s'il veut être. Ainsi, naîtrait le schisme du pour-autrui ; et cette division dichotomique se répéterait à l'infini pour constituer *les* consciences comme miettes d'un éclatement radical. « il y aurait » *des autres*, par suite d'un échec inverse de l'échec réflexif »[145].

En effet, dans la réflexion si nous ne parvenons pas à nous saisir comme objet, mais seulement comme quasi-objet, c'est que nous sommes l'objet que nous cherchons à saisir : nous avons à être ce néant qui nous sépare de nous et nous ne pouvons échapper à notre ipséité ni prendre de point de vue sur nous-mêmes. Ainsi, nous n'arrivons pas à nous réaliser comme être, ni à nous saisir dans la forme du « *il y a* » que nous avons déjà vu. La raison est simple dans cette situation, la réflexion échoue puisque le reflétant est à soi-même le reflété. Dans le cas de l'être-pour-Autrui, au contraire, la césure est poussé plus en avant : le « *reflet-reflétant* » reflété se distingue radicalement du « *reflet-reflétant* » reflétant et donc peut être objet pour lui-même. Nous serions tenté de croire que cette réflexion serait un succès mais elle échoue comme la première pour la simple raison que dans cette situation, le reflété n'est pas le reflétant. Ainsi, la totalité qui n'est pas ce qu'elle est en étant ce qu'elle n'est pas, comme nous venons de le redécouvrir, par une tentative forte de détachement à soi, produirait son être comme un « *ailleurs* ».

> « […] le papillotement d'être-en-soi d'une totalité brisée, toujours ailleurs, toujours à distance, jamais en lui-même, maintenu pourtant toujours à l'être par le perpétuel éclatement de cette totalité, tel serait l'être des autres et de moi-même comme autre »[146].

D'autre part, dans la simultanéité de nos négations, c'est-à-dire notre négation de nous-mêmes, et la négation de soi d'Autrui, sont indispensables à l'être-pour-Autrui et ne peuvent être réunies par *aucune* synthèse. La raison du refus de la synthèse se situe dans

[145]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 361.
[146]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 361.

leur rapport à l'En-soi. En effet, ce n'est pas un néant d'extériorité qui les aurait séparés dès le départ, mais bien parce que l'En-soi ressaisirait chacune des négations par rapport à l'autre, et cela du seul fait que chacune n'est pas l'autre sans avoir à ne pas l'être. Nous le constatons sans mal, il y a ici semble-t-il comme une limite du Pour-soi, et cette limite vient du Pour-soi lui-même tant en restant indépendante de lui du fait de son statut de limite. Une fois encore, nous retrouvons quelque chose comme la facticité et nous ne pouvons concevoir comment la totalité dont nous étudions le mouvement, aurait pu, au sein d'un arrachement radical, produire en son être un néant qu'elle n'a aucunement à être.

> « Il représente donc la négation de toute totalité synthétique à partir de laquelle on prétendrait comprendre la pluralité des consciences. Sans doute, il est insaisissable, puisqu'il n'est produit ni par l'autre ni par moi-même, ni par un intermédiaire, car nous avons établi que les consciences s'éprouvent l'une l'autre sans intermédiaire. Sans doute, où que nous portions notre vue, nous ne rencontrons comme objet de la description qu'une pure et simple négation d'intériorité. Et pourtant, il est là, dans le fait irréductible qu'il y a *dualité* de négations. Il n'est certes pas le *fondement* de la multiplicité des consciences, car s'il préexistait à cette multiplicité il rendrait impossible tout *être-pour-autrui* ; il faut le concevoir au contraire comme l'expression de cette multiplicité : il apparaît avec elle. Mais, comme il n'y a *rien* qui puisse le fonder, ni conscience particulière ni totalité s'éclatant en conscience, il apparaît comme contingence pure et irréductible, comme *le fait qu'il ne suffit pas que je nie de moi autrui pour qu'autrui existe, mais qu'il faut encore qu'autrui me nie de lui-même en simultanéité avec ma propre négation*. Il est *la facticité* de l'être-pour-autrui »[147].

Cette fin d'analyse nous amène à la conclusion suivante : l'être-pour-Autrui ne peut être que s'il « *est été* » par une totalité qui se dégrade afin qu'il surgisse. De plus, cet être-pour-Autrui ne peut exister que semble-t-il s'il comporte un néant insaisissable d'extériorité qu'aucune totalité ne peut produire ni fonder. En un sens pour Sartre, l'existence d'une pluralité de consciences ne peut pas être un fait premier et nous renvoie à un fait originel d'arrachement à soi. Ainsi, l'ek-stase originelle est portée plus loin, car il semble que nous ne puissions faire de place au néant. Le Pour-soi nous est apparu comme un être qui existe en tant qu'il n'est pas ce qu'il est et qu'il est ce qu'il n'est pas. La totalité ek-statique de l'ensemble des consciences, que Sartre nomme « *esprit* »[148], n'est pas seulement une « *totalité détotalisée* », elle nous apparaît comme un être incomplet dont nous ne pouvons ni affirmer, ni nier l'existence.

---

[147] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 362.

[148] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 363.

Ainsi, notre étude, nous a permis de mieux comprendre les conditions de possibilités de toute théorie de l'existence d'Autrui. En effet, la multiplicité des consciences nous apparaît comme une synthèse et non comme une accumulation, mais cependant cette multiplicité des consciences est une synthèse dont la totalité est *impensable*. Ainsi, aucun point de vue sur la totalité n'est concevable : cette totalité ne possède pas de « *dehors* » et il serait insensé de poser la question du sens de cette mise à distance.

Au fil de ce chapitre nous avons appris que l'existence d'Autrui était éprouvée dans et par le simple fait de notre objectivité. De plus, nous avons vu que notre réaction face à notre propre aliénation pour Autrui se traduisait par une appréhension de l'Autre comme objet. Ainsi, Autrui peut exister à nos yeux sous deux formes : soit nous l'éprouvons dans un sentiment, comme celui de la honte, alors nous sommes dans l'incapacité d'avoir une quelconque connaissance de lui ; soit nous sommes en situation de le connaître, ou si nous agissons sur lui, alors nous n'atteindrons que son être-objet et son existence probable au sein du monde.

> « Mais nous ne saurions nous arrêter ici : cet objet qu'autrui est pour moi et cet objet que je suis pour autrui, ils se manifestent *comme corps*. Qu'est-ce donc que mon corps ? Qu'est-ce que le corps d'autrui ? »[149].

[149] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre premier L'existence d'Autrui, IV Le Regard*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 364.

Chapitre IV) Notre Corps « est » celui d'Autrui.

A) Le Corps « *factice* ».

Si nous rencontrons Autrui dans une perception réciproque et constituante, sur quel plan le faisons-nous, c'est-à-dire à partir de quel *point de vue* nous nous situons ? En effet, la découverte d'Autrui dans le champ de nos perceptions nous a mis devant le fait de son existence : soit en tant qu'objet connu de notre monde, soit en tant que nous l'éprouvons de par son regard. Certes, Autrui semble être un objet particulier qui peut prendre sur nous une position de « sujet » particulier. Cependant, pour que cela soit possible, il faut que nous soyons tout les deux *situés*, et cette situation ne peut se faire exclusivement en conscience, nous l'avons noté. Ainsi, il semble que dans notre découverte d'une altérité, et dans notre rapport réciproque à cette autre « nous-même », il apparaît qu'une nouvelle dimension de notre existence se dévoile à son tour. Notre existence en tant que « point de vue » dans le monde, notre existence en tant que *corps*. Car en effet, si nous sommes donné à Autrui ou s'il doit nous être donné en tant qu'objet de connaissance, c'est en tant que « milieu » ou « centre de référence » que nous nous devons de l'être.

Ainsi, dans le cheminement vers une définition de l'être-collectif, nous avons vu que notre être est un mouvement perpétuel de dépassement vers, un projet ; que cet être se révèle dans un monde au travers de sa nature temporelle, que cette temporalité nous donne accès à un monde où se situe l'altérité. Cette altérité, essentielle à l'acquisition d'un type d'être en commun, se découvre à nous premièrement dans l'événement et le surgissement de sa présence. Cependant, cette présence ne doit pas en rester à ce niveau d'existence objective, elle doit être au même titre que nous située, c'est-à-dire un centre de référence autonome. Ce faisant elle nous donnera une nouvelle dimension d'être, une nouvelle manière d'être, en « existant » son corps pour soi-même et à travers l'Autre. Même si néanmoins cette manifestation d'être se trouvera transcendée et aliénée, faisant écho à l'incapacité de notre Pour-soi à être son propre fondement mais qui semble-t-il trouvera une sorte de plénitude d'être en Autrui. Comment alors apparaissons-nous à Autrui en tant que corps ? Une fois cela analysé, nous verrons quelles sont les relations concrètes que nous entretenons avec Autrui dans ce nouveau type d'être que constitue le fait « d'exister son corps » ? Ceci nous donnera la possibilité de poser la question de la constitution d'une individualité-commune au sein de ces types de relations avec Autrui ?

C'est en ayant cette question à l'esprit que dans un premier moment, nous analyserons les différentes dimensions ontologiques de notre corps à savoir : le *corps-pour-moi*, le *corps-pour-autrui*, et le *corps-pour-moi apparaissant à Autrui*. Dans un second moment, nous verrons quels sont les types de relations que nous pouvons constituer à partir des caractéristiques dégagées par notre analyse première, et ainsi tenter de découvrir une individualité-commune via cette nouvelle présence à Autrui en tant que corps.

Le Pour-soi ne saurait en effet se situer comme un esprit survolant le monde. Mais en tant que présence au monde, la conscience saisit nécessairement les objets du monde à partir *d'un point de vue*. Pour nous, tel objet de ce monde est situé par rapport à tel autre, tandis que pour Autrui, *a priori* cela semble différent. Ainsi, en tant que le Pour-soi est situé, « être » pour la réalité humaine, c'est nécessairement être situé. En effet, « le corps est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence »[150]. En d'autres termes, si notre existence est une existence contingente et qu'il soit contingent que notre existence soit située ici plutôt que là. Alors, en revanche il semble ontologiquement nécessaire que notre existence *soit* ici où là. La contingence se situe dans le lieu et non dans la situation elle-même qui est nécessaire. Nous découvrirons que de même dans l'analyse de la temporalité du Pour-soi, de même dans l'analyse du corps, il existe trois dimensions ontologiques. En premier lieu, *mon corps-pour-moi*, c'est-à-dire le corps comme être-pour-soi. En second lieu, mon corps-pour-autrui qui est notre corps tel qu'il apparaît à Autrui. Et enfin, mon corps-pour-moi tel qu'il apparaît à Autrui. Dans le premier cas, le corps se confond avec l'affectivité originelle, tout ce que nous nommons le *coenesthésique*[151] et qui est originellement dépourvu de caractère intentionnel et qui est à la fois point de vue et point de départ : « […] point de vue sur l'univers immédiatement inhérent à la conscience », et point de départ en tant que centre d'actions. Dans le second cas, le corps désigne la manière dont le corps apparaît à Autrui ou, ce qui revient au même, la manière dont le corps d'Autrui nous apparaît. Ce corps est pour Autrui obstacle ou instrument, transcendance transcendée, réalité vivante dont le cadavre est l'objet de science en anatomie ou en physiologie. Enfin, dans le dernier cas, nous existons comme connu par Autrui à titre de corps. Tel est le cas lorsque, nous nous sentons affectés, rougissant ou transpirant etc., ce qui signifie que nous avons

[150]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 393.

[151]Ce terme renvoie à l'ensemble des impressions générales résultant de l'ensemble des sensations corporelles.

conscience de notre corps tel qu'il est pour Autrui.

Avant d'aller plus en avant dans l'analyse de notre rapport entre notre conscience et notre corps, il nous faut faire quelques remarques préliminaires :

En outre, Sartre s'étonne de ce que dans *Être et Temps* de Heidegger il n'y ait pas « *six* » lignes sur le corps. Et il est vrai qu'à l'inverse *l'Être et le Néant* développe en son sein une phénoménologie du corps qui est abordée à partir de la facticité du Pour-soi, c'est-à-dire du fait d'être situé. Afin de saisir adéquatement la relation du Pour-soi au corps, Sartre nous propose d'utiliser le verbe « *exister* » comme un verbe transitif. Suivant cette analyse nous dirons que la conscience existe son corps, « *existe sa douleur* »[152]. Cet emploi du verbe « exister » évite ainsi à Sartre à la fois d'utiliser le verbe « *être* » qui identifierait le Pour-soi au corps et le verbe « *avoir* » qui introduirait une quelconque relation de possession entre le Pour-soi et le corps. Toutefois, nous le verrons au fil de l'analyse, ce verbe ne rend pas entièrement compte de la véritable liaison du corps et de la conscience. Cette complicité entre la conscience et le corps suggérait dans la conception sartrienne de l'émotion dans l'esquisse de la description de la crise qui toucha Flaubert en 1844 et que Sartre n'hésite pas à rapprocher à une sorte de pithiatisme névrotique[153]. Quoiqu'il en soit, si nous voulons éviter le faux problème, de l'union de la conscience et du corps, il importe de ne pas confondre le corps en tant qu'être-pour-soi et le corps en tant qu'être-pour-autrui. Car c'est pour Autrui que nous avons un avant-bras avec une main, une main qui sert d'appareil de préhension, une main avec des doigts etc. Et si nous tentions d'unir notre conscience non à notre corps tel qu'il est pour nous, mais à notre corps tel qu'il est pour Autrui. Nous tenterions d'unir notre toucher, c'est-à-dire notre corps pour nous, à cet avant-bras, cet main avec ses doigts, c'est-à-dire notre corps pour Autrui. Dès lors, nous tomberions dans d'insurmontables difficultés qui apparaîtraient de cette confusion entre les deux plans ontologiques nécessairement inconciliables du corps-pour-soi et du corps-pour-autrui. C'est en partie pour éviter ce faux problème qu'il nous faut regarder de plus près l'analyse ontologique du corps et de ses relations avec le Pour-soi, et Autrui.

Ainsi, le problème majeur de la question du corps et de ses rapports avec la conscience ou Pour-soi est englobé de manière obscure par le fait que trop souvent nous posons le corps comme une chose au monde possédant des qualités et des caractéristiques propres que nous définissons du dehors. Partant de cela, si nous

[152]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 398.

[153]J-P.SARTRE, *L'Idiot de la Famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Tome II,* (1ère éd, 1971-1972, *L'Être et le Néant*.), Paris, Gallimard, 1971-1972.

cherchons à unir notre conscience après l'avoir saisi dans son intériorité par une série d'acte réflexif, avec le corps comme un certain objet vivant, nous allons comme le souligne Sartre « *rencontrer d'insurmontables difficultés* »[154].

> « En effet, le corps dont je viens d'esquisser la description n'est pas *mon* corps tel qu'il est *pour moi*. Je n'ai jamais vu ni ne verrai mon cerveau, ni mes glandes endocrines. Mais simplement, de ce que j'ai vu disséquer des cadavres d'hommes, moi qui suis un homme, de ce que j'ai lu des traités de physiologie, je conclus que mon corps est exactement constitué comme tous ceux qu'on m'a montrés sur une table de dissection ou dont j'ai contemplé la représentation en couleur dans les livres. Sans doute me dira-t-on que les médecins qui m'ont soigné, les chirurgiens qui m'ont opéré ont pu faire l'expérience directe de ce corps que je ne connais pas moi-même. Je n'en disconviens pas et je ne prétends pas que je sois dépourvu de cerveau, de cœur ou d'estomac. Mais il importe avant tout de choisir *l'ordre* de nos connaissance : partir des expériences que les médecins ont pu faire sur mon corps, c'est partir de mon corps *au milieu du monde* et tel qu'il est pour autrui. Mon corps tel qu'il *est pour moi*, ne m'apparaît pas au milieu du monde »[155].

Ce qu'il s'agit ici de comprendre, c'est l'idée fort simple, que notre corps, si nous le concevons comme nôtre par la représentation ou par une image que nous en donne Autrui, nos os sur une radiographie par exemple, il sera mis en rapport à la conscience comme un objet du monde. Notre attitude première pour percevoir notre corps dans cette situation sera de le mettre à distance telle une chose du monde : nous voyons notre squelette sur cette radiographie, comme nous voyons tel ou tel panneau publicitaire. En effet, par un raisonnement simple nous ramenons notre corps « *virtuel* » à être nôtre, mais en ce sens notre corps n'est-il pas plus notre « *propriété* » que notre « *être* » ? Est-ce son statut véritable ? Dans l'expérience du corps nous cherchons une situation où nous pouvons percevoir notre corps percevant. En effet, même si nous regardons notre bras ou notre main, il est à remarquer que dans ce cas nous sommes « *l'Autre* » par rapport à notre œil : nous le saisissons comme constitué dans le monde, mais en aucun cas nous ne pouvons le voir pendant qu'il voit. Autrement dit, nous ne pouvons le saisir en tant qu'il nous révèle une partie du monde. Soit nous le percevons en tant qu'il est une chose parmi les choses, soit nous le percevons comme ce par quoi les choses se dévoilent à nous, mais en aucun cas il ne saurait être les deux dans un même temps. De la même manière, nous percevons notre corps touchant les objets, mais nous ne le connaissons pas dans son acte de les toucher, c'est-à-dire notre corps nous révèle

---

[154] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps*,(1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 365.

[155] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps*,(1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 365.

l'adversité des objets dans le monde et non notre corps lui-même.

> « Sans doute, quand je touche ma jambe avec mon doigt, je sens que ma jambe est touchée. […] Toucher et être touché, sentir qu'on touche et sentir qu'on est touché, voilà deux espèces de phénomènes qu'on tente en vain de réunir sous le nom de « double sensation ». En fait, ils sont radicalement distincts et ils existent sur deux plans incommensurables »[156].

Lorsque nous touchons notre corps, nous le dépassons vers nos propres possibilités, c'est-à-dire dans la mesure où notre corps indique nos possibilités dans le monde, le voir, le toucher, c'est métamorphoser nos possibilités en mortes-possibilités. Cette transformation entraîne nécessairement la révélation de notre corps comme objet, c'est-à-dire une révélation de son « *être* ». Si donc nous souhaitons réfléchir sur la nature du corps, il nous faut établir, un « plan », une « stratégie » ou un ordre de nos réflexions qui soit conforme à l'ordre de l'être comme cela a été fait précédemment. Pour ce faire, nous devons examiner successivement le corps en tant qu'être-pour-soi et en tant qu'être-pour-autrui, deux plans ontologiques qui ne peuvent se réduire l'un à l'autre.

> « C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être corps et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être *uni* à un corps. Pareillement l'être-pour-autrui est corps tout entier ; il n'y a pas là de « phénomènes psychiques » à unir au corps ; il n'y a rien *derrière* le corps, mais le corps est tout entier « psychique ». Ce sont ces deux modes d'être du corps que nous allons étudier à présent »[157].

Cette mise en question du statut du corps, semble aller à l'encontre des données des thèses de Descartes. En effet, le lien entre la conscience et le corps semble être rompu. Là où Descartes entendait faire une différence majeure entre les faits de pensée accessibles à la réflexion et les faits du corps dont la connaissance doit être garantie par la bonté de Dieu ; Sartre impose une autre relation entre la conscience et le corps où il semble d'abord que la réflexion ne nous donne que de purs faits de conscience. Même si nous pouvons sur ce plan rencontrer des phénomènes qui paraissent comprendre une liaison avec notre corps, comme la douleur par exemple, ces phénomènes n'en sont pas moins de purs faits de conscience. La douleur devient un « *signe* » et ces phénomènes des « *affections* » prétextés par le corps, traduisant une séparation radicale entre la

[156] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps*,(1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 366.

[157] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 368.

conscience et le corps. Plus rien semble-t-il ne pourra lier ce corps qui est déjà, nous dit Sartre, « *corps-pour-autrui* » et la conscience qui prétendument le manifeste. Ce préambule nous mets *in medias res* dans le fond du problème du rapport entre l'être du Pour-soi et l'être du corps. Pour mieux mettre en tension ce problème il nous faut partir non pas de la différence qu'il y a entre les thèses cartésiennes et sartriennes, mais partir de la thèse sartrienne en elle-même et ainsi partir de notre rapport à l'En-soi, c'est-à-dire à notre être-dans-le-monde.

Suite à nos développements, nous savons qu'il n'y a pas d'un côté le Pour-soi et d'un autre le monde, tels deux univers qui ne communiquent pas. Mais le Pour-soi est par lui-même rapport au monde, en niant de lui-même qu'il soit l'être il fait qu'il y ait un monde et, en dépassant cette acte de négation vers ses propres possibilités, le Pour-soi découvre les choses comme choses-ustensiles. Cependant, lorsque nous affirmons que le Pour-soi est dans le monde et que la conscience est conscience du monde, cela ne signifie pas que le monde se présente devant la conscience telle une multiplicité de relations indéfinies et réciproques que la conscience regarderait sans référence certaine c'est-à-dire sans point de vue.

> « *Pour moi*, ce verre est à gauche de la carafe, un peu en arrière ; pour *Pierre*, il est à droite, un peu en avant. Il n'est même pas concevable qu'une conscience puisse survoler le monde de telle sorte que le verre lui soit donné comme *à la fois* à droite et à gauche de la carafe, en avant et en arrière. Cela non point par suite d'une stricte application du principe d'identité, mais parce que cette fusion de la droite et de la gauche, de l'avant et de l'arrière, motiverait l'évanouissement total des « *ceci* » au sein d'une indistinction primitive »[158].

Dans cette situation nous percevons une redéfinition des notions d'espace et de chose. En effet, l'En-soi qui se manifeste sous la forme des « *ceci* » retournerait à son identité d'indifférence, tandis que l'espace même, s'effacerait en tant que pure relation d'extériorité. L'espace perçu comme tel, ne saurait être vécu, puisqu'il ne peut être représentable en tant que multiplicité de relations réciproques.

> « […] le triangle que je trace au tableau pour m'aider dans mes raisonnements abstraits est nécessairement à droite du cercle tangent à un de ses côtés, dans la mesure où il *est* sur le tableau. Et mon effort est pour dépasser les caractéristiques concrètes de la figure tracée à la craie en ne tenant pas plus compte de son orientation

[158]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 368-369.

par rapport à moi que de l'épaisseur des lignes ou de l'imperfection du dessin »[159].

Ainsi, du seul fait qu'il y ait un monde, ce monde ne saurait exister sans une orientation singulière par rapport à nous. L'erreur de l'idéalisme était de concevoir notre lien au monde de manière réciproque, se plaçant sur le terrain de la science de Newton. De ce fait en atteignant seulement des concepts abstraits d'extériorité pure d'action et de réaction, ils manquaient le monde dans sa réalité et n'expliquaient que le concept « *d'objectivité absolu* ». Cette vision scientifique du monde est une fiction selon Sartre, car elle manque de réalisme, penser le monde de cette manière c'est le penser sans les hommes. Ce monde « *a-humain* » est une chimère puisque c'est par la réalité humaine qu'il y a un monde. À titre d'exemple, ce qui nous permettrait de penser scientifiquement ce monde humain, c'est un dépassement de la logique de Newton, qui s'opérerait dans l'émergence des théories scientifiques sur la relativité d'Einstein et des théories quantiques d'Heisenberg pour ne citer qu'eux.

> « Si j'examine à l'œil nu, puis au microscope le mouvement d'un corps vers un autre, il me paraîtra cent fois plus rapide dans le second cas, car, bien que le corps en mouvement ne se soit pas rapproché davantage du corps vers lequel il se déplace, il a parcouru dans le même temps un espace cent fois plus grand. Ainsi, la notion de vitesse ne signifie plus rien si elle n'est vitesse par rapport à des dimensions données de corps en mouvement. Mais c'est nous-mêmes qui décidons de ces dimensions par notre surgissement même dans le monde, et il faut bien que nous en décidions, sinon elles ne *seraient* pas du tout »[160].

Cette idée d'un engagement premier au sein du monde qui détermine ces dimensions est illustrée de parfaite manière dans la théorie de la relativité d'Einstein. En effet pour Sartre, cette théorie de la relativité n'est pas synonyme de relativisme, car elle ne concerne pas la connaissance et elle implique que la connaissance nous donne « *ce qui est* ». Ainsi, l'homme et le monde sont des « êtres » relatifs et le propre de leur être c'est *la relation*. Cela implique que la relation première de ces deux êtres va de la réalité-humaine vers le monde.

> « […] Surgir, pour moi, c'est déplier mes distances aux choses et par là même faire qu'il y ait des choses. Mais, par suite, les choses sont précisément « choses-qui-

[159]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 369.

[160]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 370.

existent-à-distance-de-moi ». Ainsi, le monde me renvoie cette relation univoque qui est mon être et par quoi je fais qu'il se révèle. Le point de vue de la connaissance pure est contradictoire : il n'y a que le point de vue de la connaissance *engagée*. Ce qui revient à dire que la connaissance et l'action ne sont que deux faces abstraites d'une relation originelle et concrète »[161].

S'il est possible de penser une connaissance « *pure* », elle serait sans aucun point de vue, c'est-à-dire une connaissance qui par définition et par essence se trouverait hors du monde. Ainsi, la connaissance dans cette situation ne peut être que connaissance engagée, un surgissement dans un point de vue que nous sommes. Être pour la réalité humaine c'est être « *situé* ». En disant cela il nous faut faire très attention. Car en effet, cette nécessité ontologique d'être situé, se situe entre deux contingences. D'une part, s'il est nécessaire que nous soyons situé, il n'est pas nécessaire que nous soyons, car nous ne sommes pas le fondement de notre être. D'autre part, s'il est nécessaire que nous soyons situé dans tel point de vue référentiel, il n'est pas nécessaire que ce soit dans celui-ci précisément de manière exclusive. « C'est cette double contingence, enserrant une nécessité, que nous avons appelée la *facticité* du pour-soi », nous dit-il[162]. Faisant suite à ce que nous avons vu dans les chapitres précédant, le Pour-soi est porté par une contingence éternelle qu'il reprend à son compte et assimile sans pour autant l'annihiler. Il ne peut ni la retrouver en lui, ni la connaître, ni la saisir, même dans le mouvement du cogito réflexif, puisqu'il la dépasse vers ses propres possibilités et qu'il ne rencontre en soi que le néant qu'il a à être. Cette facticité se trouve en permanence auprès du Pour-soi tel un spectre : « Et pourtant elle [la facticité] ne cesse de le hanter et c'est elle qui fait que je me saisisse à la fois comme totalement responsable de mon être et comme totalement injustifiable », précise-t-il[163]. La seule image que nous avons de cette facticité en tant qu'injustifiable, c'est cette image que le monde nous renvoie sous la forme d'une unité synthétique des ses rapports univoques à notre être.

« Il est absolument nécessaire que le monde m'apparaisse *en ordre*. Et en ce sens, cet ordre *c'est moi*, […]. Mais il est tout à fait contingent qu'il soit *cet* ordre. Ainsi, apparaît-il comme agencement nécessaire et injustifiable de la totalité des êtres. Cet ordre absolument nécessaire et totalement injustifiable des choses du monde, cet

[161]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 370.

[162]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 371.

[163]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 371.

> ordre qui est moi-même en tant que mon surgissement le fait nécessairement exister et qui m'échappe en tant que je ne suis ni le fondement de mon être ni le fondement d'un *tel* être, c'est le corps tel qu'il est sur le plan du pour-soi. En ce sens, on pourrait définir le corps comme *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*. Il n'est rien autre que le pour-soi ; il n'est pas un en-soi *dans* le pour-soi, car alors il figerait tout. Mais il est le fait que le pour-soi n'est pas son propre fondement, en tant que ce fait se traduit par la nécessité d'exister comme être contingent parmi les êtres contingents »[164].

En tant que tel, il semble que le corps ne se distingue pas de la situation du Pour-soi, car pour lui il n'y a aucune différence entre l'existence et la situation. De plus, nous pouvons noter que le Pour-soi s'identifie au monde dans son entièreté, en tant que le monde est la situation totale du Pour-soi et la mesure de son existence. Néanmoins, une situation n'est pas un donné contingent, elle ne se donne que dans son rapport au Pour-soi, en tant qu'il la dépasse vers lui-même. Ainsi, le « *corps-pour-soi* » ne peut être un donné que nous pouvons saisir par la connaissance. Il est là, il existe en tant que dépassé par le Pour-soi. Il est l'En-soi dépassé par le Pour-soi néantisant et reprise du Pour-soi dans ce mouvement même de négation. Il est la preuve de fait de notre motivation sans être notre propre fondement. En ce sens, semble-t-il le corps apparaît comme une caractéristique nécessaire du Pour-soi, puisqu'il découle nécessairement de la nature du Pour-soi qu'il soit corps, c'est-à-dire que l'échappement du Pour-soi néantisant à l'être se produit sous forme d'un engagement dans le monde dans le corps. Toutefois, nous venons de voir que le corps dévoile aussi notre contingence, il semble même n'être que cela, il représente *l'individuation de notre engagement dans le monde*. Ainsi, notre être-dans-le-monde, du seul fait qu'il « *réalise* » un monde, se fait indiquer à lui-même comme un être-au-milieu-du-monde par le monde qu'il réalise. De fait, il ne saurait en être autrement pour Sartre, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être « *du* » monde. En effet, il nous serait impossible de réaliser un monde où nous ne saurions pas et de plus, il nous serait impossible de réaliser un monde qui serait un pur objet de contemplation. Bien au contraire, il faut que nous nous perdions dans le monde pour que le monde existe et que nous puissions le dépasser perpétuellement.

> « Ainsi, 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 bien là-bas, dans le fait que le bec de gaz masque l'arbuste qui croît sur le trottoir, que dans le fait que la mansarde, là-haut, est au-

[164] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 371-372.

dessus des fenêtres du sixième ou dans celui que l'auto qui passe 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 »[165].

Le corps se positionne comme un « *milieu* » où les tensions et interactions entre le Pour-soi et le monde sont les plus prenantes. Ainsi, c'est le surgissement du Pour-soi dans le monde qui fait exister du même coup le monde comme totalité des choses et les sens comme la manière objective dont les qualités des choses se présentent. Ce qui reste primordial, c'est notre rapport au monde et ce rapport définit à la fois le monde et les sens, selon le point de vue où nous nous plaçons : si nous possédons un défaut, ou une maladie affectant notre vision, elle représente originellement la manière dont il y a pour nous un monde, c'est-à-dire qu'elle définit notre sens visuel en tant que celui-ci est la facticité de notre surgissement au monde. Cependant, en affirmant cela nous nous mettons dans la position de la pure rationalité en nous installant hors du monde par la pensée. Nous nous positionnons au-dessus du monde sans nous y attacher, et de fait, le sens devient un objet parmi les objets, un centre de référence relatif et qui, lui-même suppose des coordonnées. Nous établissons en pensée par là même, la relativité absolue du monde, c'est-à-dire que nous posons l'équivalence absolue de tous les centres de référence.

« Ainsi, le monde, en indiquant perpétuellement le sens que je suis et en m'invitant à le reconstituer, m'incite à éliminer l'équation personnelle que je suis en restituant au monde le centre de référence mondain par rapport auquel le monde se dispose. Mais, du même coup, je m'échappe – par la pensée abstraite- du sens que je suis, c'est-à-dire que je coupe mes attaches au monde, je me mets en état de simple survol et le monde s'évanouit dans l'équivalence absolue de ses infinies relations possibles. Le sens, en effet, c'est notre être-dans-le-monde en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-au-milieu-du-monde »[166].

Ces différentes remarques peuvent en effet être généralisées et peuvent s'appliquer à notre corps dans son entièreté en tant qu'il est le centre de référence total qu'indique les choses. Plus particulièrement, notre corps n'est pas seulement le lieu où se développent nos sens, il est aussi l'outil et le but de nos actions. Au passage, il semble intéressant de

[165]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 381-382.

[166]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 383.

noter qu'il n'y a pas lieu d'établir une différence, semble-t-il, entre la sensation d'un côté et l'action de l'autre : par ailleurs nous remarquons cette absence de différence dans le fait pour Sartre que la réalité ne se présente à nous, ni comme chose, ni comme ustensile, mais comme « *chose-ustensile* »[167]. Ainsi, dès que nous formulons le problème de l'action, nous risquons de tomber dans la même erreur que nous dénoncions plus haut à propos des sens. De fait, l'erreur est d'interpréter notre action telle qu'elle est pour nous à partir de l'action de l'Autre.

> « C'est que, en effet, la seule action que je puis *connaître* dans le temps même qu'elle a lieu, c'est l'action de Pierre. Je vois son geste et je détermine son but en même temps : il approche une chaise de la table *pour* pouvoir s'asseoir près de cette table et écrire la lettre qu'il m'a dit vouloir écrire »[168].

Le corps de l'Autre m'apparaît ici comme un outil au milieu d'autres outils. À l'inverse, si nous interprétons le rôle de notre corps par rapport à notre action, à la lumière des connaissances du corps de l'Autre, nous nous considérerons comme disposant d'un certain outil qui lui-même disposera d'autres outils en fonction d'une fin que nous poursuivons. Partant du corps d'Autrui dont seul nous pouvons avoir une connaissance, nous pouvons l'utiliser en tant qu'instrument pour parvenir à nos fins. Nous sommes par rapport à lui dans la position d'un utilisateur face à son outil, et de fait si nous voulons utiliser, au mieux de nos « *intérêts* » le corps d'Autrui, il nous faut un instrument qui se trouve être notre propre corps. Ainsi, si nous souhaitons voir Autrui, alors il faut que nous possédions les organes de la vision, de fait, il semble en être de même en ce qui concerne notre corps. Toute la tâche ici sera de restituer au corps sa nature pour nous. En effet, en situation les objets se dévoilent, nous l'avons vu, dans un complexe d'ustensilité où ils occupent une place déterminée. Cette place est déterminée non pas par de pure coordonnées spatiales et géométriques, mais par rapport à des axes de référence pratiques : par exemple, le crayon est sur le cahier. En ce sens, la perception ne se distingue pas de l'organisation pratique des existants en monde. En effet, chaque ustensile renvoie à un autre et de proche en proche, chaque objet prend un sens dans son dévoilement à la conscience via le corps : par la vision par exemple. Ainsi, le monde, dès le surgissement de notre Pour-soi, se dévoile comme indication d'action à faire :

---

[167] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 384.

[168] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 384.

écrire sur ce cahier avec ce crayon. Ces actions renvoient à d'autres puis à d'autres et ainsi de suite. Nous pouvons noter ici en référence à ce que nous remarquions plus haut sur l'absence de différence entre la sensation ou perception et l'action ; qu'ici, l'action se présente avec une certaine efficacité du futur qui transcende le simple perçu.

> « Ainsi, suis-je *en présence* de choses qui ne sont que promesses, par-delà une ineffable *présence* que je ne puis posséder et qui est le pur « être-là » des choses, c'est-à-dire le mien, ma facticité, mon corps. La tasse est là, sur la soucoupe, elle m'est donnée présentement avec son fond qui *est* là, que tout indique, mais que je ne vois pas. Et si je veux le voir, c'est-à-dire l'expliquer, le faire « apparaître-sur-fond-de-tasse », il faut que je saisisse la tasse par l'anse et que je la renverse : le fond de la tasse est au bout de mes projets et il est équivalant à me dire que les autres structures de la tasse l'indique comme un élément indispensable de la tasse ou de dire qu'elles me l'indiquent comme l'action qui *m'approprierа* le mieux la tasse dans sa signification »[169].

Ainsi, le monde nous apparaît comme objectivement articulé, il ne renvoie jamais à une subjectivité créatrice mais à un infini : l'infini des complexes ustensiles. Nous percevons ainsi l'importance de ce centre de référence, il est nécessaire car sans lui, toutes les instrumentalités devenant équivalentes, le monde s'évanouirait dans l'indifférenciation des complexes ustensiles. Ce que nous saisissons objectivement dans l'action et la sensation, c'est un monde d'outils qui grâce à nous s'harmonise, et chacun d'eux, en tant qu'il est saisi dans l'acte même par quoi nous nous y adaptons et le dépassons, renvoie à un autre outil qui doit nous permettre de l'utiliser.

> « En ce sens le clou renvoie au marteau et le marteau renvoie à la main et au bras qui l'utilisent. Mais ce n'est que dans la mesure où je fais planter des clous par autrui que la main et le bras deviennent à leur tour des instruments que j'utilise et que je dépasse vers leur potentialité. En ce cas, la main d'autrui me renvoie à l'instrument qui me permettra d'utiliser cette main (menace-promesses-salaire, etc.). Le terme premier est partout présent mais il est seulement *indiqué* : je ne saisis pas *ma* main dans l'acte d'écrire mais seulement le porte-plume qui écrit ; cela signifie que j'utilise le porte-plume pour tracer des lettres mais non pas *ma main* pour tenir le porte-plume »[170].

Dans cette situation notre main est seulement l'utilisation du porte-plume. Ainsi, elle est l'arrêt des renvois et leur aboutissement. Il semble que notre main ainsi considérée, à la

---

[169] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 386.

[170] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 387.

fois comme le terme inconnaissable et inutilisable que nous indique le dernier instrument de la série des renvoies : écrire sur une feuille par exemple ; soit comme l'orientation de la série dans son intégralité, mais nous ne pouvons la saisir, en tant qu'elle est agissante, comme le renvoi permanent de toute la série. Dans l'action d'écrire, notre main s'est évanouie dans le complexe d'ustensilité afin que ce système existe car elle en est le sens et l'orientation. Ainsi, nous constatons semble-t-il, qu'ici se joue une double nécessité contradictoire. En effet, le monde est un renvoi objectif d'outil à outil, car nous avons vu que tout instrument n'est utilisable et même saisissable que par le moyen d'un autre instrument. Partant de cette structure du monde, nous ne pouvons nous y insérer qu'en étant nous-mêmes un instrument. Cependant, un complexe d'ustensilité ne peut se dévoiler que par la détermination d'une orientation, détermination qui se trouve être elle-même pratique et active. Dans ce cas, l'existence même du complexe renvoie immédiatement à un centre. Ce centre est à la fois un outil défini par le champ instrumental qui se réfère à lui et à la fois l'outil que nous ne pouvons pas utiliser sous peine d'un renvoi à l'infini.

> « Cet instrument, nous ne l'employons pas, nous le *sommes*. Il ne nous est pas donné autrement que par l'ordre ustensile du monde, par l'espace hodologique, par les relations univoques ou réciproques des machines, mais il ne saurait être *donné* à mon action : je n'ai pas à m'y adapter ni à y adapter un autre outil, mais il est mon adaptation même aux outils, l'adaptation que je suis »[171].

C'est pourquoi, il ne faut pas mettre à part la reconstruction analogique de mon corps d'après le corps d'Autrui. Si nous l'évinçons, il restera deux manières de saisir le corps dans cette situation. Ou bien premièrement, notre corps est connu et défini objectivement à partir du monde, mais à vide : il suffit pour cela que la pensée rationnelle reconstitue l'instrument que nous sommes à partir des « *indices* » que donnent les outils que nous utilisons. Mais dans ce cas, l'instrument fondamental devient un centre de référence relatif qui suppose lui-même d'autres outils pour l'utiliser, et du coup, l'instrumentalité du monde se perd, puisqu'elle a besoin pour se révéler d'une référence à un centre absolu d'instrumentalité. Le monde de l'agir devient le monde agi, notre conscience met à distance un monde d'extériorité sans pouvoir y entrer de nouveau. Ou bien, notre corps est donné de manière concrète telle la disposition même des choses, en tant que le Pour-soi la dépasse vers une nouvelle disposition. Dans cette

[171] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 388.

vision, notre corps est donc présent dans toutes les formes d'actions possibles, certes non visible car l'action ne révèle que le vécu, tandis qu'ici notre corps est connu.

> « Nous n'avons jamais la sensation de notre effort, mais nous n'avons pas non plus les sensations périphériques, musculaires, osseuses, tendineuses, cutanées par lesquelles on a tenté de les remplacer : nous percevons la *résistance* des choses. Ce que je perçois lorsque je porte ce verre à ma bouche, ce n'est pas mon effort, c'est sa *lourdeur*, c'est-à-dire sa résistance à entrer dans un complexe ustensile, que j'ai fait paraître dans le monde »[172].

En ce sens, nous voyons apparaître comme le souligne Sartre après Bachelard,[173] un reproche que nous pouvons faire semble-t-il à la transcendance de Heidegger comme à l'intentionnalité husserlienne, à savoir de ne pas tenir compte du « *coefficient d'adversité* » des objets, c'est-à-dire de leur résistance au monde. Autrement dit, l'ustensilité est comprise ici comme première : c'est par rapport à un complexe d'ustensilité originel que les objets révèlent leur coefficient d'adversité. Ainsi, nous vivons notre corps comme en tension permanente qu'il soit en danger ou non. Notre corps s'étend toujours à travers l'outil qu'il utilise qu'il soit simple comme un crayon ou qu'il soit plus complexe comme un véhicule.

> « Il est partout : la bombe qui détruit *ma* maison entame aussi mon corps, en tant que la maison état déjà une indication de mon corps. […] il est au bout du bâton, sur lequel je m'appuie, contre la terre ; au bout des lunettes astronomiques qui me montrent les astres ; sur la chaise, dans la maison tout entière, car il est mon adaptation à ces outils »[174].

Suivant cela, nous pouvons dire à présent que grâce à ces explications, nous constatons une réunion de la sensation et de l'action. C'est en effet, dans une première renonciation à se doter d'un corps que nous avons pu étudier la manière dont nous saisissons ou modifions le monde à travers notre corps. Il est apparu que notre relation originelle au monde constitue le fondement du dévoilement de notre corps lui-même, autrement dit le surgissement même au milieu de l'être. Le corps ne nous apparaît pas comme premier pour nous donner accès ensuite à un monde dont il s'intègre, ce sont les

---

[172]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 388-389.

[173]G.BACHELARD, *l'Eau et les Rêves,* (1ère éd, 1942, *l'Eau et les Rêves.*), Paris, Éditions José Corti, 1942.

[174]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 389.

choses-ustensiles qui dans leur apparition originelle nous indique et nous dirige vers notre corps. Le corps ne se représente pas tel *un moyen terme* entre les choses du monde et notre conscience, il manifeste simplement « *l'individualité et la contingence* » de notre rapport originel aux choses-ustensiles.

> « En ce sens, nous avions défini les sens et l'organe sensible en général comme notre être dans le monde en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-au-milieu-du-monde. Nous pouvons définir pareillement *l'action* comme notre être-dans-le-monde, en tant que nous avons à l'être sous forme d'être-instrument-au-milieu-du-monde »[175].

À la fois, si nous sommes au milieu du monde, c'est grâce au fait que nous avons fait qu'il y ait un monde en dépassant l'être vers nous-mêmes. De même, si nous sommes outil du monde c'est grâce au fait que nous avons réalisé qu'il y ait des instruments en général par le projet de nous-mêmes vers nos possibles. Ainsi, ce n'est que dans un monde que nous avons fait être qu'il peut y avoir un corps et de surcroît, une relation première semble indispensable pour que ce monde existe. Notre corps nous est à la fois immédiat et éloigné par le monde, il nous est donné par un mouvement du monde vers notre facticité et la condition de ce mouvement est un perpétuel dépassement. Ceci nous permet de préciser à présent cette « *nature* » pour-nous de notre corps. Ainsi, le corps est perpétuellement « *le dépassé* », il est en tant que centre de référence sensible, cet « *au-delà de quoi* » nous sommes, en tant que nous sommes immédiatement présent à l'instrument que nous percevons. En effet, dans la perception il y a un double mouvement. D'une part la perception ne peut s'effectuer qu'à la place même où la chose est perçue de manière immédiate. D'autre part, en même temps, la perception déploie les distances et ce par rapport à quoi l'objet perçu indique sa distance comme une propriété absolue de son être : c'est cela le corps. Ainsi, en tant que toujours dépassé, le corps est ce que nous dépassons vers une nouvelle série d'outils, série que nous aurons à dépasser, puisque toute combinaison d'ustensile dès sa fixation dans son être, indique le corps comme le centre de référence de son immobilité fixée. De fait, faisant le lien avec les chapitres sur la temporalité de notre être-pour-soi, nous pouvons affirmer que *le corps en tant que dépassé, se donne comme toujours* « *le Passé* ». Il est la présence immédiate au Pour-soi des choses sensibles en tant que cette présence indique un centre de référence et qu'elle est *déjà dépassée,* soit vers l'apparition d'un nouveau « *ceci* », soit

[175]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 390.

vers une combinaison nouvelle de choses-ustensiles.

> « Dans chaque projet du Pour-soi, dans chaque perception, le corps est là, il est le Passé immédiat en tant qu'il affleure encore au Présent qui le fuit. Cela signifie qu'il est à la fois *point de vue* et *point de départ* : un point de vue, un point de départ que je *suis* et que je dépasse à la fois vers ce que j'ai à être. Mais ce point de vue perpétuellement dépassé et qui renaît perpétuellement au cœur du dépassement, ce point de départ que je ne cesse de franchir et qui est moi-même restant en arrière de moi, il est la nécessité de ma contingence »[176].

Autrement dit, le corps est doublement nécessaire : d'une part parce qu'il est la réappropriation constante du Pour-soi par l'En-soi et le fait ontologique que le Pour-soi ne peut être que comme l'être qui n'est pas son propre fondement. En effet, avoir un corps, c'est à la fois être le fondement de son propre néant et ne pas être le fondement de son être. Nous sommes notre corps dans la mesure où nous sommes et inversement nous ne sommes pas notre corps dans la mesure où nous ne sommes pas ce que nous sommes. Ainsi, nous échappons au corps par notre néantisation. Cependant, il ne faut pas pour autant faire du corps un objet, car nous le nions en permanence, nous échappons continuellement à ce que nous sommes. D'autre part, le corps est nécessaire en tant qu'obstacle à dépasser pour être dans le monde, c'est-à-dire il est un obstacle que nous sommes à nous-mêmes. Il faut bien saisir ces deux types d'être nécessaire : en effet, être-pour-soi signifie dépasser le monde et faire qu'il y ait un monde en le dépassant. Mais dépasser le monde, indique précisément ne pas le survoler, il faut *s'engager* en lui pour en émerger, c'est nécessairement se réaliser en tant que perspective de dépassement.
D'une part, ce donné que nous sommes sans avoir à l'être, sinon sur le mode du n'être pas, nous ne pouvons ni le saisir ni le connaître, car il est partout repris et dépassé, utilisé pour nos projets et assumé. D'autre part, tout nous l'indique : tout ce que nous dépassons « *laissent des traces* » par son mouvement même de dépassement, sans que nous puissions jamais nous retourner sur ce qu'il indique pour la simple raison que nous sommes « *l'être indiqué* ». Ce qu'il faut entendre dans l'expression du « *donné indiqué* » ce n'est pas un pur centre de référence d'un ordre statique des choses-ustensiles, mais bien au contraire un ordre dynamique, qui, pensé de cette manière rend compte d'un centre de référence défini dans son changement comme dans son identité.

> « Il ne saurait en être autrement puisque c'est en niant de moi-même que je sois

[176]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 390-391.

l'être, que je fais venir le monde à l'être et puisque c'est à partir de mon passé, c'est-à-dire en me projetant au-delà de mon être propre, que je puis nier de moi-même que je sois tel ou tel être. De ce point de vue le corps, c'est-à-dire cet insaisissable donné est une condition nécessaire de mon action : si, en effet, les fins que je poursuis pouvaient être atteintes par vœu purement arbitraire, s'il suffisait de souhaiter pour obtenir et si des règles définies ne déterminaient pas l'usage des ustensiles, je ne pourrais jamais distinguer en moi le désir de la volonté, ni le rêve de l'acte, ni le possible du réel »[177].

Nous sommes, comme nous l'avons vu dans les chapitres précédents sur la temporalité, de fait en tant que nous avons un passé et ce passé immédiat nous renvoie à l'En-soi premier sur néantisation sur quoi nous apparaissons. Ainsi, le corps comme facticité est le passé en tant qu'il renvoie originellement à une apparition première, c'est-à-dire à la néantisation première qui nous fait surgir de l'En-soi que nous sommes de fait sans avoir à l'être.

« Naissance, passé, contingence, nécessité d'un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde : tel est le *corps*, tel il est *pour moi*. Il n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et la condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience *du* monde et comme projet transcendant vers mon futur »[178].

De sorte que, nous voyons bien qu'il est contingent que nous soyons instituteur, ouvrier, ou quoique ce soit d'autre, mais il semble parfaitement nécessaire que nous soyons ceci ou cela, puisque nous ne pouvons prendre de distance vis-à-vis du monde sans le perdre à jamais. Tout cela nous le transcendons dans une unité synthétique de notre être-dans-le-monde que nous nommons le corps. En effet, *notre corps symbolise la condition nécessaire de l'existence et la réalisation contingente de cette condition*. Dès à présent, nous comprenons la définition sartrienne que nous avons donnée plus haut du corps comme notre « *être-pour-nous* ».

« […] le corps est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence. Cette contingence, nous ne pouvons jamais la saisir comme telle, en tant que notre corps est *pour nous* : car nous sommes choix et être c'est, pour nous, nous choisir. Même cette infirmité dont je souffre, du fais même que je vis, je l'ai assumée, je la dépasse vers mes propres projets, j'en fais l'obstacle nécessaire pour mon être et je ne puis être infirme sans me choisir infirme, c'est-à-dire choisir la façon dont je constitue mon infirmité (comme « intolérable », « humiliante », « à dissimuler »,

[177]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 391-392.

[178]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 392.

> « révéler à tous », « objet d'orgueil », « justification de mes échecs », etc., etc.). Mais cet insaisissable corps, c'est précisément la nécessité qu'*il y ait un choix*, c'est-à-dire que je ne sois pas *tout à la fois* »[179].

En un sens, nous le voyons bien, notre finitude est une condition de possibilité de notre liberté, puisqu'il ne peut y avoir de liberté sans choix et, de même que notre corps conditionne notre conscience comme « *pure* » conscience du monde, le corps, semble-t-il, la rend possible jusque dans sa liberté même. Dès lors, il nous faut comprendre ce que ce corps signifie pour « *moi* », c'est-à-dire pour nous-même. Puisque nous avons vu qu'il est insaisissable, il ne peut appartenir à la catégorie des objets du monde, autrement dit aux objets que nous pouvons connaître et utiliser, et pourtant puisque nous ne pouvons rien être sans être conscience de ce que nous sommes, il faut que le corps soit donné d'une quelconque manière à notre conscience. Il y a pourtant bien une différence entre notre corps et un outil que nous utilisons. Si en effet, Sartre définit le corps comme point de vue contingent sur le monde, il nous faut bien comprendre que cette notion de point de vue suppose *une double relation*. D'une part, il y a une relation entre le corps en tant que point de vue et les choses sur lesquelles il est point de vue. D'autre part, il y a une relation entre le corps et l'observateur pour lequel il est point de vue. Ce second rapport est très différent du premier, lorsqu'il s'agit du corps comme point de vue, tandis qu'il n'y a pas de différence entre ces deux rapports lorsque nous parlons d'un point de vue dans le monde qui soit un outil objectif différent du corps : des jumelles par exemple.

Prenons l'exemple d'un paysage que nous regardons au travers de jumelle : nous voyons aussi bien les jumelles que le paysage, mais la distance entre nous et les jumelles est évidemment moins grande qu'entre nos yeux et le paysage. Les jumelles ainsi, deviennent une sorte d'organe qui s'ajoute à notre corps comme par extension. Si nous poussons cet exemple à sa limite, nous voyons que nous pourrions concevoir un cas où un point de vue absolu anéantirait la distance entre nous et celui pour qui nous sommes point de vue. Ceci mettrait en lumière le fait de ne plus pouvoir prendre une position de recule afin de prendre sur le point de vue un nouveau point de vue. C'est ici, de manière précise, nous l'avons vu, ce qui caractérise notre corps. Il est l'outil dernier, celui que nous ne pouvons utiliser au moyen d'un autre outil, il est le point de vue sur lequel nous ne pouvons plus prendre de point de vue sans un renvoi à l'infini. Donc, le corps ne saurait être pour nous-même connu et dépassé, car notre conscience spontanée et

[179]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 393.

irréfléchie n'est plus conscience de notre corps. Ce qui rendrait mieux compte de cette relation particulière de la conscience à notre corps c'est bien une relation d'existence : la conscience « *existe* » son corps.

> « Le corps appartient donc aux structures de la conscience non-thétique (de) soi. Pouvons-nous cependant l'identifier purement et simplement à cette conscience non-thétique ? Cela n'est pas possible non plus car la conscience non-thétique est conscience (de) soi en tant que projet libre vers une possibilité qui est sienne, c'est-à-dire en tant qu'elle est le fondement de son propre néant. La conscience non-positionnelle est conscience (du) corps comme ce qu'elle surmonte et néantit en se faisant conscience, c'est-à-dire comme quelque chose qu'elle est sans avoir à l'être et *par-dessus quoi elle passe* pour être ce qu'elle a à être. En un mot, la conscience (du) corps est latérale et rétrospective ; le corps est le *négligé*, le « *passé sous silence* », et cependant c'est ce qu'elle *est* ; elle n'est même rien d'autre que le corps, le reste est néant et silence »[180].

Sartre, dans son développement sur le corps et son lien avec la conscience, fait ici un parallèle entre notre conscience du « *corps* » et notre conscience du « *signe* », regardons de plus près pourquoi il en passe par cette analogie. Le signe, semble-t-il, est une structure essentielle de notre corps, car notre conscience du signe existe sans quoi nous ne pourrions comprendre une signification. Cependant, le signe est dépassé vers la signification, ce qui est « *négligé* » au profit du sens, ce qui n'est semble-t-il, jamais saisi pour soi-même, ce au-delà de quoi le regard se dirige constamment. La conscience du corps étant « *conscience latérale et rétrospective* » de ce qu'elle est sans avoir à l'être, c'est-à-dire de sa contingence, de ce à partir de quoi elle se fait choix, est conscience non-thétique à la manière dont elle est affectée. Nous l'avons déjà vu, l'affectivité en tant que constituée est une conscience du monde. Dans l'affectivité une intention transcendante se dirige vers le monde et l'appréhende comme tel, ce qui traduit bien le plan de la transcendance et de la liberté. Dans ce cas, c'est l'intention en elle-même qui est affection, elle est un acte « *pur* » et est déjà un projet, c'est-à-dire « *pure* » conscience de quelque chose. Pouvons nous ainsi, considérer cette conscience comme conscience du corps ? Non. Cette intention ne saurait être le tout de l'affectivité, puisque cette affectivité est dépassement et qu'elle suppose un être dépassé.

> « Il existe donc des qualités affectives pures qui sont dépassées et transcendées par des projets affectifs. […] il s'agit simplement pour nous de la façon dont la conscience *existe* sa contingence ; c'est la texture même de la conscience en tant

[180] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 394-395.

qu'elle dépasse cette texture vers ses possibilités propres, c'est la manière dont la conscience *existe* spontanément et sur le mode non-thétique, ce qu'elle *constitue* thétiquement mais implicitement comme point de vue sur le monde. Ce peut être la douleur pure, mais ce peut être aussi l'humeur, comme totalité affective non thétique, l'agréable pur, le désagréable pur, d'une façon générale, c'est tout ce que l'on nomme le *cœnesthésique* »[181].

Cette notion de « *cœnesthésique* » apparaît dans de rare cas sans être dépassé vers le monde par un projet transcendant du Pour-soi, de fait en tant que tel il semble fort difficile de le traiter comme tel. Pourtant, Sartre dans son analyse va nous donner un exemple de quelques expériences « *privilégiées* » où nous pouvons le saisir dans sa singularité comme par exemple dans la « *douleur physique* ». Regardons, ce que cet exemple de la douleur nous révèle sur le rapport entre le corps et la conscience de soi. Lorsque nous lisons et qu'une douleur oculaire survient : tout d'abord l'objet de notre conscience est l'ouvrage que nous lisons, et à travers lui, le sens de son contenu. Dans ce cas, le corps n'est nullement saisi pour lui-même, il est comme nous l'avons vu, 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 de 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 » »[182].

En effet, semble-t-il, notre rapport au corps comme donné n'est qu'un rapport implicite, puisque dans les faits, notre mouvement oculaire n'est perceptible que par un témoin qui nous voit dans l'action de lire. En ce qui nous concerne, nous ne voyons que les mots qui surgissent les uns après les autres. Si nous mettons ce phénomène en liaison avec notre temporalité propre, nous remarquons que cette lecture apparaît dans un temps objectif et qu'elle nous est donnée et connue seulement au travers de notre propre temporalisation. À l'intérieure de cette expérience, il nous est impossible de distinguer sans l'aide d'Autrui le mouvement de nos yeux et la succession de nos consciences dans la lecture. Ainsi, comment la conscience existe-t-elle son corps dans la douleur ? Nous cherchons à

[181]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 396.

[182]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 397.

comprendre comment cette conscience se manifeste pour nous aux travers de notre corps dans le monde. Car en effet, il est manifeste que cette douleur contienne une information sur elle-même, en tant que douleur oculaire et non articulaire. Toutefois, il semble au regard de l'analyse, que cette douleur semble être « dépourvue d'intentionnalité ». Que signifie alors une affection qui « manque d'intentionnalité » ? En effet, il nous faut nous entendre, si cette affection se donne comme douleur des yeux, il n'y a là aucune connaissance mais simplement une localisation d'une affection. Simplement, du fait que cette douleur soit de manière précise « *oculaire* », en tant que la conscience existe nos yeux, elle se distingue par son existence même. Cette douleur à cet instant n'est considérée que de notre point de vue, non du point de vue d'un corps-pour-autrui ce qui sera le sujet de développement à venir. Cette douleur ainsi, ne se distingue pas de notre manière d'appréhender les mots sur les pages de cet ouvrage. Nous pouvons remarquer que cette douleur n'a pas de nom, elle ne peut être connue, elle est simplement « *vécue* » par notre conscience, puisque non perçue de manière réflexive, elle est seulement cette douleur particulière localisée dans les organes de la vision. De plus, nous remarquons, que cette douleur n'est pas située au sens positionnel du terme. Elle ne possède aucune direction, elle ne possède aucune place dans le monde instrumental. Elle n'est ni dans notre corps-objet vu par Autrui, ni dans notre corps comme point de vue en tant qu'il est discrètement indiqué par le monde. Ainsi, nous pouvons dire qu'elle ne possède aucune spatialité, mais qu'elle possède bien une temporalité certaine incarnant de fait ce que Sartre nomme : « *le temps du monde* »[183].

> « Qu'est-elle donc ? Simplement la matière translucide de la conscience, son *être-là*, son rattachement au monde, en un mot la contingence propre de l'acte de lecture. Elle existe par-delà toute attention et toute connaissance, puisqu'elle se glisse dans chaque acte d'intention et de connaissance, puisqu'elle est cet acte même, en tant qu'il est sans être fondement de son être. Et pourtant même sur ce plan d'être pur, la douleur comme rattachement contingent au monde ne peut être existée non thétiquement par la conscience que si elle est dépassée. La conscience douloureuse est négation interne du monde ; mais en même temps elle existe sa douleur – c'est-à-dire soi-même – comme arrachement à soi »[184].

La douleur vécue n'est pas susceptible d'être connue par la conscience, de fait elle est indéfinissable et est ce qu'elle est un fait : nous avons mal aux yeux. Cependant, la

[183]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 398.

[184]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 398.

conscience de la douleur est projet vers une conscience qui serait dénuée de toute douleur, c'est-à-dire dont « *l'être-là* » serait sans douleur. La conscience douloureuse ne constitue pas pour autant la douleur, elle est un projet non thétique du Pour-soi, et ce projet nous ne l'appréhendons que par la médiation du monde : dans notre exemple, cela correspond à la façon dont nous lisons avec difficulté les mots. Nous le percevons bien, c'est dans ce rapport entre conscience, corps et monde que nous approchons au plus près le mouvement du Pour-soi dans sa fuite permanente de l'En-soi et la réappropriation du Pour-soi par l'En-soi qui donne le mouvement de cette néantisation du Pour-soi. Notons de plus, que ce n'est pas parce que notre attention se porte sur la conscience de notre corps que le monde cesse d'exister. Dans l'exemple de Sartre, la lecture est un acte qui implique dans son essence même l'existence du monde comme un « *fond* » obligatoire. Cela ne signifie pas qu'il y ait une différence d'intensité du point de vue des consciences de la lecture et du monde, mais simplement le monde est en quelque sorte mis entre parenthèse dans une indifférenciation générale qui sert de support à notre conscience de la lecture. Dans un même temps, notre corps ne cesse pas d'être appelé par le monde comme un point de vue total sur la totalité du monde, mais toujours appelé par le monde comme *support*.

> « Ainsi, mon corps ne cesse pas *d'être existé* en totalité dans la mesure où il est la contingence totale de ma conscience. Il est à la fois ce que la totalité du monde comme fond indique et la totalité que j'existe affectivement en connexion avec l'appréhension objective du monde. Mais dans la mesure où un *ceci* particulier se détache comme forme sur fond de monde, il indique corrélativement vers une spécification fonctionnelle de la totalité corporelle et du même coup ma conscience existe une forme corporelle qui s'enlève sur la totalité-corps qu'elle existe »[185].

En résumé, nous pouvons dire à la suite de cette analyse qu'avoir conscience, c'est toujours avoir conscience du monde, et ainsi le monde et le corps sont toujours présent, quoique de manière différente à notre conscience. Cette conscience totale du monde est conscience du monde comme fond pour telle ou telle chose particulière et ainsi, de même la conscience se spécifie dans son acte même de néantisation, il y a là une présence singulière du corps sur fond total de « *corporéité* ». En effet, au moment même où nous lisons, nous ne cessons pas d'être notre corps, de plus cette douleur aux yeux nous ne cessons pas de « *l'exister* » comme notre corps en général. Néanmoins, nous « *l'existons* » en tant qu'elle se perd dans le fond de « *corporéité* », comme une « *partie*

[185]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 399.

subordonnée » au tout que constitue le corps.

> « Elle n'est ni absente ni inconsciente : simplement elle fait partie de cette existence sans distance de la conscience positionnelle pour elle-même. [...]Car la douleur des yeux *est précisément ma lecture* et les mots que je lis m'y renvoient à chaque instant, au lieu que ma douleur du doigt ou des reins, étant l'appréhension du monde comme fond, est elle-même perdue, comme structure partielle, dans le corps comme appréhension fondamentale du fond du monde »[186].

Nous plaçant dans le domaine de la conscience non réflexive le corps est vue comme un vécu, mais quand est-il de la vision de notre corps dans une attitude réflexive de la conscience ? Que connaissons-nous de notre corps ? En effet, nous avons défini dans l'expérience de la douleur que notre corps était vécu et que de fait la conscience existe son corps. Si à présent nous cessons de lire, pour reprendre l'exemple de Sartre, nous saisissons notre douleur ce qui signifie que nous dirigeons sur notre conscience actuelle, une conscience réflexive. Nous effectuons, comme nous l'avions vu plus haut, une saisie pleine et entière, sans point de vue et projetons l'objet de la connaissance à distance afin de mieux le penser. Nous sommes en face de l'objet particulier que nous nommons « *douleur* », et cette mise à distance pour appréhender l'objet d'une connaissance particulière qui est celle de notre douleur Sartre le nomme le « *mal* »[187]. Ce mal est une réalité qui possède sa temporalité propre, non pas le temps du monde ni celui de la conscience, mais un temps « *psychique* ».

> « Comme telle elle [la réalité du mal] est distincte de la conscience même est paraît à travers elle ; elle demeure permanente pendant que la conscience évolue et c'est cette permanence même qui est condition de l'opacité et de la passivité du Mal. Mais d'autre part ce mal en tant que saisi à travers la conscience, a tous les caractères d'unité, d'intériorité et de spontanéité de la conscience mais dégradés. Cette dégradation lui confère l'individualité psychique. C'est-à-dire tout d'abord qu'il a une cohésion absolue et sans parties. En outre, il a sa durée propre, puisqu'il est hors de la conscience et possède un passé et un avenir »[188].

Une douleur qui se caractérise par une alternance de souffrance et de repos, n'est pas

---

[186] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 400.

[187] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 401.

[188] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 401.

saisie par la réflexion comme une alternance de conscience. Bien plus, elle est perçue par la réflexion organisatrice tel un ensemble qui constitue la totalité « *mal* ». Le mal en tant que « *spontanéité passive* » se donne de manière particulière à la différence des objets spatio-temporels. En effet, les notions de *présence* et *d'absence* signifient une présence vécue au sens de ressentie, si la chaise n'est plus là, c'est qu'elle a été déplacée, mais si une douleur n'est plus, elle n'existe plus au sens propre. La chaise garde son existence au monde tandis que l'existence de la douleur s'évapore dans sa disparition. De même dans son apparition, si une chaise réapparaît dans notre champ de vision elle nous apparaît comme étant déjà présente et implicitement indiquée par le monde à notre conscience, tandis que lorsque le mal surgit de nouveau dans sa passivité même, il vient à l'existence par une sorte de « *naissance spontanée* ».

> « A travers chaque douleur, je saisis le mal tout entier et pourtant il les transcende toutes, car il est la totalité synthétique de toutes les douleurs, le thème qui se développe par elles et à travers elles. Mais la matière du mal ne ressemble pas à celle d'une mélodie : d'abord, c'est du vécu pur, il n'y a aucune distance de la conscience réfléchie à la douleur ni de la conscience réflexive à la conscience réfléchie. Il en résulte que le mal est transcendant mais sans distance. Il est hors de ma conscience, comme totalité synthétique et déjà tout près d'être *ailleurs*, mais d'un autre côté, il est en elle, il pénètre en elle, par toutes ses dentelures, par toutes ses notes qui sont ma *conscience* »[189].

Nous pouvons remarquer ici, qu'il y a eu une césure du corps lors du mouvement réflexif. En effet, pour la conscience irréfléchie la douleur était le corps, mais pour la conscience réflexive le mal est autre et distinct du corps, puisque, nous venons de le voir, il possède sa forme propre et va-et-vient à sa guise. Dans le domaine de la réflexion où nous nous sommes situé, c'est-à-dire avant l'intervention de toute forme d'altérité, le corps ne nous est pas donné clairement à la conscience. Ainsi, la conscience réflexive est conscience du mal et non du corps souffrant. Dans notre passivité nous saisissons le mal comme nôtre, il est comme appuyé et encouragé dans un milieu qui lui est propre et dans sa temporalité propre.

> Cette passivité nous dit Sartre est « l'exacte projection dans l'en-soi de la facticité contingente des douleurs et qui est *ma* passivité. Ce milieu n'est pas saisie quand je perçois sa forme, et pourtant il est là : il est *la passivité que ronge le mal* et qui lui donne magiquement de nouvelles forces, comme la terre d'Antée. C'est mon corps sur un nouveau plan d'existence, c'est-à-dire comme pur corrélatif noématique d'une

[189] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 402.

conscience réflexive. Nous l'appellerons *corps psychique* »[190].

Ainsi, le mal n'est donc pas connu, il est « *vécu* » et le corps, de même, se manifeste par le mal et la conscience l'existe pareillement. Dans cette analyse de la connaissance du corps par la réflexion, nous constatons un aveu de notre auteur au sens où, c'est une fois de plus la *médiation* d'Autrui qui nous donnerait, à ce stade de l'argumentation, accès au corps tel qu'il devrait se donner à la réflexion. Sartre en effet, à ce moment de l'argumentation ne peut faire cette référence à Autrui que de manière implicite ou allusive puisqu'il lui manque, comme il le précise, la description de la dimensions ontologique du corps tel qu'il apparaît à une altérité qu'il nomme le « *corps-pour-autrui* »,[191] que nous traiterons dans le chapitre suivant.

Par suite, ce corps « *psychique* » nous sert de base à tous les phénomènes de l'esprit. Par analogie, de même que le corps « *est existé* » par chaque conscience comme sa contingence propre, le corps « *psychique* » est « *souffert* » comme la contingence des actes et des qualités. Cependant, cette contingence possède un aspect novateur, au sens où en tant qu'existée par notre conscience, cette contingence est une réappropriation de la conscience par l'En-soi, car en tant que soufferte par la réflexion, elle est projetée dans l'En-soi.

> « Elle [la contingence] représente, de ce fait, la tendance de chaque objet psychique, par delà sa cohésion magique à se morceler en extériorité, elle représente, par delà les rapports magiques qui unissent les objets psychiques entre eux, la tendance de chacun d'eux à s'isoler dans une insularité d'indifférence : c'est donc comme un espace implicite sous-tendant la durée mélodique du psychique. En tant que le corps est la matière contingente et indifférente de tous nos événements psychiques, le corps détermine un *espace psychique*. Cet espace n'a ni haut ni bas, ni droite ni gauche, il est encore sans parties, en tant que la cohésion magique du psychique vient combattre sa tendance au morcellement d'indifférence. Il n'en est pas moins une caractéristique réelle de la *psyché* : non que la psyché soit *unie* à un corps, mais sous son organisation mélodique, le corps est sa substance et sa perpétuelle condition de possibilité »[192].

Ce n'est pas sans raison que Sartre utilisa la notion de douleur comme exemple, mais

[190] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 403.

[191] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 403.

[192] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 403-404.

cependant il aurait pu en prendre bien d'autre, car il existe beaucoup de manière d'exister notre contingence. En effet, la conscience ne peut, comme nous l'avons vu cessée d'avoir un corps sous la forme « *d'exister ce corps* ». L'homme ainsi, découvre par le biais de sa contingence via son rapport au corps et au monde, un sentiment de dégoût, une sorte de constat « *sans vie* », ou plutôt un « *désenchantement* ». Notre facticité, c'est-à-dire notre contingence nous donne un sentiment de nous-même proche du malaise, un mal-être ressentie dans tout notre être même lorsque nous tentons d'y soustraire.

> « Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance qui m'accompagne jusque dans mes efforts pour m'en délivrer et qui est *mon* goût, c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée* »[193].

La nausée semble être ce milieu dont nous parlions plus haut où se développe une révélation de notre corps à notre conscience. Certes, Sartre ici ne nous parle pas d'un phénomène physiologique qui nous conduit au vomissement, mais il nous donne à voir un *milieu*, un arrière-plan sur lequel se dévoile à notre conscience notre corps, et ce dévoilement nous met face à face avec notre facticité et notre contingence. Par ailleurs, nous percevons mieux, pourquoi notre étude s'est dirigée vers ce détours par l'analyse du corps, car corrélativement au monde, il indique la conscience que nous sommes sans jamais se donner de manière directe, mais toujours en nous mettant en rapport avec le monde et la présence d'Autrui comme hanté par le spectre de l'altérité nous sommes pour nous-même, mais ne sommes nous que cela ? En effet, nous venons de décrire l'être de notre corps tel qu'il apparaît « *pour-moi* », il serait vain de chercher à le comprendre autrement, puisque sur ce plan ontologique précis il n'est rien de plus que ce que nous en avons dit grâce à l'approche phénoménologique. Soit, il se donne comme le centre de référence implicitement donné par les objets-ustensiles du monde, soit il révèle comme notre contingence, que la conscience comme Pour-soi existe. Nous ne sommes pas face à une alternative exclusive ici, nous ne devons pas choisir entre notre corps donné de biais par les objets du monde, ou bien notre corps comme contingence sur fond d'un sentiment de nausée ontologique de notre Pour-soi qui l'existe. Au contraire, il s'agit ici de deux modalités d'être complémentaires qui sont co-présentes et qui s'expriment chacune dans sa sphère particulière d'être comme les faces d'un même cube. Cependant, le corps, comme nous l'avons indiqué dans l'introduction de ce chapitre, souffre des

[193]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 404.

mêmes conditions d'être que le Pour-soi, c'est-à-dire qu'il possède des dimensions ontologiques multiples qu'il nous faut comprendre pour mettre véritablement en lumière la place d'Autrui dans notre rapport à lui, au monde et à l'être que nous sommes, et ainsi découvrir si cette modalité d'être correspond à un possible champ d'individualité commun que nous recherchons à définir. Pour ce faire, nous regarderons dans le chapitre suivant la second dimension ontologique du corps : celle qui lui donne accès à l'altérité, car en effet notre corps est pour nous, mais il semble être aussi pour Autrui.

B) L'Autre corps.

Notre corps existe pour nous, mais n'existe-il que sous cette modalité ? En effet, il se donne à nous sous la forme d'un être-pour-soi, mais il existe aussi pour Autrui. Il est temps à présent de prendre en compte cette nouvelle modalité ontologique du corps. Regardons de quelles manières cette modalité du corps nous apparaît. Suite à l'argumentation que nous avons suivie dans les chapitres précédents, nous savons que l'étude de l'apparition de notre corps à autrui est équivalente à l'étude de l'apparition du corps d'Autrui à nos yeux. Nous avons établi que les structures de notre être-pour-Autrui sont identiques à celles de l'être d'Autrui pour nous. C'est donc à partir de nos dernières conclusions que nous allons établir la « *nature* » de ce que Sartre nomme « *le corps-pour-autrui* ».

Nous n'avons défini dans le précédent chapitre que de prime abord, le corps n'est pas ce qui nous manifeste Autrui. Une relation primordiale qui mettrait en rapport deux corps, celui d'Autrui et le nôtre, ne serait que pure extériorité. Nous l'avons vu, notre relation à Autrui est une négation de type interne et non une relation en extériorité.

> « Je dois saisir autrui d'abord comme ce pour quoi j'existe comme objet ; le ressaisissement de mon ipséité fait apparaître autrui comme objet dans un second moment de l'historisation antéhistorique ; l'apparition du corps d'autrui n'est donc pas la rencontre première, mais, au contraire, elle n'est qu'un épisode de mes relations avec autrui et, plus spécialement, de ce que nous avons nommé l'objectivation de l'autre ; ou, si l'on veut, autrui existe pour moi d'abord et je le saisis dans son corps *ensuite* ; le corps d'autrui est pour moi une structure secondaire »[194].

Du seul fait que nous nous projetons vers nos possibles, nous dépassons et transcendons la transcendance d'Autrui. Il nous apparaît comme une transcendance transcendée, et

[194] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 405.

nous avons devant nous une transcendance-objet. Nous saisissons cette transcendance dans le monde comme un certain agencement des choses-ustensiles de notre monde, en tant qu'elles indiquent un centre de référence secondaire qui se trouve au milieu du monde et qui n'est pas nous. Ces indications ne peuvent en aucun cas faire d'Autrui un concept constitutif du monde, puisque nous l'avons vu, ces indications sont des propriétés « *latérales* » de l'objet. Autrui en tant que transcendance-objet possède le caractère d'un événement. Cependant, nous l'avons vu c'est bien à Autrui que nous renvoie la disposition secondaire des objets comme à un outil qui a à sa disposition d'autre outils en vue d'une fin qu'il produit lui-même. Ainsi, Autrui est d'abord indiqué par les choses-ustensiles tel *un outil*. Toutefois, nous pouvons remarquer que nous sommes aussi indiqués comme outil par les choses. De plus, nous sommes corps en tant que nous nous faisons indiquer par les choses de notre monde. De proche en proche, c'est donc à partir d'Autrui comme corps que les choses nous indiquent Autrui par leurs dispositions « *latérales et secondaires* ». En y réfléchissant, trouvons-nous un ustensile qui ne se réfère pas secondairement au corps d'Autrui ?

En tant qu'il était désigné par les choses, nous ne pouvions prendre aucun point de vue sur notre corps. Il est, nous l'avons vu, le point de vue sur lequel nous ne pouvons prendre aucun point de vue, l'outil que nous ne pouvons utiliser au moyen d'un autre outil. De plus, lorsque nous avons tenté de penser le corps comme concept « vide », c'est-à-dire comme « pur outil », il en résultait l'effondrement du monde en tant que tel. À l'inverse, du fait même que nous ne soyons pas l'Autre, son corps nous apparaît comme un point de vue sur lequel nous pouvons prendre un point de vue, un outil que nous pouvons utiliser avec d'autres outils. De part cette accès au corps d'Autrui par une « *analogie ontologique* », nous avons un point de vue, c'est-à-dire une structure différente de notre « *corps-pour-moi* ».

> « Il est indiqué par la ronde des choses-ustensiles, mais il indique à son tour d'autres objets et finalement il s'intègre à *mon* monde et c'est *mon* corps qu'il l'indique. Ainsi, le corps d'autrui est radicalement différent de mon corps-pour-moi : il est l'outil que je ne suis pas et que j'utilise (ou qui me résiste, ce qui revient au même). Il se présente à moi originellement avec un certain cœfficient d'utilité et d'adversité. Le corps d'autrui, c'est donc autrui lui-même comme transcendance-instrument »[195].

Réciproquement, nous ne découvrons pas dans et par le corps de l'autre la possibilité

[195] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 406.

qu'a Autrui de nous connaître. Cette connaissance se dévoile dans et par notre être-objet pour Autrui, c'est-à-dire qu'elle est la structure essentielle de notre relation originelle à Autrui où la perte de notre monde est elle aussi donnée. Par notre ipséité ressaisie, nous dépassons la transcendance d'Autrui en tant que cette transcendance est une possibilité constante de nous ressaisir comme objet. Ainsi, cette transcendance devient purement et simplement donnée et dépassée vers nos fins. De plus, la connaissance qu'Autrui a de nous et du monde devient une connaissance-objet. Cette connaissance-objet est une propriété donnée d'Autrui, une propriété que nous pouvons connaître nous aussi. Du fait même que nous ne connaîtrons jamais « *l'acte de connaître* », cette connaissance demeure pour nous comme « *vide* » : cet acte étant une pure transcendance, il ne peut être saisie que par lui-même sous la forme d'une conscience non thétique ou par une réflexion qui viendrait de lui.

> « Ce que je connais, c'est seulement la connaissance comme *être-là* ou, si l'on veut, *l'être-là de la connaissance*. Ainsi, cette relativité de l'organe sensoriel qui se dévoilait à ma raison universalisante, mais qui ne pouvait être pensée – quand il s'agissait de mon propre sens – sans déterminer l'effondrement du monde, je la saisis *d'abord* lorsque je saisis autrui-objet et je la saisis *sans danger*, puisque, autrui faisant partie de mon univers, sa relativité ne saurait déterminer l'effondrement de cet univers. Ce sens d'autrui est *sens connu comme connaissant* »[196].

Nous pouvons remarquer, que cette analyse met en évidence une erreur de la psychologie qui définie notre sens par celui d'Autrui, et qui donne à l'organe sensible, tel qu'il est pour nous, une relativité qui appartient à son être-pour-autrui. Ainsi, les différents objets de notre monde nous indiquent de manière latérale un centre référentiel qui est Autrui. Cependant, ce centre nous apparaît en un point de vue sans point de vue qui est le nôtre, c'est-à-dire qui est notre corps. De même qu'Autrui est l'outil que nous utilisons au moyen de l'instrument que nous sommes et qu'aucun instrument ne peut utiliser, de même il est l'ensemble d'organes sensibles qui se révèlent à notre connaissance sensible, ce qui signifie que le corps d'Autrui est une facticité qui apparaît à une autre facticité. En fait, originellement l'organe sensoriel d'Autrui n'est pas un outil de connaissance pour lui, il est la connaissance d'Autrui, car son corps existe sur le mode de l'objet dans notre monde.

Toutefois, nous venons de définir le corps d'Autrui qu'en tant qu'il est indiqué par les choses-ustensiles de notre monde. Cette définition ne nous donne pas son « *être-là* ». Le

[196] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 407.

corps d'Autrui, nous l'avons vu est toujours présent dans les indications que nous en donnent les choses-ustensiles en tant qu'elles se révèlent comme utilisées par lui et comme connues par lui.

> « Ce salon où j'attends le maître de maison me révèle, dans sa totalité, le corps de son propriétaire : ce fauteuil est fauteuil-où-il-s'assied, ce bureau est bureau-sur-lequel-il-écrit, cette fenêtre est fenêtre par où entre la lumière qui-éclaire-les-objets-qu'il-voit. Ainsi est-il esquissé de toutes parts et cette esquisse est esquisse-objet ; un objet peut venir à tout instant la remplir de sa matière. Mais encore est-il que le maître de maison « n'est pas là ». Il est *ailleurs,* il est *absent* »[197].

Dans les chapitres précédents, nous avons vu que l'absence était une caractéristique de l'être-là. En effet, être absent, c'est être ailleurs dans le monde, et c'est être déjà donné pour nous. Les objets nous indiquent l'être-ailleurs d'Autrui dans son absence. Cette indication est donnée concrètement par les objets eux-mêmes, cet être est déjà le corps d'Autrui en quelques sortes.

> « On n'expliquerait pas autrement que la lettre même de la femme aimée émeuve sensuellement son amant : tout le corps de l'aimée est présent comme absence sur ces lignes et sur ce papier. Mais l'être-ailleurs étant un *être-là* par rapport à un ensemble concret de choses-ustensiles, dans une *situation concrète*, est déjà facticité et contingence. […] Et cette facticité de l'absence est implicitement donnée dans ces choses-ustensiles qui l'indiquent ; sa brusque apparition n'y ajoute rien. Ainsi, le corps d'autrui, c'est sa *facticité* comme ustensile et comme synthèse d'organes sensibles en tant qu'elle se révèle à ma facticité. Elle m'est donnée dès lors qu'autrui existe pour moi dans le monde, la présence d'autrui ou son absence n'y change rien »[198].

Même dans l'éventualité où Autrui entrerait dans notre champ de vision, en entrant dans une pièce aujourd'hui d'où il était absent hier, cette apparition ne changerait rien à la structure fondamentale de notre relation à lui. Dans son entrée, les objets indiquent Autrui à nous, comme ils nous l'indiquaient dans son absence. Notre existence n'est nullement changée entre hier et aujourd'hui. Pourtant nous sentons qu'il y a quelque chose de « *neuf* », cette apparition est révélatrice d'un quelque chose qu'il nous faut comprendre. À présent Autrui nous apparaît sur fond de monde, comme un objet que nous pouvons utiliser. La facticité d'Autrui, c'est-à-dire la contingence de son être est explicite maintenant, au lieu d'être implicite et indiquaient par les choses-ustensiles.

---

[197] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 408.

[198] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 408.

Cette facticité que nous voyons exister est donnée par son Pour-soi, il la vit constamment par la « *nausée* »[199] comme saisie non positionnelle d'une contingence qu'il est, comme pure appréhension de soi en tant qu'existence de fait.

> « En un mot, c'est sa *cœnesthésie*. L'apparition d'autrui est dévoilement du goût de son être comme existence immédiate. Seulement, je ne saisis pas ce goût comme il le saisit. La nausée pour lui n'est pas connaissance, elle est appréhension non thétique de la contingence qu'il *est ;* elle est dépassement de cette contingence vers des possibilités propres du pour-soi ; elle est contingence existée, contingence subie et refusée. C'est cette même contingence – et rien d'autre – que je saisis présentement. Seulement, je ne *suis pas* cette contingence. Je la dépasse vers mes propres possibilités, mais ce dépassement est transcendance *d'un autre*. Elle m'est entièrement donnée et sans recours ; elle est irrémédiable »[200].

Le Pour-soi d'Autrui s'arrache à cette contingence et la dépasse continuellement, mais en tant que nous dépassons la transcendance d'Autrui, nous la fixons, elle participe à la facticité. Ainsi, nous le voyons bien, rien ne peut se mettre entre notre conscience et la contingence d'Autrui telle que nous la voyons. C'est bien ce « *goût pour soi* » tel qu'il est existé par Autrui que nous saisissons. Cependant, du simple fait de notre altérité, ce « *goût* » apparaît comme une chose connue et donnée au milieu du monde. Ce corps d'Autrui en effet, se présente comme l'En-soi pur de son être, En-soi que nous dépassons vers nos possibles. Nous remarquons, que le corps d'Autrui se révèle à nous par deux caractéristiques également contingentes. D'une part, il est ici et pourrait être ailleurs, ce qui signifie que les choses-ustensiles du monde pourraient se disposer autrement par rapport à lui, l'indiquer autrement. D'autre part, il est comme ceci et pourrait être autrement, c'est-à-dire que nous saisissons sa contingence originelle sous forme d'une configuration objective et contingente. Ces deux caractéristiques en réalité n'en font qu'une, car la seconde caractéristique ne semble faire que présentifier pour nous la première. Ce corps d'Autrui, c'est le fait pur de la présence d'Autrui dans notre monde comme un être situé qui se traduit par un être comme ceci. Ainsi, l'existence même d'Autrui comme être-pour-nous implique qu'il se révèle comme instrument possédant la caractéristique de connaître et que cette capacité soit liée à une existence objective quelconque. C'est ce que Sartre nomme « *la nécessité pour autrui d'être contingent* » pour nous.[201] Dès l'instant de l'apparition d'un Autrui, nous devons conclure qu'il est un

---

[199] Voir Chapitre précédent page 105 à 107.

[200] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 409.

[201] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 409.

outil pourvu d'organes sensibles quelconques. Cependant, ces remarques ne font que mettre en évidence la nécessité pour Autrui d'avoir un corps.

> « Ce corps d'autrui, en tant que je le rencontre, c'est le dévoilement comme objet-pour-moi de la forme contingente que prend la nécessité de cette contingence. Tout autrui doit avoir des organes sensibles mais non pas nécessairement *ces* organes sensibles, mais non pas *un visage* et, enfin, non pas ce *visage*. Mais visage, organes sensibles, présence : tout cela n'est autre chose que la forme de la nécessité pour autrui de *s'exister* comme appartenant à une race, une classe, un milieu, etc., en tant que cette forme contingente est dépassée par une transcendance *qui n'a pas à l'exister* »[202].

C'est à ce niveau de l'argumentation que Sartre nous donne à penser la chair. Pourquoi le fait-il ? Quels liens y a-t-il entre la contingence et la chair de notre corps ou de celui d'Autrui ? En effet, la chair est contingence pure de la présence d'Autrui. Elle est ce « *goût* » de soi d'Autrui dont nous parlions plus haut. En effet, dans notre relation avec Autrui, il y a toujours un moment où nous voyons la matière corps prendre vie dans un mouvement : sa chair nous apparaît. « […] en ce cas, sur un visage ou sur les autres membres d'un corps, j'ai l'intuition pure de la chair », nous dit-il.[203] En effet, cette intuition n'est pas seulement une connaissance, elle est une appréhension affective d'une contingence absolue qui est elle-même un type particulier de « *nausée* ». Ainsi, le corps d'Autrui est la facticité de la transcendance-transcendée en tant qu'elle se réfère à notre facticité. Nous ne saisissons jamais le corps d'Autrui sans saisir en même temps, de façon implicite, notre corps comme un centre de référence indiqué par lui. De même, nous ne saurions percevoir le corps d'Autrui comme chair à titre d'objet isolé ayant avec les autres choses de pures relations d'extériorité, sauf éventuellement dans le cas limite du corps mort. Ne nous renverrait-il pas vers notre propre corps. Le corps d'Autrui comme chair nous est sans médiation donné comme centre de référence d'une situation inséparable de lui, qui s'organise synthétiquement autour de lui. Ainsi, le corps d'Autrui nous est donné originellement comme corps « *en situation* ». Il n'y a donc pas par exemple un corps de prime abord et ensuite un corps en action, nous ne rencontrons que des corps en situation. Il y a ici, une similitude de structure que nous devons mettre en évidence : *le corps ainsi, est la contingence objective de l'action d'Autrui*. En effet, nous retrouvons, sur un autre plan, une nécessité ontologique que nous avions marquée à l'occasion de l'existence de notre corps pour nous. De fait, la contingence du Pour-soi,

[202] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 410.

[203] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 410.

disions-nous ne peut être existée que dans et par une transcendance, elle est le mouvement continuellement dépassé et perpétuellement ressaisissant du Pour-soi par l'En-soi sur fond d'une négation première de l'être. De même ici, le corps d'Autrui comme chair ne saurait s'insérer dans une situation préalablement définie. Ce qui signifie qu'il est ce à partir de quoi il y a situation. Ici semblablement il ne saurait exister que dans et par une transcendance. Simplement, cette transcendance est d'abord et avant tout transcendée, c'est-à-dire qu'elle est elle-même objet.

> « Ainsi, le corps de Pierre, ce n'est pas d'abord une main qui pourrait ensuite prendre ce verre : une pareille conception tendrait à mettre le cadavre à l'origine du corps vivant. Mais c'est le complexe main-verre en tant que *la chair* de la main marque la contingence originelle de ce complexe. Loin que la relation du corps aux objets soit un problème, nous ne saisissons le corps en dehors de cette relation. Ainsi, le corps d'autrui est-il *signifiant.* La signification n'est rien d'autre qu'un mouvement de transcendance. […] Le corps est totalité des relations signifiantes aux monde : en ce sens, il se définit aussi par référence à l'air qu'il respire, à l'eau qu'il boit, à la viande qu'il mange. Le corps ne saurait apparaître, en effet, sans soutenir, avec la totalité de ce qui est, des relations signifiantes »[204].

Il ne semble plus y avoir de différence de nature entre la vie perçue comme totalité et l'action. En effet, la vie représente l'ensemble des significations qui se transcendent vers des objets qui ne sont pas posés comme des choses sur fond de monde. La vie, semble être le « *corps-fond d'autrui* » nous dit Sartre, par opposition au « *corps-forme* », en tant que ce « *corps-fond* » peut être saisi, non plus par le Pour-soi d'Autrui à titre implicite et non positionnel, mais précisément explicitement et objectivement par nous. Il semble apparaître alors comme forme signifiante sur fond de monde, mais sans cesser d'être fond pour Autrui et précisément en tant que fond. Il y a ici une distinction importante que nous devons faire : le corps d'Autrui apparaît « à notre corps ». Ce qui signifie qu'il y a une facticité de notre point de vue sur Autrui. En ce sens, il ne faut pas confondre notre possibilité de saisir un organe sur fond de totalité corporelle et notre appréhension concrète du corps d'Autrui ou de certaines structures de ce corps en tant qu'elles sont vécues par Autrui comme corps-fond. C'est en effet, dans le second cas seulement que nous saisissons Autrui comme existence ou comme « *vie* ». Dans la première situation en effet, il peut arriver que nous saisissions comme fond ce qui est forme pour lui.

> « Lorsque je regarde sa main, le reste du corps s'unifie en fond. Mais c'est peut-être précisément son front ou son thorax qui reste non thétiquement comme forme sur

[204] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 411.

> un fond où ses bras et ses mains se sont dilués. De là résulte, bien entendu, que l'être du corps d'autrui est une totalité synthétique pour moi. Cela signifie : 1° que je ne saurais jamais saisir le corps d'autrui sinon à partir d'une situation totale qui l'indique ; 2° que je ne saurais percevoir isolément un organe quelconque du corps d'autrui, et que je me fais toujours indiquer chaque organe singulier à partir de la totalité de la *chair* ou de la *vie*. Ainsi, ma perception du corps d'Autrui est-elle radicalement différente de ma perception des choses »[205].

Reprenons ces remarques une à une pour comprendre cette formule de Sartre. D'une part, Autrui agit dans les limites qui apparaissent en liaison directe avec ses mouvements, et qui sont les signes à partir desquels nous nous faisons indiquer le sens de ces mouvements. Ces limites sont à la fois spatiales et temporelles. Dans l'espace, ce sont les objets placés à distance d'Autrui qui sont la signification de son action actuelle. Ainsi, nous allons dans notre perception de cet ensemble, au mouvement du corps d'Autrui pour nous faire annoncer ce qu'il est. Nous saisissons toujours le geste d'Autrui, même si une partie de cette action nous est invisible, à partir de la situation et au travers de la signification de ces gestes. Dans le temps, nous saisissons toujours le mouvement d'Autrui en tant qu'il nous est présentement révélé à partir de termes futurs auxquels il tend. Ainsi, nous nous faisons annoncer le présent du corps par son futur, et plus généralement encore, par le futur du monde. Nous ne comprendrons jamais rien au problème du corps d'Autrui si nous ne saisissons pas d'abord cette vérité d'essence : le corps d'Autrui est perçu tout autrement que les autres corps. Pour le percevoir, en effet, nous allons toujours de ce qui va hors de lui, dans l'espace et dans le temps, à lui-même. Nous saisissons son mouvement comme « *à l'envers* » grâce aux traces, par une sorte d'inversion du temps et de l'espace. Lorsque nous percevons Autrui, nous nous faisons annoncer ce qu'il est par le monde.

D'autre part, nous ne percevons jamais une partie du corps qui se détache de lui restant comme immobile, nous percevons Autrui qui se meut. Et il ne faut pas entendre que nous rapportons par jugement un mouvement à une « *conscience* » qui le provoquerait, c'est-à-dire nous n'avons pas et nous n'aurons jamais accès à une conscience d'Autrui indiqué par ses mouvements. Cependant, nous ne pouvons saisir le mouvement d'une partie du corps d'Autrui, la main par exemple, que comme une structure temporelle du corps tout entier. C'est le tout ici qui détermine l'ordre et les mouvements des parties. Il suffit pour nous convaincre de voir une partie du corps comme désincarnée, c'est-à-dire désolidarisé du tout corporel, comme un membre cassé, afin de saisir de manière

[205] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 411-412.

extraordinaire cette désintégration d'une partie au tout. De plus, si nous regardons vers les théories gestaltistes, il est remarquable de voir que le corps apparaît à partir de la situation comme une totalité synthétique de « la vie » et de l'action.

> « Il est frappant, en effet, que la photographie enregistre un grossissement énorme des mains de Pierre lorsqu'il les tend en avant (parce qu'elle les saisit dans leur dimension propres et sans liaison synthétique à la totalité corporelle), tandis que nous percevons ces mains sans grossissement apparent si nous les regardons à l'œil nu »[206].

Nous constatons que le corps d'Autrui ne se distingue pas d'Autrui-pour-nous. En effet, seul existe pour nous le corps d'Autrui, avec ses différentes caractéristiques, être « *objet-pour-autrui* » ou « *être-corps* », ces deux modalités ontologiques traduisent de manière égale « *l'être-pour-autrui* » du Pour-soi. Ceci traduit de façon claire qu'il n'y a aucune action qui n'exprime quelque chose. Il n'y a aucune manifestation émotionnelle qui exprime une affection vécue par un esprit autre que le nôtre.

> « […] ces froncements de sourcils, cette rougeur, ce bégaiement, ce léger tremblements 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 du corps en situation comme un totalité synthétique, *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 »[207].

En somme, ce que Sartre nomme « *l'objet psychique* », c'est-à-dire le mouvement d'Autrui en conscience est entièrement livré à notre perception, et il est impensable en dehors des structures corporelles. Il ne faut pas faire l'erreur de croire que toutes nos perceptions sont de même nature. En effet, la perception doit nous livrer sans aucune médiation l'objet dans sa spatialité et sa temporalité propre. Sa structure fondamentale est la négation interne, ainsi elle nous donne l'objet tel qu'il est, non comme une image d'une réalité hors d'atteinte mais en réalité. C'est pour cela qu'à chaque type de réalité correspond une structure de perception différente et nouvelle.

---

[206] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 413.

[207] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 413.

« 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 le raisonnement par analogie, pour expliquer que *nous comprenions* 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 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 »[208].

Toutefois, nous avons vu que le corps d'Autrui nous est donné sans médiation comme l'être de l'Autre, comme ce que l'Autre est. Ce qui signifie, que nous le saisissons comme ce qui est constamment dépassé vers une fin par chaque signification particulière. Reprenons encore un exemple de Sartre. Si nous regardons un homme qui marche. Nous comprenons son mouvement dans un ensemble spatio-temporel avec le « décor » dans lequel nous le voyons : rue, trottoir, etc. Cet entour possède des structures qui représentent le « *sens-à-venir* » de sa marche. D'un point de vue temporel, nous percevons cette marche, comme un mouvement du futur vers le présent, notons que ce futur appartient au temps universel et est un « *pur maintenant* » qui n'est pas encore. La marche quant à elle représente le pur présent, mais ce présent est dépassement vers un terme futur de quelque chose qui marche : à partir du mouvement de son corps, en tant que pur présent, nous tentons de saisir le support du mouvement. Ce support que nous ne saisissons jamais dans son entièreté, est toujours là comme le dépassé. Lorsque nous parlons d'une partie du corps en mouvement, nous le considérons comme partie qui était en repos comme substance du mouvement. Mais ce qui se meut ne peut, nous l'avons déjà évoqué, être une partie immobile. Nous remarquons ici que le mouvement se réfère à la fois au futur dans son aboutissement et au passé dans le dépassement du repos que le corps altère et dépasse. Nous percevons ainsi le mouvement d'une partie du corps comme continuellement un renvoi vers un être passé. Cependant, nous ne le voyons jamais nous ne pouvons que l'entrevoir à travers des mouvements qui le dépasse et auxquels nous sommes présence.

« Pourtant, cette immobilité d'être toujours *dépassée* jamais *réalisée*, à laquelle je me réfère perpétuellement pour nommer *ce qui est* en mouvement, c'est la facticité pure, la pure *chair*, le pur *en-soi* comme passé perpétuellement passéifié de la

[208] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 414.

transcendance-transcendée. Ce pur en-soi qui n'existe qu'à titre de *dépassé*, dans et par ce dépassement, il tombe au rang de *cadavre* s'il cesse d'être révélé et masqué à la fois par la transcendance-transcendée. A titre de *cadavre*, c'est-à-dire de *pur passé d'une vie*, de *simple vestige*, il n'est encore vraiment compréhensible qu'à partir du dépassement qui ne le dépasse plus : il est *ce qui a été dépassé vers des situations perpétuellement renouvelées* »[209].

En tant que pur En-soi, il apparaît au présent comme existant par rapport aux autres choses dans une simple relation d'extériorité indifférente, c'est-à-dire que le corps comme cadavre n'est plus situé ou en situation. Il y a une étude de l'extériorité qui sous-tend toujours la facticité, en tant que cette extériorité n'est jamais perceptible que sur le cadavre. Les sciences médicales qui conçoivent le corps comme tel, se condamnent à ne rien comprendre de la vie si elle leur apparaît comme une modalité particulière de la mort, au sens où elles voient la divisibilité du corps comme première et ignorent l'unité synthétique du « *dépassement vers* » , ce pour quoi cette divisibilité est pur et simple passé.

« Même l'étude de la vie chez le vivant, même les vivisections, même l'étude de la vie du protoplasme, même l'embryologie ou l'étude de l'œuf ne sauraient retrouver la vie : l'organe que l'on observe est vivant, mais il n'est pas fondu dans l'unité synthétique d'*une vie*, il est compris à partir de l'anatomie, c'est-à-dire à partir de la mort. Il y aurait donc une erreur énorme à croire que le corps d'autrui qui se dévoile originellement à nous, c'est le corps de l'anatomo-physiologie. La faute est aussi grave que de confondre nos sens « pour nous » avec nos organes sensoriels pour autrui. Mais le corps d'autrui est la facticité de la transcendance-transcendée en tant que cette facticité est perpétuellement *naissance*, c'est-à-dire qu'elle se réfère à l'extériorité d'indifférence d'un en-soi perpétuellement dépassé »[210].

Ces remarques mettent en valeur la « *nature* » générale du psychisme ou caractère qui n'a d'existence distincte qu'à titre d'objet de connaissance pour Autrui. En effet, la conscience ne connaît pas son caractère, sauf dans le cas où nous nous plaçons du point de vue de l'Autre. Elle existe son caractère de manière non distinctive, sans thématique et de manière non thétique. Elle l'existe dans l'épreuve qu'elle fait de sa propre contingence et dans la néantisation par quoi elle reconnaît et dépasse sa facticité. Si nous souhaitons dégager le caractère d'Autrui il nous faut une position de recul, une mise à distance, car le caractère n'existe que dans une mise à distance sur le plan du Pour-

[209] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 415.

[210] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 415-416.

Autrui. Si le caractère est essentiel pour Autrui, il ne saurait se distinguer du corps, tel que nous l'avons décrit. Ce caractère d'Autrui semble être donné sans médiation à l'intuition comme un ensemble synthétique, mais cela ne justifie en rien toute forme de description.

> « Il faudra du temps pour faire paraître les structures différenciées, pour expliciter certaines données que nous avons tout de suite saisies affectivement, pour transformer cette indistinction globale qu'est le corps d'autrui en forme généralisée. […] Mais de toute façon, il ne s'agit que d'expliquer et d'organiser en vue de la prévision et de l'action, le contenu de notre intuition première. C'est sans aucun doute ce que veulent dire les gens qui répètent que « la première impression ne trompe pas ». Dès la première rencontre, en effet, autrui est donné tout entier et immédiatement, sans voile ni mystère. Apprendre ici, c'est comprendre, développer et apprécier »[211].

Pour conclure, ce que nous savons d'Autrui à partir de nos analyses se trouvent dans ce qu'il est. C'est en cela qu'il est donné, autrement dit, son caractère ne diffère pas de sa facticité. De plus nous saisissons Autrui dans sa liberté, puisqu'elle est une de ses qualités objectives en tant que pouvoir sans condition d'engendrer les situations, c'est-à-dire d'agir librement. Cette liberté en tant que pouvoir faire qu'une situation existe ne se distingue pas du pouvoir qui constitue originellement Autrui. En effet, pouvoir transformer une situation : c'est la faire naître de nouveau, lui donner une existence. Cette liberté d'Autrui n'est pas seulement une transcendance-transcendée, elle est aussi, un objet. En ce sens, Autrui apparaît bien comme ce qui doit être compris à partir d'une situation en permanence renouvelée. Nous voyons ainsi le lien avec la vision sartrienne du corps comme passé. De ce fait, puisque le caractère d'Autrui ne se distingue pas de son corps, le caractère d'Autrui est de fait lui aussi toujours le dépassé. Le caractère se donne donc comme le dépassé, comme la facticité d'Autrui en tant qu'elle nous est donnée par notre intuition, mais en même temps elle se donne sur le mode permanent d'un être qui toujours se donne à être dépassé. En ce sens, lorsque Autrui montre une affection, nous donnons un sens à son caractère en dépassant cette affection première. Ce que nous transcendons ici c'est sa facticité et sa transcendance même, nous dépassons non seulement son être, c'est-à-dire son passé, mais aussi son présent et son avenir. Bien que cette affection d'Autrui nous apparaisse toujours comme une libre affection, il reste toujours en notre pouvoir de la transcender. C'est en la transcendant et seulement en cela

[211] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 417.

que nous réussissons à la saisir. Ainsi, le corps étant la facticité de la transcendance-transcendée, il est toujours un « corps-qui-indique-au-delà-de-lui-même » : à la fois dans un mouvement spatio-temporel en tant que situation d'une part et en tant que liberté-objet d'autre part.

> « 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 inséparable »[212].

[212] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, II Le Corps-Pour-Autrui*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 418.

C) Mon « Autre » Corps.

Notre étude grâce aux analyses précédentes, a redécouvert que nous existons notre corps, c'est en effet la première dimension d'être que nous avions déterminée au début de ce chapitre. Notre corps est un outil, utilisé et ainsi connu par Autrui, tel est la seconde dimension d'être que nous venons de définir dans les paragraphes précédents. N'est-il que cela ? En tant que nous sommes pour Autrui, Autrui se dévoile à nous tel le sujet pour lequel nous sommes objet. C'est là en effet, notre relation fondamentale à Autrui. Cette relation entre Autrui et nous n'est plus simplement une relation de notre conscience à un objet du monde que nous nommons « Autrui », mais bien plus, une relation *réciproque d'appréhension entre deux sujets libres*. Ainsi, nous existons donc pour nous comme connu par Autrui en particulier dans notre facticité même. Nous existons pour nous comme connu par Autrui en tant que corps. C'est cette dernière dimension ontologique qu'il nous faut aborder maintenant car elle clôt l'analyse des différents mode d'être de notre corps et nous permettra enfin de mettre à l'épreuve cette nouvelle relation à Autrui dans des relations concrètes afin de vérifier si la définition de l'être que nous avons esquissée à la suite des développements sartriens, peut participer à une ontologie de l'être-collectif.

Ainsi, lors de l'apparition du regard de l'autre nous assistons à la révélation de notre être-objet, autrement dit l'apparition de notre transcendance comme transcendée. Dans le regard d'Autrui se révèle un « *moi-objet* » qui est profondément inconnaissable pour nous. Cependant, même si nous ne pouvons connaître ni même concevoir en penser ce « *moi* » dans sa réalité, nos pouvons semble-t-il en saisir certaines structures. En effet, nous nous sentons affecté par Autrui dans notre existence de fait, puisque c'est de notre être-là pour Autrui que nous sommes responsable. Cet être-là, c'est notre corps et nous en sommes responsable. Il semble que notre rencontre avec Autrui ne nous affecte pas seulement en tant que transcendance : dans et par la transcendance qu'Autrui dépasse, la facticité que notre transcendance nie et dépasse, existe pour Autrui. De plus, dans la mesure où nous sommes conscient d'exister pour lui, nous saisissons notre propre facticité non plus seulement en l'existant, mais dans sa fuite vers un « *être-au-milieu-du-monde* ». Grâce à cette rencontre avec l'être de l'autre, nous réalisons pour nous l'existence de notre corps, dehors, comme un En-soi pour Autrui. Notre corps ainsi, ne se donne par seulement comme le simple vécu, il *est ce vécu en lui-même* dans et par

le fait contingent de l'existence d'Autrui, qui se prolonge en dehors dans une dimension de fuite qui nous est étrangère.

> « 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 vers mes possibles et en tant qu'elle me fuit sournoisement vers un irrémédiable »[213].

Notre corps est là, non simplement comme le point de vue que nous sommes, mais encore comme un point de vue que nous ne pourrons jamais prendre, car il nous échappe de toute part. Autrement dit, cela signifie que cet ensemble de sens, qui ne peuvent se saisir eux-mêmes, se donne comme saisit ailleurs et par d'Autres. Cette saisie est un fait évident et absolu qui ne peut être dérivé de l'existence même de notre facticité. Du fait que notre facticité soit pure contingence et se révèle à nous de manière non-thétique comme une nécessité de fait, l'être-pour-Autrui de cette facticité multiplie la contingence de cette facticité. En effet, elle semble nous échapper et ainsi, dans le moment même où nous vivons nos sens, comme point de vue unique sur lequel nous ne pouvons avoir aucun point de vue, leur être-pour-Autrui nous oppresse tel un spectre. En ce qui concerne Autrui, nos sens sont de la même manière qu'un objet du monde est pour nous, nos sens sont au milieu d'un monde, il sont concrètement dans notre monde pour Autrui. Ainsi, la relativité de nos sens que nous ne pouvons penser de manière abstraite sans détruire le monde lui-même, nous est en même temps présentifiée par l'existence de l'Autre, en tant que simple et pure appréhension. De même notre corps est un outil pour nous que nous sommes et qui ne peut être utilisé par aucun outil. Cependant, dans la mesure où Autrui dépasse vers ses fins notre être-là, cet outil que nous sommes nous est annoncé comme outil ancré dans une série instrumentale qui semble infinie. Notre corps aliéné nous échappe vers un être-outil parmi d'autres outils, un être sensible parmi d'Autres ce qui s'ajoute à un sentiment de perte de notre monde, indexé par Autrui qu'il reprend à son compte.

> « Lorsque, par exemple, un médecin m'ausculte, *je perçois son oreille* et, dans la mesure où les objets du monde m'indiquent comme centre de référence absolu, cette oreille perçue indique certaines structures comme formes que j'existe sur mon corps-fond. Ces structures sont précisément – et dans le même surgissement de mon être – du vécu pur, ce que j'existe et que je néantise. Ainsi, avons-nous ici, en premier lieu,

[213]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 419.

la liaison originelle de la désignation et du vécu : les choses perçues désignent ce que « j'existe » subjectivement. Mais dès que je saisis, sur l'effondrement de l'objet sensible « oreille », le médecin comme entendant les bruits de mon corps, sentant mon corps avec son corps, le vécu désigné devient désigné comme *chose hors de ma subjectivité*, au milieu d'un monde qui n'est pas le mien. Mon corps est désigné comme aliéné »[214].

L'exemple que prend Sartre de la timidité est un exemple parmi tant d'autre de la mise en situation de l'être ou de sentir être, vivre notre corps. La timidité ou les affections qui nous font ressentir nos corps sont tant que signes de notre état de conscience. En effet, dans ces situations nous prenons conscience de notre corps, mais non pas de notre corps tel qu'il est pour nous, mais de notre corps tel qu'il est pour Autrui. Ce sentiment d'aliénation est un sentiment permanent de dépossession de notre corps, de notre situation irrémédiable face à Autrui. En effet, il semble impropre de dire que lorsque nous sommes dans l'embarras, ce n'est pas notre corps qui nous embarrasse. De fait, ce n'est pas notre corps tel qu'il nous apparaît en propre qui nous pousse à l'embarras, mais bien notre corps tel qu'il apparaît au regard d'Autrui, pour Autrui qui nous pose problème.

« Ici l'embarras est plus subtil, car ce qui me gène est absent ; je ne rencontre jamais mon corps pour autrui comme un obstacle, c'est au contraire parce qu'il n'est jamais là, parce qu'il demeure insaisissable, qu'il peut être *gênant*. Je cherche à l'atteindre, à le maîtriser, à m'en servir comme d'un instrument – puisque aussi bien il se donne comme *instrument dans un monde* – pour lui donner le modèle et l'attitude qui conviennent : mais précisément, il est par principe hors d'atteinte et tous les actes que je fais pour me l'approprier m'échappent à leur tour et se figent à distance de moi comme corps-pour-l'autre. Ainsi, dois-je agir perpétuellement « à l'aveuglette », tirer au jugé, sans jamais connaître les résultats de mon tir. C'est pourquoi l'effort du timide, après qu'il aura reconnu la vanité de ces tentatives, sera pour supprimer son corps-pour-l'autre. Lorsqu'il souhaite « n'avoir plus de corps », être « invisible »etc., ce n'est pas son corps-pour-lui qu'il veut anéantir, mais cette insaisissable dimension du corps-aliéné »[215].

Il y a semble-t-il autant de réalité dans notre corps-pour-l'autre que dans notre corps-pour-nous. En effet, le corps-pour-l'autre c'est notre corps-pour-nous, à ceci près qu'il nous est toujours refusé et aliéné par Autrui. Il semble dans ce contexte que nous nous résignons à nous percevoir par les yeux de l'Autre, au lieu de rester dans un effort pour

[214]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 420.

[215]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 421.

voir l'Autre dans sa réalité d'apparaître. Ainsi, la seule issue pour apprendre notre être c'est semble-t-il au yeux de Sartre, notre capacité à *parler*. En effet, le langage semble être le plus à même de rendre compte de notre apparaître et de la même façon de celui d'Autrui. Nous parlions d'analogie entre notre corps et celui d'Autrui, et c'est dans cette assimilation de notre apparaître par la langue, que révèle notre corps-pour-autrui. Il semble nécessaire en effet, pour que nous puissions penser que notre corps est pour Autrui comme le corps d'Autrui est pour nous, que nous ayons rencontré Autrui en tant que sujet, nous faisant être objet. Il faut pour pouvoir juger le corps d'Autrui, comme objet semblable à notre corps, qu'il nous ait été donné comme objet et que notre corps nous ait dévoilé de son côté une dimension objectale. Nous remarquons que le rapport entre sujet et objet, une fois encore, est un lien qui reste constamment en tension dans notre rencontre avec Autrui. Pour qu'il y ait analogie des corps, il faut au préalable que les deux objectités soient constituées, car jamais l'analogie ne peut engendrer d'abord l'objet-corps d'Autrui et ensuite notre objectité. Ici donc c'est bien nos capacités à discourir et à échanger des jugements, qui nous apprend les structures pour Autrui de notre corps.

> « Il faut bien concevoir toutefois que ce n'est pas sur le plan irréfléchi que le langage avec ses significations peut se glisser entre mon corps et ma conscience qui l'existe. Sur ce plan l'aliénation du corps vers autrui et sa troisième dimension d'être ne peuvent qu'être éprouvées à vide, elles ne sont qu'un prolongement de la facticité vécue. Aucun concept, aucune intuition cognitive ne peut s'y attacher. L'objectité de mon corps pour autrui n'est pas l'objet pour moi et ne saurait constituer mon corps comme objet : elle est éprouvée comme fuite du corps que j'existe »[216].

La question est de savoir comment alors s'effectue la liaison entre la facticité et notre conscience ? En effet, pour que les connaissances qu'à Autrui de notre corps et qu'il nous communique par le langage puissent rendre à notre « *corps-pour-moi* » une signification particulière, il faut au préalable qu'elle s'appliquent à un objet et ensuite que cet objet soit déjà objet pour nous. C'est donc du côté de la conscience réflexive que nous devons regarder pour trouver cette liaison de manière explicite. La facticité ainsi, sera perçue non en tant que pur existence de la conscience non-thétique, mais en tant que « *quasi-objet* » appréhendé par la réflexion. En effet comme nous l'avons déjà vu, la réflexion appréhende la facticité et la dépasse vers un irréel, dont l'*esse* est un pur *percipi* que Sartre nomme « *psychique* ». Des connaissances conceptuelles que nous acquérons de

[216]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III la troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 422.

notre rencontre avec Autrui, va naître une stratification constitutive du corps comme corps psychique. Pour le dire autrement, en tant que nous éprouvons notre corps de manière réflexive, nous le constituons en un quasi-objet par notre réflexion. Mais dès que nous en avons une connaissance, c'est-à-dire à partir du moment où nous le saisissons dans une intuition, nous le constituons par cette intuition avec les connaissances d'Autrui, c'est-à-dire tel qu'il ne saurait jamais être pour nous. Nous percevons le lien entre notre aliénation constante et les connaissances que nous pouvons avoir sur notre corps. En effet, les différentes structures de notre corps, en tant que corps psychique, nous ramènent de manière constante vers son aliénation perpétuelle.

> « Au lieu de vivre cette aliénation, nous la constituons à vide en dépassant la facticité vécue vers le quasi-objet qu'est le corps-psychique et en dépassant derechef ce quasi-objet *souffert* vers des caractères d'être qui ne sauraient, par principe, m'être donnés et qui sont simplement signifiés »[217].

Dans les paragraphes précédents nous avions vu aux travers d'un exemple de douleur, comment la réflexion en souffrant, constituée cette affection en Mal[218]. Nous avions reproché à Sartre, tout comme il l'avait fait dans son texte, de n'avoir pas les moyens de terminer cette analyse. Voyons en fonction de ce qui a été dit, si nous pouvons, comprendre de quoi il en retourne. Ainsi, le mal qui nous affecte dans la douleur, nous pouvons l'appréhender dans sa qualité d'En-soi, c'est-à-dire dans son être-pour-Autrui. De ce fait nous pouvons en avoir une connaissance, c'est-à-dire qu'il se donne dans sa dimension d'être qui nous échappe vers les Autres. De plus, notre communication avec Autrui nous permet d'utiliser des concepts qui nous viennent de lui, concepts que nous n'aurions jamais pu formuler sur notre corps. C'est ainsi, grâce à ces concepts instrumentaux que nous pouvons avoir une connaissance. Cependant, dans la réflexion semble-t-il, nous prenons le point de vue d'Autrui sur notre corps, nous tentons de le saisir de biais, par le truchement de l'altérité, nous saisissons notre corps comme si il était le corps « d'un autre ».

> « Il est évident que les catégories que j'applique alors au Mal le constitue *à vide*, c'est-à-dire dans une dimension qui m'échappe. Pourquoi parler alors *d'intuition* ? C'est que, malgré tout, *le corps souffert* sert de noyau, de matière aux significations aliénantes qui le dépassent : c'est ce *Mal* qui m'échappe vers des caractéristiques nouvelles que j'établis comme des limites et des schémas vides d'organisation. C'est

[217] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 422.

[218] Voir *Chapitre IV Notre Corps « est »celui d'Autrui, A) Le Corps « Factice »,* p 104.

ainsi, par exemple, que mon *Mal* souffert comme psychique, m'apparaîtra réflexivement comme mal d'*estomac*. Comprenons bien que la douleur « d'estomac » est l'estomac lui-même en tant que vécu douloureusement. En tant que telle, elle n'est, avant l'intervention de la couche aliénante cognitive, ni signe local, ni identification. La gastralgie, c'est l'estomac présent à la conscience comme qualité pure de douleur. En tant que tel, nous l'avons vu, le mal se distingue de lui-même – et sans opération intellectuelle d'identification ou de discrimination, de toute autre douleur, de tout autre Mal. Seulement à ce niveau « l'estomac » est un ineffable, il ne saurait être nommé ni pensé : il est seulement cette forme soufferte qui s'enlève sur fond de corps-existé »[219].

Nous voyons bien, que grâce au truchement par le langage et de l'analogie corporelle du corps d'Autrui, nous pouvons avoir une connaissance certaine sur notre corps que nous existons. En effet, un médecin peut nous informer sur une douleur que nous vivons sans savoir de quoi elle se constitue exactement. Sartre en effet, garde son exemple de la gastralgie et indique plusieurs type de connaissance que nous pouvons en avoir après une discussion éclairante sur notre douleur : notre estomac peut avoir un ulcère, une nécrose ou juste un simple infection etc. Toutes ces informations sur notre corps proviennent soit des connaissances que nous avons acquises des Autres par analogie, soit des échanges avec les Autres sur les connaissances qu'ils possèdent sur nous. Ceci nous le percevons bien, constitue notre Mal, mais pas en tant que nous le souffrons, mais tel qu'il nous échappe. Les informations complémentaires que nous acquérons sur notre corps sont autant de perspective d'aliénation de cette « *douleur-objet* » qui est en nous et que nous sommes.

« C'est alors qu'apparaît une couche nouvelle d'existence : nous avions dépassé la douleur vécue vers le mal souffert ; nous dépassons le mal vers la *Maladie*. La maladie, comme *psychique*, est certes bien différente de la maladie telle qu'elle est connue et décrite par le médecin : c'est un état. Il n'est question ici, ni de microbes, ni de tissus, mais d'une forme synthétique de destruction. Cette forme *m'échappe par principe* ; elle se révèle de temps à autres par des « bouffées » de douleur, par des « crises » de mon Mal, mais, le reste du temps, elle demeure hors d'atteinte sans disparaître. Elle est alors objectivement décelable *pour les Autres* : les Autres me l'ont apprise, les Autres peuvent la diagnostiquer ; elle est présente pour les Autres, alors même que je n'en ai aucune conscience. C'est donc en sa nature profonde un pur et simple *être pour autrui* »[220].

[219]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 423.

[220]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 424.

Nous le remarquons, si notre douleur est à la fois en nous et hors d'atteinte dans Autrui, il y a des conséquences sur la responsabilité de notre corps et celui des Autres. En effet, dans cette situation Autrui est responsable de notre maladie même si cet objet qui nous vient par les Autres conserve leur spontanéité qui vient de ce que nous saisissons à travers notre Mal. En réalité nous n'apprenons rien sur nos organes dans la douleur, mais simplement par et dans la douleur, notre savoir constitue un organe-pour-Autrui, qui nous apparaît comme une absence concrète à peine définie par nos connaissances. Par principe, l'organe défini comme un objet est comme le centre d'aliénation de notre douleur, c'est par principe, ce que nous sommes sans avoir à l'être et sans pouvoir le dépasser vers autre chose.

> « Ainsi, de même qu'un être-pour-autrui hante ma facticité non thétiquement vécue, de même, un être-objet-pour-autrui hante, comme une dimension d'échappement de mon corps psychique, la facticité constituée en quasi-objet pour la réflexion complice. De même, la pure nausée peut être dépassée vers une dimension d'aliénation : elle me livrera alors mon corps pour autrui dans sa « tournure », son « allure », sa « physionomie » ; elle se donnera alors comme *dégoût* de mon visage, dégoût de ma chair trop blanche, de mon expression trop fixe, etc. Mais il faut renverser les termes ; ce n'est point *de* tout cela que j'ai dégoût. Mais la nausée *est* tout cela comme existé non thétiquement. Et c'est ma connaissance qui la prolonge vers ce qu'elle est pour autrui. Car c'est autrui qui saisi ma nausée, comme *chair*, précisément, et dans le caractère nauséeux de toute chair »[221].

Après toutes ces considérations sur les différentes modalités de notre corps il nous reste à décrire, ce que Sartre nomme « *un type aberrant d'apparition* »[222] de notre corps. Prenons une situation simple : nous nous regardons, nous pouvons voir nos bras, entendre les battements de notre cœur, toucher notre peau etc. Dans ce cas, nos organes comme notre main, nous apparaissent comme un objet parmi d'autres objets. Ils ne sont plus indiqués par l'ensemble des alentours comme centres de référence, ils s'organisent avec eux dans notre monde et c'est eux qui indiquent notre corps comme centre référentiel. Dans l'exemple, notre main n'occupe plus la place privilégiée d'outil que nous pouvons manier avec d'autres outils, à l'inverse, elle fait partie du monde et des ustensiles que nous découvrons au milieu de celui-ci. Notre organe s'intègre parfaitement au système infini des ustensiles que nous utilisons. De prime abord, cette

[221] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 425.

[222] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 425.

situation ne semble pas apporter quelque chose de plus par rapport aux diverses descriptions précédentes. Néanmoins, cette apparition de notre organe, dans une situation bien définie, nous permet de prendre sur notre corps le point de vue d'Autrui, ou dit autrement, notre corps peut nous apparaître comme *le corps d'Autrui*. Cette possibilité semble nous apparaître comme une donnée purement factuelle et contingente. Elle n'est nullement impliquée par le fait de posséder un corps pour le Pour-soi, ni des structures de fait du corps-pour-autrui. Nous pourrions très simplement concevoir des corps qui ne pourraient prendre aucune vue sur eux-mêmes, et il semble même que ce soit le cas pour certains êtres vivants, des insectes par exemple. Sartre ne tente pas ici de déduire ce phénomène de sa théorie du Pour-soi ou des caractéristiques du corps, il cherche simplement à remarquer qu'il existe sur un même plan de contingence des phénomènes qui relèvent soit de la science, soit de la métaphysique à savoir, le fait d'avoir des organes et le fait d'utiliser un organe pour en toucher un autre. Cette particularité ne nous donne pas le corps en tant qu'agissant ou percevant, mais simplement en tant qu'il est agit et qu'il est perçu.

> « En un mot, […] on pourrait concevoir un système d'organisation visuels qui permettrait à un œil de voir l'autre. Mais l'œil qui serait vu en tant que chose, non en tant qu'être de référence. Pareillement, la main que je prends n'est pas saisie en tant que main qui prend, mais en tant qu'objet saisissable. Ainsi, la nature de *notre corps pour nous* nous échappe entièrement dans la mesure où nous pouvons prendre sur lui le point de vue d'autrui »[223].

Nous pouvons enfin remarquer que même si la disposition des organes permet de voir notre corps comme il apparaît aux yeux d'Autrui, cette apparition du corps comme chose-ustensile est postérieur à la conscience du corps proprement dite et du monde comme complexe d'ustensilité, et de fait, elle est postérieure à la perception du corps d'Autrui. Ainsi, le corps est l'outil que nous sommes, il est notre facticité d'être au milieu du monde en tant que nous la dépassons vers notre être dans le monde. Il nous est radicalement impossible de prendre un point de vue complet sur cette facticité, auquel cas nous cesserions de l'être. Il n'y a rien qui doit nous surprendre dans le fait que certaines structures de notre corps, sans cesser d'être un centre de référence pour les objets du monde, s'organisent, différemment aux autres objets pour indiquer avec eux tels ou tels autres de nos organes sensibles comme centre de référence incomplet qui se

[223]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 426.

manifestent sur le corps comme fond. Par essence et par nature, nos organes ne peuvent avoir un point de vue sur eux-mêmes, mais il n'y a rien de surprenant à ce qu'un de nos organes sensibles en touche un autre.

> « Si l'on devait s'en montrer surpris, c'est qu'on aurait saisi la nécessité pour le pour-soi de surgir comme point de vue concret sur le monde, à titre d'obligation idéale strictement réductible à des relations connaissables entre les objets et à de simple règles pour le développement de mes connaissances, au lieu d'y voir la nécessité d'une existence concrète et contingente au milieu du monde »[224].

Nous venons de faire une description des trois dimensions ontologiques du corps suivant les analyses de Sartre. En quoi cette analyse nous a-t-elle donné accès à Autrui ? En effet, nous avons maintenant une vision de l'altérité qui se manifeste dans le monde via notre corps et ses relations avec notre conscience. Nous n'avons fait, jusqu'ici que décrire notre relation fondamentale avec l'Autre. Cette relation nous a permis d'expliciter les trois dimensions d'être de notre corps, éléments essentiels pour une quelconque relation « commune ». De plus, bien que le rapport originel avec Autrui soit premier par rapport à la relation de notre corps avec le corps d'Autrui, il nous est apparu clairement que la connaissance de la nature du corps était inséparable logiquement et ontologiquement à toute étude sur les relations particulières qu'entretiennent notre être avec celui d'Autrui. Celles-ci supposent, de part et d'autre la facticité c'est-à-dire notre *co-existence* comme corps au milieu du monde. Nous ne voulons pas dire que notre corps soit la cause ou l'outil de nos diverses relations avec Autrui, mais il en est la signification, le support, il en marque les limites puisque c'est en tant que corps *en situation* que nous saisissons la transcendance-transcendée de l'Autre et c'est comme corps en situation que nous nous éprouvons dans l'aliénation au profit de l'Altérité. Pour finir ce chapitre sur le corps, il nous faut un dernier détour logique vers une analyse de quelques situations concrètes avec Autrui, qui se justifie par essence. Pour compléter notre analyse des relations entre notre être et celui d'Autrui, il nous faut étudier les relations concrètes mise en œuvre par le Pour-soi vers l'En-soi, en tant que relation originaire qui détermine toutes les modalités d'être en relation, afin de voir si elles constituent une base certaine et solides pour fonder une *individualité-commune*. Ainsi, nous pouvons examiner ces relations concrètes, puisque nous avons dégagé les différentes structures de l'être et du corps. Elles ne sont pas de simple exemplification de

[224]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 427.

la relation fondamentale, bien que chacune d'elle enveloppe en elle la relation originelle avec Autrui comme sa structure essentielle et son fondement, elles sont des *modes d'être* entièrement nouveau du Pour-soi. Elles représentent les différentes *attitudes* possibles du Pour-soi dans un monde où l'Altérité est présente. Chacune d'elle représente à sa façon la relation de *réciprocité* de l'être dans la bilatéralité du « *pour-soi-pour-autrui* », En-soi.

Ce détour par les relations concrètes de l'En-soi et du Pour-soi en présence d'Autrui, va nous permettre de voir s'il est possible de faire un premier rapprochement entre les théories sartriennes et les théories kierkegaardiennes concernant un type particulier de relation entre l'individu et l'altérité, à savoir la relation d'amour. De plus, nous avons appris grâce à Sartre que les rapports de l'En-soi et du Pour-soi se complexifient face à l'Altérité, autrement dit, il n'y a *relation* du Pour-soi vers l'En-soi qu'en présence de l'Autre. Lorsque nous aurons réussi à mettre en lumière ce fait concret, alors nous serons en mesure de passer à un degré supérieur de la relation à l'altérité dans la constitution d'une relation « *commune* ». Pour le moment, regardons de manière programmatique à partir de quoi ces relations s'expriment-elles.

Nous avons établi que le Pour-soi comme néantisation de l'En-soi se temporalise comme fuite vers. Il dépasse sa facticité, c'est-à-dire son être donné, passé ou corps, ce qui signifie la même chose, vers l'En-soi qu'il serait s'il pouvait être son propre fondement. Ainsi, en traduisant cela de manière psychologique nous pouvons dire que le Pour-soi essai de fuir son existence de fait, c'est-à-dire son être-là ou corps, comme En-soi dont il n'est pas le fondement, et de plus que cette échappée se tourne vers un avenir irréalisable et toujours poursuivi, où le Pour-soi serait En-soi-Pour-soi, à la fois une chose du monde et une conscience. Ainsi, le Pour-soi se trouve être à la fois une fuite et une poursuite : fuyant et poursuivant à la fois l'En-soi de manière presque « *frénétique* » en tant que poursuivant-poursuivi. Cependant, il est bon de rappeler que le Pour-soi n'est pas d'abord, pour tenter ensuite d'atteindre l'être. Nous ne devons pas le concevoir comme un existant qui serait pourvu de tendances, comme un objet pourvu de qualités particulières. Cette « fuite poursuivante » n'est pas un donné qui s'ajoute à son être, il est cette fuite même. Le Pour-soi n'est pas l'En-soi et ne saurait jamais l'être, mais par contre il est « *relation et interaction* » à l'En-soi, nous pouvons dire qu'il est même *l'unique relation* possible à l'En-soi qui le hante de tous côtés. Le Pour-soi donc est fondement de toute forme de négation et de toute négativité, c'est-à-dire de toute *relation*, il semble être la *relation elle-même*.

Ceci étant dit, le surgissement d'Autrui atteint le Pour-soi en plein, en effet, par et pour

Autrui la fuite poursuivante que constitue le Pour-soi se retrouve transformée en En-soi. Déjà, l'En-soi la ressaisissait au fur et à mesure, déjà elle était à la fois négation radicale du fait et à la fois transie de facticité. Certes elle s'échappait par la temporalisation qui grâce à son caractère de totalité détotalisée lui conférait une dimension hors de soi, un « *ailleurs* ».

> « Mais c'est cette totalité même qu'autrui fait comparaître devant lui et qu'il transcende vers son propre ailleurs. C'est cette totalité qui se totalise : pour autrui, je suis irrémédiablement ce que je suis et ma liberté même est un caractère donné de mon être. Ainsi, l'en-soi me ressaisit jusqu'au futur et me fige tout entier dans ma fuite même, qui devient fuite prévue et contemplée, fuite *donnée*. Mais cette fuite figée n'est jamais la fuite que je suis pour moi : elle est figée *dehors* »[225].

En effet, nous éprouvons cette objectivité de notre fuite comme une aliénation que nous ne pouvons ni dépasser, ni connaître. Telle est l'origine de nos rapports avec Autrui : ils sont dictés entièrement par nos attitudes concrètes avec l'objet que nous constituons pour Autrui. D'autant plus, que comme l'existence d'Autrui nous révèle l'être que nous sommes, sans que nous puissions ni nous l'approprier, ni même le concevoir, cette existence implique logiquement deux types d'attitudes opposées. D'une part, Autrui nous regarde, et comme tel, il possède une connaissance de ce que nous sommes et de fait, le sens profond de notre être se trouve projeté hors de nous dans une absence. En réponse à cela nous pouvons toujours tenter, en tant que nous fuyons l'En-soi que nous sommes, de *nier* cet être qui nous est imposé du dehors. Ce qui signifie que nous pouvons nous tourner vers Autrui pour lui conférer à notre tour l'objectité, puisque nous avons vu que son objectité est destructrice de notre objectité pour lui. Mais d'autre part, en tant qu'Autrui comme liberté est fondement de notre être-en-soi, nous pouvons chercher à *reprendre cette liberté à notre compte* sens en trahir l'essence. En effet, si nous pouvions nous fondre dans cette liberté qui est le fondement de notre être en soi, nous serions à nous-même notre propre fondement. Nous pourrions dépasser la transcendance d'Autrui ou au contraire la reprendre en nous sans la pervertir : telles sont en effet les deux attitudes logiques que nous prenons vis-à-vis d'Autrui. De même que pour le Pour-soi, il n'est pas vrai que nous soyons d'abord pour ensuite chercher à avoir une quelconque attitude envers Autrui.

> « […] mais dans la mesure où le surgissement de mon être est surgissement en

[225] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les relations concrètes avec autrui*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 429.

> présence d'autrui, dans la mesure où je suis fuite poursuivante et poursuivant poursuivi, je suis, à la racine même de mon être, pro-jet d'objectivation ou d'assimilation d'autrui. Je suis épreuve d'autrui : voilà le fait originel. Mais cette épreuve d'autrui est en elle-même attitude envers autrui, c'est-à-dire que je puis être en présence d'autrui sans être cet « en-présence » sous forme d'avoir à l'être. Ainsi décrivons-nous encore des structures d'être du pour-soi, encore que la présence d'autrui dans le monde soit un fait absolu et évident par soi, mais contingent, c'est-à-dire impossible à déduire des structures ontologiques du pour-soi »[226].

Si notre être-pour-Autrui implique une attitude d'appropriation de la liberté d'Autrui, voyons en quoi nos interactions avec Autrui sont révélatrices d'une appréhension d'Autrui dans une volonté de fonder avec lui une relation de « communauté » de nos individualités. Ainsi, nous verrons dans le chapitre suivant en quoi les relations telles que l'Amour, le masochisme, l'indifférence, le désir, la haine, et le sadisme etc., s'intègrent dans une volonté concrète d'appropriation de notre liberté propre et de celle d'Autrui.

[226] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, III La troisième dimension ontologique du corps,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 430.

Deuxième Partie : La Rencontre ou la réalité du lien avec Autrui.

Chapitre V) Les affres du « Couple » : Le temps – l'Amour – la Médiation.

En exprimant l'être dans ses modalités existentielles primordiales, nous avons mis le doigt sur un problème : celui de l'Altérité. L'Autre en effet, se donne à nous dans une certaine obscurité, néanmoins au fil de notre argumentation nous percevons de mieux en mieux notre lien à Autrui. Notre relation à Autrui est une manière d'être, un mode d'existence. Nous sommes, à la fois pour nous, et pour lui, tel un volume possédant de multiples faces nous existons par nous-mêmes pour différents êtres. Du fait de cette particularité, il semble légitime de poser la question de l'existence d'un être « en commun » différent des autres types d'être qui ne font référence qu'a soi. Ainsi, notre analyse nous a permis de démontrer, à partir d'une approche sartrienne de l'être, que nous sommes par essence un « mouvement vers », et que ce mouvement est dirigé en partie vers une altérité avec qui nous entretenons une relation existentielle réciproque. Cela étant dit, nous ne pouvons en rester là, il nous faut à présent comprendre et analyser en quoi consiste cette réciprocité existentielle. Si nous sommes liés à Autrui, voyons de quelles manières.

Au regard de nos analyses précédentes, nous pouvons affirmer que dans le domaine de l'être, ce qui semble s'appliquer à nous, s'applique aussi à Autrui. En effet, pendant que nous tentons de nous libérer de l'aliénation d'Autrui, Autrui tente simultanément de se libérer de la nôtre. Lorsque nous parlons de relations concrètes nous ne parlons pas d'une relation univoque entre un objet du monde et nous, mais bien plus d'une véritable relation de réciprocité dialectique. Cette relation véritable doit être pour notre étude un support ayant la possibilité d'accueillir une « individualité-commune ». Or, nous pensons que ce type de relation sur laquelle nous devons nous baser pour illustrer une modalité réciproque d'être entre autrui et nous, se retrouve représenté de manière frappante dans la relation particulière qu'est l'Amour. En effet, celle-ci semble la plus propice à nous donner une base de constitution certaine d'une individualité en commun, de part son statut de relation particulière entre les hommes. En effet, ce qui justifie que l'Amour soit la relation où nous voyons la liaison avec Autrui de manière plus intense,

c'est le fait que cette relation particulière soit un complexe « mélange » entre « notre passion », « notre liberté » et « notre existence ». Ce qui signifie que cette relation doit de manière phénoménologique nous donner à penser l'être, que nous avons déjà défini, dans une réciprocité ontologique et « réelle » avec Autrui. En d'autres termes, en tant que manifestation ou réaction face à notre être-pour-Autrui, quelles sont les relations que nous entretenons avec Autrui dans l'attitude amoureuse ?

Nous arrivons à un stade de l'argumentation où il faut nous arrêter un moment pour faire un « détour ». En effet, dès l'instant où nous intégrons à notre propos la notion d'Amour, il nous faut justifier, la légitimité d'un « support » sartrien vis-à-vis de notre attitude méthodologique. Le thème de l'Amour et celui des relations affectives similaires, haine, masochisme etc., entre de plein pied dans notre recherche, puisqu'il illustre pleinement les tentatives d'appropriation que nous développons afin de faire nôtre la liberté de l'Autre. Les analyses de l'œuvre de Sartre et celle de Kierkegaard apparaissent tels des « *schèmes* » de pensée dont nous ne pouvons faire l'impasse. Ainsi, il nous faut « passer » par la compréhension de la doctrine kierkegaardienne antérieur à celle de Sartre puis ensuite faire une analyse comparative basée sur une lecture détaillée de l'œuvre sartrienne. Il ne s'agit pas en effet, de penser que les œuvres de Sartre et celle de Kierkegaard soient dans un ordre hiérarchique quelconque car les influences du penseur danois sur les ouvrages du philosophe français sont indiscutables. Ce qui nous intéresse ici se situe dans le développement en parallèle d'un même schéma de penser appliqué sur un certain type de relation entre l'individu et l'Altérité, ce qui apparaîtra plus clairement dans les chapitres suivants.

Sartre et Kierkegaard en effet, ont un lien plus que suggestif dans leurs analyses et dans leurs visions de l'homme. Chacun possède une vision particulière de l'homme existant, mais tout deux possèdent un schème de pensée qu'il nous faut mettre en regard afin de montrer qu'il existe un lien certain entre eux, bien que Kierkegaard est était un philosophe chrétien et que la philosophie de Sartre soit profondément athée. Certes, Kierkegaard n'a eu aucune connaissance des ouvrages de Sartre, mais en revanche Sartre connaissait très bien les œuvres de l'auteur danois[227]. Ainsi, notre approche comparative se fera en plusieurs points qui resteront toujours orientés vers notre étude principale, celle des relations entres individus.

[227]Sartre en effet nous parle souvent dans *l'Être et le Néant* et dans *la Critique de la Raison Dialectique* des apports importants de la philosophie de Kierkegaard dans son travail, de plus nous pouvons citer à titre d'exemple le recueil de conférences intitulé *Kierkegaard vivant*, organisées par l'Unesco en 1964, où il fit un hommage à l'auteur danois dans son intervention etc.

Dans cette perspective comparative il nous faut procéder par ordre, car nous avons remarqué que les travaux de nos deux philosophes se répondent dans leurs approches de l'être, de l'homme et ses relations existentielles de manières similaires. Premièrement, les deux philosophes partent d'une définition de l'être telle une détermination temporelle et mouvante, pour déterminer d'une part, la condition « misérable » de l'homme face à sa facticité au monde et d'autre part, un accès à une relation vers Autrui qui se fait dans l'épreuve et dans un certain nombre d'étapes. Deuxièmement, les deux philosophes utilisent la relation de l'Amour, pour rendre manifeste ces relations entre notre être et celui d'Autrui, relation qui, semble-t-il pour les deux philosophes nous le verrons, vont se montrer impropre à une « véritable » réciprocité. Enfin, ces analyses de la situation amoureuse implique de manière frappante le concept de « *médiation* », même s'il n'est pas toujours énoncé ni par l'un, ni par l'autre, puisqu'il est constamment présent dans leurs développements concernant les relations que l'homme entretient avec lui-même, le monde, Autrui, ou Dieu. En quoi ces diverses similitudes nous apportent quelque chose de plus concernant notre projet d'étude ? Regardons-les de plus près pour nous en rendre compte.

Dans un premier moment de comparaison, nous avons remarqué que Kierkegaard tout comme Sartre parle de l'être comme d'un mouvement temporel. En effet, Kierkegaard, par l'intermédiaire de son pseudonyme Vigilius Haufniensis, donne dans le *Concept d'Angoisse,* un exposé suivi de la problématique liée au concept du temps et son rapport avec l'éternité. Le temps y est défini comme la « succession infinie » de moments particuliers. Il montre qu'en soi le temps ne peut être divisé en « présent, passé, avenir », car il faudrait pour cela une mesure permanente et immuable. En effet, le temps lui-même n'est pas autre chose qu'un mouvement ou « processus », un écoulement, puisque Kierkegaard n'accorde pas grand intérêt à la définition spatiale ou astronomique du temps qu'il considère comme extérieure et relative[228]. Ce n'est que par rapport à « l'éternel » toujours présent que le temps prend sa signification et qu'il devient possible de distinguer le présent éphémère qui s'écoule, le passé, et l'avenir.

L'éternel est en effet toujours de fait, tandis que le temps, par essence, s'enfuit et qu'elle qu'en soit la longueur ne deviendra jamais éternel[229]. Ainsi, au premier stade de son

[228]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome VII, Le Concept d'Angoisse, Chapitre III l'Angoisse conséquence du péché qui consiste à éviter la conscience du péché,* (1ère éd, 1844, *Begrebet Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 185.

[229]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome XV, Discours Chrétiens, Deuxième partie Sentiments dans la lutte des souffrances, I La joie de penser que l'on souffre qu'une fois, mais triomphe éternellement,* (1ère éd, 1848, *Christelige Taler.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 91-92.

développement spirituel, ou sphère *esthétique*, l'homme n'envisage pas encore l'éternel comme un perpétuel présent ; il se l'imagine au contraire comme le temps indéfiniment prolongé, comme « la succession infinie » ou une caricature de l'éternel. C'est seulement le christianisme pour Kierkegaard qui donne la véritable idée de l'éternel et par la suite du temps. En effet, la rencontre entre le temps et l'éternité, qui s'effectue dans l'instant, trouve ici son expression absolue, car l'instant, surgissant au contact de l'éternel avec le temps, et ce que l'homme a cherché à réaliser pendant les stades précédents celui de la religion, et qui n'apparaît qu'avec l'incarnation du Christ comme plénitude du temps sous sa forme la plus parfaite[230]. Le rapport de l'homme avec le temps se caractérise du fait que plus l'éternel devient concret à ses yeux, plus la décision dans le temps à d'importance pour lui. En effet, un aspect essentiel de l'œuvre de Kierkegaard, surtout dans sa partie édifiante, porte sur la signification de la décision par rapport à l'éternel dans la vie temporelle. L'homme est ainsi placé devant la décision capitale lorsqu'il rencontre le Christ en tant que vérité manifestée de l'éternel. Il joue alors son salut ou sa perdition dans la « foi ». Kierkegaard définit, à vues humaines la décision en ces termes : « Car la décision d'une éternité dans le temps est de toutes les intensités la plus intense, le saut le plus intense »[231]. Seule cette décision donne à l'homme la possibilité de réaliser la tâche qui lui incombe dans le monde temporel.

Une des intuitions fondamentales de l'auteur danois est que la condition humaine, c'est-à-dire le malheur de la conscience est liée à la temporalité. Si toute forme d'existence est perçue comme un « mal-être »,[232] cela tient au fait que l'homme peine à se situer dans l'espace, mais surtout à s'insérer dans le temps. Il en découle ce cri de *la Répétition* dont nous avons déjà fait allusion[233]. En effet, nous le remarquons, bien avant Sartre et dans la veine de Pascal, Kierkegaard souligne donc ce sentiment d'être « injustifiable » qui se confond avec la conscience de vivre dans le temps à partir de l'événement de la naissance, acte injustifiable par excellence, qui nous laisse seul faire face à notre facticité dans l'accès à la temporalité. Cette « *Nausée* » où l'homme devant sa condition misérable ou malheureuse est un des archétypes, un des schèmes de pensée qui persiste

[230]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome XII, Le Livre sur Adler, Chapitre III § 2 Les quatre derniers écrits d'Adler,* (1ère éd, 1846-1847, *Bogen om Adler.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 159-160.

[231]S.KIERKEGAARD, *Papiers, XI 1 A 329*, p 261.

[232]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome X, Post-Scriptum définitif et non Scientifique aux Miettes Philosophiques, Deuxième partie, deuxième section II : Le problème subjectif, ou comment doit être la subjectivité pour que le problème puisse lui apparaître,* (1ére éd, 1846, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrisft, Existentielt Indloeg.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p 120.

[233]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome V La Répétition, Le 11 Octobre*, (1ère éd, 1843, *Gjentagelsen. Et Forsög i den experimenterende Psychologi.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 67.

et représente une dimension originaire et fondatrice de l'homme chez Kierkegaard comme chez Sartre[234]. Cette condition est le malheur de l'homme, car il est cet être condamné à l'existence et sur qui, pèse une condamnation sans motif ni culpabilité objective antérieure. C'est dans le temps que l'homme vit sa désorientation et cela d'autant plus paradoxalement que le temps qui, nous l'avons vu, doit être le champ de l'affirmation de la condition de l'homme comme liberté et de ses liens avec Autrui, sert en même temps de lieu à son déchirement ontologique.

Dans un second moment, insistant sur ces similitudes de pensée qui sont visibles dans les ouvrages des deux auteurs existentialistes, il nous faut remarquer que la situation d'Amour reste pour eux deux, la relation fondamentale et significative des premiers rapports réels avec une altérité. En effet, pour Kierkegaard, parmi les stades sur le chemin de la vie, il y en a un qui correspond parfaitement au malaise que nous venons de décrire : c'est le stade esthétique. De fait, il est curieux, pour ne pas dire significatif de noter que dans cette sphère d'existence particulière, le lien entre l'être comme mouvement temporel et l'altérité se fait par les différentes analyses des relations d'un « amour esthétique » ou *l'érotique*.

Ainsi, l'homme dans la sphère esthétique, ou esthéticien est désespéré et fait de sa perte d'identité son moteur vital. Pour lui seul l'instant est important, il ne peut vivre que dans l'instant et accumule les instants fugaces. Il est l'homme qui sacrifie tout pour son plaisir, il va vivre dans la douleur de part sa recherche même du plaisir. Dans cette relation vis-à-vis de l'Autre il altère sa relation au temps et prend le fugace pour l'éternel. Il aliène sa condition dans un temps qui n'est pas le sien, il se dupe lui-même et dupe Autrui dans une fuite de lui-même vers un dehors qu'il ne connaît pas et dont il se ferme tout accès. L'esthéticien de Kierkegaard est un homme qui incarne la contradiction entre les aspirations et l'absence d'une fin qui les soutiendrait et leur donnerait un sens. Aussi cet esthéticien va avoir deux attitudes complémentaires de fuite de sa condition : d'une part l'absence de désir, d'autre part la soumission à tous les désirs.

Il est notable que dans les deux philosophies, l'être est une fuite vers..., un mouvement de l'être qui en se temporalisant se fuit, ou fuit vers un ailleurs, qu'il assimile à lui ou qu'il nie. En prenant, l'exemple de l'Amour comme une attitude possible devant notre être-pour-autrui chez Sartre nous pouvons voir une même attitude de négation de la liberté d'Autrui dans l'acte d'aimer. En effet, nous cherchons à nous approprier la liberté

[234]Rappelons-nous les analyses de Sartre sur la nausée. CF J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre II Le Corps, I Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 404.

d'Autrui dans sa négation, mais nous en reparlerons en détail dans quelques lignes. Pour le moment, revenons à Kierkegaard.

Ainsi, pour Kierkegaard, l'esthéticien ne veut rien parce qu'il veut tout, mais il est aussi saisi par l'inanité de ce tout sans une finalité qui lui donnerait une consistance. Il est la proie des possibles qu'il refuse et ne comprend pas de par son refus d'agir. Dans l'érotique, seul compte l'accumulation des possibles, autrement dit, des « conquêtes ». L'homme en situation dans la sphère esthétique est dans l'impossibilité de s'arrêter à un seul de ces possibles pour lui conférer le poids de la réalité. Ainsi, toutes les femmes constituent en chacune d'elle un infini de choses finies et l'homme en situation d'Amour « esthétique » ou en « situation érotique » doit en aimer le plus possible. L'homme du stade esthétique est en un mouvement de création constante, du fait qu'il soit l'immédiateté même et parce que l'éphémère est essentiel à cette forme de rapport à Autrui.

> « Si maintenant, pour décrire cet amour, on n'a d'autre médium que le langage, on est dans l'embarras ; car dès que l'on renonce à la naïveté capable de soutenir en toute bonne foi qu'il y eut en Espagne 1003 femmes séduites par Don Juan, on demande quelque chose de mieux, l'individualisation au moyen de l'âme. L'esthétique n'est pas le moins du monde satisfaite de voir que l'on confond tout et que l'on entend en imposer avec des chiffres. L'amour qui relève de l'âme se meut dans la vaste complexité de la vie individuelle où les nuances importent avant tout. L'amour sensuel, en revanche, est capable de tout brouiller. Pour lui l'essentiel, c'est la féminité dans toute l'abstraction du terme et, tout au plus, une différence relevant plutôt des sens. L'amour qui relève de l'âme est durée dans le temps, l'amour sensuel évanouissement dans le temps [...] »[235].

Il y a une contradiction inhérente en cet homme en situation érotique qui finit par se nier lui-même. En effet, cet homme qui agit au nom de la sensualité, qui se veut être l'incarnation de la chair ne vit en fin de compte que dans l'illusion d'une relation à Autrui purement abstraite. Pour reprendre l'exemple de l'Amour, l'esthéticien ne rencontre pas de femme, il ne fait que croiser des abstractions. C'est pourquoi son existence semble vide, sa quête perpétuelle et inutile malgré ses succès, ou en raison de tous ses succès. Il ne peut aimer une femme, il ne peut que les aimer toutes. Dans une femme, il voit déjà la suivante, puisque dans l'instant, il perçoit déjà l'instant suivant.

[235]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome III l'Alternative, Première partie, Les Stades immédiats de l'Eros ou l'Eros et la musique,* (1ère éd, 1843, Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet af Victor Eremita.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 92.

« Son amour ne relève pas de l'âme, mais des sens et, suivant son concept, l'amour sensuel n'est pas fidèle, mais infidèle absolument ; il n'aime pas une seule personne, mais toutes, c'est-à-dire qu'il les séduit toutes. Il ne réside, en effet, que dans le moment, mais envisagé dans le concept, le moment n'est que la somme des moments, et c'est ainsi que nous avons le séducteur, […] Il n'a pas le temps de discriminer ; tout n'est pour lui qu'affaire du moment. La voir et l'aimer ; c'est une seule et même chose, mais dans le moment ; au même moment, tout est fini et l'aventure se répète à l'infini »[236].

Le sens profond qui se cache dans ce passage c'est un refus ontologique de s'engager vers Autrui. En effet, d'un point de vue Sartrien, cette situation correspond à un Amour du Pour-soi envers lui-même, non pas orienté vers un Autre en tant qu'il est perçu par le Pour-soi comme un autre nous-mêmes, mais bien une relation du Pour-soi à lui-même, dans un solipsisme unilatéral. En effet, l'attitude kierkegaardienne de l'homme dans la sphère esthétique n'est pas assimilable à la description ontologique sartrienne dans son contenu. Ce qui signifie que l'attitude de l'esthéticien kierkegaardien et celle de Sartre ne sont concevable que dans un désir « *commun* » de faire la lumière sur une des attitudes fondamentale que nous entretenons avec et face à Autrui. Sachant que pour Kierkegaard cette relation est très complexe et possède autant de modalités qu'il existe à ses yeux de modalités d'êtres, à savoir schématiquement, une par stade d'existence. De plus, la sphère de l'esthétique n'est que la première étape du chemin que l'homme parcourt dans sa philosophie, ce qui signifie que dans les œuvres de l'auteur danois la relation d'Amour n'a de cesse d'évoluer comme un fil conducteur vers le but ultime de sa philosophie à savoir la découverte de « *l'Individu* » dans une définition religieuse de la relation d'Amour.

Dans son projet de décrire l'homme comme projet d'identification à Autrui, Sartre tente au même titre que l'auteur danois, de par sa démarche argumentative, de décrire une modalité d'être fidèle aux définitions préalables qu'il en a faite et conforme à une réaction « de révolte » face à notre être-pour-Autrui. Révéleraient-elles de manière flagrante et sans discussion « une » réciprocité « *authentique et réelle* » entre Autrui et nous dans la situation particulière qu'est l'Amour ? En somme, si un rapprochement des thèses de Sartre et celle de Kierkegaard peut être fait, comme nous le pensons, il nous faut dès à présent préciser l'attitude sartrienne du Pour-soi en situation d'amour dans son projet « d'unification » à Autrui, afin de voir où ce rapprochement peut s'effectuer.

[236]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome III l'Alternative, Première partie, Les Stades immédiats de l'Eros ou l'Eros et la musique,* (1ère éd, 1843, Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet af Victor Eremita.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 91-92.

> « Ainsi, la condition pour que je projette l'identification à moi d'autrui, c'est que je persiste à nier de moi que je sois l'autre. Enfin, ce projet d'unification est source de conflit puisque, tandis que je m'éprouve comme objet pour autrui et que je projette de l'assimiler dans et par cette épreuve, autrui me saisit comme objet au milieu du monde et ne projette nullement de m'assimiler à lui. Il serait donc nécessaire – puisque l'être pour autrui comporte une double négation interne – d'agir sur la négation interne par quoi autrui transcende ma transcendance et me fait exister pour l'autre, c'est-à-dire *d'agir sur la liberté d'autrui* »[237].

Cet idéal irréalisable, en tant qu'il hante notre projet en nous-mêmes en présence de l'autre. De plus, il semble ne pas être assimilable à l'amour en tant que pour Sartre l'amour est une entreprise, ce qui signifie un ensemble organique de projets vers nos possibilités propres. Néanmoins cet idéal est la visée de l'amour, son mobile et sa finalité. Ainsi, l'amour comme relation primitive à Autrui est l'ensemble des projets par lesquels nous visons à réaliser cet idéal. De fait, ces projets nous mettent en liaison directe avec la liberté d'Autrui, et c'est en ce sens que l'amour pour Sartre est perçu comme *conflictuel*. Nous avons remarqué plus haut que la liberté d'Autrui est fondement de notre être, et au sens où nous existons par la liberté, nous ne possédons en quelque sorte aucune « sécurité », nous sommes en « *danger* » de part cette liberté.

> « […] elle [la liberté d'autrui] pétrit mon être et me *fais être*, elle me confère et m'ôte des valeurs, et mon être reçoit d'elle un perpétuel échappement passif à soi. Irresponsable et hors d'atteinte, cette liberté protéiforme dans laquelle je me suis engagé peut m'engager à son tour dans mille manières d'êtres différentes. Mon projet de récupérer mon être ne peut se réaliser que si je m'empare de cette liberté et que je la réduits à être liberté soumise à ma liberté »[238].

Dans un même temps, il semble que cette action sur la liberté d'Autrui soit la seule solution pour agir sur la libre négation d'intériorité par quoi l'Autre nous constitue en Autre, ce qui « préparera le terrain » en vue d'une identification future de l'Autre à nous. Dans cette ligne de conduite, il nous faut regarder ce projet qu'est l'Amour. Ainsi, si il était un pur désir de possession physique, il pourrait être, en bien des cas, facilement satisfait. C'est en effet par la conscience que l'être aimé nous échappe, lors même que nous nous trouvons en un même lieu. Il est certain que l'Amour semble vouloir captiver la conscience. Il semble légitime de poser la question du Pourquoi. Quel est son but ?

---

[237] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 433.

[238] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 433.

La notion de « propriété » est impropre à l'Amour au sens où la seule raison pour laquelle nous voudrions nous approprier Autrui, si ce n'est en tant justement que la liberté d'Autrui nous fait être. Mais nous ne pouvons le faire que sous certaine condition, c'est-à-dire que notre attitude implique un certain mode d'appropriation, car ce n'est pas du bras droit d'Autrui que nous voulons nous emparer, mais bien de sa liberté. Cette attitude semble s'apparenter à une volonté de domination mais il n'en est rien, car un être dominateur n'a que faire de l'Amour. Celui qui veut être aimé, au contraire, ne désire pour rien au monde l'asservissement de l'être aimé. Ainsi, nous ne cherchons nullement la possession d'un objet d'une passion débordante et mécanique. Nous ne cherchons pas à posséder un automatisme, ou une sorte de réflexe. En effet, l'humiliation la plus grande consiste, dans ce cas, à présenter la passion de l'aimé comme le résultat d'une détermination psychologique, ce faisant l'amant se sent dévalorisé dans son amour et dans son être. Ainsi, il arrive qu'un asservissement total de l'être aimé détruise l'amour de l'amant. La finalité de l'amant est dépassée car l'amant se trouve seul si l'aimé s'est transformé en un être mécanique. Ainsi, il semble légitime de penser que l'amant ne désire pas posséder l'être aimé telle une chose, mais il la réclame dans une attitude particulière : son souhait est de posséder une liberté en tant que liberté et rien d'autre. Cependant, nous satisferons-nous de cette forme de la liberté qu'est l'engagement libre et volontaire ?

> « Qui se contenterait d'un amour qui se donnerait comme pure fidélité à la foi jurée ? Qui donc accepterait de s'entendre dire : « Je vous aime parce que je me suis librement engagé à vous aimer et que je ne veux pas me dédire ; je vous aime par fidélité à moi-même? » Ainsi, l'amant demande le serment et s'irrite du serment. Il veut être aimé par une liberté et réclame que cette liberté comme liberté ne soit plus libre. Il veut à la fois que la liberté de l'Autre se détermine elle-même à devenir amour – et cela, non point seulement au commencement de l'aventure mais à chaque instant – et, à la fois, que cette liberté soit captivée par elle-même, qu'elle se retourne sur elle-même, comme dans la folie, comme dans le rêve, pour vouloir sa captivité. Et cette captivité doit être démission libre et enchaînée à la fois entre nos mains »[239].

Nous ne cherchons ni un déterminisme passionnel, ni une liberté hors d'atteinte chez Autrui. Dans la relation d'amour ce que nous recherchons c'est une liberté qui « feint » ce déterminisme passionnel et qui se retrouve « piégée » par son rôle. L'amant en effet, ne réclame pas pour lui d'être la cause de cette modification radicale de la

[239]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 434- 435.

liberté, mais simplement d'en être l'occasion unique et privilégiée. Si il en était la cause, il ferait de l'être aimé un outil que nous pouvons transcender, plongé au milieu du monde. À nos yeux ce n'est pas l'essence de l'Amour. Dans l'Amour, au contraire l'amant veut être une totalité pour l'être qu'il aime. Ce qui signifie qu'il se range du côté du monde, il est ce qui synthétise et symbolise le monde, il est une chose, un « ceci » qui englobe tous les autres, et le plus étrange c'est qu'il le désire. Il est et accepte d'être objet, mais il souhaite être l'objet dans lequel la liberté d'Autrui accepte de se perdre, l'objet dans lequel l'autre accepte de trouver comme une facticité « au second degré ». Tout ce passe comme si, l'amant était l'objet limite de la transcendance, celui vers qui la transcendance d'Autrui transcende tous les autres objets mais qu'elle ne peut aucunement transcender. À chaque instant il désire ce cercle de la liberté d'Autrui, ce qui signifie que la liberté d'Autrui fait de cette limite à sa transcendance, cette acceptation, soit déjà présente comme raison première de l'acceptation considérée. C'est en effet, à titre de fin déjà choisie que l'amant veut être choisi comme fin. L'amant ainsi, ne souhaite pas agir sur la liberté de l'Autre mais exister comme a priori comme la liberté objective de cette liberté, c'est-à-dire être donné avec elle dans un même temps et dans son surgissement même comme la limite qu'elle doit accepter pour être libre. Nous constatons que ce que recherche l'amant c'est un enclavement de la liberté d'Autrui par elle-même.

> « […] cette limite de structure est en effet *un donné* et la seule apparition du donné comme limite de la liberté signifie que la liberté *se fait exister* à l'intérieur du donné en étant sa propre interdiction de la dépasser. Et cette interdiction est envisagée par l'amant *à la fois* comme vécue, c'est-à-dire comme subie – en un mot comme une facticité – et à la fois comme librement consentie. Elle doit pouvoir être librement consentie puisqu'elle doit être une impossibilité toujours présente, une facticité qui reflue sur la liberté de l'Autre jusqu'à son cœur ; et cela s'exprime psychologiquement par l'exigence que la libre décision de m'aimer que l'aimé a prise antérieurement se glisse comme mobile envoûtant à *l'intérieur* de son libre engagement présent »[240].

Ainsi, nous saisissons mieux cette exigence de facticité, qui doit être une limite de fait pour Autrui, dans notre exigence d'être aimé et qui doit finir par être sa propre facticité, notre facticité. C'est bien entendu en tant que nous sommes objet qu'Autrui fait venir à l'être que nous devons être la limite inhérente à sa transcendance. De cette façon, lorsque Autrui, en surgissant à l'être, nous fera être comme l'indépassable et l'absolu, non en tant que Pour-soi mais comme un « *être-pour-autrui-au-milieu-du-monde* ». Suivant

[240]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 435- 436.

cela, nous comprenons que vouloir être aimé, c'est porter sur Autrui notre propre facticité, c'est vouloir qu'il nous créé sans cesse telle une liberté qui se soumet et qui s'engage, c'est souhaiter que la liberté à la fois fonde le *fait* et que le *fait* ait une primauté sur la liberté elle-même. Dans l'éventualité où ce projet pouvait être atteint, il en résulterait une perte de toute inquiétude car nous serions « installé » dans la conscience d'Autrui dans un accès direct. D'une part, car la source de notre inquiétude et de notre sentiment de honte se situe dans le fait que nous nous saisissons et nous éprouvons dans notre être-pour-Autrui comme ce qui peut toujours être dépassé vers autre chose, ce qui est pur objet de jugement de valeur, pur moyen, pur ustensile. Notre inquiétude vient de ce que nous assumons nécessairement et librement cet être qu'un Autre nous fait être dans une absolue liberté.

> « « Dieu sait qu'est-ce que je suis pour lui ! Dieu sait comment il me pense. » Cela signifie : « Dieu sait comment il me fait être », et je suis hanté par cet être que je crains de rencontrer un jour au détour d'un chemin, qui m'est si étranger et qui est pourtant *mon être* et dont je sais, aussi, que, malgré mes efforts, je ne le rencontrerai jamais. Mais si l'Autre m'aime, je devient l'indépassable, ce qui signifie que je dois être la fin absolue ; en ce sens, je suis sauvé de *l'ustensilité* ; mon existence au milieu du monde devient l'exact corrélatif de ma transcendance-pour-moi, puisque mon indépendance est sauvegardée absolument. L'objet que l'autre doit me faire être est un objet-transcendance, un centre de référence absolu autour duquel s'ordonnent comme purs *moyens* toutes les choses-ustensiles du monde»[241].

Du fait que nous acquérons dans cette situation le statut de limite absolue de la liberté, c'est-à-dire de la source absolue de toutes les valeurs, nous sommes comme protégés contre toute dévalorisation potentielle car nous sommes la valeur absolue aux yeux de l'Autre. De plus, dans la mesure où nous assumons notre être-pour-Autrui, nous nous assumons comme valeur. Ainsi, notre volonté d'être aimé se manifeste dans notre volonté de se placer au delà de tout système de valeurs posé par Autrui comme la condition de toute valorisation et comme fondement objectif de toutes les valeurs. Ceci s'illustre de manière très triviale dans les différents discours traditionnels des amants entre eux. Nous pouvons prendre comme exemple, une femme qui par amour s'identifierait avec une morale ascétique de dépassement de soi et souhaiterait incarner la limite idéale de ce dépassement. Où encore plus couramment, ceci s'illustre par le fait que cet homme exige que l'aimé lui sacrifie dans ses actes la morale traditionnelle,

[241] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 436.

s'inquiétant de savoir si l'aimé trahirait ses amis pour lui etc. De ce point de vue, notre être doit échapper au regard d'Autrui en tant qu'aimé, ou plutôt, il doit être l'objet d'un regard d'une autre structure. Nous ne devons pas être vu sur fond de monde comme un « *ceci* » parmi d'autres *ceci*, mais le monde doit se révéler à partir de nous. Dans la mesure où le surgissement de la liberté fait qu'un monde existe, nous devons être comme une limite de ce surgissement, la condition même du surgissement d'un monde. Nous devons être celui dont la fonction est de faire exister les éléments du monde entier pour le donner ensuite à l'Autre qui les dispose en un monde « complet ». En un sens, si nous devons être aimé, nous sommes l'objet par procuration de quoi le monde existera pour Autrui. C'est en un Autre, en effet, que nous sommes le monde. Au lieu d'être une chose se détachant sur fond du monde, nous sommes « le support » sur quoi le monde se détache. Ainsi, nous sommes sans inquiétude puisque le regard d'Autrui ne nous transit plus de sa facticité, il ne fixe plus notre être en ce que nous sommes simplement, nous ne saurions être jugé puisque les jugements représentent une limitation de fait de notre être par des attributs, quels qu'ils soient, caractérisant une appréhension de notre finitude comme finitude. Ainsi, nous cessons d'être l'être qui se comprend à partir d'autres êtres ou à partir des ses actes, mais dans cette intuition « amoureuse » que nous existons, nous devons être donné comme une totalité absolue à partir de laquelle tous les êtres et tous ses actes doivent être compris.

> « On pourrait dire, en déformant un peu une célèbre formule stoïcienne, que « l'aimé peut faire trois fois la culbute ». L'idéal du sage et l'idéal de celui qui veut être aimé coïncident, en effet, en ceci que l'un et l'autre veulent être totalité-objet accessible à une intuition globale qui saisira les actions dans le monde de l'aimé et du sage comme des structures partielles qui s'interprètent à partir de la totalité. Et, de même que la sagesse se propose comme un état à atteindre par une métamorphose absolue, de même la liberté d'autrui doit se métamorphoser absolument pour me faire accéder à l'état d'aimé »[242].

Ainsi, si nous devons être aimé par l'Autre, nous devons être choisi librement comme aimé. Même si traditionnellement l'aimé possède une terminologie du type « sacré » dans l'expression courante qu'il est « l'élu », il n'implique pas que ce choix doive être relatif et contingent : en effet l'amant se sent triste et humilié lorsqu'il pense que l'aimé l'a choisi parmi d'Autres. Ce type de pensée est affligeante pour l'amant car son amour devient un amour parmi d'autres, limité par la facticité de l'aimé et par sa

[242]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 437.

propre facticité, en même temps que par la contingence des rencontres : il devient un amour dans le monde, un objet qui suppose le monde et qui peut à son tour exister pour d'Autres.

> « Ce qu'il exige, il le traduit par des mots maladroits et entachés de « chosisme » ; il dit : « nous étions fait l'un pour l'autre » ou encore il emploie l'expression « d'âme sœur ». Mais il faut interpréter : il sait bien « qu'être faits l'un pour l'autre », cela se réfère à un choix originel. Ce choix peut être celui de Dieu, comme de l'être qui est choix absolu ; mais Dieu ne représente ici qu'un passage à la limite dans l'exigence absolu. En fait, ce que l'amant exige, c'est que l'aimé ait fait de lui choix absolu. Cela signifie que l'être-dans-le-monde de l'aimé doit être un être-aimant. Ce surgissement de l'aimé doit être libre choix de l'amant. Et comme l'autre est fondement de mon être-objet, j'exige de lui que le libre surgissement de son être ait pour fin unique et absolue son choix de *moi*, c'est-à-dire qu'il ait choisi d'être pour fonder mon objectité et ma facticité. Ainsi, ma facticité est « *sauvée* »[243].

La facticité n'est plus ce donné impensable et insurmontable que nous fuyons, elle devient ce pour quoi Autrui se fait exister librement, elle est comme une finalité qu'il se donne. Nous avons « *injecté* » notre facticité en Autrui, mais comme c'est en tant que liberté qu'il en a été « *contaminé* », il nous la renvoie comme facticité reprise et consentie, car il en est le fondement pour qu'elle soit sa fin. En résumé, à partir de cet Amour, nous avons un rapport nouveau avec notre aliénation et notre facticité. Elle est en tant que Pour-Autrui, non pas un fait mais un droit. Notre existence est parce qu'elle est exigée ou « *appelée* ». Dès lors, nous ne nous sentons plus comme « de trop » mais nous sentons que notre existence est soutenue, désirée dans son intégralité par une liberté qu'elle conditionne et qu'en même temps, nous voulons nous-mêmes avec notre propre liberté. C'est en cela le véritable sens de l'Amour : *nous sentons ainsi une véritable justification de notre existence.*

Néanmoins, suite à ce qui a été dit dans les analyses précédentes, si l'aimé à la possibilité de nous aimer, il semble près à être assimilé par notre liberté : car cet être-aimé que nous souhaitons, c'est déjà « *la preuve ontologique* » appliquée à notre être-pour-Autrui. Ce qui signifie que notre essence objective implique l'existence d'Autrui et, réciproquement, c'est la liberté de l'Autre qui fonde notre essence. Si nous pouvions intérioriser tout le système, nous serions ainsi le fondement de nous-mêmes. Tel est donc semble-t-il le but réel de l'amant, en tant que son amour est un projet de soi-même, une entreprise. Ceci n'est pas sans conflit ni conséquence. En effet, l'aimé saisit l'amant

[243]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 438.

comme un Autre-objet parmi les Autres, c'est-à-dire qu'il le perçoit sur le fond du monde, il le dépasse et l'utilise. L'aimé est regard, et de fait il ne saurait utiliser sa transcendance à fermer le champs de ses possibles, ni sa liberté à s'enclaver elle-même. Ainsi, l'aimé ne saurait vouloir aimer, c'est de cette manière que l'amant se retrouve dans la position de séduction. L'amant se doit de séduire l'aimé et son amour ne se distingue plus de son projet de séduction.

> « Dans la séduction, je ne tente nullement de découvrir à autrui ma subjectivité : je ne pourrais le faire, d'ailleurs, qu'en *regardant* l'autre ; mais par ce regard je ferais disparaître la subjectivité d'autrui et c'est elle que je veux assimiler. Séduire, c'est assumer entièrement et comme un risque à courir mon objectité pour autrui, c'est me mettre sous son regard et me faire regarder par lui, c'est courir le danger *d'être-vu* pour faire un nouveau départ et m'approprier l'autre dans et par mon objectité. Je refuse de quitter le terrain où j'éprouve mon objectité ; c'est sur ce terrain que je veux engager la lutte en me faisant objet fascinant. Nous avons défini la fascination comme *état* dans notre seconde partie : c'est, disions-nous, la conscience non-thétique d'être le *rien* en présence de l'être. La séduction vise à occasionner chez autrui la conscience de sa néantité en face de l'objet séduisant. Par la séduction, je vise à me constituer comme un plein d'être et à me faire *reconnaître comme tel* »[244].

La situation particulière de la séduction nous pose devant deux attitudes du séducteur qui ne sauraient se suffirent à elles-mêmes. L'attitude du séducteur dans l'ouvrage de Sartre à des échos en effet du séducteur dans l'œuvre de Kierkegaard. En effet, le séducteur sartrien se constitue comme un être signifiant et ses actes indiquent dans deux directions. D'une part, il se dirige vers ce que le sens commun nomme à tort la subjectivité mais qui ressemble plus à « *une profondeur d'être objectif et caché* ». Lorsqu'il agit, ses actes indiquent une série infinie d'autres actes qu'il donne comme constituant de son être objectif et invisible. C'est une tentative pour renvoyer à l'infini l'Autre en tant que transcendance qui le transcende. D'autre part, chacun de ses actes tentent d'indiquer la plus grande « épaisseur » de monde possible, c'est-à-dire ils doivent le présenter comme liés aux plus vastes territoires possibles. Ainsi, soit le séducteur présente le monde à l'aimé en tentant de se constituer comme la « *médiation* » nécessaire entre lui et le monde ; soit il manifeste par ses actes des potentialités réelles et variées qu'il exerce sur le monde tel que l'argent, le pouvoir, l'influence etc. Dans le premier cas il tente de se constituer tel un être profond et mystérieux, dans le second il tente une identification au monde. Par ces différentes attitudes le séducteur semble vouloir se

[244]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 439.

donner comme un indépassable, « *l'être incontournable* ». Cependant, ces tentatives ne sauraient se suffire à elles-mêmes, car elles ne sont comme le dit Sartre qu'un « *investissement de l'autre* » et ne sauraient être sans l'assentiment de la liberté d'Autrui qui doit se captiver en se reconnaissant comme « *néant* » devant la plénitude d'être absolue du séducteur.

Cette tentative dans la séduction de se constituer comme un être signifiant ou fascinant doit se faire dans l'épreuve de notre objectité pour Autrui, et ne peut s'effectuer sans le langage. Car en effet, le langage n'est pas un phénomène que nous ajoutons à notre être-pour-Autrui, en tant qu'il est le fait qu'une subjectivité, il s'éprouve comme objet pour Autrui, il est originellement l'être-pour-Autrui. Le langage s'intègre parfaitement avec la situation présente puisqu'il implique une relation à un Autre sujet et rejette le monde purement objectal. Dans l'intersubjectivité des Pour-Autrui, il n'est pas nécessaire de l'inventer, car il est donné dans la reconnaissance même de l'altérité. Là où le langage était dépassé par le désir de l'esthéticien de Kierkegaard, il s'affirme chez le séducteur sartrien comme originellement notre être-pour-Autrui, voyons où cela va-t-il nous conduire.

Les actes du séducteur portent en eux un sens qui, une fois donnés, lui échappe en même temps qu'il les éprouvent. C'est ce qui permet à Sartre, à la fois, de se rapprocher de Heidegger et de s'en défaire en citant cette formule célèbre : « je suis ce que je dis ». En effet, la formule est tirée d'un ouvrage de A. de Waehlens qui s'intitule *La Philosophie de Heidegger*[245].

> « Ce langage n'est pas, en effet, un instinct de la créature humaine constituée, il n'est pas non plus une invention de notre subjectivité ; mais il ne faut pas non plus le ramener au pur « être-hors-de-soi » du « Dasein ». Il fait partie de la condition humaine, il est originellement l'épreuve qu'un pour-soi peut faire de son être-pour-autrui et ultérieurement le dépassement de cette épreuve et son utilisation vers des possibilités qui sont mes possibilités, c'est-à-dire vers mes possibilités d'être ceci ou cela pour autrui. Il ne se distingue donc pas de la reconnaissance de l'existence d'autrui »[246].

Le surgissement de l'Altérité face à notre être comme regard entraîne le surgissement du langage comme condition de notre être. Ce langage certes « primitif »

[245]ALPHONSE. DE WAEHLENS, *La Philosophie de Heidegger,* , (1ère éd, 1942,*La Philosophie de Heidegger*.), Louvain, 1942, p 99. CF aussi le texte de Heidegger qu'il cite : « Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und bei her laufenden Ausdruck des Menschsenins, sondern sie macht das Dasein des Menschen mit usw ». tiré de Holderlin und das Wesen der Dichtung, p 6.

[246]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 441.

n'est pas obligatoirement. La séduction, puisque nous avons remarqué plus haut qu'il n'y avait aucune attitude dominante en face d'Autrui et qu'elles se succèdent s'impliquant les unes aux autres. Réciproquement, nous pouvons remarquer que la séduction n'implique pas une forme antérieure de langage : elle *est* le langage, elle en est la réalisation concrète. Cela signifie que le langage pour se révéler par la séduction doit être un mode particulier d'expression. Sartre, ici, n'entend pas le langage comme une parole articulé mais le langage comme *tous les phénomènes d'expression possible*. Dans l'attitude de séduction le langage ne vise pas à apporter une connaissance mais il donne à éprouver : il exprime notre existence.

Force nous est de constater que ni Kierkegaard, ni Sartre n'étaient dupe en ce qui concerne leurs analyses respectives, ce qui signifie que ces analyses de l'attitude esthétique et de l'attitude du séducteur incarnent en quelques sorte une « prise d'élan », un « support » sur lequel les deux auteurs vont baser leur argumentation respective pour aller encore plus loin dans cette découverte de la véritable relation à Autrui.

Pour l'auteur danois en effet, la vie au stade esthétique se solde par un constat d'échec. L'individu est finalement possédé par cette *immédiateté* dont il pensait faire le support de sa possession. Le désir de s'approprier Autrui dans la jouissance le livre à la sclérose dans le moment, dans l'instant. Sa personnalité n'est plus, si elle a été un jour, n'est plus « *qu'une enveloppe vide* », il s'est vidé par elle-même de l'intérieur[247]. Il a perdu, nous dit Kierkegaard, « ce que l'homme a de plus profond et de plus sacré, la puissance unificatrice de la personnalité ». De surcroît, la jouissance finit par être un leurre, seul l'ennui est réalité, seuls la mélancolie et le désespoir sont le lot de l'esthéticien solitaire. Et Kierkegaard peut ainsi conclure : « il est apparu que toute conception esthétique de la vie est désespoir »[248]. La référence au désespoir va donner sa vraie dimension à la vie esthétique et amorcer dans son œuvre un dépassement de l'esthétique. Qui dit désespoir dit *aliénation*, si l'homme est dans le désespoir c'est qu'il est constamment hors de lui-même dans l'esthétique et ce, parce qu'il vit un rapport illusoire au temps. Seule une présence à soi dans le présent assure une tranquillité et le malheureux est celui qui vit uniquement tourné vers le passé ou l'avenir. L'esthéticien est donc celui qui inverse l'ordre du temps dans sa quête illusoire d'une impossible répétition dans une relation à Autrui aliénante. Il s'aliène à la fois de par son rapport au passé et par son lien à l'avenir. Sa vie ne connaît pas le repos, et pourtant elle est vide, car il n'est présent à lui-même ni

[247]M. PERROT, *Kierkegaard l'exception, Le Temps Disloqué*,(1ère éd, 1989, *Kierkegaard l'exception.*), Québec, éditions du Beffroi, 1989, p 68 et suivantes.

[248]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome IV l'Alternative, Deuxième Partie, L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité,* (1ère éd, 1843, *Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet af Victor Eremita.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 146 et suivantes.

dans l'instant, ni dans l'avenir, ni dans le passé.

> « Il ne peut vieillir, car il n'a jamais été jeune ; il ne peut devenir jeune, car il est déjà vieux ; en un sens, il ne peut mourir, car il n'a pas vécu, et en un sens encore, il ne peut vivre, car il est déjà mort »[249].

L'esthéticien pour Kierkegaard est donc un homme qui arrive toujours au mauvais moment. Sa vie est menée à l'aveugle au rythme d'une temporalité biaisée qui ne renvoie pas au passé et ne fait pas advenir le futur, tout au long d'instants qui masquent le présent. L'homme dans cette situation est alors en un perpétuel isolement, qu'il éprouve en une solitude ontologique profonde dans le désespoir. Cependant, Kierkegaard nous donne les clés pour la résolution du problème en soutenant :

> « Tout homme qui n'a pas goûté l'amertume du désespoir s'est trompé sur le sens de la vie, même s'il a dans la sienne connu la joie et la beauté »[250].

Ainsi, dans cette solitude intérieure, l'homme est en fuite devant lui-même. Si l'esthéticien cherche à faire de sa vie un plaisir perpétuel, elle n'est qu'un jeu de rôle où la vie a l'apparence d'un spectacle où il doit se cacher d'Autrui, afin d'éviter de se retrouver face à lui-même. Pour Kierkegaard, l'épreuve par excellence est celle du regard de soi vers soi, et cette épreuve fait tout le sérieux de l'existence. C'est cette introspection qui va nous faire passer du stade esthétique aux stades suivants celui de *l'éthique* et celui du *religieux*. C'est à l'intérieur de ces deux stades et notamment dans le dernier que nous verrons apparaître les relations « *d'édification* », et de « *réciprocité* » avec Autrui, ce qui nous intéresse car nous pourrons les mettre en balance avec celle de Sartre concernant l'élaboration d'une phénoménologie d'une individualité-commune via notre « *praxis individuelle* » devenant « *collective* », puisque nous l'avons déjà noté ces deux théories possèdent le même schème de pensée qui peut nous mettre sur la voie d'une *véritable réciprocité* avec Autrui.

Sartre ne s'illusionnait pas non plus concernant l'analyse du séducteur et son rapport à Autrui dans le langage. En effet, l'attitude du séducteur dans son aliénation face à Autrui, constitue une tentative qu'il éprouve pour trouver un langage fascinant, et

---

[249]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome III l'Alternative, Première Partie, Le Reflet du tragique ancien dans le tragique moderne, Le Plus malheureux*, (1ère éd, 1843, *Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet af Victor Eremita.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 212.

[250]S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome IV l'Alternative, Deuxième Partie, L'équilibre de l'esthétique et de l'éthique dans la formation de la personnalité*, (1ère éd, 1843, *Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet af Victor Eremita.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 187.

il le fait comme qui dirait :« *les yeux bandés* ». En effet, le séducteur se guide grâce à la forme abstraite et vide de son objectité pour Autrui. Il ne peut concevoir quels effets auront ces gestes et ces 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 leurs en confère une. Ainsi, le sens de ses expressions lui échappe toujours, il ne sait jamais exactement si il signifie ce qu'il veut signifier, ni même si il est signifiant. À cet instant précis et dans cette situation, pour avoir une connaissance de ses expressions il faudrait que le séducteur possède une connexion directe avec la conscience d'Autrui, ce qui par essence et 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 »[251].

Les attitudes et les expressions que nous nous donnons dans la séduction ne peuvent indiquer à Autrui que d'autres attitudes et d'autres expressions. Ainsi, le langage demeure pour Autrui une action à distance dont il connaît « *les moindres secrets* ». De fait, nous ne connaissons pas le langage au même titre que nous ne connaissons pas notre corps pour Autrui. En effet, nous ne pouvons nous connaître parlant, ni nous percevoir souriant etc., et de fait le problème que Sartre soulève avec le langage est le même que celui qu'il a soulevé avec le corps, et les démonstrations qui ont valu pour le corps valent donc aussi pour le langage, nous n'y reviendrons donc pas.

Cependant, dans la relation d'Amour sartrienne, comme chez Kierkegaard, il est à noter que la fascination de l'amant pour l'être aimé ne donne pas lieu non plus à l'Amour c'est-à-dire à une possible relation véritable d'harmonie où l'individualité-commune avec Autrui peut se créer. Car la fascination, même si elle devait occasionner en Autrui un être-fasciné, ne parviendrait pas de soi à faire naître l'Amour ou un sentiment équivalant. Nous pouvons être fasciné par Autrui cela ne signifie pas que nous lui portons un Amour quelconque. Même si notre regard était constamment porté vers Autrui, il se détacherait encore sur fond de monde, et la fascination ne pose pas l'objet fascinant comme un terme ultime de la transcendance, car elle est transcendance : « quand donc l'aimé

[251]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 441.

deviendra-t-il aimant à son tour ? », nous dit Sartre. L'aimé ainsi, lorsqu'il le souhaitera se réalisera en tant qu'aimant mais pas avant. Cela signifie qu'en soi Autrui-objet n'a jamais assez de volonté pour occasionner l'Amour. Si l'Amour a pour idéal l'appropriation d'Autrui en tant qu'Autrui, c'est-à-dire en tant que subjectivité regardante, cet idéal ne peut être projeté qu'à partir de notre rencontre avec « *Autrui-sujet* », et non avec « *Autrui-objet* ». La séduction ne peut parer Autrui-objet qui tente de nous séduire qu'en tant qu'il est un objet « précieux » que nous devons posséder. La séduction nous déterminera à tout donner pour Autrui, mais ce désir d'appropriation d'un objet au milieu du monde ne saurait donc naître chez l'être aimé que de l'épreuve qu'il fait de son *aliénation et de sa fuite vers l'Autre*. L'aimé s'il veut se transformer en amant doit faire le projet d'être aimé, c'est-à-dire ce qu'il doit chercher à conquérir ce n'est pas un corps mais bien la *subjectivité de l'Autre* en tant que telle. La seule « chance » que l'aimé possède pour effectuer cette appropriation réside dans son projet de se faire aimer.

Ceci implique une nouvelle contradiction, car chacun des amants est prisonnier de l'Autre en tant qu'il souhaite « se faire aimer » par lui de manière exclusive. Mais en même temps chacun exige de l'Autre qu'il ne se réduise pas au seul projet d'être aimé. Ainsi, aux yeux de Sartre, ce que l'un exige en effet, c'est que l'Autre, sans chercher originellement à se faire aimer, ait une « *intuition à la fois contemplative et affective* » de son aimé comme la limite de sa liberté, comme le fondement inéluctable et choisi de sa transcendance. L'amour ainsi, exigé de l'Autre ne saurait rien « *demander* » car il est un pur engagement *sans réciprocité.* Autrement dit, cet amour ne saurait exister sinon à titre d'exigence de l'amant, et c'est tout autrement que l'amant se trouve emprisonné. C'est de son exigence même que l'amant est prisonnier, dans la mesure même où l'Amour est exigence d'être aimé. Il est une liberté qui se veut corps et qui exige un dehors, donc une liberté qui joue le rôle de la fuite vers Autrui, une liberté qui, en tant que liberté, *souhaite sa propre aliénation*. En effet, la liberté dans son effort pour se faire aimer par l'Autre s'aliène en se figeant dans le corps-pour-autrui, c'est-à-dire se donne à l'existence avec une dimension de fuite vers Autrui. Elle est un refus permanent de se poser comme ipséité, car cette affirmation de soi comme soi-même engendrerait la destruction d'Autrui comme regard et le surgissement de l'autre-objet, donc un état de choses où la possibilité même d'être aimé disparaît puisque l'Autre se réduirait à sa dimension d'objet. Ce refus constitue donc la liberté comme dépendante de l'Autre et l'Autre comme subjectivité devient la limite insurmontable de la liberté du Pour-soi, but et fin ultime en tant qu'il détient les clés de son être. Cependant, c'est celui qui souhaite être aimé, qui, en tant qu'il veut que l'Autre l'aime, aliène sa liberté.

« Ma liberté s'aliène en présence de la pure subjectivité de l'autre qui fonde mon objectivité ; elle ne saurait du tout s'aliéner en face de l'autre-objet. Sous cette forme, en effet, l'aliénation de l'aimé dont rêve l'amant serait contradictoire puisque l'aimé ne peut l'être de l'amant qu'en le transcendant par principe vers d'autres objets du monde ; donc cette transcendance ne peut constituer à la fois l'objet qu'elle dépasse comme objet transcendé et comme objet limite de toute transcendance. Ainsi, dans le couple amoureux, chacun veut être objet pour qui la liberté de l'autre s'aliène dans une intuition originelle ; mais cette intuition qui serait l'amour à proprement parler n'est qu'un idéal contradictoire du Pour-soi ; aussi chacun n'est-il aliéné que dans la mesure exacte où il exige l'aliénation d'autrui »[252].

Dans cette situation, chacun souhaite que l'Autre l'aime, sans prendre la mesure qu'aimer c'est désirer être aimé et de fait, en souhaitant qu'Autrui nous aime nous souhaitons seulement que l'Autre veuille qu'il nous aime. La situation amoureuse apparaît ici telle une dialectique infinie, un système infini de renvoie analogue au « reflet-reflétant » de notre conscience. Ce qui signifie que la situation est une sorte *de « fusion » des consciences* où *chacune d'elles conserverait son altérité pour fonder l'Autre*. De fait, les consciences sont distinctes par un néant, car ce mouvement dialectique est à la fois négation interne de l'une par l'autre et néant de fait entre les deux négations internes. L'Amour ainsi, représente un effort de vie contradictoire pour dépasser la négation de fait tout en voulant conserver la négation interne. Nous exigeons que l'Autre nous aime et nous mettons tout en œuvre pour rendre possible notre projet. Mais si l'Autre nous aime il nous déçoit par son amour lui-même, car nous exigeons de lui qu'il fonde notre être tel un objet particulier en se maintenant comme pure subjectivité face à nous. Dès l'instant où il nous aime, il nous éprouve comme sujet et s'abîme dans son objectivité en face de notre subjectivité. Il apparaît clairement que le problème de notre être-pour-Autrui, que nous avons mis en valeur tout au long de ces chapitres, demeure sans solution. Les amants demeurent chacun Pour-soi dans une subjectivité totale, en effet, rien ne vient les relever de leur effort de se faire exister chacun pour soi et rien ne vient les *relever* de leur contingence et les *sauver* de leur facticité.

« Au moins chacun a-t-il gagné de n'être plus en danger dans la liberté de l'autre – mais tout autrement qu'il ne le croit : ce n'est point, en effet, parce que l'autre le fait être comme objet-limite de sa transcendance, mais parce que l'autre l'éprouve comme subjectivité et ne veut l'éprouver que comme tel. Encore le gain est-il perpétuellement compromis : d'abord, à chaque instant, chacune des consciences peut se libérer de ses chaînes et contempler tout à coup l'autre comme *objet*. Alors l'envoûtement cesse,

[252]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 443-444.

> l'autre devient moyen parmi les moyens, il est bien alors objet pour autrui, comme il le désire, mais objet-outil, objet perpétuellement transcendé, l'illusion, le jeu de glaces qui fait la réalité concrète de l'amour, cesse tout à coup. Ensuite, dans l'amour chaque conscience cherche à mettre son être-pour-autrui à *l'abri* dans la liberté de l'autre. Cela suppose que l'autre est par delà le monde comme pure subjectivité, comme l'absolu par quoi le monde vient à l'être »[253].

Jusque là, notre analyse se bornait à un rapport de réciprocité entre deux individus, Autrui et nous. Ce que nous avons donné de l'œuvre de Kierkegaard ne nous permet pas, pour le moment, de percevoir la grandeur d'une relation à Autrui, car elle nous montre un rapport univoque entre deux individus qui s'illusionnent sur leur véritable existence. Mais, cela en sera autrement dans la suite de notre étude et nous le verrons sous peu dans les analyses concernant la « *médiation* ». Quant à ce que nous avons donné de l'œuvre de Sartre, à la fin de cette analyse de l'être-pour-Autrui, il y a un indice qui nous laisse à penser que la situation purement « binaire » de la relation entre Autrui et nous, ne nous permet pas non plus d'avoir un accès à cet « être-collectif » que nous cherchons. Cet indice se trouve à la fin de l'analyse de la situation d'Amour. La situation du couple est une situation qui se doit de dépasser cette « bipolarité » des deux individus. Il nous faut quelque chose en plus, un degré de plus dans la relation concrète qui nous donne accès à une individualité-commune réelle et non simplement abstraite, et c'est à partir de ces analyses de l'individu en tant que praxis, nous le pensons, que tout se joue. Pour ce faire il nous faut regarder les différentes attitudes que nous entretenons avec Autrui dans le but de déterminer concrètement le champ d'un vivre ensemble particulier, une situation où Autrui et moi passons d'un « Je » et d'un « Tu » à un « Nous ».

Ainsi, suivant ce que nous avons décrit plus haut sur la situation d'Amour comme échec, Sartre nous montre que cette situation se détruit d'elle-même de trois manières différentes, et notamment dans la rencontre du couple avec un « Tiers ». Ce concept de Tiers est très important pour notre étude et nous y consacrerons de long développement à ce sujet dans la suite de notre analyse sur l'individu en tant que praxis, car nous avons le sentiment qu'il est, avec « l'être sartrien », à la racine de la découverte de cette « individualité-commune ».

En effet, il suffit que les amants soient à leur tour regardés ensemble par un Tiers pour que chacun éprouve l'objectivation, non seulement de soi-même, mais aussi de l'Autre. Soudain, l'Autre n'est plus pour l'amant la transcendance absolue qui le fonde

[253] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 444-445.

dans son être, mais il est transcendance-transcendée, non par lui, mais par un Autre que lui, et sa relation d'être aimé à l'amant se fixe en « morte-possibilité ». Ici, ce n'est plus le rapport éprouvé d'un objet limite de toute transcendance à la liberté qui le fonde : mais c'est un Amour-objet qui s'aliène tout entier vers le Tiers. Telle semble être la véritable raison de la recherche de la solitude par les amants. L'apparition d'un Tiers, quel qu'il soit, signe la destruction de leur Amour. Même dans l'éventualité où personne ne voit les amants, ils existent pour toutes les consciences et ils ont conscience d'exister pour elles. De cela, il en résulte que l'Amour en tant que mode fondamental de l'être-pour-Autrui possède dans son être-pour-Autrui les raisons de sa propre « *triple* » destruction. En premier lieu, l'Amour est par essence un renvoi à l'infini, car aimer c'est souhaiter être aimé, et ainsi, vouloir que l'Autre veuille que nous l'aimions. C'est dans cet idéal hors d'atteinte que réside la perpétuelle insatisfaction de l'amant. En effet, plus l'Autre nous aime, plus nous perdons notre être, plus nous sommes conduit à nos propres responsabilités, à notre propre pouvoir être. En second lieu, l'Autre possède toujours en lui la possibilité de s'affranchir de nous, c'est-à-dire qu'il peut d'un moment à l'autre, nous « *transformer* » en objet : de là, la perpétuelle inquiétude de l'amant. En troisième lieu, l'Amour comme nous venons de le voir est un absolu constamment « *relativisé* » par les Autres dans la figure du « *Tiers* » : de là, la perpétuelle affectivité de l'amant dans les sentiments divers d'orgueil ou de honte par exemple.

> « Ainsi c'est en vain que j'aurai tenté de me perdre dans l'objectif : ma passion n'aura servi à rien ; l'autre m'a renvoyé – soit par lui-même, soit par les autres – à mon injustifiable subjectivité »[254].

C'est en cela que le rapprochement entre l'attitude de l'esthéticien Kierkegaardien et le séducteur sartrien est remarquable : tous deux dans leur volonté de s'approprier l'aimé en tant qu'Autre-objet éprouvent leur existence comme *aliénation et fuite de soi vers Autrui* : soit dans l'activité même de séduire pour l'esthéticien, soit dans les différentes modalités de l'être-pour-Autrui elles-mêmes qui caractérisent la séduction pour le séducteur sartrien. Dans une volonté d'appropriation d'Autrui, nous percevons comme un *hiatus*. En effet, dans cette relation à Autrui via le lien d'Amour, il manque quelque chose, une connexion entre nous et lui qui participe à une sorte d'édification ou de constitution d'une possible « individualité-commune », et cela n'a échappé ni à l'auteur danois, ni à Sartre comme nous venons de l'annoncer plus haut. Ainsi, l'attitude

[254]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 445.

des deux auteurs part d'une même intention : *trouver une définition de l'homme pleine est entière, et pour cela le passage à Autrui est incontournable.* Mais dans leurs analyses premières des attitudes réelles entre notre être et celui de l'Autre, les deux auteurs se heurtent à la dure adversité de l'être d'Autrui. Comment alors ont-ils résolu ce problème de l'étrangeté perpétuelle de l'Altérité ? C'est par le thème de la *médiation* qu'ils ont réussi à extirper de cette épreuve, qui de prime abord semble insurmontable, une grandeur de l'homme.

Avant d'entrer dans le dernier moment de notre attitude comparative, abordant le thème de la *médiation*, il nous faut en effet « épuiser » les analyses des différentes attitudes du Pour-soi face à l'adversité d'Autrui, afin de révéler notre être en commun dans la dimension particulière d'un « *Nous unifiant* ». La *médiation* que nous aborderons ensuite est *le* point crucial de notre étude à la fois dans l'œuvre de Kierkegaard et dans celle de Sartre car elle mènera à une nouvelle dimension de l'individu. En effet, elle constitue à la fois un axe implicite des deux œuvres philosophiques et une marque caractéristique de la pensée de l'Individu véritable.

Chapitre VI) La « main » mise sur Autrui.

Notre attitude comparative nous a donné l'occasion d'effectuer une « pause », non pas un arrêt dans notre argumentation, mais bien un nouveau détour essentiel avant de terminer cette attitude comparative. En effet, la mise en balance des différentes thèses de Kierkegaard et de Sartre nous a révélé une volonté « commune » d'appropriation de l'Autre dans nos rapports « primitifs » avec Autrui en tant que liberté. Nous avons vu le lien que nous entretenons avec l'Autre dans une partie de la relation d'Amour de l'auteur danois et dans sa dimension ontologique en ce qui concerne Sartre. Toutefois, nous l'avons dit dans la fin du chapitre précédent, que si la relation d'Amour était pour Kierkegaard le fil conducteur de la quasi totalité de son œuvre pseudonyme et édifiante, Sartre quant à lui a donné une analyse des attitudes face à l'adversité de la liberté d'Autrui déclinant ainsi plusieurs tentatives d'appropriation de l'objectivité ou de la subjectivité d'Autrui. De surcroît, si nous souhaitons effectuer une étude complète de l'accès à l'altérité, nous ne pouvons faire l'impasse de l'analyse des différentes attitudes ou modalité d'être et de leurs conséquences sur le champ particulier de « l'individualité-commune ».

Dans la prise de conscience de l'échec de l'appropriation de la liberté d'Autrui, il y a une sorte de drame, où l'homme éprouve son désespoir dans la solitude de son ipséité. Pour autant, l'individu ne va pas en rester là, malgré sa tentative « ratée » d'une fusion avec Autrui dans l'Amour, il va tenter une nouvelle *assimilation* de celui-ci et de lui-même. Cette fois, son idéal incarnera l'inverse de celui que nous avons décrit dans le chapitre précédent, et ainsi, au lieu de projeter une absorption de l'Autre en lui tout en conservant sa liberté et son altérité de manière pleine, l'individu projettera de « *se* » faire absorber par l'Autre et ainsi de *se perdre en lui* dans sa subjectivité pour mettre fin à la sienne. Cette relation particulière à Autrui Sartre la nomme l'attitude « masochiste »[255].

> « L'entreprise se traduira sur le plan concret par l'attitude *masochiste* : puisque autrui est le fondement de mon être-pour-autrui, si je m'en remettais à autrui du soin de me faire exister, je ne serais plus qu'un être-en-soi fondé dans son être par une liberté. Ici c'est ma propre subjectivité qui est considérée comme obstacle à l'acte

[255] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 446.

primordial par quoi autrui me fonderait dans mon être ; c'est elle qu'il s'agit avant tout de nier avec *ma propre liberté* »[256].

En effet, l'individu dans cette attitude tente de s'engager entièrement dans son être-objet, il refuse de n'être rien de plus qu'un objet et il se pose en Autrui. De plus, comme il éprouve cette attitude d'être-objet dans le sentiment de la honte, il souhaite et aime ce sentiment de honte comme un signe profond de son objectivité. Ici, objectivité et désir sont liés et ainsi comme Autrui saisi l'individu tel un objet dans le désir, l'individu souhaite être désiré, et se faire objet de désir dans la honte. Il est notable que cette attitude à des traits communs avec l'attitude amoureuse, tout ce passe comme si, au lieu de chercher à exister pour l'Autre comme un objet-limite de sa transcendance, le masochiste s'attachait, au contraire, à se faire passer pour un objet parmi les autres, tel un outil, un jouet. C'est en effet, *sa* transcendance qu'il s'agit de nier et non celle d'Autrui. Il n'a pas, cette fois-ci, à projeter de capturer la liberté d'Autrui, au contraire il veut que cette liberté soit et se veuille radicalement libre. Par suite, plus le masochiste se sentira dépassé vers d'autres fins, plus il « jouira » de la dévalorisation de sa transcendance. Nous sommes en droit de penser que le masochiste dans cette volonté, ne projette de n'être plus qu'un objet, c'est-à-dire un En-soi. Cependant, en tant que la liberté d'Autrui aura absorbé la sienne, elle sera le fondement de cet En-soi, son être redeviendra alors fondement de soi-même. « Le masochisme, comme le sadisme, est assomption de culpabilité », nous dit Sartre,[257] et ainsi, le masochiste nous apparaît comme coupable ! Coupable d'assentir à la perte de son individualité. En effet, il consent à son objectivité absolue, et de plus il est coupable envers Autrui, car il lui donne l'opportunité d'être coupable, c'est-à-dire de manquer sa liberté en tant que telle. Le masochisme est une tentative désespérée non pour fasciner l'Autre, par son objectivité, mais de se faire fasciner soi-même par son « objectivité-pour-autrui », c'est-à-dire de se faire constituer en objet. De sorte que, grâce à Autrui le masochiste saisit non thétiquement sa subjectivité comme un rien, en présence de l'En-soi qu'il représente aux yeux des Autres. Le masochisme est une perte totale de soi dans la subjectivité d'Autrui. Ainsi, il est simple de constater que le masochisme est et doit être un échec. En effet, pour se faire fasciner par son moi-objet, il faudrait que le masochiste puisse réaliser

[256]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 446.

[257]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 446.

l'appréhension intuitive de cet objet tel qu'il est pour l'Autre, ce qui par principe est impossible. De fait, le Moi ainsi aliéné demeure par essence et par principe inaccessible.
Dans les faits, les attitudes masochistes peuvent être les plus démonstratives d'une volonté d'objectivation de la part de ces « acteurs », il n'empêche qu'elles s'adressent toujours à Autrui. Ainsi, le masochiste se montrera de telles ou telles manières car pour lui il n'est jamais condamné à se donner ces attitudes objectivantes. C'est dans et par sa transcendance qu'il se pose comme un être à dépasser, et plus il tentera de s'objectiver, plus il se sentira investi par la conscience de sa propre subjectivité. Ainsi, le masochiste dans cette volonté va finir par faire de l'autre un objet de sa volonté et le traiter en objet en le dépassant vers sa propre objectivité.

> « On se rappelle, par exemple, les tribulations de Sacher Masoch qui, pour se faire mépriser, insulter, réduire à une position humiliante, était contraint d'utiliser le grand amour que les femmes lui portaient, c'est-à-dire d'agir sur elles en tant qu'elles s'éprouvaient comme un objet pour lui. Ainsi, de toute façon, l'objectivité du masochiste lui échappe et il peut même arriver, il arrive le plus souvent qu'en cherchant à saisir son objectivité il trouve l'objectivité de l'autre, ce qui libère, malgré lui, sa subjectivité. Le masochisme est donc par principe un échec »[258].

Cette conclusion n'a rien de surprenant, puisque nous considérons le masochisme comme un perpétuel effort pour anéantir la subjectivité du sujet en la faisant assimiler de nouveau par l'Autre et que cet effort s'accompagne de la conscience permanente de l'échec. Ainsi, l'échec de l'attitude amoureuse envers Autrui peut être l'occasion de prendre l'attitude inverse celle du masochisme qui se trouve elle aussi être un échec pour s'approprier Autrui. Bien évidemment, ces deux attitudes ne s'impliquent pas l'une l'autre nous l'avons déjà dit, elles ne sont qu'une réponse possible à notre être-pour-autrui comme situation originelle. Mais, il est établi à présent que nous pouvons prendre vis-à-vis d'Autrui une position différente : il se peut donc, que par l'impossibilité même où nous sommes de nous assimiler la conscience d'Autrui par l'intermédiaire de notre objectivité pour lui, nous soyons conduit à nous tourner volontairement vers lui pour le regarder.
Dans ce cas, regarder le regard d'Autrui, c'est se mettre soi-même dans sa propre liberté et tenter, au sein même de cette liberté, de faire front à la liberté de l'Autre. Ainsi, le sens de cette attitude serait de mettre au jour le conflit de la liberté d'Autrui et de la nôtre. Cependant, cette attitude est dans ses racines mêmes vouée à l'échec, car du seul fait que

[258] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, I La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 447.

nous prenons notre liberté en main et la portons devant Autrui nous faisons d'Autrui une transcendance-transcendée, c'est-à-dire un objet. Regardons ce phénomène de plus près.

> « […] sur autrui qui me regarde, je braque mon regard à mon tour. Mais un regard ne peut regarder : dès que je regarde vers le regard, il s'évanouit, je ne vois plus que des yeux. A cet instant, autrui devient un être que je possède et qui reconnaît ma liberté. Il semble que mon but soit atteint puisque je possède l'être qui a la clé de mon objectité et que je puis lui faire éprouver ma liberté de mille manières. Mais en réalité, tout s'est effondré, car l'être qui me reste entre les mains est un autrui-objet »[259].

Dans cette situation Autrui a perdu tout accès à notre être-objet. En outre, nous ne sommes pour lui qu'une pure et simple image, c'est-à-dire une affection objective qui ne nous touche plus. De plus, s'il éprouve les effets de notre liberté, c'est-à-dire si nous pouvons agir sur son être et dépasser ses possibilités avec les nôtres, c'est en tant qu'il est un objet dans le monde et, comme tel, hors d'état de reconnaître notre liberté. Cette conduite est un échec par le fait même que cette attitude engendre pour nous une déception. Nous sommes « déçu », puisque nous cherchons à nous approprier la liberté d'Autrui et que nous nous apercevons maintenant que nous ne pouvons pas agir sur l'Autre qu'en tant que sa liberté s'est dissoute sous notre regard. Cette déception indique en propre toutes tentatives ultérieures pour rechercher la liberté d'Autrui à travers l'objet qu'il est pour nous et pour trouver des conduites privilégiées qui pourraient nous approprier cette liberté à travers une appropriation totale du corps d'Autrui. Bien évidemment, toutes ces tentatives sont, comme celle-ci, vouées à l'échec.

Toutefois, il est possible que cette attitude de « regarder le regard » soit notre réaction originelle à notre être-pour-autrui, ce qui signifie, que nous pouvons, dans notre surgissement au monde, nous choisir comme « regardant le regard de l'Autre », et éventuellement constituer notre subjectivité sur l'effondrement de celle d'Autrui. Cette attitude sera celle de « l'indifférence » envers Autrui[260].

> « Il s'agit alors d'une *cécité* vis-à-vis des autres. Mais le terme de « cécité » ne doit pas nous induire en erreur : je ne subit pas cette cécité comme un état ; je *suis* ma propre cécité à l'égard des autres et cette cécité enveloppe une compréhension implicite de l'être-pour-autrui, c'est-à-dire de la transcendance d'autrui comme regard.

[259] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 448.

[260] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 448.

> Cette compréhension est simplement ce que je me détermine moi-même à masquer. Je pratique alors une sorte de solipsisme de fait ; les autres, ce sont ces formes qui passent dans la rue, ces objets magiques qui sont susceptibles d'agir à distance et sur lesquels je peux agir par des conduites déterminées »[261].

L'attitude d'indifférence envers Autrui s'illustre dans des agissements égocentrés. En effet, dans l'indifférence à Autrui, nous agissons comme si nous étions seul au monde, sans faire attention aux êtres alentours. Autrui nous apparaît dans ce contexte tel un obstacle, un mur, dont la liberté-objet n'est pour nous que sont « coefficient d'adversité ». De plus, rien ne nous touche, et nous n'imaginons même pas qu'Autrui puisse nous regarder. Nous pouvons faire l'hypothèse que dans cette attitude Autrui possède une certaine connaissance de nous. Mais cette connaissance ne nous touche pas du fait même qu'elle apparaît à nos yeux telle une pure modification de l'être d'Autrui qui ne passe pas de lui à nous et qui est entachées de ce Sartre nomme la « *subjectivité-subie* » ou « *subjectivité-objet* », c'est-à-dire que cette connaissance traduit ce qu'il est, non ce que nous sommes et qu'elle est l'effet de notre action sur lui.

> « Ces « gens » sont des fonctions : le poinçonneur de tickets n'est rien que fonction de poinçonner ; le garçon de café n'est que fonction de servir les consommateurs. À partir de là, il sera possible de les utiliser au mieux de mes intérêts, si je connais leurs *clés* et ces « maîtres mots » qui peuvent déclencher leur mécanismes »[262].

Dans cet état d'indifférence envers Autrui, nous ignorons totalement et successivement, la subjectivité absolue de l'Autre comme fondement de notre être-en-soi et notre être-pour-autrui, en particulier notre corps pour l'Autre. En ce sens, nous n'éprouvons aucune inquiétude, ce qui signifie, que nous n'avons aucune conscience de ce que le regard de l'Autre peut fixer nos possibilités et notre corps. C'est un état inverse de celui de la timidité où ainsi nous avons de l'aisance et où nous ne sommes pas embarrassé de nous-même, car nous ne sommes qu'en notre fort intérieur. Ainsi, dans l'indifférence à Autrui, nous ne sommes pas en dehors de nous, et nous ne nous sentons pas aliéné. De surcroît, il est possible de « vivre » une vie entière sans jamais être affecté par l'existence de l'Autre, ce qui constitue, en de rares cas, une attitude de mauvaise foi tenue tout au long

[261] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 449.

[262] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 449.

d'une vie. Cependant, même si nous sommes perdus dans l'indifférence, nous ne cessons jamais d'éprouver, semble-t-il, sa permanente insuffisance. Ainsi, comme tout sentiment de mauvaise foi, c'est en lui-même que nous trouvons les clés pour sortir de cette situation d'ignorance de la subjectivité d'Autrui. En effet, la cécité à l'égard de l'Autre fait concurremment disparaître toute appréhension vécue de notre objectivité. Pourtant, l'Autre comme liberté et notre objectivité comme « moi-aliéné » se trouvent là, implicitement donnés dans notre compréhension même du monde et de notre être dans le monde.

> « Le poinçonneur de tickets, même s'il est considéré comme pure fiction, me renvoie de par sa fonction même à un être-dehors encore que cet être-dehors ne soit ni saisissable. De là un sentiment de manque ou de malaise. C'est que mon projet fondamental envers autrui – quelle que soit l'attitude que je prenne – est double : il s'agit d'une part de me protéger contre le danger que me fait courir mon être-dehors-dans-la-liberté-d'Autrui et d'autre part d'utiliser Autrui pour totaliser enfin la totalité détotalisée que je suis, pour fermer le cercle ouvert et faire enfin que je sois fondement de moi-même »[263].

D'une part, la disparition d'Autrui comme regard nous rejette à l'intérieur de notre subjectivité et réduit notre être à cette « poursuite-poursuivie » vers un En-soi-pour-soi insaisissable. Sans l'Autre nous saisissons à peine cette nécessité d'être libre qui est notre condition, c'est-à-dire le fait que nous ne puissions nous en remettre qu'à nous pour nous faire être, même si nous n'avons pas choisi de naître et que nous soyons né. Mais d'autre part, bien que la cécité envers l'Autre nous délivre en apparence de la crainte d'être en danger dans la liberté de l'Autre, elle enveloppe, malgré tout, une compréhension implicite de cette liberté. Elle nous place donc au dernier degré de l'objectivité, à l'instant même où nous nous pensons comme unique subjectivité, puisque nous sommes vu sans même pouvoir éprouver que nous sommes vu et nous défendre par cette épreuve contre notre « être-vu ». Ainsi, nous sommes possédés sans pouvoir nous retourner vers l'être qui nous possède. Dans cette épreuve directe d'Autrui comme regard, nous réagissons en éprouvant l'Autre en objet. Mais si l'Autre est objet pour nous pendant qu'il nous regarde, alors nous sommes en « danger » sans le savoir. Ainsi, notre indifférence est une inquiétude car elle s'accompagne de la conscience de ce Sartre nomme un « regard errant » qui risque de nous aliéner à notre insu. C'est ainsi, que cette attitude doit générer une nouvelle tentative pour nous emparer de la liberté d'Autrui.

[263]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 450.

Mais cela signifie que nous allons faire face à l'objet-Autrui qui se situe devant nous, et tenter de l'utiliser comme moyen, c'est-à-dire comme outil pour atteindre sa liberté. Cependant, du fait que nous nous adressons à l'objet-Autrui, nous ne sommes pas en mesure de lui demander quoi que ce soit au sujet de sa transcendance, et même, étant nous-mêmes sur le plan de l'objectivation d'Autrui, nous ne pouvons concevoir ce que nous pouvons nous approprier.

> « Ainsi, suis-je dans une attitude irritante et contradictoire vis-à-vis de cet objet que je considère : non seulement je ne puis obtenir de lui ce que je veux, mais en outre cette quête provoque en un évanouissement du savoir même qui concerne ce que je veux ; je m'engage dans une recherche désespérée de la liberté de l'Autre et, en cours de route, je me *trouve engagé* dans une recherche qui a perdu son sens ; tous mes efforts pour rendre son sens à la recherche n'ont pour effet que de lui faire perdre davantage et de provoquer mon étonnement et mon malaise, tout juste comme lorsque j'essaie de retrouver le souvenir d'un rêve et que ce souvenir fond entre mes doigts en me laissant une vague et irritante impression de connaissance totale et sans objet ; tout juste comme lorsque je tente d'expliquer le contenu d'une fausse réminiscence et que l'explication même la fait se fondre en translucidité. Ma tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'Autre à travers son objectivité-pour-moi est le *désir sexuel* »[264].

Ainsi, il semble étonnant que dans les attitudes premières en réaction originelle face à notre être-pour-autrui, Sartre mentionne le désir sexuel, qui de manière traditionnel est classé dans les réactions psychologiques et physiologiques. Ainsi, nous pouvons remarquer que le désir et en particulier le désir sexuel est une question qui ne préoccupe « quasiment » pas les philosophes de l'existence, pour la simple raison que la différenciation entre le masculin et le féminin est une différence relevant de la contingence. En effet, l'homme et la femme existe ontologiquement sur un même pied d'égalité, ni plus ni moins.

> « Ici comme là, bien que le corps ait un rôle important à jouer, il faut, pour bien comprendre, nous reporter à l'être-dans-le-monde et à l'être-pour-autrui : je désire un être humain, non un insecte ou un mollusque et je le désire en tant qu'il est et que je suis en situation dans le monde et qu'il est un Autre pour moi et que je suis pour lui un *Autre*. Le problème fondamental de la sexualité peut donc se formuler ainsi : la sexualité est-elle un accident contingent lié à notre nature physiologique ou est-elle une structure nécessaire de l'être-pour-soi-pour-autrui ? Du seul fait que la question peut se poser en ces termes, c'est à l'ontologie qu'il revient d'en décider. Elle ne saurait le faire, précisément, que si elle se préoccupe de déterminer et de fixer la

[264] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 450-451.

signification de l'existence sexuelle pour l'Autre »[265].

Dans notre étude des différentes modalités et réactions face à notre être-pour-autrui, il est établi que l'attitude d'indifférence portée à sa limite, comme l'attitude du masochisme, est vouée à l'échec. Dès lors, dans une volonté nouvelle de s'approprier la subjectivité d'Autrui à partir du « regard de son regard », analysons en quoi l'attitude du « désir sexuel » envers Autrui, nous apporte des pistes à l'élaboration d'un vivre ensemble, ou d'une possible individualité-commune dans le désir.

Être sexué, pour Sartre, signifie exister de manière sexuelle pour un Autrui qui existe sexuellement pour nous. Bien entendu, cet Autrui n'est pas nécessairement ni d'abord pour nous, ni nous pour lui, un existant hétérosexuel mais seulement un être sexué en général. Du point de vue du Pour-soi, cette saisie de la sexualité d'Autrui ne saurait être la pure contemplation désintéressée de ses caractères sexuels primaires et secondaires. Autrui en effet, n'est pas d'abord sexué pour nous parce que nous induisons des caractéristiques de son corps, voix, taille, pilosité, force etc., qu'il est de tel ou tel sexe. Il s'agit ici de la conclusion dérivée qui prend son origine dans un état premier. L'appréhension première de la sexualité d'Autrui, en tant qu'elle est vécue et soufferte, ne saurait être que le désir. En effet, c'est en désirant l'Autre, ou en nous découvrant incapable de le désirer, ou bien encore en saisissant son désir envers nous-même, que nous découvrons son être-sexué, et le désir nous découvre à la fois notre être-sexué et celui d'Autrui, notre corps et le sien comme sexe. C'est en orientant la question du désir sexuel, sur le terrain du désir lui-même que Sartre va décider de la « nature » et du « rang » ontologique du sexe lui-même.

Dans un premier geste, Sartre exclut les thèses immanentistes et subjectivistes qui soutiennent l'idée que le désir serait un désir de volupté ou de faire cesser une douleur par exemple. En effet, dans l'immanence du désir de volupté, il ne voit pas comment le sujet pourrait sortir de lui pour attacher son désir à un objet. L'idée est somme toute simple, il faut à notre être un Autre en tant qu'Autre pour que notre désir puisse sortir de notre être et se porter vers l'extérieur. C'est pour cette raison qu'aux yeux de Sartre toutes théories subjectiviste et immanentiste échoueront dans l'explication du désir d'un seul être et non simplement de l'assouvissement du désir lui-même. Ainsi, il convient donc de définir le désir par son objet transcendant. Toutefois, il faut éviter de tomber dans l'erreur triviale de penser le désir comme un désir de possession physique de l'objet

[265]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 452-453.

désiré.

> « Sans doute l'acte sexuel délivre pour un moment du désir et il se peut qu'en certains cas il soit posé explicitement comme l'aboutissement souhaitable du désir – lorsque celui-ci, par exemple, est douloureux et fatiguant. Mais il faut alors que le désir soit lui-même l'objet qu'on pose comme « à supprimer » et c'est ce qui ne saurait se faire que par le moyen d'une conscience réflexive. Or le désir est par soi-même irréfléchi ; il ne saurait donc se poser lui-même comme objet à supprimer. Seul un roué se représente son désir, le traite en objet, l'excite, le met en veilleuse, en diffère l'assouvissement, etc. Mais alors, il faut le remarquer, c'est le désir qui devient le désirable »[266].

Ici l'erreur vient du fait que nous supposons que l'acte sexuel en lui-même supprime le désir. Nous avons donc joint une connaissance au désir lui-même et, pour diverses raisons extérieures à son essence, nous lui avons attaché du dehors l'acte sexuel comme aboutissement naturel. Il semble fort réducteur de penser le désir en termes strictement physiologiques, et donc de concevoir le désir tel un « instinct » dont le commencement et l'aboutissement sont strictement réglés par notre corps. Mais, le désir n'implique nullement par soi l'acte sexuel, il ne le pose pas thématiquement, il ne le soupçonne même pas. Pareillement, le désir n'est pas désir d'une pratique amoureuse particulière, nous le voyons bien dans la diversité de ces pratiques qui varient en fonction des groupes sociaux. Le désir d'une manière général n'est pas le désir d'effectuation, le désir de faire.

> « Le « faire » intervient après coup, s'adjoint du dehors au désir et nécessite un apprentissage : il y a une technique amoureuse qui a ses fins propres et ses moyens. Le désir ne pouvant donc ni poser sa suppression comme sa fin suprême, ni élire pour but ultime un acte particulier, est purement et simplement désir d'un objet transcendant. Nous retrouvons ici cette intentionnalité affective dont nous parlions aux chapitres précédents et que Scheler et Husserl ont décrite. Mais de quel objet y a t il désir ? »[267].

Nous venons de le voir, si le désir est désir d'un objet transcendant, alors il semble se diriger vers Autrui, conformément à la définition du désir d'Autrui. Il semble donc, que le désir soit dirigé vers la « partie visible d'Autrui » c'est-à-dire son corps. Ainsi, pouvons-nous dire que le désir est désir d'un corps ? En ce sens il serait vain de le

[266] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 453-454.

[267] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 454.

nier, mais nous devons cependant nous entendre à ce sujet. En regardant de près une situation où le désir est présent : ce qui suscite le désir c'est bien le corps. Si une partie du corps seulement suscite notre désir c'est toujours sur le fond de présence du corps entier comme totalité organique. En effet, le corps lui-même, en tant que totalité, même s'il est entièrement masqué, il reste ce à partir de quoi nous saisissons une de ses parties en tant que telle. Notre désir ne s'y perd pas. Il est orienté vers, non pas un ensemble de parties physiologiquement attirantes, mais vers une forme totale, une forme en situation, car en effet ce qui suscite notre désir c'est en partie la situation. Avec cette situation nous obtenons les entours, c'est-à-dire le monde, mais ainsi nous dépassons les simples « réactions physiologiques », car le désir pose le monde et désire ce corps à partir du monde et la belle forme à partir du corps. Nous remarquons qu'ici, le désir suit exactement la même démarche que nous avons décrite par laquelle nous saisissons le corps d'Autrui à partir de sa situation dans le Monde. Ce qui n'a rien de surprenant puisque le désir n'est autre qu'une des *modalités* que peut adopter le dévoilement du corps d'Autrui. C'est pour cette raison que nous ne désirons pas le corps d'Autrui comme un pur objet matériel puisqu'il est en *situation*.

Ainsi, le corps en tant que totalité organique présent au désir, n'est désirable qu'en tant qu'il révèle non seulement la vie mais encore la « *conscience adaptée* ». Cependant, il est notable de voir que cet être-en-situation d'Autrui que nous dévoile le désir est d'un type nouveau pour Sartre. Il envisage d'ailleurs la conscience comme une propriété de l'objet désiré, c'est-à-dire en tant que *sens* d'écoulement des objets du monde, en tant que cet écoulement est localisé et fait partie de notre monde.

> « Certes, on peut désirer une femme qui dort, mais c'est dans la mesure où ce sommeil apparaît sur fond de conscience. La conscience demeure donc toujours à l'horizon du corps désiré : elle fait son sens et son unité. Un corps vivant comme totalité organique en situation avec la conscience à l'horizon : tel est l'objet auquel *s'adresse* le désir »[268].

De surcroît, le désir est conscience puisqu'il ne peut être que comme conscience non-positionnel de lui-même. Cependant, ceci ne signifie pas que la conscience désirante et la conscience cognitive ne diffèrent que par la nature de leurs objets. Du point de vue du Pour-soi, se choisir comme désir ce n'est nullement produire un désir en demeurant indifférent et inaltéré, comme une cause produisant un effet, c'est se porter sur un plan

[268]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 455.

d'existence qui n'est pas le même, que celui du Pour-soi qui se choisit comme être métaphysique. *Ainsi, toute conscience soutient un certain rapport avec sa propre facticité*. Mais ce rapport peut varier d'un mode de conscience à un autre. La facticité de la conscience dans la douleur, par exemple, est facticité découverte dans une fuite perpétuelle nous l'avons vue. Il n'en est pas de même pour la facticité du désir. En effet, l'homme qui désir existe son corps d'une manière particulière et, par là, se place à un niveau particulier d'existence.

> « En effet, chacun conviendra de ce que le désir n'est pas seulement *envie*, claire et translucide *envie* qui vise à travers notre corps un certain objet. Le désir est défini comme *trouble*. Et cette expression de trouble peut nous servir à mieux déterminer sa nature : on oppose une eau trouble à une eau transparente ; un regard trouble à un clair regard. L'eau trouble est toujours de l'eau ; elle en garde la fluidité et les caractères essentiels ; mais sa translucidité est « troublée » par une présence insaisissable qui fait corps avec elle, qui est partout est nulle part et qui se donne comme un empâtement de l'eau par elle-même. Certes, on pourra l'expliquer par la présence de fines particules solides en suspens dans le liquide : mais cette explication est celle du *savant*. Notre saisie originelle de l'eau trouble nous la livre comme la livre comme altérée par la présence de *quelque chose* d'invisible qui ne se distingue pas d'elle-même et se manifeste comme pure résistance de fait »[269].

Par analogie, si la conscience désirante est troublée comme l'eau, il nous faut comprendre pourquoi. Afin de mieux comprendre en quoi cette analogie est pertinente Sartre se propose de mettre en balance deux formes particulières du désir, le *désir sexuel* d'un côté et *le désir de se nourrir* de l'autre. Par comparaison, la faim comme le désir sexuel suppose un état particulier du corps. Ces diverses manifestations du corps se donne à la fois comme décrits et classés du point de vue d'Autrui, et comme pure facticité du point de vue du Pour-soi. Dans la faim, la facticité ne « compromets » pas la nature même du Pour-soi car il est une fuite immédiate devant ses possibles, c'est-à-dire vers un certain état de faim assouvie. De fait, la faim est un pur dépassement de la facticité corporelle, et dans la mesure où le Pour-soi prend conscience de cette facticité, c'est sans délai sous forme d'une facticité dépassée qu'il en prend conscience. Dans le désir sexuel, nous retrouvons cette structure d'un *appétit* commun avec celui de la faim comme état du corps. De même, l'Autre peut constater les modifications physiologiques qui se produisent en nous lors d'une excitation, et la conscience désirante existe cette facticité car c'est à partir d'elle, ou à travers elle que le corps désiré apparaît comme

[269] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 455-456.

désirable.

Néanmoins, si nous nous bornons à concevoir le désir sexuel tel un appétit, nous nous trouvons devant une situation qui à notre esprit semble scandaleuse et inadéquate. En effet, nous ne désirons pas une femme comme un morceau de viande. Autrement dit, nous ne désirons pas une femme en nous trouvant tout entier hors de notre désir. Ce qui signifie que ce désir nous « compromet », car nous sommes comme « partenaire » de notre désir. Ainsi, le désir et le corps sont comme deux « *complices* ».

> « Il n'est pour chacun que de consulter son expérience : on sait que dans le désir sexuel la conscience est comme empâtée, il semble qu'on se laisse envahir par la facticité, qu'on cesse de la fuir et qu'on glisse vers un consentement *passif* au désir. A d'autres moments, il semble que la facticité envahisse la conscience dans sa fuite même et la rende opaque à elle-même. C'est comme un soulèvement pâteux *du fait*. Aussi, les expressions qu'on emploie pour désigner le désir en marquent assez la spécificité. On dit qu'il vous *prend*, qu'il *vous submerge*, qu'il *vous transit*. Imagine-t-on les mêmes mots employés pour désigner la faim ? »[270].

L'aspect totalisant du désir sexuel et signifiant dans sa durée, nous ne pouvons penser à autre chose comme lorsque nous avons faim, ce désir sexuel nous emporte, nous ne pouvons conserver ce désir comme un signe du corps ou comme une tonalité indifférenciée de la conscience non thétique. Le désir sexuel est un consentement au désir. La conscience comme en un état second d'endormissement se perd dans le désir. Ainsi, dans le désir la conscience décide d'exister sa facticité sur un autre plan, elle ne la fuit plus, et elle tente de se subordonner à sa propre contingence, en tant qu'elle saisit un autre corps, c'est-à-dire une autre contingence, comme désirable. Nous voyons bien qu'en ce sens, le désir n'est pas seulement le dévoilement du corps d'Autrui mais la révélation de notre propre corps. Ce n'est pas en tant que pur outil ou point de vue que notre corps se révèle par notre désir, mais en tant que facticité, c'est-à-dire en tant que forme simple de la nécessité de ma contingence.

> « Je *sens* ma peau et mes muscles et mon souffle et je les sens non pour les transcender *vers* quelque chose comme dans l'émotion ou l'appétit mais comme un datum vivant et inerte, non pas simplement comme l'instrument souple et discret de mon action sur le monde mais comme une *passion* où je suis engagé dans le monde et en danger dans le monde. Le Pour-soi *n'est* pas cette contingence, il continue à exister, mais il subit le vertige de son propre corps ou, si l'on préfère, ce vertige est précisément sa manière d'exister son corps. La conscience non thétique se laisse aller

[270] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 457.

au corps, *veut être* corps et n'être que corps »[271].

À l'intérieur du désir, le corps au lieu d'être seulement la contingence que fuit le Pour-soi vers ses possibles qui lui sont propres, devient en même temps le possible le plus immédiat du Pour-soi. Ainsi, le désir n'est pas seulement le désir du corps d'Autrui, il est, dans l'unité d'un même acte, le projet non thétiquement vécu de se perdre dans le corps. Le désir se traduit donc par un désir d'un corps pour un autre corps. Le désir sexuel est un appétit vers le corps d'Autrui qui est vécu comme vertige du Pour-soi devant son propre corps. L'être qui désire, c'est ainsi la conscience qui se fait corps. Cependant, s'il est vrai que le désir est une conscience qui se fait corps pour s'approprier le corps d'Autrui saisi comme totalité organique en situation avec la conscience à l'horizon, il faut comprendre pourquoi la conscience tente-t-elle en vain de se faire corps, et qu'attend-elle de l'objet de son désir ?

En fonction de ce que nous avons déjà dit, il est aisé de répondre si nous considérons que dans le désir nous nous faisons chair en présence d'Autrui pour nous approprier son corps en tant que chair. En situation, cela signifie qu'il ne s'agit pas seulement de toucher et de « prendre » le corps d'Autrui pour le poser contre le nôtre, mais il faut encore le saisir avec le corps en tant qu'il neutralise la conscience. En ce sens, nous pouvons dire ici que notre corps est un outil, c'est-à-dire un moyen pour toucher une partie du corps d'Autrui, mais que cette partie du corps d'Autrui est un moyen pour nous de découvrir notre corps comme révélation de notre facticité, c'est-à-dire comme chair. Suivant cela, le désir est désir d'appropriation d'un corps en tant que cette appropriation nous révèle notre corps comme chair. Mais ce corps d'Autrui, nous voulons nous l'approprier en tant que chair. Or, ce corps en tant que chair est ce qui n'apparaît pas d'abord pour nous, car le corps d'Autrui apparaît d'abord comme une forme synthétique en acte, et nous ne saurions percevoir son corps comme chair, c'est-à-dire en tant qu'objet isolé ayant avec les autres choses des relations d'extériorité.

> « Le corps d'Autrui est originellement corps en situation ; la chair au contraire apparaît comme *contingence pure de la présence.* Elle est ordinairement masquée par les fards, les vêtements, etc. ; surtout, elle est masquée par les *mouvements ;* rien n'est moins « en chair » qu'une danseuse, fût-elle nue. Le désir est une tentative pour déshabiller le corps de ses mouvements comme de ses vêtements et de le faire exister comme pure chair ; c'est une tentative d'*incarnation* du corps d'Autrui »[272].

[271] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 458.

[272] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes*

Cette volonté d'incarner le corps d'Autrui par le contact entre la chair d'Autrui et la nôtre, Sartre l'illustre dans le phénomène de la *caresse*. La caresse ne se limite pas à un effleurement, elle se définit pour notre auteur comme un « *façonnement* ». En touchant le corps d'Autrui nous faisons naître comme chair ce corps dans une caresse. Elle représente la totalité des phénomènes qui incarnent Autrui. Ainsi, la chair d'Autrui n'existait pas avant que nous la fassions naître dans une caresse, puisque nous saisissions son corps en situation. De plus, le corps d'Autrui comme chair n'existait pas non plus à ses yeux puisqu'il la dépasse vers ses possibilités et vers l'objet. Ainsi, notre caresse fait naître Autrui dans sa dimension charnelle pour nous et pour lui. La caresse révèle ainsi, la chair en la désolidarisant de son action, et en la séparant des possibilités qui l'entourent, elle est faite pour découvrir en deçà de l'action, l'inertie, c'est-à-dire la pureté de « l'être-là » qui la soutient. En caressant une partie du corps d'Autrui, par exemple, nous découvrons sous la préhension que cette partie est d'abord, un corps constitué de tissus, d'os et de peau. Ainsi, il nous semble maintenant que cette caresse ne se distingue plus du désir lui-même : « le désir s'exprime par la caresse comme la pensée par le langage », nous écrit Sartre[273].

Toutefois, lorsque nous touchons simplement Autrui, nous ne le caressons pas, même si dans ce toucher nous le révélons à nous et à lui-même comme une transcendance-transcendée passive et inerte. Ce n'est pas notre corps en tant que forme synthétique en action qui caresse Autrui, mais c'est bien notre corps de chair qui fait naître la chair d'Autrui.

> « La caresse est faite pour faire naître par le plaisir le corps d'Autrui à Autrui et à moi-même comme passivité *touchée* dans la mesure où mon corps se fait chair pour le toucher avec sa propre passivité, c'est-à-dire en se caressant à lui plutôt qu'en le caressant. C'est pourquoi les gestes amoureux ont une langueur qu'on pourrait presque dire étudiée : il ne s'agit pas tant de *prendre* une partie du corps de l'autre que de *porter* son propre corps contre le corps de l'autre. Non pas tant de pousser ou de toucher, au sens actif, mais de *poser contre*. Il semble que je *porte* mon propre bras, comme un objet inanimé et que je le *pose* contre le flanc de la femme désirée ; que mes doigts que je *promène* sur son bras soient inertes au bout de ma main. Ainsi, la révélation de la chair d'autrui se fait par ma propre chair ; dans le désir et dans la caresse qui l'exprime, je m'incarne pour réaliser l'incarnation d'autrui ; et la caresse en *réalisant* l'incarnation de l'Autre me découvre ma propre incarnation ; c'est-à-dire que je me fais chair pour entraîner l'Autre à réaliser *pour-soi* et *pour moi* sa propre chair

avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 458-459.

[273]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 459.

> et mes caresses font naître pour moi ma chair en tant qu'elle est, pour autrui, *chair le faisant naître à la chair ;* je lui fais goûter ma chair par sa chair pour l'obliger à se sentir chair. Et de la sorte apparaît véritablement la *possession* comme *double incarnation réciproque* »[274].

Ainsi, c'est le désir qui réalise une tentative d'incarnation de la conscience, ce qui correspond à cet empâtement, cette mise en demeure de la conscience dont nous parlions plus haut, pour réaliser l'incarnation d'Autrui. En suivant ce que nous avons dit jusqu'ici, pour le Pour-soi, Être c'est choisir sa manière d'être sur fond d'une contingence absolue de son « être-là ». Le désir en effet, n'arrive pas à la conscience comme un attribut hasardeux de notre apparition au monde, la conscience *se* choisit désirante, et pour ce faire, il convient qu'elle ait un *mobile*. Nous avons déjà vu plus haut que le motif de l'action était suscité à partir du passé et que la conscience en se retournant sur lui, lui conférait son importance et sa valeur. Il n'y a donc ici, aucune différence entre le choix du motif du désir et le sens du surgissement, dans les trois dimensions ek-statiques du temps, d'une conscience qui se fait désirante. Ainsi le désir, comme toute les attitudes ou manifestations du Pour-soi en générale, possède une signification qui le constitue et le dépasse.

Cette description du désir, nous a mené à une analyse du point de vue du Pour-soi de l’appropriation du corps d'Autrui en tant que chair par notre corps perçu également comme chair. Se faisant, notre étude doit dégager à présent les limites de cette appréhension ontologique. Pour ce faire, il nous faut comprendre pourquoi le mouvement du Pour-soi, qui est une néantisation perpétuelle, se manifeste-t-il en désir ?

Avant de répondre à cette question, Sartre se propose de faire deux remarques. En premier lieu, il remarque que notre rapport au monde change. Ainsi, il faut noter que notre conscience désirante ne désire pas son objet dans un monde qui ne change pas. En effet, il ne s'agit pas de faire apparaître l'objet désirable comme une chose sur fond d'un monde qui garderait ses relations instrumentales avec nous et son organisation en complexes d'ustensiles. De même que les émotions ne sont pas la saisie d'un objet émouvant dans un monde inchangé, mais correspondent à des modifications globales de la conscience et de ses relations au monde. De même, le désir est une modification radical du Pour-soi puisqu'il se fait être sur un autre mode d'être, et se détermine à exister son corps différemment, à se perdre dans sa facticité. De surcroît, le monde

[274]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 460.

semble devoir venir au Pour-soi d'une nouvelle manière. Si notre corps n'est plus vécu comme point de vue unique et dernier outil de la chaîne du complexe ustensile, il doit être perçu comme chair. Si notre corps est vécu comme chair, alors c'est comme un renvoi à notre chair que nous saisissons les objets du monde. Ce qui signifie que c'est au travers de notre passivité en tant que point de vue que nous appréhendons les objets du monde. Ainsi, les objets du monde se révèle être l'ensemble transcendant qui nous révèle notre incarnation.

> « Un contact est *caresse*, c'est-à-dire que ma perception n'est pas *utilisation* de l'objet et dépassement du présent en vue d'une fin ; mais percevoir un objet, dans l'attitude désirante, c'est me caresser à lui. Ainsi, suis-je sensible, plus qu'à la forme de l'objet et plus qu'à son instrumentalité, à sa matière (grumeleuse, lisse, tiède, graisseuse, rêche, etc.) et je découvre dans ma perception désirante quelque chose comme une *chair* des objets. Ma chemise frotte contre ma peau et je la sens : elle qui d'ordinaire est pour moi l'objet le plus lointain, devient le sensible immédiat, la chaleur de l'air, le souffle du vent, les rayons du soleil, etc., tout n'est présent d'une certaine manière, comme posé sans distance sur moi et révélant ma chair par sa chair »[275].

De ce point de vue, le désir n'est pas seulement l'endormissement de la conscience par sa facticité, mais aussi il est corrélativement l'enclavement d'un corps par le monde, et le monde ainsi se fait « enclavant » tandis que la conscience s'enclave en lui. Notons toutefois qu'il nous faut tenir compte ici, comme partout, du coefficient d'adversité des choses. Ces objets ne sont pas seulement « caressant ». Mais dans la perspective générale de la caresse, ils peuvent apparaître aussi comme « anti-caresses », c'est-à-dire d'une rudesse, d'une cacophonie, d'une dureté qui, précisément parce que nous sommes en état de désir, nous heurtent d'une façon insupportable. Ainsi, l'idéal qui se profile ici c'est l'être-au-milieu-du-monde et le Pour-soi essai de le réaliser comme projet de son être au monde. Cependant, le désir n'est pas d'abord ni surtout une relation au monde. Le monde ne nous est donné ici que comme fond de relation avec Autrui. De manière usuelle, c'est à l'occasion de la présence ou de l'absence de l'autre que le monde se découvre comme monde du désir. Ainsi, le désir n'est nullement un accident physiologique, une réaction de notre corps comme chair nous figeant fortuitement sur la chair de l'autre. Bien au contraire, pour qu'il y ait notre chair et la chair de l'autre, il faut que la conscience se fonde et se perde dans le monde du désir. Ce désir ainsi, constitue une sorte de relation primitive à Autrui qui le constitue comme chair désirable sur le

[275]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 461.

fond d'un monde de désir.

À partir de là nous pouvons expliciter le sens profond du désir. À l'intérieur de la réaction première au regard d'Autrui, nous nous constituons comme regard. Mais si nous regardons le regard, pour réagir face à la liberté d'Autrui en la transcendant comme telle, la liberté et le regard de l'Autre s'évanouissent. En effet, nous ne voyons plus que « *des yeux* » et un « *être-au-milieu-du-monde* ». Dorénavant, Autrui nous échappe et cependant nous voudrions agir sur sa liberté, nous l'approprier, ou, du moins, nous faire reconnaître comme liberté par elle. Mais cette liberté est comme dissoute, car elle n'est plus dans le monde où nous rencontrons l'Autre-objet, puisque sa caractéristique est d'être transcendante au monde.

> « Certes je puis *saisir* l'Autre, l'empoigner, le bousculer ; je puis, si je dispose de la puissance, le contraindre à tels ou tels actes, à telles ou telles paroles : mais tout se passe comme si je voulais m'emparer d'un homme qui s'enfuirait en me laissant son manteau entre les mains. C'est le manteau, c'est la dépouille que je possède ; je ne m'emparerai jamais que d'un corps, objet psychique au milieu du monde ; et, bien que tous les actes de ce corps puissent s'interpréter en termes de liberté, j'ai entièrement perdu la clé de cette interprétation : je ne puis agir que sur une facticité »[276].

De surcroît, si nous possédons la connaissance de la liberté transcendante d'Autrui, cette liberté nous ronge et nous hante tel un spectre, en indiquant une réalité qui est par principe et par essence hors d'atteinte. De plus, en prenant conscience de cela, il s'installe en nous un sentiment désespérant où tout ce que nous faisons nous le faisons en vain, dans le vide et de manière aveugle car nos actes prennent sens ailleurs, dans une sphère d'existence dont nous sommes exclus par principe. Cette perte s'accentue, au regard du fait que peu à peu nous perdons cette connaissance. En effet, nous perdons la compréhension de cet « être-regardé », qui est la seule manière dont nous pouvons éprouver la liberté d'Autrui. Ainsi, nous sommes perdus et engagés dans un projet dont semble-t-il nous avons perdu la signification. Nous nous trouvons face à cet Autre que nous regardons et pouvons toucher et dont, contrairement aux apparences, « nous ne savons plus que faire ». C'est à cet instant que soudain, nous nous déterminons comme désir. Ce désir traduit une volonté « *d'envoûtement* ». Il s'agit dans le désir de faire enclaver sa liberté dans sa facticité, puisque nous ne pouvons saisir l'Autre que dans sa facticité objective.

---

[276] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 463.

« […] il faut faire qu'elle y soit « prise » 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, je touche enfin la libre subjectivité de l'autre. C'est là le vrai sens du mot de possession. Il est certain que je veux *posséder* le corps de l'Autre ; mais je veux le posséder en tant qu'il est lui-même un « possédé », c'est-à-dire en tant que la conscience de l'Autre s'y est identifiée. Tel est l'idéal impossible du désir : posséder la transcendance de l'autre comme pure transcendance et pourtant comme corps ; réduire l'autre à sa simple facticité, parce qu'il est alors au milieu de mon monde, mais faire que cette facticité soit une apprésentation perpétuelle de sa transcendance néantisante »[277].

Ainsi, tant que nous dépassons vers nos possibilités propres notre facticité, tant que nous existons notre facticité dans un élan de fuite, nous dépassons aussi la facticité de l'Autre et l'existence pure des choses. Notre surgissement même établit Autrui comme toutes choses, comme existence instrumentale pris dans un labyrinthe d'ustensilités. Ce qui implique que l'être des choses est masqué en permanence par leur fonctionnalité, et apparemment, il en est de même pour l'être de l'Autre. En effet, si l'Autre nous apparaît en tant que..., ce n'est pas seulement sa transcendance extra-mondaine qui nous échappe, mais aussi son « être-là » en tant que pure existence au milieu du monde. En tant que nous le traitons de par sa fonction, nous le dépassons vers ses possibilités, par le mouvement même par quoi nous le dépassons et néantisons notre propre facticité. Si toutefois, nous souhaitons revenir à l'état où nous sommes en face de la simple présence, il nous faut nous réduire à notre propre présence. Réciproquement, tout dépassement de notre être au milieu du monde est en effet dépassement de celui d'Autrui. De plus, si nous percevons le monde comme la situation que nous dépassons, alors nous saisissons Autrui à partir de *sa* situation, c'est-à-dire déjà en tant que centre référentiel.

« […] certes l'Autre désiré doit aussi être saisi en situation ; c'est une femme *dans le monde*, debout *près d'une table*, nue *sur un lit* ou assise *à mes côtés* que je désire. Mais si le désir reflue de la situation sur l'être qui est en situation, c'est pour dissoudre la situation et corroder les relations d'Autrui dans le monde : le mouvements désirant qui va des « entours » à la personne désirée est un mouvement isolant, qui détruit les entours et cerne la personne considérée pour faire ressortir sa pure facticité. Mais justement cela n'est possible que si chaque objet qui me renvoie à la personne se fige dans sa pure contingence en même temps qu'il me l'indique ; et, par suite, ce mouvement de retour à l'être d'Autrui est mouvement de retour à moi, comme pur être-là. Je détruis mes possibilités pour détruire celles du monde et constituer le monde en « monde du désir », c'est-à-dire en monde déstructuré, ayant perdu son sens et où les choses sont saillantes comme des fragments de matière pure, comme des qualités brutes. Et, comme le Pour-soi est choix, cela n'est possible que si

[277] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 463-464.

> je me pro-jette vers une possibilité neuve : celle d'être « bu par mon corps comme l'encre par un buvard », celle de me résumer en mon être-là. Ce projet, en tant qu'il n'est pas simplement conçu et posé thématiquement mais vécu, c'est-à-dire en tant que sa réalisation ne se distingue pas de sa conception, c'est le trouble »[278].

En effet, le désir est un projet que nous vivons, sans mise à distance préalable de la conscience, cependant il suppose en lui son sens et son interprétation. Dès l'instant où nous avons accès à la facticité d'Autrui, nous nous incarnons, car nous ne pouvons ni vouloir, ni concevoir l'incarnation d'Autrui, si ce n'est par et dans notre propre incarnation. Ainsi, il apparaît que même si notre incarnation n'est pas seulement la condition de possibilité de l'apparition de l'Autre à nos yeux comme chair. Notre analyse tend à montrer qu'il faut que nous tentions de faire s'incarner Autrui à ses propres yeux comme chair, autrement dit, il faut qu'Autrui se résume pour lui-même à n'être que chair. Ceci aura pour conséquence que la transcendance d'Autrui demeurera incluse dans des limites objectales, et de ce fait même, nous pourrions la toucher, c'est-à-dire la « *posséder* ».

> « À ce moment, la communion du désir est réalisée : chaque conscience, en s'incarnant, a réalisé l'incarnation de l'autre, chaque trouble a fait naître le trouble de l'autre et s'en accru d'autant. Par chaque caresse, je sens ma propre chair et la chair de l'autre à travers ma propre chair et j'ai conscience que cette chair que je sens et m'approprie par ma chair est chair-sentie-par-l'autre. Et ce n'est pas hasard que le désir, tout en visant le corps entier, l'atteint surtout à travers les masses de chair les moins différenciées, les plus grossièrement innervées, les moins capables de mouvement spontané, à travers les seins, les fesses, les cuisses, le ventre : elles sont comme l'image de la facticité pure. C'est pour cela aussi que la véritable caresse c'est le contact des deux corps dans leurs parties les plus charnelles, le contact des ventres et des poitrines : la main qui caresse est malgré tout trop déliée, trop proche d'un outil perfectionné. Mais l'épanouissement des chairs l'une contre l'autre et l'une par l'autre est le but véritable du désir »[279].

Cependant nous l'avons déjà dit plus haut, le désir est lui aussi voué à l'échec. L'affirmation de la chair par la chair est le véritable but du désir, et de ce fait ce phénomène ne peut être volontaire, c'est-à-dire que nous ne pouvons l'utiliser comme un outil, mais au contraire, il s'agit d'un phénomène autonome et physique dont le développement autonome et involontaire accompagne et signifie l'enclavement de la

[278] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 464-465.

[279] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 466

conscience dans le corps. Pour nous en convaincre il suffit de regarder la conduite de nos organes sexuels durant un moment de désir intense. Il semble « normal » en toute vraisemblance que l'enclavement de la conscience dans le corps ait son aboutissement, c'est-à-dire, une sorte d'état particulier ou la conscience ne soit plus que conscience du corps et, par suite, conscience réflexive de la « corporéité ». Dans le plaisir, en effet, dans la conscience l'apparition d'une réflexivité qui est une certaine « attention au plaisir ». Ainsi, nous nous rendons compte à présent que le plaisir en tant qu'aboutissement du désir, symbolise du même coup son échec et sa fin. C'est en effet bien dans le plaisir que tout désir cesse d'être manque ou cesse d'être ce mouvement vers Autrui. De surcroît, le plaisir indique l'apparition d'une conscience réflexive de plaisir, dont l'objet devient la quintessence du plaisir dans l'accomplissement, c'est-à-dire l'attention à l'incarnation du Pour-soi réfléchi et, du même coup, oubli de l'incarnation de l'Autre. Il n'est pas contestable qu'il soit contingent que ce passage à la réflexion du plaisir vers lui-même se fasse à l'occasion de ce mode particulier d'incarnation qu'est le plaisir. Ce qui est dangereux ici, et qui constitue un danger permanent pour le désir, en tant qu'il est tentative d'incarnation, c'est que la conscience, en s'incarnant, perde de vue l'incarnation de l'Autre et que sa propre incarnation la tienne jusqu'à devenir sa fin ultime. Le danger du désir réside dans l'incarnation du Pour-soi, car celui-ci fait passer le plaisir de caresser, au plaisir d'être caressé. Du coup, il se présente comme césure dans le contact à l'Autre et le désir manque son dessein. Ainsi, le désir est à l'initiative de son propre échec en tant qu'il est désir de prendre et d'appropriation. Il ne suffit pas que le trouble fasse naître l'incarnation de l'Autre : le désir est désir de s'approprier cette conscience incarnée.

> « La caresse n'avait pour but que d'imprégner de conscience et de liberté le corps de l'Autre. À présent, ce corps saturé, il faut le prendre, l'empoigner, entrer en lui. Mais du seul fait que je tente à présent de saisir, de traîner, d'empoigner, de mordre, mon corps cesse d'être chair, il redevient l'instrument synthétique *que je suis*, et du même coup *l'Autre* cesse d'être incarnation : il redevient un instrument au milieu du monde que je saisis à partir de sa situation. Sa conscience qui affleurait à la surface de sa chair et que je tentait de *goûter* avec ma chair s'évanouit sous ma vue : il ne demeure plus qu'un *objet* avec des images-objets dans son intérieur »[280].

Ainsi, cette situation implique la rupture de la *réciprocité d'incarnation* qui était à proprement parler la fin ultime du désir. L'Autre peut rester troublé, il peut pour lui

[280] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 468.

seul demeurer en tant que chair, mais c'est une chair que nous ne saisissons plus par l'intermédiaire de notre chair, sa chair n'est plus que la propriété d'un « Autre-objet » et non l'incarnation d'une « Autre-conscience ». Ce qui se profile à présent semble-t-il c'est un retour en arrière, car en effet, nous nous trouvons dans la situation que par le désir nous cherchions à dépasser. En effet, à présent, nous essayons d'utiliser l'objet-Autrui pour lui demander de nous dévoiler sa transcendance, mais du fait qu'il soit objet tout entier, il nous échappe de toute sa transcendance. Ce retournement de situation d'après Sartre engendre, une fois de plus, une conséquence sur l'attitude face à Autrui, en réponse à notre être-pour-Autrui. En effet, dans cette perte progressive de notre but et du sens de nos actions dans l'incarnation d'Autrui dans le désir, naît une sorte de frustration que nous tentons de dépasser par un acte passionnel et révolté face à l'incompréhension de notre situation devant Autrui. Autrui s'évanouissant dans cette perte de repère, notre attitude se transforme d'un élan du désir, à un « *sadisme* » justifié par cette frustration de soi.

> « […] j'ai même, à nouveau, perdu la compréhension nette de ce que je recherche, et pourtant je suis engagé dans la recherche. Je prends et je me découvre en train de prendre, mais ce que je prends dans mes mains est *autre chose* que ce que je voulais prendre ; je le sens et j'en souffre, mais sans être capable de dire ce que je voulais prendre car, avec mon trouble, la compréhension même de mon désir m'échappe ; je suis comme un dormeur qui, s'éveillant, se trouverait en train de crisper ses mains sur le rebord du lit sans se rappeler le cauchemar qui a provoqué son geste. C'est cette situation qui est l'origine du *sadisme* »[281].

Le sadisme ici apparaît comme une passion et un acharnement. Il symbolise l'état du Pour-soi lorsque celui-ci se saisit comme engagé sans comprendre l'importance de son engagement et ce à quoi il s'engage, et qui persiste dans cet engagement sans avoir une claire et distincte conscience de la fin qu'il s'est donné ni son importance. Le sadisme est une attitude qui apparaît lorsque le désir se trouve comme « vidé » de son trouble. Ici, le sadique ressaisit son corps comme un centre de référence et d'action, se replaçant au sein de la fuite constante de sa facticité, s'éprouvant face à Autrui telle une transcendance. De même que le désir, la fin du sadisme est de saisir et d'asservir l'Autre non seulement en tant qu'Autre-objet, mais aussi en tant que pure transcendance incarnée. Mais à l'inverse du désir, le sadisme met l'accent sur l'appropriation instrumentale de l'Autre-incarné. Cet instant dans ce désir sexuel

[281] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 468-469.

« vicié » c'est celui où le Pour-soi incarné dépasse son incarnation afin de s'approprier l'incarnation de l'Autre. Ainsi, le sadisme apparaît comme à la fois, refus de s'incarner et fuite de toute facticité et, à la fois, une volonté de s'emparer de la facticité de l'Autre. Mais comme il n'est pas en son pouvoir de s'approprier l'incarnation de l'Autre par sa propre incarnation, il ne possède d'autre ressource que de traiter l'Autre en objet-ustensile, c'est-à-dire qu'il cherche à utiliser le corps d'Autrui comme un outil pour faire réaliser à l'Autre l'existence incarnée. Le sadisme apparaît telle une volonté d'asservir avec force Autrui en vue de son incarnation. En effet, dans ses diverses manifestations le sadisme cherche à « dénuder » l'Autre, en cherchant à « dévoiler la chair par la violence ». Au lieu que le Pour-soi, comme dans le désir, se perde dans sa propre incarnation pour révéler à Autrui qu'il est lui aussi incarnation, le sadique refuse sa propre chair en même temps qu'il dispose des instruments pour dévoiler de force sa chair à l'Autre. Ainsi, l'objet du sadisme est une appropriation *sans médiation*. Mais le sadisme nous le voyons bien, « se tient sur une seule jambe », car il ne possède pas seulement la chair d'Autrui mais est aussi, en liaison directe avec celle-ci, de part sa non-incarnation propre. Son plaisir se situe dans l'appropriation sans médiation sur le corps et la chair d'Autrui, il souhaite la *non-réciprocité* des rapports et se situe tel une libre puissance d'appropriation face à une liberté capturée et enclavée par sa chair. C'est pour cette raison que le sadisme souhaite présentifier la chair d'une autre manière à la conscience d'Autrui. Le sadique souhaite ainsi, dévoiler la chair d'Autrui comme un instrument dans des relations douloureuses. À l'intérieur de cette douleur, la facticité envahit la conscience et finalement la conscience réflexive est fascinée par la facticité de la conscience irréfléchie. Il se produit ici une incarnation par la douleur, c’est-à-dire un rapport inverse de l'incarnation dans le désir par l'intermédiaire du plaisir. Le sadisme utilisant des outils afin de procurer la douleur, il fait du corps du Pour-soi un instrument à donner à la douleur elle-même. C'est de cette manière que le Pour-soi se donne l'illusion d'une emprise instrumentale de la liberté de l'Autre, en enclavant la liberté d'Autrui dans la chair, sans cesser d'être celui qui est à l'origine de cet enclavement. Le sadisme tente en cela de réaliser une incarnation particulière qui prend la forme singulière de « l'obscène ». En effet, elle est une manifestation de l'être-pour-Autrui qui appartient au genre du disgracieux. Ceci n'implique pas que tout disgracieux soit nécessairement obscène.

Ainsi, cela signifie que dans la grâce, le corps apparaît tel un psychique en situation, il révèle avant tout sa transcendance, comme une transcendance-

transcendée. Le corps dans la grâce est en acte et se comprend à partir de la situation et de la fin poursuivie. La grâce se constitue alors telle une image mouvante de la nécessité et de la liberté comme propriété de l'Autre-objet. La grâce figure donc l'image objective d'un être qui serait fondement de soi-même pour... en situation, et ainsi masque la facticité. De surcroît, le sadique vise la destruction de la grâce afin de constituer concrètement une autre synthèse de l'Autre. Il souhaite faire apparaître la chair d'Autrui dans son apparition même et celle-ci sera destructrice de la grâce et ainsi, la facticité résorbera la liberté-objet de l'Autre. Pour le sadique c'est l'Autre, en tant que liberté, qui se manifeste comme chair sans faire disparaître l'identité de l'Autre-objet, mais les relations de la chair à la liberté sont semble-t-il inversés.

> « […] dans la grâce la liberté contenait et voilait la facticité ; dans la nouvelle synthèse à opérer, c'est la facticité qui contient et masque la liberté. Le sadique vise donc à faire paraître la chair brusquement et par la contrainte, c'est-à-dire par le concours non pas de sa propre chair, mais de son corps comme instrument. Il vise à faire prendre à l'Autre des attitudes et des positions telles que son corps paraisse sous l'aspect de *l'obscène* ; ainsi demeure-t-il sur le plan de l'appropriation instrumentale puisqu'il fait naître la chair en agissant par la force sur l'Autre – et l'Autre devient un instrument entre ses mains – le sadique *manie* le corps de l'Autre, pèse sur ses épaules pour l'incliner vers la terre est faire ressortir ses reins, etc., et d'autre part le but de cette utilisation instrumentale est immanent à l'utilisation même : le sadique traite l'autre comme instrument pour faire paraître la chair de l'Autre ; le sadique est l'être qui appréhende l'Autre comme l'instrument dont la fonction est sa propre incarnation »[282].

Mais même si c'est au corps d'Autrui que le sadique s'en prend, ne faisons pas l'erreur de croire que c'est son incarnation qu'il souhaite acquérir, car c'est bien la liberté d'Autrui qu'il vise. En effet, cette liberté se situe dans la chair d'Autrui, puisqu'il existe une facticité de l'Autre, c'est donc bien la liberté que le sadique tente de s'approprier. D'où la volonté morbide du sadique pour enclaver Autrui dans sa chair par la violence et par la douleur. Mais en cela, l'appropriation sadique dépasse le corps même qu'elle s'approprie, car elle ne souhaite le posséder qu'en tant qu'il a enclavé en lui la liberté de l'Autre. Ceci est corrélé par les attitudes que nous pouvons constater du sadique qui souhaite avoir des preuves concrètes de cet asservissement, par la chair, de la liberté de l'Autre. En fait, si le sadique se plaît à arracher des supplications par la torture, par exemple, c'est pour une raison analogue à celle qui permet d'interpréter le sens de l'Amour.

Nous avons déjà vu plus haut que l'Amour n'exige pas l'abolition de la liberté de l'Autre,

[282] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 472-473.

mais son asservissement en tant que liberté, c'est-à-dire son assujettissement par elle-même. De même, le sadisme ne cherche pas à supprimer la liberté de celui qu'il torture mais au contraire à contraindre cette liberté à s'identifier librement à la chair torturée. En effet, dans cette situation nous remarquons que quelque soit la situation exercée sur la victime de la torture, l'aveu ou le reniement demeure toujours un acte libre. Il est une production décidée et spontanée en réponse à la situation, car la victime a choisi de parler. Mais d'autre part, le sadique à travers cela se pose en cause de cet aveu. Le plaisir se situe, du seul point de vue du sadique, dans le fait de faire durée la torture le plus longtemps possible. Cette situation est ambiguë et contradictoire mais le sadique s'en délecte et en retire un plaisir sans borne. D'une part, il fait celui qui dispose d'un temps infini pour exécuter son plan machiavélique. D'autre part, ce plan où cette fin déterminée ne peut être réalisée que par une libre et entière adhésion de l'Autre. Nous constatons que dans ce cas de figure l'objet réalisé est, pour le sadique, contradictoire puisqu'il est à la fois l'effet rigoureux d'une utilisation technique du déterminisme dans la réalisation de sa fin et la manifestation d'une liberté inconditionnée en la figure d'Autrui.

> « Et le spectacle qui s'offre au sadique est celui d'une liberté qui lutte contre l'épanouissement de la chair et qui, finalement, choisit librement de se faire submerger par la chair. Au moment du reniement, le résultat cherché est atteint : le corps est tout entier chair pantelante et obscène, il garde la position que les bourreaux lui ont 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-là 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 »[283].

Dans ces quelques remarques, nous tentons d'établir, comme nous l'avons fait dans les autres manifestations de notre être-pour-Autrui, qu'il y a à l'intérieur même du désir la source même de sa destruction. Dès l'instant où nous cherchons à prendre le corps d'Autrui, l'ayant amener à s'incarner par notre propre incarnation, nous établissons une césure franche et incommensurable sur la réciprocité d'incarnation. En effet, nous dépassons notre corps vers ses possibilités propres et nous nous orientons vers la possibilité d'un sadisme. Comme nous avons déjà constaté avec le masochisme, le sadisme s'ajoute au premier afin de constituer les deux écueils du désir. Ainsi, soit nous

[283]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 474.

transcendons notre trouble vers une saisie de la chair d'Autrui ; soit, perdu à l'intérieur de notre propre trouble, nous ne prêtons plus attention à autre chose qu'à notre propre chair, et oublions Autrui ; soit nous le considérons simplement tel un support qui nous oriente à réaliser notre corps en tant que chair. Une fois encore tout comme dans les attitudes de l'indifférence et du désir, le sadisme renferme en son sein les outils de sa propre annihilation.

En premier lieu, notons qu'il y a une profonde incompatibilité entre le caractère charnel du corps et son utilisation comme outil. Si de notre corps comme chair nous faisons un outil, il nous renvoie à d'autres outils et de fait à des potentialités futures. Ainsi, sa nature profondément charnelle, c'est-à-dire sa facticité inutilisable, cède la place à celle de chose-ustensile. Par suite, nous le voyons bien le complexe ustensile « chair-outil » s'évanouit. Par exemple, une fois que la victime n'est plus qu'un corps sans vie et obscène, le sadique ne semble plus savoir comment s'en servir. Tout ce passe comme si, à ce corps devant lui, ne correspondait plus aucune fonction, plus aucun but, du fait même de l'apparition de sa contingence.

> « Elle « *est là* » et elle est là « *pour rien* ». En ce sens je ne puis m'en emparer en tant qu'elle est chair, je ne puis l'intégrer à un système complexe d'instrumentalité sans que sa matérialité de chair, sa « carnation » m'échappe aussitôt. Je ne puis que demeurer interdit devant elle, dans l'état d'étonnement contemplatif, ou alors m'incarner à mon tour, me laisser prendre par le trouble, pour me replacer au moins sur le terrain où la chair se découvre à la chair dans son entière carnation. Ainsi le sadisme, au moment même où son but va être atteint cède la place au désir. Le sadisme est l'échec du désir et le désir est l'échec du sadisme »[284].

De surcroît, il y a sur un autre plan, un autre motif de la destruction du sadisme, et c'est dans la liberté de l'Autre que le sadique cherche à s'approprier que se situe ce motif. En effet, cette liberté transcendante est par essence et par principe hors de sa portée. En outre paradoxalement, plus le sadique cherche à asservir la liberté de l'Autre, moins il y parvient, c'est-à-dire plus le sadique s'acharne à traiter l'Autre comme un outil, plus cette liberté lui échappe. Ainsi, le sadique ne saurait agir sur la liberté d'Autrui en tant que propriété de l'Autre-objet. Ce qui signifie, qu'il ne peut agir sur la liberté d'Autrui au milieu du monde avec ses possibilités en tant qu'elles sont des possibilités « vides ». Pour Sartre, le sadique tente en vain de récupérer son être-pour-Autrui, et il le manque par principe car la seule altérité auquel il a affaire c'est l'Autre dans le monde qui n'a du

[284]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 475.

sadique sur lui que « des images dans la tête », nous dit-il[285]. Ainsi, suivant cela, c'est dans les yeux de sa victime que le sadique découvre son erreur et son impossibilité d'accéder à son être-pour-Autrui. Autrement dit, c'est lorsque le sadique se retrouve devant son aliénation qu'il réalisera, en premier lieu, qu'il ne parviendra pas à récupérer son être « ailleurs », et par suite, que son activité même est dépassée et que cette action à lieu par et pour l'Autre qu'il souhaite asservir. C'est ainsi que le sadique découvre alors qu'il ne saurait agir sur la liberté d'Autrui, même en lui faisant subir les pires humiliations possibles et même allant jusqu'à lui infliger une mort certaine. Ce qui nous mène à conclure à la suite de cela, que la finalité et la signification de l'action du sadique perd toute pertinence face au regard de sa victime.

Pour en finir avec cette analyse nous pouvons à présent dire que cette attitude du désir sexuel, sur lequel nous venons de nous arrêter, marque une attitude « primitive » envers Autrui. Que cette attitude met en jeu notre facticité et celle d'Autrui et contient en elle la contingence de l'être-pour-autrui comme nous l'avons vu. Ainsi, dès l'instant où notre Pour-soi constitue qu'il y a un corps et qu'il y a un Autre alors nous pouvons affirmer qu'il y a une attitude en réaction face à cette rencontre, que cette attitude prend la forme soit d'un l'Amour, d'un désir, ou une des manifestations dérivées que nous avons étudié dans ce chapitre, mais toutes sans exception se solde par un échec de la possible relation réciproque avec Autrui.

> « Notre structure physiologique ne fait qu'exprimer symboliquement et sur le terrain de la contingence absolue la possibilité permanente que nous sommes de prendre l'une ou l'autre de ces attitudes. Ainsi pourrons-nous dire que le Pour-soi est sexuel dans son surgissement même en face d'Autrui et que, par lui, la sexualité vient au monde »[286].

Il y a des raisons fondamentales pour lesquelles notre argumentation est passée par l'exposition de ces attitudes dans le rapport à Autrui. En effet, comme nous l'avons déjà dit, ces attitudes sont fondamentale et de plus elles sont, d'après Sartre, ce qui se confirme dans notre analyse, à l'origine de toutes les conduites complexes des hommes les uns envers les autres, qui sont tels des enrichissements de ces manifestations originelles et « primitives » : « Sans doute les conduites concrètes (collaboration, lutte,

[285] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 476.

[286] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 477.

rivalité, émulation, engagement, obéissance, pitié, bonté, etc.) sont infiniment plus délicates à décrire, car elles dépendent de la situation historique et des particularités concrètes de chaque relation du Pour-soi avec l'Autre : mais elle enferment toutes en elles comme leur squelette les relations sexuels », nous dit-il[287]. Ces attitudes sont des projets essentiels par quoi le Pour-soi réalise son être-pour-Autrui et tente de dépasser cette situation de fait. Ces manifestations forment un « terrain originel » de rapports conflictuels avec Autrui et du seul fait de leur primitivité, enferment en elles l'intégralité des conduites envers Autrui. Notons que dans cette circularité des attitudes envers Autrui il y a dans l'analyse de Sartre une dialectique permanente entre « l'Autre-objet » et « l'Autre-sujet » et réciproquement. De cette état de fait, il s'en suit que nous sommes vis-à-vis d'Autrui, à quelques moments que nous nous trouvons dans l'une ou l'autre attitudes, *mécontent de l'une comme de l'autre*, nous ne pouvons nous maintenir dans l'une ou l'autre des attitudes avec permanence, car jamais elles ne se suffisent à elles-mêmes et indiquent toujours vers l'Autre en une *dialectique de la lutte des consciences*. La seule condition pour adopter une attitude durable envers Autrui serait qu'il nous apparaisse à la fois comme sujet et comme objet, à la fois telle une transcendance-transcendante et telle une transcendance-transcendée, ce qui est par essence et par principe irréalisable si nous nous situons dans un tel schéma de pensée.

> « Ainsi, sans cesse ballottés de l'être-regard à l'être-regardé, tombant de l'un à l'autre par des révolutions alternées, nous sommes toujours, quelque soit l'attitude adoptée, en état d'instabilité par rapport à Autrui ; nous poursuivons l'idéal impossible de l'appréhension simultanée de sa liberté et de son objectivité ; pour user des expressions de Jean Wahl, nous sommes tantôt par rapport à l'Autre en état de trans-descendance (lorsque nous l'appréhendons comme objet et l'intégrons au monde), tantôt en état de trans-ascendance (lorsque nous l'éprouvons comme une transcendance qui nous transcende) ; mais aucun de ces deux états ne se suffit à lui-même ; et nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'Autrui entraînerait la reconnaissance par Autrui de notre liberté. Autrui est par principe insaisissable : il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis »[288].

Ainsi, nous nous trouvons dans une impasse, où semble-t-il l'unique solution réside dans l'appréhension de notre situation, et donc nous sommes conduit à saisir l'Autre en situation comme un objet-instrument, c'est-à-dire de modifier la situation par

[287] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 477.

[288] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 479.

rapport à l'Autre et l'Autre par rapport à la situation. Cette contrainte en effet, ne peut prendre la forme d'une violence physique, et doit mettre en avant une *volonté de séparer la liberté d'Autrui de sa facticité*. Lorsque nous écoutons une personne dans le besoin, par exemple, c'est pour extirper la liberté d'Autrui de son fardeau. La parole qui rassure agit telle, l'organisation d'un schème que nous mettons en place, un système de moyen avec pour fin d'agir sur l'Autre et par conséquent à intégrer Autrui comme chose-ustensile dans le système. Nous agissons alors pour séparer la liberté de la détresse, et du seul fait que nous considérons la liberté comme pouvant être classée, nous la transcendons et lui faisons « violence ». Néanmoins, dans ce cas nous perdons de vue que c'est la liberté d'Autrui elle-même qui se forme en affliction et en détresse, et agir sur cette liberté en voulant la libérer de l'affliction, consiste, malheureusement, à agir contre la liberté d'Autrui. Ceci étant dit, il ne faut pas conclure qu'une morale « trop laxiste » ou de la « tolérance » respecteraient mieux la liberté d'Autrui. En effet, dès l'instant de notre surgissement, nous établissons une limite à la liberté d'Autrui, et nous sommes cette limite et chacun de nos projets dessinent les contours de cette limite autour d'Autrui.

> « La charité, le laisser-faire, la tolérance - ou toute attitude abstentionniste – est un projet de moi-même qui m'engage et qui engage autrui dans son assentiment. Réaliser la tolérance autour d'Autrui, c'est faire qu'Autrui soit jeté de force dans un monde tolérant. C'est lui ôter par principe ces libres possibilités de résistance courageuse, de persévérance, d'affirmation de soi qu'il eût eu l'occasion de développer dans un monde d'intolérance. […] Ainsi, le respect de la liberté d'autrui est un vain mot : si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter. L'attitude extrême qui se donnerait comme totale indifférence en face de l'autre n'est pas non plus une solution : nous sommes déjà jetés dans le monde en face de l'autre, notre surgissement est libre limitation de sa liberté et rien, pas même le suicide, ne peut modifier cette situation originelle ; quels que soient nos actes, en effet, c'est dans un monde où il y a déjà l'autre et où je suis *de trop* par rapport à l'autre, que nous les accomplissons »[289].

Ainsi, quoique nous fassions, il semble que, pour la liberté de l'Autre, nos efforts se réduisent à traiter Autrui en tant que Pour-soi comme un outil et à poser sa liberté comme transcendance-transcendée. D'autre part, quel que soit le pouvoir de contrainte dont nous disposons, nous n'atteindrons jamais Autrui que dans son être-objet. Nous ne sommes et ne fournissons réellement que des occasions à la liberté d'Autrui de ce

[289] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 480-481.

manifester, mais sans jamais réussir à l'accroître ou à la diminuer, à la diriger ou à nous en emparer. Ainsi, nous portons en nous le poids envers Autrui dans notre être même, parce que le surgissement de notre être l'assigne malgré lui d'une nouvelle dimension d'être.

En effet, un Pour-soi qui, en s'historialisant, a fait l'expérience de ces différents avatars, peut se déterminer, en pleine connaissance de la « vanité de ses efforts antérieurs, à poursuivre la mort de l'autre. Cette libre détermination se nomme la haine », nous dit Sartre[290]. Nous le voyons bien, ici cette attitude implique une résignation fondamentale et essentielle. Le Pour-soi abandonne sa prétention à vouloir adopter une union avec Autrui, et de fait, il renonce à utiliser l'Autre comme instrument pour récupérer son être-en-soi. Le Pour-soi souhaite retrouver une liberté qui ne posséderait aucune limites de fait, c'est-à-dire se défaire de son insaisissable et injustifiable être-objet pour l'Autre et d'abolir sa dimension d'aliénation. Cette attitude se traduit dans un projet de réaliser un monde où l'Autre n'existe pas.

Nous percevons le mouvement des différentes attitudes envers Autrui que nous pouvons en effet prendre successivement même si ce n'est pas nécessaire. Dans notre volonté d'union à Autrui, nous avons d'abord remarqué qu'en réponse à notre être-pour-Autrui, nous avons adopté une attitude *d'appropriation de la liberté d'Autrui* dans le désir sous toutes ses formes. Que cette appropriation est un échec et que celle-ci engendre *une frustration* dans le masochisme ou le sadisme qui se révèle être aussi un échec malgré leurs formes particulières d'appropriation d'Autrui. Ainsi, ces attitudes étant misent en demeure pour s'approprier Autrui dans sa liberté et ou dans son incarnation, il semble possible de concevoir que le Pour-soi à la fin de ces diverses tentatives choisisse, comme par défaut, la haine plutôt qu'une autre attitude, même si nous le pensons c’est la plus grave des erreurs.

Ainsi, le Pour-soi qui hait accepte de n'être plus que Pour-soi, fort de ses expériences diverses de l'impossibilité où il est d'utiliser son être-pour-Autrui, il choisi de n'être que néantisation libre de son être, une totalité détotalisée, une poursuite qui s'assigne ses propre fins. En effet, celui qui hait, projette de ne plus du tout être objet et la haine se positionne tel un lieu absolu de la liberté du Pour-soi en face d'Autrui.

> « C'est pourquoi, en premier lieu, la haine n'abaisse pas l'objet haï. Car elle pose le débat sur son véritable terrain : ce que je hais en l'autre, ce n'est pas telle

[290] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 481.

> physionomie particulière, tel travers, telle action particulière. C'est son existence en général, comme transcendance-transcendée. C'est pourquoi la haine suppose une reconnaissance de la liberté de l'autre. Seulement cette reconnaissance est abstraite et négative : la haine ne connaît que l'autre-objet et s'attache à cet objet. C'est cet objet qu'elle veut détruire, pour supprimer du même coup la transcendance qui le hante. […] ce que je hais, c'est la totalité-psychique tout entière en tant qu'elle me renvoie à la transcendance de l'autre : je ne m'abaisse pas à haïr tel détail objectif particulier »[291].

La haine ne survient pas nécessairement à l'occasion d'un mal reçu, elle advient aussi devant l'acte d'Autrui par quoi nous avons été mis en état de subir de plein fouet sa liberté. Cet acte est en quelque sorte humiliant du fait qu'il nous révèle en tant qu'objectivité instrumentale en face de la liberté d'Autrui. Cette découverte est une révélation à notre Pour-soi qui lui laisse une sensation d'étouffement, il ressent « qu'il y a quelque chose » qu'il doit éliminer afin d'être libre à son tour. À partir de cette reconnaissance d'Autrui, le Pour-soi peut projeter également une attitude soit amoureuse, soit de haine, car il n'est plus en son pouvoir d'ignorer l'Autre. Dans la haine, ce que le Pour-soi projette c'est la « mort symbolique » du principe général de « l'Autre » dans la haine d'un Autre. L'Autre que nous haïssons représente en fait tous les Autres. Notre tentative de suppression d'Autrui en général est la traduction de notre volonté de reconquérir notre liberté non-substantielle en tant que Pour-soi. La haine porte en elle le poids de notre être-aliéné comme un asservissement réel qui nous vient des Autres. C'est pour cette raison que toute haine est une affection que nous définissons comme « obscure et noire », car elle est un sentiment de suppression d'un Autre contre le désaccord général. La haine d'Autrui nous touche tout autant, du fait que nous sommes une partie de la catégorie du général, car dans la haine de l'Autre pour un Autre qui n'est pas nous, c'est indirectement notre liberté qui est mise en danger, accusée d'aliénation sur la personne d'Autrui.

Cependant, la haine aussi est une manifestation en réponse à notre être-pour-Autrui vouée à l'échec. Son projet initial, en effet, est de supprimer les autres consciences, mais si elle y parvenait, si elle avait la capacité d'éliminer tout Autre au présent, elle ne pourrait faire que l'Autre n'est pas *eu* une existence, même passée. De plus, l'abolition de l'Autre, pour être vécue comme la gloire de la haine, implique une reconnaissance explicite de l'existence antérieure d'Autrui. De ce fait, notre être-pour-Autrui, en étant dépassé, devient une dimension irrémédiable de nous-mêmes. Il est notre passé, et ce

[291] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 482.

que nous avons à être sur le mode de l'avoir été. Ainsi, celui qui a été une fois en contact avec Autrui, dans son être et pour le restant de ses jours, ne cessera de saisir sa dimension d'être-pour-Autrui comme une possibilité constante de son être.

> « Il [*l'individu*] 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 que j'étais pour l'autre est figé par la mort de l'autre et je le serait irrémédiablement au passé ; je le serai aussi, et de la même manière, au présent si je persévère dans l'attitude, les projets et le mode de vie qui ont été jugés par l'autre. La mort de l'autre me constitue comme objet irrémédiable, exactement comme ma propre mort. Ainsi, le triomphe de la haine se transforme, dans son surgissement même, en échec. La haine ne permet pas de sortir du cercle. Elle représente simplement l'ultime tentative, il ne reste plus au pour-soi qu'à rentrer dans le cercle et à se laisser indéfiniment ballotter de l'une à l'autre des deux attitudes fondamentales »[292].

Pour conclure ce chapitre et introduire la suite de notre étude, il nous faut faire une remarque importante. En vue des analyses que nous avons faites des différentes manifestations ou réactions de notre Pour-soi face à son être-pour-Autrui ; il y a un détail qui apparaît dans les premières analyses de Sartre que nous révéler maintenant. Les manifestations ou attitudes en réponse à la rencontre d'Autrui se manifestent par une mise entre « parenthèse de la multiplicité » dans une relation *unique* à Autrui en tant que « Couple ». Pour l'instant, à aucun moment nous n'avons parlé, sauf dans la volonté de solitude des amoureux, d'une relation non pas « binaire » à Autrui mais « ternaire » chez Sartre. Chez Kierkegaard en effet, il y a en permanence dans la sphère *du Religieux* cette liaison ternaire, entre Dieu, Autrui et nous, où Dieu reste la médiation constante dans notre relation d'amour véritable à Autrui comme nous le verrons. Nous pouvons faire l'hypothèse fort simple que, la médiation en Dieu, Sartre la transpose dans notre liaison au monde via notre facticité et celle d'Autrui. En ce cas, notre rapport à Autrui est en *permanente médiation*, via notre corporanéité ou via notre mondanité à Autrui. De surcroît, il y a une dimension essentielle que nous devons prendre en compte, celle de la *multiplicité des Autrui*. Dans le détail de notre analyse des amoureux, et dans leur souci de solitude, nous percevons une unité fondamentale de notre être qu'il ne faut surtout pas mettre de côté sous peine de perdre de vue l'émergence de l'être-collectif, c'est-à-dire la figure édifiante du *Tiers*. C'est dans l'importance de notre liaison à Autrui et à un Tiers que nous allons maintenant tenter de comprendre la transfiguration, du « Je » et du

[292] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, II Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 483-484.

« Tu », en un « Nous », et ainsi nous ouvrir la voie vers les analyses de l'être-collectif où l'individu manifestera son unité fondamentale et constitutive dans sa libre *Praxis*.

Chapitre VII) Le jeu du « Nous ».

Dans les diverses analyses que nous venons de mener, notre étude s'est bornée à la recherche d'un être-collectif à l'intérieur d'une relation à Autrui qui ne dépasse pas celle du « couple », comme nous l'avons fait remarqué plus haut. Bien entendu, il nous fallait un point de départ sur lequel ancrer notre recherche, et nous l'avons trouvé dans les divers rapports entre l'être et le monde et entre l'être et l'altérité première qu'il découvre à l'aide de son corps chez Sartre, comme chez Kierkegaard. Cependant, il nous faut aller plus en avant et franchir un nouveau degré argumentatif, car nous nous devons de prendre en compte une vision plus étendue des relations à Autrui. En effet notre travail ne laisse pas de place pour le moment à certaines expériences concrètes où nous nous découvrons, non plus en *conflit avec Autrui*, mais en *communauté avec lui*. Ainsi, nous sommes progressivement passé de l'existence d'un « Je » autonome, en tant que Pour-soi, à l'existence et à la compréhension d'un « Tu », lui aussi indépendant, il nous faut maintenant prendre en considération l'existence d'un « Nous ».

Le « Nous » en effet, peut être sujet et, sous cette forme peut être assimilable à un « je » comme nous le faisons grammaticalement dans cette étude. Même si nous pouvons mettre en doute un lien entre la pensée et le langage, il n'en est pas moins vrai que ce « Nous » en tant que sujet ne paraît pas concevable s'il ne se réfère pas à une pluralité de sujets qui se saisiraient simultanément et l'un par l'autre comme subjectivités, c'est-à-dire comme transcendances-transcendantes et non comme transcendances-transcendées. Ainsi, le « Nous » semble dénoter un concept incluant une infinie variété d'expériences possibles. Le problème réside alors dans le fait que ce « Nous » semble apparaître en contradiction avec l'épreuve de notre être-objet pour Autrui ou avec l'expérience de l'être-objet d'Autrui pour nous. Dans ce « Nous-sujet » il semble que personne ne soit objet. Le « Nous » englobe un multitude de subjectivités qui se reconnaissent les unes les autres en tant que telles. Cependant, il est bon de noter que cette *reconnaissance* ne fait pas l'objet « d'une thèse explicite »[293] comme le dit Sartre, ce qui signifie que cette reconnaissance *se donne à voir, elle est une action commune ou l'objet d'une perception commune*.

[293]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous »*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 484.

« « Nous » résistons, « nous » montons à l'assaut, « nous » condamnons le coupable, « nous » regardons tel ou tel spectacle. Ainsi, la reconnaissance des subjectivités est analogue à celle de la conscience non-thétique par elle-même ; mieux, elle doit être opérée *latéralement* par une conscience non-thétique dont l'objet thétique est tel ou tel spectacle du monde. La meilleure exemplification du *nous* peut nous être fournie par le spectateur d'une représentation théâtrale, dont la conscience s'épuise à saisir le spectacle imaginaire, à prévoir les événements par des schèmes anticipateurs, à poser des êtres imaginaires comme le héros, le traître, la captive, etc., et qui pourtant dans le surgissement même qui le fait conscience *du* spectacle, se constitue non-thétiquement comme conscience (d') être *co-spectateur* du spectacle »[294].

Dans une représentation de théâtre, chacun connaît, en effet le sentiment de gène ou de joie dans une salle où Autrui nous entoure. Il est certain, par ailleurs, que cette expérience du Nous-sujet peut se manifester en n'importe quelle occasion. Lorsque par exemple nous sommes sur le pont d'un navire : nous observons les autres personnes autour de nous, et nous savons que nous sommes observé. Mais soudain, si un événement inattendu se produit venant de l'extérieur, un homme ou un objet tombe à la mer par exemple. Au moment même où nous devenons un spectateur de cette nouvelle scène, nous nous éprouvons comme engagé dans une globalité, une totalité nouvelle, celle du « Nous ». Nous restons encore dans le cadre d'un conflit avec Autrui entre l'être-objet de l'Autre pour nous et notre être-objet pour lui. « Nous » *invités sur le pont de ce navire*, nous regardons tout ce qui se déroule à l'extérieur par dessus la balustrade. Ce faisant, les divers conflits entre Autrui et moi s'estompent et les consciences qui fournissent la matière de ce « Nous » sont celles de l'intégralité des invités présent sur ce pont. Ce que nous cherchons ici, ce n'est pas de mettre en doute l'expérience du « Nous ». Nous avons simplement exemplifié jusqu'ici que cette expérience ne pouvait être le fondement et l'origine de notre conscience d'Autrui. Il est certain, en effet, que cette expérience ne saurait constituer une structure ontologique de la réalité humaine : nous avons démontrer que l'existence du Pour-soi au milieu des Autres était à l'origine un fait métaphysique et contingent. De surcroît, il est évident que le « Nous » n'est pas une conscience intersubjective, ni un nouvel être qui dépasse et englobe ses parties telle une totalité synthétique à la manière d'une « *conscience collective* », et qui nous le pensons est impossible en fonction de ce qui a déjà été dit. Le « Nous » est *éprouvé* seulement par une conscience singulière, un Pour-soi, *une praxis*, et il n'est pas nécessaire que toutes les personnes présentes sur le pont soient conscientes d'intégrer ce

[294]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous »*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 484-485.

« Nous » pour que nous nous éprouvions comme engagé dans un « Nous » avec eux.

> « S'il en est ainsi, il est nécessaire, pour qu'une conscience prenne conscience d'être engagée dans un nous, que les autres consciences qui entrent en communauté avec elle lui aient été données d'abord de quelque autre manière ; c'est-à-dire à titre de transcendance-transcendante, ou de transcendance-transcendée. Le nous est une certaine expérience particulière qui se produit, dans des cas spéciaux, sur le fondement de l'être-pour-l'autre en général. *L'être-pour-l'autre* précède et fonde *l'être-avec-l'autre* »[295].

Si nous tentons, comme le fait Sartre, d'étudier le « Nous » il faut que nous le fassions avec précaution, en avançant pas à pas. En effet, la sphère du « Nous » se compartimente ainsi en deux parties : le *Nous-objet* et le *Nous-sujet*. De fait, il est aisé de constater que le « Nous » dans « *nous* les regardons », n'est pas sur le même plan ontologique que le « Nous » de « ils *nous* regardent ». Il ne saurait s'agir de confondre le « *Nous* » en tant que « *sujet* » et le « *Nous* » en tant qu'« *objet* ». Dans l'énoncé : « il me regarde », nous voulons indiquer que nous nous éprouvons comme objet pour Autrui, comme aliéné, comme transcendance-transcendée. Si l'énoncé « ils nous regardent » doit indiquer une expérience concrète, il faut que dans cette expérience nous nous éprouvions que nous soyons engagé avec d'Autres dans une « communauté » de Moi aliénés. Nous le voyons bien ici, le « Nous » renvoie à une expérience *d'être-objet en commun*. Ainsi, et conformément à ce que nous avons tenté de montrer, il y a ici une correspondance directe entre l'être-regardant et l'être-regardé avec les deux formes constitutives du « Nous ». Cette analogie et cette correspondance constituent les relations fondamentales du Pour-soi avec l'Autre.

Pour mieux comprendre cette analogie, regardons dans un premier développement la notion de « Nous-objet », car il semble plus aisé d'en comprendre la signification et elle nous servira peut-être de voie de compréhension pour notre étude présente. Il faut remarquer de manière préliminaire que cette notion du « Nous-objet » nous renvoie à celle du monde. En effet, le Nous-objet *s'éprouve* dans divers sentiments comme une aliénation en commun. Ceci soulève donc une première interrogation à savoir : comment nous est-il possible de nous éprouver en communauté avec d'Autre en tant qu'objet ?

La réponse semble-t-il se trouve dans notre analyse passé de notre être-pour-Autrui. Comme nous le signalions en début de chapitre, nous avons jusqu'ici envisagé le

[295] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous »*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 486.

cas où nous sommes seul face à Autrui. Dans ce cas, nous le regardons et/ou il nous regarde, nous cherchons à dépasser sa transcendance ou nous éprouvons notre transcendance comme aliénée et sentons nos possibilités comme mortes possibilités. Nous formons un « couple » et nous sommes en situation l'un par rapport à l'autre. Cependant, cette situation n'a d'existence que pour lui ou pour nous. Il n'y a pas d'autre face à notre situation réciproque, et nous n'avons pas tenu compte que cette relation exclusive que nous avons à Autrui se fait sur fond de notre relation et de sa relation à tout les Autres, c'est-à-dire à toutes les consciences ou presque. Ainsi, cette relation avec Autrui que nous éprouvions comme fondement de notre être-pour-Autrui, c'est ce qui se manifestera dans le cas de l'apparition d'un « *Tiers* », comme nous l'avons déjà vu.

> « Supposons, par exemple, que l'Autre me regarde. Dans cet instant, je m'éprouve comme entièrement *aliéné* et je m'assume comme tel. Survient le Tiers. S'il me regarde, je Les éprouve communautairement comme « Eux » (eux-sujets) à travers mon aliénation. Cet « eux » tend, nous le savons, vers *l'on*. Il ne change rien au fait que je suis regardé, il ne renforce pas – ou à peine – mon aliénation originelle. Mais si le Tiers regarde l'Autre qui me regarde, le problème et plus complexe. Je puis en effet saisir le Tiers *non directement* mais sur l'Autre qui devient Autre-regardé (par le Tiers). Ainsi, la transcendance tierce transcende la transcendance qui me transcende et, par là, contribue à la désarmer. Il se constitue ici un état métastable qui se décomposera bientôt, soit que je m'allie au Tiers pour regarder l'Autre qui se transforme alors en *notre* objet – et ici je fais une expérience du Nous-sujet dont nous parlerons plus loin – soit que je regarde le Tiers et qu'ainsi je transcende cette tierce transcendance qui transcende l'Autre »[296].

Dans cette situation, le Tiers devient objet dans notre monde, il est aliéné et ses possibilités deviennent de mortes possibilités. De plus, il n'est pas en son pouvoir de nous libérer d'Autrui. Pourtant, il est dans une situation où il est face à Autrui et il le regarde alors qu'Autrui nous regarde. Nous sommes tous les trois circulairement l'objet d'un Autre. Dans le cas où Autrui et le Tiers nous apparaissent comme « Eux-objet », il y a une fuite de l'objectité d'Autrui dans notre monde pour celui du Tiers, et ce faisant, il ne nous appartient plus, mais il garde son caractère d'objet, c'est-à-dire un objet complexe. Il nous échappe non par sa transcendance mais par celle du Tiers. Quoique nous tentions, ici Autrui restera toujours Autre et pour nous le réapproprier il faut que nous regardions le Tiers et que nous lui conférions à son tour le statut d'objet. Cette situation renvoie à une redondance infinie, puisque le Tiers à son tour a la possibilité d'être regardé par un Autre et ainsi de suite. D'où résulte une recherche à l'infinie du

[296] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 487.

Pour-soi, cherchant à se réapproprier l'Autre-objet. Cette situation nous l'avons déjà vu dans les chapitres précédents concernant la « solitude » des amants. Dans cette situation, nous éprouvons notre aliénation dans le même temps où nous posons l'aliénation de l'Autre. Nos possibilités de percevoir l'Autre comme outil se donnent alors telles de mortes possibilités du fait de notre aliénation, et de fait, notre transcendance, qui tente de dépasser l'Autre se perd et est dépassée. Toutefois, l'Autre n'en devient pas pour cela un sujet, mais dans cette situation, nous ne nous sentons plus capable de l'objectiver. Dans cette position l'Autre face au Tiers et devant nous devient pour nous un être dont la neutralité frappe notre Pour-soi et dont nous ne pouvons rien faire.

> « Ce seras le cas par exemple, si l'on me surprend en train de battre et d'humilier un faible. L'apparition du Tiers me « décroche » ; le faible n'est plus ni « à battre » ni « à humilier », il n'est plus rien qu'existence pure, plus rien, même plus « un faible » ; ou s'il le redevient, ce sera par le truchement du Tiers, *j'apprendrai du Tiers* que *c'était* un faible (« tu n'as pas honte, tu t'acharnes sur un faible, etc. »), la qualité de faible lui sera conférée à mes yeux par le Tiers ; elle ne fera plus partie de mon monde mais d'un univers où je suis avec le faible pour le Tiers »[297].

Ces diverses remarques nous amènent à l'expérience qui nous occupe. En effet, nous sommes engagés dans un conflit avec Autrui, tandis que le Tiers survient et nous englobe l'un et l'autre de son regard. Conformément à ce que nous avons déjà dit, nous éprouvons en même temps notre aliénation et notre objectité. Nous sommes comme en dehors aux yeux d'Autrui, tel un objet au milieu d'un monde qui n'est pas le nôtre. De surcroît, l'Autre que nous regardions et qui nous regardait, subit à son tour la même transformation, et force nous est de constater, que nous découvrons cette modification en même temps que nous éprouvons la nôtre. Soudain et devant nous, l'Autre est objet au milieu du monde du Tiers. Ceci ne signifie pas que cette modification de l'être d'Autrui serait simplement en corrélation avec celle que nous éprouvons, mais semble-t-il, les deux modifications viennent à l'Autre et à nous dans la modification de la situation toute entière où nous nous trouvons *ensemble* engagés. Avant l'intervention du regard du Tiers, il y avait une situation réciproque définie et circonscrite par nos possibles et ceux de l'Autre, où nous étions réciproquement des instruments l'un envers l'autre. Ces deux situations signifiaient la destruction de l'Autre car nous ne pouvions en saisir une sans anéantir l'autre. À l'apparition du Tiers, nous découvrons simultanément, que les possibilités de l'Autre sont des mortes possibilités et que nos possibilités sont aliénées.

[297] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 488.

La situation *fuit* de notre monde, mais pas pour se diriger vers celui d'Autrui. Elle fuit également de son monde pour aller se « *réfugier* » vers un troisième monde, celui du *Tiers*. En effet, cette nouvelle situation se constitue au milieu du monde du Tiers en une forme objective, car en ce monde nouveau, la situation est sujette à être jugée, transcendée, utilisée, et du coup, l'apparente hiérarchie qui se déployait dans la situation entre Autrui et nous se masque, puisque pareillement nos possibilités devient des mortes possibilités pour le Tiers. Cela signifie clairement, que dans cette situation nous éprouvons l'existence dans le monde du Tiers, garant d'une situation où l'Autre et nous figurons à titre de structures équivalentes et solidaires. De plus, cette *situation objective et conflictuelle* ne surgit pas du libre surgissement de nos transcendances mais elle est constatée et dépassée par le Tiers comme *un donné de fait qui nous constitue et nous formate l'un avec l'Autre*.

> « Ainsi ce que j'éprouve c'est un être-dehors où je suis organisé avec l'Autre en tout indissoluble et objectif, un tout où je ne me *distingue plus* originellement de l'Autre mais que je concours, solidairement avec l'Autre, à constituer. Et dans la mesure où j'assume par principe mon être-dehors pour le Tiers, je dois assumer pareillement l'être-dehors de l'Autre ; ce que j'assume c'est la communauté d'équivalence par quoi j'existe engagé dans une forme que je concours comme l'Autre à constituer. En un mot, je m'assume comme engagé *dehors* en l'Autre et j'assume l'Autre comme engagé *dehors* en moi. Et c'est cette assomption fondamentale de cet engagement que je porte devant moi sans le saisir, c'est cette reconnaissance libre de ma responsabilité en tant qu'elle inclut la responsabilité de l'Autre qui est l'épreuve du *Nous*-objet »[298].

Ainsi le Nous-objet n'est pas connu, ce qui signifie que ce Nous-objet ne se donne pas au même titre qu'une réflexion nous donne une connaissance de notre individualité. De surcroît, ce Nous-objet n'est pas non plus senti au sens où un sentiment nous révèle un objet réel, tel que le troublant ou l'aimant. Le Nous-objet ne s'éprouve pas non plus car ce que nous éprouvons dans ce cas c'est la situation de *communauté*, la situation de *solidarité* avec l'Autre. Le Nous-objet, ainsi se dévoile dans notre liberté et plus précisément, par la nécessité où le Tiers nous soumet, de librement nous assumer et de prendre la responsabilité de l'Autre, du fait de la réciprocité interne de la situation. Ainsi par exemple, nous pouvons dire en l'absence du Tiers que, dans une situation univoque, « nous affrontons Autrui », mais dès l'instant du surgissement du Tiers, les possibilités d'Autrui et les nôtres deviennent de mortes-possibilités, et le rapport entre

[298] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 489-490.

Autrui et nous devient réciproque et nous sommes contraint d'éprouver que dans cette situation « nous nous affrontons ». Dans cette situation conflictuelle, l'affrontement en tant que projet est né dans l'esprit d'Autrui comme dans le nôtre, et pour le Tiers, ces deux projets n'en forment qu'un seul, un projet *commun* qu'il réunit par son regard et qu'il constitue en une synthèse unificatrice dans un « Eux ». Ainsi, c'est en tant qu'appréhendé par le Tiers comme partie intégrante d'un « Eux » que nous devons nous assumer. Et ce « Eux » que nous assumons, en tant qu'il est assumé par notre subjectivité comme sa signification pour Autrui, devient un « Nous ». La conscience réflexive ne semble pas pouvoir appréhender ce Nous. En effet, l'apparition de la conscience réflexive coïncide avec la disparition du Nous, puisque nous l'avons vu, le Pour-soi s'isole et dévoile son ipséité devant les Autres. Ainsi, il faut bien que nous nous figurions, que l'appartenance à ce Nous-objet est perçu comme une aliénation du Pour-soi, car celui-ci n'est plus seulement forcé d'assumer ce qu'il est pour Autrui, mais encore une totalité qu'il n'est pas, quoiqu'il en fasse partie intégrante.

> « En ce sens le Nous est brusque épreuve de la condition humaine comme engagé parmi les Autres en tant qu'elle est *un fait* objectivement constaté. Le Nous-objet bien qu'éprouvé à l'occasion d'une solidarité concrète et centré sur cette solidarité (je serai honteux très précisément parce que *nous* avons été surpris en train de nous battre) a une signification qui dépasse la circonstance particulière où il est éprouvé et qui vise à englober mon appartenance comme objet à la totalité humaine (moins la conscience pure du Tiers) saisie également comme objet. Il correspond donc à une expérience d'humiliation et d'impuissance : celui qui s'éprouve comme constituant un *Nous* avec les autres hommes se sent englué parmi une infinité d'existences étrangères, il est aliéné radicalement et sans recours »[299].

Certaines situations semblent en effet plus propices à susciter cette épreuve du Nous. Le travail en commun par exemple, en particulier lorsque plusieurs personnes s'éprouvent comme appréhendées par le Tiers alors qu'elles œuvrent à un objectif commun, et le sens même de l'objet du travail, renvoient à la collectivité œuvrante comme à un Nous. Notre action n'a de sens que prise dans une action *commune* de notre équipe. En effet, sur une ligne de montage par exemple, notre action est celle des Autres sont complémentaires et forment un complexe d'actions qui ne prend son sens que dans une vision collective de notre travail. Il s'ensuit une forme particulière du « Nous » qui s'illustre dans l'exigence de l'objet lui-même, et dans ses potentialités comme son cœfficient d'adversité qui renvoient au Nous-objet que constituent les travailleurs.

[299] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 490-491.

Dans cette situation nous nous éprouvons comme appréhendés à titre de Nous à travers un objet matériel qui est « à produire ». Ainsi, *la matière imprime sa marque sur cette communauté que Nous constituons* et nous nous apparaissons telle une disposition instrumentale et technique de moyens dont chaque personne de l'équipe a sa place assignée par une fin. Toutefois, même si il semble que certaines situations soient plus favorables au surgissement de ce « Nous », nous ne devons pas perdre de vue que toute situation, étant engagée au milieu des Autres, est éprouvée comme « Nous » à partir du moment où le Tiers fait son apparition.

> « Si je marche dans la rue, derrière cet homme que je ne vois que de dos, j'ai avec lui le minimum de relations techniques et pratiques que l'on puisse concevoir. Pourtant, il suffit qu'un Tiers *me* regarde, regarde la chaussée, *le* regarde pour que je sois lié à lui par la solidarité du nous : nous arpentons l'un derrière l'autre la rue Blomet, par un matin de juillet. Il y a toujours un point de vue duquel les pour-soi divers peuvent être unis par un regard dans le nous. Réciproquement, de même que le regard n'est que la manifestation concrète du fait originel de mon existence pour l'autre, de même donc que je m'éprouve existant pour l'autre en dehors de toute apparition singulière d'un regard, de même il n'est pas nécessaire qu'un regard nous fige et nous transperce pour que nous puissions nous éprouver comme intégrés dehors à un nous. Il suffit que la totalité-détotalisée « humanité » existe pour qu'une pluralité quelconque d'individus s'éprouve comme nous par rapport à tout ou partie du reste des hommes, que ces hommes soient présents « en chair et en os », ou soient réels mais *absents* »[300].

Ces considérations sur le « Nous » nous amène à penser que quoiqu'il arrive, il est toujours en notre pouvoir de nous saisir, en présence ou en l'absence du Tiers, comme une pure ipséité ou comme intégré à un tout que constitue le « Nous ». Ceci nous pousse vers la considération de plusieurs « Nous » spécifiques s'illustrant par exemple dans ce que l'on nomme communément « la conscience de classe ».

Ainsi, Le sentiment d'appartenance à une classe est intéressant du point de vue du rapport existant entre Nous, Autrui et le Tiers. En effet, une situation de lutte des classes, au sein d'une situation conflictuelle de travail, nous livre des rapports sur l'assomption du Nous entre les classes. Ainsi, si une situation industrielle donne lieu à des conflits entre des classes « d'opprimées » et des classes « opprimantes », la situation des classes opprimantes offres aux classes opprimées l'image d'un « Tiers perpétuel » qui les considère et les dépasse par sa liberté. Ce ne sont pas les déterminations empiriques et quotidiennes qui détermineront la constitution d'une collectivité d'opprimée en classe, la

[300] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 491.

solidarité du travail, en effet, pourrait constituer en un « Nous-sujet » la collectivité laborieuse, en tant que celle-ci s'éprouve en dépassant les objets du mondes vers ses propres fins.

Il est aisé de constater que les différentes adversités du quotidien ont tendance à inverser les rapprochements entre Autrui et nous-mêmes et de *les transformer en conflits*. De plus, la comparaison entre la condition de vie des classes opprimées et celles des classes opprimantes ne saurait, en aucun cas, constituer une conscience de classe. Simplement, il en résultera des sentiments particuliers tel que la jalousie ou l'envie, cette comparaison n'a pas le pouvoir d'unifier et de faire assumer par chacun cette unification. Cependant, l'ensemble de ces caractères qui constituent la « *condition* » de la classe opprimée, n'est pas seulement subi ou accepté. Le fait originel du conflit reste *la prise de conscience de l'aliénation par l'Autre*.

En effet, le fait premier, c'est que le membre de la collectivité opprimée qui, en tant que simple personne, est engagé dans des conflits fondamentaux avec d'autres membres de cette collectivité, par jalousie ou par haine par exemple, saisit sa condition et celle des autres membres de cette collectivité comme *regardée et pensée par des consciences qui lui échappent.* Les grandes figures telles que « le maître », « les bourgeois », ou bien encore « les capitalistes », apparaissent comme des puissances qui incarnent le pouvoir, mais surtout ils apparaissent en tant que *Tiers*, c'est-à-dire ceux qui sont en dehors de la communauté opprimée et pour qui cette communauté existe. Mais cette détermination du Tiers en tant que toujours *hors* de la relation à Autrui n'est valable que dans la situation où nous nous trouvons en tant que simple « spectateur de l'existence des Autres », ce qui n'est pas toujours le cas, nous le verrons. Comme dans le cas du Tiers, c'est donc « pour » Eux et au sein de leurs libertés que la réalité de la classe opprimée va exister.

> « C'est à eux que se découvre l'identité de ma condition et de celle des autres opprimés ; c'est pour eux que j'existe en situation organisée avec d'autres et que mes possibles comme mortes-possibilités sont rigoureusement équivalents aux possibles des autres ; c'est pour eux que je suis *un* ouvrier et c'est par et dans leur révélation comme autrui-regard que je m'éprouve comme une parmi d'autres. Cela signifie que je découvre le *nous* où je suis intégré ou « la classe » *dehors*, dans le regard du tiers et c'est cette aliénation collective que j'assume en disant « nous » »[301].

De ce point de vue, c'est à partir de notre souffrance subie que nous éprouvons notre

[301] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 493.

être-régardé comme une chose engagée dans un monde, c'est-à-dire une totalité de choses. Ainsi, nous sommes collectivement saisis avec les Autres par le Tiers du fait même de nos souffrances. Ce qui signifie, que c'est bien à partir de l'adversité du monde, à partir de la facticité de notre condition que nous sommes appréhendés *collectivement* avec Autrui par le Tiers. Sans le Tiers, peu importe l'adversité du monde, nous nous appréhenderions comme une transcendance libre. Dès l'apparition du Tiers nous nous saisissons et nous éprouvons Autrui à partir des choses et comme choses aliéné par le monde. Ce que nous montre cet exemple c'est que l'épreuve de ce Nous-objet implique et suppose celle de l'être-pour-Autrui dont elle n'est qu'une modalité plus complexe. Cette épreuve du Nous-objet renferme en elle-même une puissance de destruction puisque, nous l'avons vu, elle s'éprouve par le sentiment de la honte et que ce Nous s'évanouie à l'instant où le Pour-soi affirme son ipséité devant le Tiers et le regarde à son tour. Par ailleurs, cette affirmation de l'ipséité du Pour-soi n'est qu'une forme parmi d'autre de suppression du Nous-objet.

> « L'assomption du nous, dans certains cas fortement structurés, tels, par exemple, que la conscience de classe, implique le projet non plus de se délivrer du nous par une reprise individuelle d'ipséité, mais de délivrer le nous tout entier par l'objectité en le transformant en nous-sujet. Il s'agit, au fond, d'une variété du projet déjà décrit de transformer le regardant en regardé ; c'est le passage ordinaire d'une des deux grandes attitudes fondamentales du pour-autrui à l'autre »[302].

Tout comme dans le rapport entre Autrui et Moi, la classe opprimée ne semble pouvoir s'affirmer comme « Nous-sujet » que par rapport à la classe opprimante et aux dépens de celle-ci, c'est-à-dire en la métamorphosant en un objet, en un « eux-objet ». De plus, l'individu engagé objectivement dans la classe, tente de rallier la classe en son intégralité dans et par son projet de transformation. En ce sens, l'épreuve du Nous-objet renvoie à celle du Nous-sujet, tout autant que l'expérience de notre être-objet pour Autrui nous renvoie à l'expérience de l'être-objet d'Autrui pour nous.

En sommes, nous avons vu dans ces différentes situations le Nous-objet se constituer à partir d'une situation définie et concrète où la totalité-détotalisée de « l'humanité » se trouvait plongée à l'exclusion de l'Autre. Nous ne sommes « Nous » *qu'aux travers des yeux des Autres*, et c'est à partir de leurs regards que nous nous assumons comme tel. Cependant, ceci implique qu'il puisse exister un projet abstrait et

[302] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », A) le « Nous »-objet*, (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 493-494.

irréalisable du Pour-soi vers une totalité absolue de lui-même et de tous les Autres. Cette expérience de récupération ne peut avoir lieu sans que nous ayons posé l'existence du Tiers, différente de la totalité humaine, et aux yeux de qui, elle est tout entière objet. Ce Tiers rend compte d'un projet irréalisable du Pour-soi, en symbolisant un concept limite de notre altérité. Ainsi, ce Tiers représente ce qui est Tiers par rapport à tous les groupements possibles, ce qui, en aucun cas, ne peut entrer en communauté avec un groupement humain quelconque, le Tiers par rapport auquel personne ne peut se constituer comme Tiers. Ce concept ne fait qu'un avec celui que nous avons déjà vu, l'être-regardant qui ne peut jamais être regardé, c'est-à-dire avec l'idée même de Dieu.

Ainsi, ce Nous, en tant que Nous-objet semble se donner à chaque conscience individuelle comme un idéal impossible à atteindre, encore que chacun garde l'illusion de pouvoir y parvenir en agrandissant de manière progressive le nombre des communautés auxquelles il appartient. Ainsi, dans cette situation, ce Nous est un concept « vide », telle une indication d'un possible agrandissement de l'usage ordinaire du « Nous ». De fait, chaque fois que nous utilisons le « Nous » dans une volonté intégrative de notre personne avec d'Autres, nous nous limitons à décrire une certaine expérience réelle à subir en face d'un Tiers faisant figure d'absolu. Ainsi, le concept limite d'humanité en tant que Nous-objet, et le concept limite de Dieu, comme nous le voyons s'implique réciproquement et sont corrélatifs. Cependant, comme nous l'avons vu, c'est le monde qui nous annonce, notre appartenance à une communauté-sujet. Dans l'exemple des objets manufacturés en situation de travail, c'est le monde qui nous annonce l'existence des objets que nous créons. En effet, ces objets ont été créés par des hommes pour des Tiers en tant que Eux-sujet. Dans ce sens, le travailleur, quel qu'il soit, éprouve dans le travail son être-instrument pour l'Autre, ce qui correspond à un mode d'aliénation, comme nous l'avons vu. La transcendance aliénante est ici le consommateur, c'est-à-dire un « On » dont le travailleur se limite à prévoir les projets. De surcroît, l'objet manufacturé nous annonce à nous-mêmes comme un « On », c'est-à-dire nous renvoie l'image de notre transcendance telle une transcendance « *anonyme* ».

> « Et si je laisse canaliser mes possibilités par l'ustensile ainsi constitué, je m'éprouve moi-même comme transcendance quelconque : pour aller de la station de métro « Trocadéro » à « Sèvres-Babylone » « on » change à « La Motte-Picquet ». Ce changement est prévu, indiqué sur les plans, etc.; si je change de ligne à la Motte-Picquet, je suis le « on » qui change. Certes, je me différencie de chaque usager du métro tant par le surgissement individuel de mon être que par les fins lointaines que je poursuis. Mais ces fins dernières sont seulement à l'horizon de mon acte. Mes fins prochaines sont les fins du « on », et je me saisis comme interchangeable avec un quelconque de mes voisins. En ce sens, nous perdons notre individualité réelle, car le

projet que nous sommes, c'est précisément le projet que sont les autres »[303].

Ainsi, dans ce cas nous nous éprouvons tel un être-indifférencié, où nous réalisons un projet entre mille projets identiques projetés par d'autres transcendances quelconques, et c'est alors que nous découvrons l'expérience d'une transcendance *commune* et dirigée vers un but, dont nous ne sommes qu'une particularisation éphémère. Nous nous inscrivons dans *un processus* humain qui existe depuis l'établissement de notre société particulière et dans nos rapports à Autrui, au Tiers et au monde. Toutefois, de cette expérience de notre transcendance « *anonyme* », il nous faut nous arrêter et noter plusieurs choses.

Premièrement, cette expérience d'une communauté est une expérience qui n'est pas d'ordre ontologique mais psychologique, puisqu'il n'y a pas d'union véritable et entière des Pour-soi agissant. Cette expérience ne vient pas non plus d'une épreuve sans médiation de leur transcendance en tant que telle, comme dans l'expérience de l'être-regardé, mais elle est motivée par une double appréhension objectivante de l'objet transcendé en commun et des corps qui se situent autour du nôtre. Ceci s'illustre en particulier dans le fait que nous soyons engagés avec les Autres dans un processus ou mouvement commun que nous contribuons à faire naître. Ceci est un motif particulièrement sollicitant pour que nous nous appréhendions comme engagé dans un Nous-sujet. À l'intérieur de ce mouvement, il faut noter qu'il existe un rythme qui ne nous est pas étranger. En effet, ce rythme émane de façon libre de nous, comme la marche au pas d'un soldat qui défile. Nous avons la singularité de ce projet mais il s'intègre bien malgré nous dans un rythme général de la communauté concrète qui, dans cette situation, nous englobe. Ce mouvement de foule est un mouvement qui nous emporte, et qui sans être objet à nos yeux, est transcendé vers nos propres possibilités, mais malgré tout, nos fins se transforment en fins anonymes qui ne se distinguent plus de la fin propre de la collectivité.

> « Ainsi, le rythme que je fais naître naît en liaison avec moi et latéralement comme rythme collectif ; il est *mon* rythme dans la mesure où il est leur rythme et réciproquement. C'est là précisément le motif de l'expérience du nous-sujet : il est finalement notre *rythme*. Mais, cela ne peut être, on le voit, que si, préalablement, par l'acceptation d'une fin commune et d'instruments communs, je me constitue comme transcendance indifférenciée en rejetant mes fins personnels au delà des fins collectives présentement poursuivies. Ainsi, au lieu que dans l'épreuve de l'être-pour-

[303]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », B) Le nous-sujet,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 496.

> autrui, le surgissement d'une dimension d'être concrète et réelle est la condition de l'épreuve même, l'expérience du nous-sujet est un pur événement psychologique et subjectif en une conscience singulière, qui correspond à une modification intime de la structure de cette conscience mais qui n'apparaît pas sur le fondement d'une relation ontologique concrète avec les autres et qui ne réalise aucun « *Mitsein* ». Il s'agit seulement d'une manière de me sentir au milieu des autres »[304].

Notons que malgré tout, si cette expérience du Nous-sujet n'est pas une union ontologique mais seulement psychologique, elle n'en demeure pas moins, une possible symbolisation d'une unité absolue et métaphysique entre les différentes transcendances. Il semble en effet, que cette expérience soit à l'origine d'une suppression du conflit originel des transcendances en les faisant converger vers le monde, et en ce sens, le Nous-sujet serait l'idéal de l'humanité vers lequel tendre. Cette expérience reste en cela le symbole d'une expérience individuelle et psychologique de l'unité des transcendances, elle n'est nullement une appréhension réelle des subjectivités en tant que telles par une subjectivité singulière. Ainsi, les subjectivités restent hors de portée et radicalement distinctes. De surcroît, c'est notre corps et les objets du monde qui font que cette expérience est possible, puisque nous apprenons que nous faisons partie intégrante d'un « Nous » par le Monde lui-même. C'est pour cette raison que notre expérience individuelle du Nous-sujet n'implique nullement une expérience semblable chez les Autres. C'est pourquoi, cette expérience est si fragile et instable, puisqu'elle suppose des organisations particulières au sein même du monde, disparaît avec elle. En y regardant de plus près, le monde et les rapports avec les Autres nous renvoient de manière constante à une transcendance *anonyme*. Dans l'intégralité des exemples que nous avons pris dans cette étude jusqu'ici, nous nous trouvons, semble-t-il, renvoyés telle une transcendance *anonyme* et *indifférenciée*. Néanmoins, l'épreuve de cette transcendance anonyme et indifférenciée, est un acte intime et contingent de notre subjectivité et ne concerne que nous. Même si, certaines circonstances particulières mondaines peuvent y ajouter cette impression que nous sommes un « Nous », il ne saurait s'agit en tout cas que d'une impression purement subjective et qui n'engage que nous seul.

Deuxièmement, cette expérience du Nous-sujet ne peut être considérée comme première. Elle ne peut constituer une attitude originelle envers les Autres, puisqu'elle suppose, au contraire, pour se réaliser, une double reconnaissance préalable de l'existence d'Autrui. En effet, dans le cas d'un objet manufacturé, cet objet renvoie à des

[304] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », B) Le nous-sujet,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 497.

producteurs qui lui ont donné forme et à des règles d'emploi qui ont été fixées par d'Autres. Lorsque nous sommes devant un objet inanimé et non ouvré dont nous avons fixé les règles d'utilisations, nous avons une conscience non-thétique de notre personne, c'est-à-dire de notre ipséité, de nos fins propres et de notre liberté en tant qu'esprit inventif. Les objets manufacturés nous placent devant l'Altérité de part leurs différentes règles d'utilisations et leurs formes. De plus, c'est parce que l'Autre nous place dans cette situation de transcendance *anonyme* que nous pouvons nous réaliser comme tel. Sur un panneau de signalisation ou publicitaire par exemple, nous voyons clairement cet Autre qui nous « *parle* », ici la formulation d'un impératif, comme « Sortie », laisse clairement penser que l'Autre s'adresse à nous. C'est bien à nous en effet que cette phrase imprimée est destinée, elle représente bien une communication entre lui et nous. Si nous respectons ce qui est inscrit et que nous nous dirigeons vers la sortie. Nous ne dépassons nullement la matérialité de la chose vers nos possibles : « entre l'objet et moi une transcendance humaine s'est déjà glissée, qui guide la mienne ; l'objet est déjà *humanisé*, il signifie le « règne humain » », nous dit Sartre[305]. Il y a semble-t-il ici un phénomène d'accommodement de notre part à un ordre humain où nous reconnaissons par nos actes mêmes l'existence de l'Autre. Pour que les objets apparaissent comme « manufacturés », il faut que l'Autre soit donné d'abord de quelque autre manière. En effet, qui n'aurait pas déjà l'expérience de l'Autre, ne pourrait en aucune façon établir de différence entre un objet manufacturé et la pure matérialité d'un objet non ouvré. Si donc cet objet manufacturé nous renvoie vers les Autres, et par là, à notre transcendance *anonyme*, c'est parce que nous connaissons au préalable les Autres. Ainsi, l'expérience du Nous-sujet se constitue sur l'épreuve originelle d'Autrui et ne saurait être qu'une expérience secondaire et subordonnée.

Même si cela est probant, il faut être prudent, car se saisir comme une transcendance *anonyme* ce n'est pas encore s'appréhender comme une structure partielle du Nous-sujet. Il faut, en effet, pour cela se découvrir comme *anonyme* au sein d'une foule d'*anonymes*, et ainsi être entouré par les Autres. Les Autres en effet, dans cette expérience, ne sont ni posés en tant que sujet, ni entant qu'objet, *ils ne sont pas posés du tout.* Certes nous partons tout de même de leurs existences de fait dans le monde et de la perception de leurs actes que nous en avons. Mais nous ne saisissons pas positionnellement leurs facticités ou leurs gestes : nous avons ainsi une conscience latérale et non positionnelle de leurs corps comme corrélatifs au nôtre, de leurs actes

[305]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », B) Le nous-sujet,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 499.

comme se réalisant en liaison avec les nôtres. De telle sorte que nous ne pouvons pas savoir si se sont nos actes qui font naître leurs actes ou leurs actes qui font naître les nôtres. En un sens nous sommes en droit de penser que cette appréhension de soi comme d'un *anonyme* semble constituer la source d'une appréhension plus édifiante de nous-mêmes en tant que *Tiers en situation* ou même ce que nous nommerons plus tard en tant que *Tiers R*.[306] Ces quelques remarques suffisent pour nous aider à comprendre que l'expérience du « Nous » ne peut nous donner originellement à connaître comme autre, les Autres qui font partie de ce « Nous ». Au contraire, il est impératif qu'il y ait une expérience première de l'Altérité pour qu'une expérience de nos relations avec Autrui puisse être réalisée. Ainsi, ces quelques remarques sur l'expérience du « Nous » tant, en tant qu'objet, qu'en tant que sujet, visent seulement à indiquer que cette expérience n'a de valeur qu'étroitement liée aux différentes formes du Pour-Autrui et n'est qu'un enrichissement de certaines formes de celui-ci.

> « Elle vient et disparaît capricieusement, nous laissant en face d'autres-objets ou bien d'un « on » qui nous regarde. Elle apparaît comme un apaisement provisoire qui se constitue au sein du conflit même, non comme une solution définitive de ce conflit. Vainement souhaiterait-on un nous humain dans lequel la totalité intersubjective prendrait conscience d'elle-même comme subjectivité unifiée. Un semblable idéal ne saurait être qu'une rêverie produite par un passage à la limite ou à l'absolu à partir d'expériences fragmentaires et strictement psychologiques. Cet idéal lui-même, d'ailleurs, implique la reconnaissance du conflit des transcendances comme état originel de l'être-pour-autrui. […] Ainsi, n'y a-t-il aucune symétrie entre l'épreuve du nous-objet et l'expérience du nous-sujet. La première est la révélation d'une dimension d'existence réelle et correspond à un simple enrichissement de l'épreuve originelle du pour-autrui. L'autre est une expérience psychologique réalisée par un homme historique, plongé dans un univers travaillé et dans une société de type économique défini ; elle ne révèle rien de particulier, c'est une « erlebnis » purement subjective »[307].

De cette analyse il faut en conclure que l'expérience du Nous, bien que réelle, n'est pas de nature à modifier les analyses que nous avons énoncé juste là de notre être et de l'être d'Autrui. Si nous regardons du coté du Nous-objet, il dépend directement de notre être-pour-l'autre en tant que Tiers et c'est sur le fondement de notre être-pour-autrui qu'il se constitue. Tandis, que le Nous-sujet est une expérience psychologique qui suppose, d'une façon ou d'une autre, que l'existence de l'Autre nous soit révélée. Ainsi,

[306]Ce terme de *Tiers R* sera le sujet du développement de la dernière partie de notre travail CF Chapitre X et XI.

[307]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », B) Le nous-sujet,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 500 et suivantes.

c’est en dans une vaine tentative, semble-t-il, que nous cherchons, par ces diverses analyses, à sortir du dilemme entre Autrui et nous, c’est-à-dire transcender Autrui ou se laisser transcender par lui : « L’essence des rapports entre consciences n’est pas le Mitsein, c’est le conflit »[308], nous dit Sartre.

Pour conclure ces deux premiers parties, et pour mieux nous rendre compte du chemin parcouru, nous remarquons au terme de ces analyses détaillées de l’être, d’Autrui et des premières relations concrètes entre Autrui et nous ; que nous avons acquis la certitude du point de vue ontologique, que le Pour-soi n’est pas seulement un être qui surgit en tant que mouvement néantisant de l’En-soi, mais qu’il est et représente aussi la négation interne de l’En-soi qu’il n’est pas. Il est cette fuite néantisante qui est elle-même ressaisie par l’En-soi et fixée en En-soi dès l’apparition de l’Altérité. En effet, le Pour-soi seul est transcendant le Monde, il est le point de départ par quoi il y a un monde et des choses. L’Autre en surgissant confère ainsi au Pour-soi un nouvel être, un « être-en-soi-au-milieu-du-monde » comme chose parmi les choses, et cette fixation en chose s’effectue par le regard d’Autrui.

Dans notre étude nous cherchions à déterminer quelles étaient les structures ontologiques de l’Être et d’Autrui afin de nous permettre de découvrir l’accès à une modalité d’être nouvelle et particulière dans une « communauté d’êtres », autrement dit, un « être-collectif ». Nous avons appris d’abord que le Pour-soi était néantisation et négation radicale de l’En-soi, à présent, nous constatons qu’il est aussi, du seul fait du concours d’Autrui et sans contradiction, un En-soi présent au milieu du monde. Cependant, ce second aspect du Pour-soi que nous avons découvert, représente son « dehors », son « ailleurs », son extériorité : le Pour-soi, de par sa nature, est l’être qui ne coïncidera jamais avec son être-en-soi. Ces différentes remarques ont servies de bases à Sartre pour sa théorie générale de l’être qui était le but même de son œuvre dans *L’Être et le Néant*. En ce qui nous concerne ici, ces bases ontologiques sont essentielles et fondamentales à la constitution d’une étude phénoménologique de l’être-collectif. Toutefois, il ne suffit pas de décrire le Pour-soi comme projetant simplement ses possibilités par delà l’être-en-soi. Ce projet des possibilités du Pour-soi ne fixe pas de manière déterminée la configuration du monde, mais au contraire, à chaque instant, les possibilités du Pour-soi transfigurent perpétuellement le monde. De plus, s’il est juste de dire que le Pour-soi est l’être qui donne la possibilité aux existants de révéler leurs *manières d’être* ; alors, il représente l’être par qui des modifications surviennent à

[308]J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie Le Pour-Autrui, Chapitre III Les Relations Concrètes avec Autrui, III « L'Être-avec » (Mitsein) et le « Nous », B) Le nous-sujet,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 502.

l’existant en tant qu’existant agissant, non pas à titre de conscience thétique ou non-thétique, mais à titre de « *Praxis* ». Cette possibilité perpétuelle d’agir sur l’En-soi et donc de modifier le monde en agissant sur lui, est une caractéristique essentielle du Pour-soi par essence et par principe qui nous conduit vers l’être-collectif. Comme telle cette capacité à modifier le Monde, par l’action de l’individu en tant que Praxis, trouve son fondement dans les diverses liaisons du Pour-soi à l’En-soi que nous venons d’analyser dans ces deux premières parties. Il est temps à présente de nous diriger vers les situations où nous sommes en tant que Praxis, c’est-à-dire en tant qu’individu libre d’agir, confrontés à Autrui dans un rapport pratique et communautaire nouveau : celui de l’action où se découvrira *l’être-collectif*.

Troisième Partie : L'Avènement de l'Être-Collectif : la véritable rencontre avec Autrui.

Chapitre VIII) La Praxis ou la découverte de la relation avec Autrui dans la lutte.

Pour reprendre ces deux premières parties, et pour mieux nous rendre compte du chemin parcouru, nous remarquons au terme de ces analyses détaillées de l'Être, d'Autrui et des premières relations concrètes entre Autrui et Moi ; que nous avons acquis la certitude du point de vue ontologique, que le Pour-soi n'est pas seulement un être qui surgit en tant que mouvement néantisant de l'En-soi, mais qu'il est et représente aussi la négation interne de l'En-soi qu'il n'est pas. Il est cette fuite néantisante qui est elle-même ressaisie par l'En-soi et fixée en En-soi dès l'apparition de l'altérité. En effet, le Pour-soi seul est transcendant au monde, il est le point de départ par quoi il y a un monde et des choses. L'Autre en surgissant confère ainsi au Pour-soi un nouvel être, un « être-en-soi-au-milieu-du-monde » comme chose parmi les choses, et cette fixation en chose s'effectue par le regard d'Autrui. Dans notre étude nous cherchions à déterminer quelles étaient les structures ontologiques de l'être et d'Autrui afin de nous permettre de découvrir l'accès à une modalité d'être nouvelle et particulière dans une « communauté de conscience », autrement dit, un « être-collectif ». Nous avons appris d'abord que le Pour-soi était néantisation et négation radicale de l'En-soi, à présent, nous constatons qu'il est aussi, du seul fait du concours d'Autrui et sans contradiction, un En-soi présent au milieu du monde. Cependant, ce second aspect du Pour-soi que nous avons découvert, représente son « dehors », son « ailleurs », son extériorité : *le Pour-soi, de par sa nature, est l'être qui ne coïncidera jamais avec son être-en-soi*.

Ces différentes remarques ont servies de bases à Sartre pour sa théorie générale de l'être qui était le but même de son œuvre dans *L'Être et le Néant*. En ce qui nous concerne ici, ces bases ontologiques son essentielles et fondamentales à la constitution d'une étude phénoménologique de l'être-collectif. Toutefois, il ne suffit pas de décrire le Pour-soi comme projetant simplement ses possibilités par delà l'être-en-soi. Ce projet des possibilités du Pour-soi ne fixe pas de manière déterminée la configuration du monde, mais au contraire, à chaque instant, les possibilités du Pour-soi transfigurent perpétuellement le monde. De plus, s'il est juste de dire que le Pour-soi est l'être qui

donne la possibilité aux existants de révéler leurs *manières d'être* ; alors, il représente l'être par qui des modifications surviennent à l'existant en tant qu'existant agissant, non pas à titre de conscience thétique ou non-thétique, mais à titre de « *Praxis* ». Cette possibilité perpétuelle d'agir sur l'En-soi et donc de modifier le monde en agissant sur lui, est une caractéristique essentielle du Pour-soi par essence et par principe qui nous conduit vers l'être-collectif. Comme telle cette capacité à modifier le monde, par l'action de l'individu en tant que Praxis, trouve son fondement dans les diverses liaisons du Pour-soi à l'En-soi que nous venons d'analyser dans les deux premières parties. Il est temps à présente de nous diriger vers les situations où nous sommes *en tant que Praxis*, c'est-à-dire en tant qu'individu « *social* » libre d'agir, confrontés à Autrui dans un rapport social et commun nouveau : celui de l'Individualité-commune.

Quel est le lieu le mieux adapté pour accueillir les diverses relations ontologiques entre individus, à part le champ du social ? Ainsi, qui dit « relation sociale entre individus », dit « élaboration d'un vivre ensemble », bien que cette idée soit incompatible avec la pensée sartrienne, nous pensons que c'est tout de même ce vers quoi les bases de la pensée sartrienne nous conduisent moyennant un « changement » conceptuel majeur dans la compréhension des interactions avec l'Altérité. En outre, nous venons de voir dans les deux premières parties de ce travail, que l'être en tant que Pour-soi est propice à constituer une base solide pour la *rencontre* avec une de ses modalités particulière, « l'être-collectif », qui semble s'exprimer avec l'aide d'Autrui et du monde. Dans le concept « d'être-collectif », il y a tout d'abord la notion « d'être » que nous avons analysée, par suite nous devons prendre un degré de plus dans l'analyse et nous tourner vers la notion de « collectif ». De fait, comment passe-t-on d'un être individuel, *d'un Pour-soi, d'une Praxis*, à un être-collectif ? Autrement dit comment se constitue un « collectif » à partir de la définition de l'être que nous avons essayé de décrire jusqu'ici ?

> Comme le note déjà H. Rizk, dans son remarquable ouvrage sur *La Constitution de l'Être Social :* « Est-il justifié d'induire, à partir de l'identité ou de la détermination singulière d'expressions verbales comme « collectif », « peuple » ou encore « société », l'existence effective d'une réalité unitaire, dont le caractère de tout l'emporterait sur la diversité de ses éléments ou parties constituantes ? Quant à l'action de « prendre collectivement » une pluralité de termes, en fonction par exemple de leurs conséquences ou de leur action sur autre chose, elle suscite une illusion du même style, qui laisse penser que ces éléments peuvent être unifiés par un principe qui viendrait s'ajouter à leur diversité »[309].

[309]H.RIZK, *La Constitution de l'Être Social, Le Collectif entre métaphore et concept,* (1ère éd, 1996, *La Constitution de l'Être Social*.), Paris, Éditions Kimé, 1996, p 7.

En effet, il ne faut pas tomber dans l'erreur et la facilité en considérant le collectif comme une totalité qui se substitue à ses parties, en l'occurrence les individus ; ou bien, de considérer une multiplicité d'individus comme reconnue de fait, sous couvert d'une détermination de cette reconnaissance, extérieure aux individus eux-mêmes. Le rapport entre un individu et l'émergence d'un être-collectif ne saurait aller de soi tant que le sens de cette liaison qui s'établit entre les individus n'a pas été exprimé par une action ou une manifestation ontologique ayant pour source *les individus eux-mêmes*. Avec une telle compréhension du problème de l'individu et du collectif, nous pouvons noter que le monde et/ou le champ social apparaissent telle une totalité donnée de fait englobant l'intégralité des individus et les détermine. Dans la mesure où le concept du collectif semble se définir dans de telles conditions, c'est-à-dire en tant que « tout », il semble supposer de fait un être qui produit cette synthèse ou unification entre les individus, « partie de ce tout ». Ceci met l'accent sur le fait que ce processus relève d'un mouvement de synthèse qui semble appartenir aux individus, de telle sorte que son effectuation n'implique aucune destruction du caractère de multiplicité qui définit le collectif. De surcroît, cette constatation semble nous mettre face à une reconnaissance de la diversité et de la multiplicité qui caractérise les relations entres individus, et du même coup laisse à penser une certaine *passivité* des individus qui composent le collectif. En effet, dans ce cas les individus semblent se faire annoncer de l'extérieur leur qualité de collectif, comme dans l'exemple d'un couple d'amoureux face à un Tiers que nous avons vu dans les analyses des chapitres précédents.

Il y a dans cette problématique une difficulté qui se situe dans la relation entre les individus au sein du collectif, comme nous l'avons déjà vu dans les rapports entre le Pour-soi et Autrui. Cette difficulté relationnelle incite à faire se précipiter les notions « d'intériorité » et « d'extériorité ». En effet, les relations entres individus sous-tendent un savant mélange entre, une immanence qui relie chaque individu à l'Autre par l'intermédiaire de tous les Autres, et une transcendance relative au collectif qui se donne comme une unité, par-delà l'ensemble inachevé en attente de sa réalisation. Ainsi, la relation n'est ni constitué par avance, ni extérieure, et elle touche chaque individu de sa dimension unifiante, les reliant de l'intérieur de leur individualité aux Autres. De ce simple fait, force nous est de constater qu'il apparaît justifié que Sartre, dans *La Critique de la raison dialectique*, rejette à la fois, les théories du contrat en tant que types de relations sociales externes entre les individus, et la théorie de Marx de la formation du social en tant que source des relations entre hommes. Dans les deux cas, Sartre refuse de

considérer la société comme un donné de fait, c'est-à-dire une *totalité donnée*.

C'est pourquoi, nous le pensons, il est préférable de se baser, comme nous l'avons fait jusque-là, de partir de l'individu et des relations entre individus. Les relations entre individus comportent une dimension existentielle de la réciprocité extérieur et pratique ou « liaisons intérieures au praxis individuelles », comme nous le verrons. L'Autre quant à lui, ne doit pas rester en arrière plan, car il occupe une place essentielle et prépondérante dans cette réciprocité pratique et existentielle. Il est inséparable du rapport qu'entretiennent entres elles les différentes praxis individuelles constituantes, qui ne peuvent se réduire les unes aux autres, même si elles se donnent, illusoirement ou pas, une unité de par leurs actions.

Cette intuition, nous l'avons vu, Sartre l'avait déjà noté dans *Les Cahiers pour une morale*. En effet, cette intuition d'une ontologie de l'être-collectif dérive comme nous l'avons déjà noté de la notion très importante dans l'œuvre de Sartre de « Totalitée-détotalisée », qu'il développe notamment dans *l'Être et le Néant*. Cette notion prend sa source dans la négation de l'En-soi par le Pour-soi. À l'inverse, le Pour-soi n'est rien d'autre qu'un rapport de négation interne à l'En-soi, puisque l'être que le Pour-soi n'a de cesse de « chasser », c'est l'En-soi. Nous l'avons vu, le Pour-soi ne peut avoir pour projet que d'être, en tant que Pour-soi, un être En-soi ou être qui est ce qu'il est. Ce projet, comme nous l'avons reconnu, est un projet impossible et destructeur, car le Pour-soi en tant qu'En-soi néantisé, est à la fois un terme de la relation et la relation elle-même. Du fait même, que le Pour-soi porte son attention de manière constante sur la négation de l'En-soi, il se refuse lui-même toute coïncidence avec lui-même et cet En-soi.

Ainsi, la notion de « totalité-détotalisée » se manifeste dans notre rapport à Autrui, où nous avons chacun pour projet de ne pas être l'Autre. Cette relation forme une totalité qui du fait de son caractère destructeur, se voit détotalisée parce que chacun confère à l'Autre son être-Autre en se faisant être par la négation interne comme Autre que lui. Cela signifie que le monde et le social se trouvent considérés comme des faits contingents où l'individu surgit au milieu des Autres. Ceci met en place un autre problème existentielle celui de la notion « d'appartenance ». En effet, de même que la relation à l'altérité suppose un *immanent* et un *transcendant*, un *intérieur* et un *extérieur*, notre relation au collectif ou à la société suppose un « *dedans* » et un « *dehors* ». L'individu est « *dedans* », car il est condamné à être un être face à l'adversité contingente de l'Altérité dans le monde, multiplicité d'individus qui se trouve être le reflet de sa facticité. L'individu est « *dehors* », de part sa nature de Pour-soi, c'est-à-dire,

étant donné que pour, la conscience, le fait « de ne pas être » dans le monde est la condition de tout rapport possible. En un mot, l'individu est d'un bout à l'autre un être qui se dirige vers l'être-collectif à l'intérieur du monde social. Mais il faut que l'individu produise constamment cette collectivité et ce social en tant qu'une modalité de son être et de son être-pour-Autrui. Ainsi, l'être-collectif ne saurait être comparé à une totalité close sur elle-même, puisque chaque individu s'y découvre en tant que partie constituante, c'est-à-dire en tant que « *Praxis* », mais en relation avec les autres parties également constituantes.

> « Être contre la société qui en même temps m'aliène c'est toujours être contre moi-même en tant que j'en fais partie comme objet. Je suis à la fois dedans et dehors. Ainsi la société est un être réel et noématique mais qui n'est ni la somme des individus ni leur synthèse. C'est toujours la totalité synthétique des personnes en tant que cette totalité est effectuée par *d'autres*. Ainsi, est-elle partout et toujours présente sans être jamais »[310].

Ainsi, nous le voyons bien, il nous faut penser le souci d'une union, d'une synthèse de la multiplicité individuelle, puis sa cohérence dans le temps dans son institution, en se fondant sur les relations *tendues* entres les activités individuelles. Il existe ainsi, et nous devrons le montrer, une continuité entre les individualités particulières constituantes en tant que Praxis, et la réalité de l'être-collectif qui s'impose aux individus, réalité qui se donne comme la totalisation nécessairement incomplète de l'ensemble des totalités individuelles. Que les hommes opèrent de concert ou en conflit, ils n'en manifestent pas moins, qu'ils produisent de fait leurs relations en un mouvement incluant la multiplicité « inter-individuelle », au même titre que chacun d'entre eux est l'agencement dynamique des relations multiples et variables. De surcroît, *La Critique de la raison dialectique* a pour point de départ la nécessité de rendre compte par la seule *praxis individuelle* de la formation du collectif. Notre but est de comprendre les mécanismes qui se mettent en marche dans ce mouvement de l'être qui fonde le passage entre l'individu en tant que Praxis individuelle, vers un être-collectif en tant que possible « *Praxis collective* ».

Nous pouvons l'hypothèse dès à présent que dans cette partie et avec une vision analogique, nous pouvons faire l'hypothèse que Sartre opère dans *La Critique de la raison dialectique* un schème de pensée identique à celui de *l'Être et le Néant*, au sens où, le mouvement du *Pour-soi* décrit dans second ouvrage fait écho semble-t-il à celui

[310] J-P.SARTRE, *Les Cahiers pour une morale*, (1ère éd, 1983, *Les Cahiers pour une morale*.), Paris, Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, 1983, p 119-120.

de la *praxis individuelle* face à la facticité du monde dans la rareté. En effet, dans la *Critique de la raison dialectique*, la matérialité de l'existence se détermine comme « une négation de la négation », au sens d'une impossibilité de l'impossibilité de vivre. Ainsi, l'individu apparaîtra, en tant qu'être de besoin, moins comme une persévérance dans l'être qu'une existence problématique, trouée par la matière et la rareté. La rareté sera semble-t-il un événement ontologique premier, qui nous porte face à l'adversité du monde et devant l'incompatibilité d'une co-existence avec Autrui dans le besoin. C'est cette impossibilité vécue et reprise par les individus dans une action pour s'en affranchir, qui viendra métamorphoser la liaison réciproque des individus entre eux, en une réciprocité conflictuelle, qui fait écho aux propos que Sartre tenait déjà dans *l'Être et le Néant*, sur la relation entre notre Pour-soi face à notre être-pour-Autrui[311]. La contingence de la rareté exprimera une modalité spécifique des actions individuelles, lesquelles sans jamais cesser d'être constituantes, se verront constituées par une contrainte extérieure comme *fond*, qu'elles contribueront à former en nécessité. La rareté est le lieu où le conflit et la lutte s'installent et s'illustrent le mieux, c'est-à-dire le champ des oppositions qui engendrent le social. Ainsi, il nous faudra montrer en quoi l'activité constituante de l'individu, sa Praxis, s'efforcera à dépasser cette adversité qu'est la rareté. Il nous faudra montrer comment apparaît une première unité négative de tous face à la rareté, ainsi que l'altération de la Praxis par l'aliénation de la matière travaillée, qui provoquera une négation de l'activité de chacun par celle des Autres. Ce sont dans les relations d'aliénation par « la matière ouvrée », aux yeux de Sartre, que nous allons découvrir la puissance des relations existentielles dans la lutte elle-même. L'existence, tant dans sa forme ontologique que sociale, se révélera être une puissance synthétique de la multiplicité relationnelle inter-individuelle, c'est-à-dire un être-collectif : l'unité d'un groupe qui se forme et s'éprouve dans une action commune qui s'élève contre la réalité vécue comme une impossibilité d'exister. Cette disposition de l'existence se développera chez Sartre notamment dans la figure historique du « *groupe en fusion* » structure ubiquitaire de la liberté commune, qui n'annihile pas l'individu dans sa singularité constituante, mais lui subordonnant une action menée de concert, qui naît de la nécessité de la *lutte* contre le danger de l'inhumanité. Néanmoins, cette formation d'une forme d'« indivivualité-commune », se poursuivant dans la Fraternité-Terreur inhérent au groupe institutionnalisé, nous donnera la preuve de l'échec d'un accès à l'être-collectif par la *lutte* dans la multitude et dans son incapacité à lier la praxis individuelle constituante et l'articulation de la multiplicité inter-individuelle au sein

[311]Voir les chapitres précédents.

d’une véritable relation médiée même portée par la figure du Tiers.

Ainsi, les institutions sont perçues par Sartre telles des calcifications de notre existence collective. Dans cette perspective nous devrons nous demander si la production de l’être-collectif par des formes de relations inadéquates, interdit d’envisager l’hypothèse d’un être-collectif qui serait édifié par un « Individu » nouveau qu'il nous faudra définir, issu d’une nouvelle forme de relation à Autrui, délivré de toute forme de *lutte*, c’est-à-dire d’un être conscient de sa relation ontologique à Autrui et porteur d’une volonté nouvelle, une « Confiance en l’altérité » prenant sa source dans une sorte de « candeur ontologique » et s’édifiant dans une forme « *d’humanisme ontologique de l’homme* ».

Nous sommes partis de l’évidence que la réalité collective se présente comme une instance qui n’est nullement réductible aux individus, elle semble, en effet, se constituer par rapport à ces derniers, comme un objet indépendant et autonome. Il apparaît évident, partant de ce principe, au yeux de Sartre, que le raisonnement implique d’une part l’organisme tel un principe de synthèse et d’autre part, la rareté comme principe de morcellement du social.

Ainsi, notre rapport au besoin implique l’organique et l’inorganique qui sont des relations contradictoires à la matière. La séparation entre ces deux statuts fonde une « totalisation originale », qui n’est autre que notre réaction ontologique face à notre impossibilité d’être. De fait, le manque délimite un développement inorganique du vivant qui réintroduit celui-ci dans la matière. La relation entre individus montre dans ce cas une incohérence au sein de l’organisme, dès lors que la multiplicité matérielle engendre une perte de son existence. Dans le manque, la multiplicité frappe *du dehors* et de plein fouet l’unité du développement vital de la réalité humaine. S’il est vrai que le besoin en l’homme rétorque au risque de mort par « la négation d’une négation », cette « objection » possède en elle-même une signification pratique, qui est de retrouver l’unité de la vie humaine et organique. Ainsi, la logique du besoin transfigure le monde de la matière en un champ pratique, c’est-à-dire en un lieu de relations *concrètes* en hommes et non simplement vécues ontologiquement par lui. Du fait de cette logique du besoin, l’homme en tant que qu’organisme devient une capacité de transformation de son milieu, c’est-à-dire un être capable d’interagir avec le monde environnant au sein d’une relation de transformation réelle. Une réciprocité se créée et devient totale entre l’homme qui se fait chose pour agir sur la matière elle-même, et la matière qu’il transforme ou *matière travaillée*. De fait, cette *matière travaillée* annonce le rapport à soi-même de l’homme en tant qu’organisme, telle une unité synthétique qui « a à être rétablie », par-delà l’acte matériel qui arrache l’homme à lui-même pour le transposer en

chose au sein du monde.[312] Nous retrouvons le dilemme de l'un et du multiple, de l'En-soi et du Pour-soi, transposé par Sartre dans le milieu des relations entre l'être et la matière. La surrection de l'inorganique sur l'organique entrevoit pour le second la possibilité même de sa propre impossibilité. De fait, la première conséquence de la *rareté* se situe dans la relation tendue entre l'unité de la vie et la multiplicité inorganique. L'organisme désormais altéré illustre au plus profond de son être que *la praxis* est le lieu de la contradiction insurmontable entre l'un et le multiple. Ainsi, cette forme « organique » ne désigne nullement un être *en substance* mais se noue pratiquement comme *l'exposition dans l'action d'une relation immanente entre l'individu en tant que puissance de médiation et l'extériorité inerte*. Nous assistons alors au phénomène de « *décompression de l'unité organique* » dans le surgissement de la praxis qui établit une médiation synthétique entre l'intériorité et l'extériorité, au sein d'une césure, intégrée par la rareté des réserves naturelles, entre l'organisme et la matière. En un mot, grâce à la praxis, l'action de l'homme se donne son intériorité dans un mouvement vers l'extériorité. De ce fait la précipitation de l'individu en action et de l'organisme dans le but commun de préserver la vie, prend la forme d'un *projet* qui nous donne l'avenir comme un horizon. Ainsi le champ instrumental se constitue et s'ordonne selon l'agencement des moyens en vue d'une fin.

> « La praxis, comme intermédiaire entre la synthèse en immanence du vivant et la synthèse passive de l'inerte, reçoit de l'une la possibilité même de projeter l'unité vivante comme sa fin ultime et de l'autre la *rigoureuse permanence* et l'extériorité qui permettent le dévoilement des objectifs et des moyens (l'extériorité, en effet, comme négation synthétique au sein de l'unité, permet la *distance* qui englobe *l'objectivité*) »[313].

La praxis en tant qu'affirmation de la vie dans le dépassement de son impossibilité à vivre est radicalement différente de la vie elle-même en tant qu'unification toujours en devenir elle possède en elle sa propre altérité. De fait, la praxis enclave la réalité de l'homme dans l'inertie de par son refus d'une unité de type organique. La praxis en tant qu'agencement polymorphique entre la matière et la vie, produit au sein du champ matériel des « synthèse passives ». En un mot ce sont les lois de l'inertie et la médiation

[312]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, A De la « praxis » individuelle comme totalisation*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 167-168.

[313]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome II (inachevé), Livre III, L'intelligibilité de l'Histoire, C. singularité de la praxis : éclatement du cycle organique et avènement de l'Histoire, 1. Autonomie et limites de la praxis par rapport à la vie*, (1ère éd, 1985, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1985, p 351.

du champ instrumental qui dictent les relations entre la vie et la matière travaillée. L'action humaine en cela ne revêt que la forme d'un *possible* vers lequel tend l'organisme pratique dans la transformation de son milieu matériel. Tout se déroule comme si la vie organique s'échappe à elle-même dans l'action tout en transformant l'inorganique à l'aide de ces synthèses passives qu'elle produit et accompagne en son sein. La praxis se rattache ainsi à l'objet qu'elle produit en projetant l'unité synthétique du vivant sur les diverses opérations extérieures régies par les lois mécaniques. L'organisme grâce au besoin possède une liaison au monde qui l'entoure. Cette liaison immanente est fragilisée par la relation tendue entre l'organique et l'inorganique. L'action humaine, dans cette arène, tente de former une unité en partie synthétique d'un monde en tant que champ de la praxis. En quelque sorte la praxis joue le jeu de la passivité de l'inerte dans le but d'agir sur la matière. Toutefois, cette forme de totalisation ne peut être complète puisqu'elle n'a de cesse d'être affectée par la rareté : la matière reste une multiplicité que l'unification pratique reprend de manière constante en un effort se dirigeant vers l'unité, tâche immédiatement altérée par elle.

La rareté témoigne de fait d'une tension palpable entre le champ de l'action humaine et individuelle d'une part, et d'autre part, le monde en tant que matière extérieure à l'homme et à son action. Ainsi, la rareté obéit à une fonction précise : l'existence de cette contradiction devra s'exprimer en ne prenant en compte que deux choses. En premier lieu, *la praxis individuelle* qui porte en elle un pouvoir de liaison et de totalisation et en second lieu *la matérialité* définie par ses rapports d'extériorités entre ses parties. Le concept de rareté fait surgir une contradiction réelle au sein d'une multiplicité irréductible des individus. De cela la rareté implique deux compréhensions nouvelles de la notion de négation : d'une part dans *l'extériorité irréductible de la rareté en soi par rapport à l'activité individuelle* et d'autre part, *l'intériorisation de cette extériorité par la praxis*, puisque la rareté est ce passé qui la hante et qu'elle doit sans cesse reprendre à son compte et dépasser.

La rareté est un *événement ontologique* qui ne peut être visée dans son extériorité que par notre *praxis*. La rareté mène à l'avènement de nouvelles relations humaines *agonistiques*, conséquences simples de la transformation des relations existentielles entre individus dans le contexte d'une impossibilité pour eux à vivre ensemble. La rareté en tant que fait contingent donne accès au monde du social tel un champ où s'affronte les antagonismes pratiques encadré par le monde du besoin. En un mot, la rareté rend possible « la société » comme *relation d'opposition* sans qu'il soit nécessaire de créer une rupture dans l'unité. Le risque de l'inhumanité, ce qui représente un danger, est la

condition du rapport entre la praxis humaine et la matérialité. Ceci implique que la matérialité ne détermine pas l'Histoire mais nous donne seulement son « atome », autrement dit sa condition de possibilité, c'est-à-dire le danger potentiel de l'inhumanité. Ce danger n'est pas assimilable à la matérialité elle-même, mais ne doit pas être pris à la légère puisqu'il nous inscrit dans une relation avec elle. Ainsi, nous ne pouvons penser cette relation que dans les termes qu'elle nous impose : *l'Histoire de l'homme* est une *lutte permanente contre la rareté*.

> « En fait, la rareté comme tension et comme champ de force est l'expression d'un fait quantitatif (plus ou moins rigoureusement défini) : telle substance naturelle ou tel produit manufacturé existe, dans un champ social déterminé, en nombre insuffisant *étant donné* le nombre des membres des groupes ou des habitants de la région : *il n'y en a pas assez pour tout le monde* »[314].

Ce rapport de rareté implique la rencontre contingente mais insurmontable entre la matérialité et la multiplicité des individus. Cette relation première et injustifiable engendre semble-t-il la tension à la source, à la fois des regroupements, et des oppositions mise en lumière par la lutte contre la rareté. La rareté en tant qu'accident se rapporte à la liaison nécessaire mais injustifiée entre une pluralité d'individus et une quelconque localisation spatiale qui se dépeint dans la discontinuité de la matière. Quant à sa nécessité, la rareté se donne telle l'épreuve insurmontable d'une relation de l'homme à la matière inscrit dans l'Histoire. La rareté est donc un principe qui génère des contradictions : elle se donne à l'homme comme le « lieu » où se développe la transformation de toutes formes de « *délimitations* » en contradiction : l'espace, le temps, les ressources d'énergie, de matières premières ou de moyens de production n'en sont que quelques exemples illustrant. Du fait du caractère contingent de l'Histoire, la rareté est la source génératrice, extérieure au social, des antagonismes qui produisent la société, moteur constant des actions entre les individus au sein d l'Histoire. La société est la structure finale de la construction, par la praxis individuelle, d'un vaste réseau de relations d'antagonismes concrètes, qui se déploient au sein même de la matière ouvrée et de la rareté. C'est donc bien l'action des individus qui génère l'Histoire, telle une *synthèse confuse constamment mise en doute*.

> « Reste à expliquer, dira-t-on, comment la matière comme rareté peut unir les

[314] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 1. Rareté et mode de production, 1°*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 204.

> hommes dans un champ pratique commun, alors que les libres relations humaines, prises en dehors de la contrainte économique, se réduisent à des constellations de réciprocités. Autrement dit, puisque le pouvoir totalisant vient de la praxis, comment la matière gouverne-t-elle les actions totalisantes par la rareté de manière à les faire opérer la totalisation de toutes les totalisations individuelles ? Mais la réponse est dans la question »[315].

L'Histoire ainsi forme le social sur la base d'un vacillement constant qui accable cette dernière de toute part. La source de cette relation provient du balancement permanent et irrégulier entre l'organisme, l'extériorité matérielle et la multiplicité des individus. L'Histoire, dans ce cas, semble être « l'arène » ou le lieu qui accueille le mouvement de reprise infini des praxis individuelles, d'une incompatibilité qu'elles ne peuvent rendre compatible. Suivant cela, nous percevons qu'un pas de plus vers la compréhension du collectif s'est effectué. En effet, l'appréhension réflexive du besoin est le point de bascule de la dialectique de l'Histoire. Ce qui met l'accent sur le caractère pratique de la « transcendance », c'est-à-dire de la relation de l'organisme avec lui-même dans l'horizon de l'extériorité. Force nous est de constater que dans cette situation, il est impératif que la rationalité dialectique soit une réflexion sur la question du statut de la praxis face à sa propre constitution, c'est-à-dire face à sa propre aliénation. Ce sont les relations entre les hommes qui tissent la toile du réseau social et elles ne peuvent être induites, ni des forces productrices, ni des rapports sociaux où elles se répartissent. Ainsi, en généralisant nous sommes face à une liaison dialectique entre l'homme et l'Histoire, ce qui signifie que chacune des relations humaines est une relation dans l'Histoire et réciproquement, toute relation historique est une relation humaine.

Ainsi, au sein des relations inter-individuelles, « les multiples Autrui » se positionnent vis-à-vis de moi dans un rapport d'union en altérité réciproque. C'est par rapport à eux et pour Sartre *contre eux*, que la réciprocité réelle d'Autrui peut se révéler, ce que nous ne pensons pas, mais nous le verrons sous peu. Cependant, semble-t-il c'est du point de vue de notre *praxis* que nous découvrons en nous même que nous n'appartenons pas au monde de l'Autre et à plus forte raison des Autres. Cette négation interne grâce à laquelle notre conscience, en tant que Pour-soi, se fait ne pas être l'Autre est réelle : elle se réalise aux travers d'une relation en acte de chacun vers les Autres. En un mot, chacun doit, dans cette situation pratique, mettre en valeur ses fins et les exposer avec celles des Autres tout en leur concédant une certaine similitude pratique, même si

[315]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 1. Rareté et mode de production, 1°*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 210.

en fin de compte ces fins sont étrangère les unes aux autres. Ainsi, les relations entre les hommes prennent une dimension jusque là insoupçonnées celle de la téléologie. Ce qui signifie que la praxis et la perception au sein de la relation prennent une dimension « *commune* », dont les significations expriment le sens d'être des individus. Nous saisissons désormais l'Altérité à partir de notre perception des activités présentes des Autres, et de leurs ustensiles, de leurs outils tels des « traces » de leurs activités pratiques rassemblées dans un monde « commun » que dévoilent « leurs » activités. Toutefois, cela n'enlève rien à ce qui a déjà été dit plus haut, la médiation pratique n'annule pas les thèses antérieures sur la négation interne qui lie le Pour-soi au Pour-Autrui ou sur l'intersubjectivité en tant que totalité-détotalisée. Cette médiation l'enrichie bien au contraire et lui donne un caractère *concret*. Autrui n'est plus seulement un regard, il est *un être qui agit*. C'est par son action qu'Autrui nous apparaît à la fois proche et lointain, au sein d'un « même » monde qui est qualifié par la multiplicité inerte d'objectivation. Suivant cela, chaque praxis se positionne tel un centre de référence des objets qui constituent sont monde, étant donné le caractère limité de l'objectivité structuré par son action. Toutes ces délimitations pratiques « se regroupent » en une « aliénation commune » de notre monde, nous sommes en position de Tiers **«** *spectateur* **»** et nous voyons peu à peu « devant nos yeux » ce monde nous être arraché, bien qu'avec Autrui nous soyons dans un même monde pratique. Certes, si nous prenons la relation simple de chacun des Autrui, les uns envers les autres seulement, leur relation est aussi un arrachement mutuel de leur monde propre, comme nous l'avons déjà vu. Mais le lien matériel que chacun des Autrui possède maintenant est vécu par notre « *individualité-tiers* » tel une réciprocité qui unit sans contradiction les Autres avant de se transformer en union en altérité devant moi. Il y a une double dimensionnalité du Tiers qui se trouve à la fois *dehors* et *dedans*. En effet, la praxis des Autres l'installe dans une position d'exclusion, nous sommes victime des libertés « des » Autrui et nous restons là, tel un point de vue sur un monde où nous dénombrons les réciprocités qui peuplent notre univers dont nous sommes mis à l'écart. Le Tiers « spectateur » est ainsi désigné comme étranger par la collusion qui se dirige vers lui de toutes ces négations internes. Son intériorité propre lui permet une constitution d'objet au sein du monde pratique qui unit les Autres, mais son extériorité par rapport à eux est concrète mais relative à un monde pratique que les Autres partagent.

> « Objectivement désigné par eux comme Autre (autre classe, autre profession, etc.) jusque dans ma subjectivité, en intériorisant cette désignation je me fais le milieu

> objectif où ces deux personnes réalisent leur dépendance mutuelle *en dehors de moi*. (…) Ils s'ignorent *par moi* dans l'exacte mesure où je deviens par *eux* ce que je suis. Du coup, chacun entre dans l'environnement de l'autre comme réalité implicite ; chacun voit et touche ce que l'autre verrait et toucherait s'il était à sa place mais chacun voit et dévoile le monde à travers une *pratique définie* qui sert de règle à ce dévoilement lui-même. Aussi chacun en me limitant constitue la limite de l'autre, lui vole un aspect objectif du monde comme à moi. Mais ce vol réciproque n'a rien de commun avec l'hémorragie qu'ils pratiquent dans ma propre perception : l'un et l'autre sont des travailleurs manuels, l'un et l'autre des ruraux ; ils diffèrent moins entre eux qu'ils ne diffèrent de moi et, finalement, dans leur négation réciproque je découvre quelque chose comme une complicité fondamentale. Une complicité contre moi »[316].

La situation de chacun des Autres en tant qu'agent ne laisse pas de faire apparaître le Monde comme un enclavement intégrateur des actions humaines. En effet, tous prennent conscience que l'objectité de leur activité propre, par enclavement à l'intérieur de la praxis, leur révèlent la rencontre de l'activité d'Autrui, à partir de leur propre activité, qu'ils aident à constituer par leur praxis même en la bornant *d'ignorance et d'inertie*. Ainsi, chaque agent pratique est englobé dans l'extériorité du monde hanté par la matière. La praxis porte sa propre objectivation tel un rapport immanent de réciprocité avec Autrui, même si ce rapport s'effectue hanté par les spectres de l'opacité et de l'inadéquation.

Revenons dès à présent sur le statut de ce *Tiers* qui jusqu'alors n'est arrivé qu'à une place de « *Tiers spectateur* » dans la relation entre la multiplicité et moi. Si nous faisons un bref résumé de la situation. Depuis l'étude de la possibilité d'un « Nous », une multitude de sujet devaient se saisir « simultanément et l'un par l'autre » avec un statut de « transcendance-transcendante »[317]. Suivant cela nous pouvons comprendre que la compréhension de l'Autre se place avant tout être en commun avec l'Autre. Le « Nous-objet » représente le vécu de « plusieurs » être-objet, dans lequel le lien entre Autrui et moi se base sur le rapport confus de chacun avec les Autres. Ainsi, dans une relation à l'altérité qui soit supérieure à deux individus, disons par trois et suivant ce qui a été dit la relation de trois individus peut se présenter sous trois formes. Soit, les deux autres représentent une alliance contre moi, un « Eux » qui se donne dans mon aliénation. Soit, chacun se regarde dans une forme de schéma relationnel triangulaire où

[316] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, B. Des relations humaines comme médiation entre les différents secteurs de la matérialité*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 184.

[317] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie, Le Pour-Autrui, Chapitre III, Les relations concrètes avec Autrui, III, l'« Être-avec » (Mitsein) et le « nous »* , (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant*.), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 484.

la troisième transcendance annule la seconde qui me dépasse et de fait devient un allié potentiel. Enfin, chacun à la possibilité d'avoir accès à sa propre transcendance, transcendée par un troisième. Le regard du Tiers se donne ainsi tel un point fixe et étranger, « *un spectateur de notre transcendance* ». Sartre en effet dans *l'Être et le Néant*, ne donne pas d'importance à ce Tiers qui reste en dehors de la relation de réciprocité initiale et qui ne saurait trouver dans sa condition propre la moindre médiation qui le rattacherait aux Autres. Ainsi, le monde ne sert que de support « particulièrement commun » qu'aux vues de ses relations transcendantes à chaque individualité. De notre être comme Pour-soi nous ne saurions rien déduire de collectif, c'est-à-dire aucune médiation réelle entre les subjectivités, nous donnant un fondement ontologique du collectif sans le passage par le statut de Tiers. La détermination de la catégorie du faire au sein de la relation à la rareté nous donnant ainsi la relation au monde de l'agir, constitue la clé de la compréhension de l'être-collectif. Dans *l'Être et Néant* Sartre ne possède par les outils conceptuels pour mettre en lumière la relation ontologiquement fondamental du Tiers en tant que médiation réelle entre Autrui et moi, et c'est seulement grâce à la *Critique de la raison dialectique* qu'il mettra en place les jalons de cette compréhension.

À la sortie de la lecture de *l'Être et le Néant*, nous pouvons penser qu'Autrui est autre que moi dans ma conscience. Cette relation de négation mutuelle à Autrui s'accompagne d'une double intériorisation ce qui va de soi. Ainsi, il est incompréhensible et impensable de vouloir penser la multiplicité à une quelconque totalité. Ce qui implique qu'il n'existe pas de totalité du multiple « humain », ni de centre de référence appartenant à ce tout. Tout ce passe comme si la rencontre d'Autrui s'accompagne toujours d'une négation ontologique de son existence, même si cette négation est une relation envers lui à part entière, elle ne peut conduire à un être en commun. Ainsi, il ne saurait y avoir de médiation entre Autrui et moi.

Dans *La Critique de la raison dialectique*, la reprise de ce sujet donne lieu à une ouverture vers une « communauté d'être » où la totalisation reprend dans le champ de l'action le dépassement de l'être-avec du lien resserrant ainsi l'être-pour-autrui de la négation interne. Cette synthèse liée à la praxis se dévoile dans une relation humaine et particulière, source de l'être-avec en lui ajoutant une dimension intrinsèque d'opposition. Il y a un déplacement ou plutôt un « détournement » de la notion d'opposition qui prend dans la *Critique de la raison dialectique* la forme d'une *lutte* sans merci pour vivre, alors qu'elle s'apparentait à une volonté farouche de

reconnaissance au sein de *l'Être et le Néant*, ce qui, à ce qui nous semble, n'est pas la même chose. Ce détournement peut se justifier dans la mesure où nous étudions les relations entre les individus de manière éminemment *agonistiques*, mais il apparaît que les relations entres individus ne semblent pas être exclusivement agonistiques. De surcroît, peut-on penser sans crainte de non-sens qu'il existe, dans les mêmes conditions initiales, que nous avons tenté de dégager jusqu'alors, un autre moteur que « la lutte » qui illustrerait des relations « *pures* » entres individus qui sous-tendraient un retour à une dialectique nouvelle entre Autrui et moi ?

Au sein de la relation à la matière ouvrée, le Tiers n'a nul besoin d'être un individu singulier car il « représente » ou symbolise la relation de totalisation fluctuante entre deux groupes ou deux individus. Le rapport de la praxis redouble lui-même, immanence dans le monde de l'altérité. La réciprocité de cette relation, hanté par le fait de la séparation, sous-tend le Tiers, c'est-à-dire un « Autre » étranger à elle, mais ce Tiers, en tant que produit de la praxis individuelle, en est isolé. Pour le dire autrement, le Tiers est intrinsèquement lié à la praxis et de ce fait il en est exclu. Il se positionne tel *un opérateur de la relation mutuelle sans en faire intimement partie*, il illustre bien en son for intérieur *l'intériorité de la relation affligée par le multiple, la synthèse de l'extérieur du multiple* par la matière et *la transcendance du multiple* au sein de cette totalisation fluctuante de la relation pratique en elle-même. Ainsi, le Tiers dans cette liaison à la matérialité et à la praxis, met en lumière les relations nécessaires entre la réciprocité pratique et l'intégration synthétique qui lui est propre. De fait, les relations interindividuelles ne peuvent se limiter elles-mêmes, ni rester dans un mouvement de totalisation incertaine. La praxis, en tant que liaison en nous, moyen terme entre les divers domaines matériels, et réciprocité pratique, donne une liaison *concrète* créée pour tous par la praxis d'Autrui. En effet, chacun peut prendre conscience au travers de sa propre action de la limitation réelle de sa praxis par celle d'Autrui, perçue comme négation interne de sa praxis. Cette réciprocité porte en elle les fruits de la lutte via la révélation entre les individus d'un sentiment d'une « possible » oppression et d'une « potentielle » relation de domination. Cette lutte prend non pas la forme d'une lutte en conscience pour la reconnaissance de notre individualité propre, mais possède un caractère apparemment plus vital. En effet, elle apparaît être une relation entre les praxis individuelles et la matière, et s'inscrit dans une volonté de renouveler un agencement matériel inadéquat satisfaisant ainsi le manque et révélant notre volonté de vivre. Ces analyses confirment qu'au regard des deux œuvres de Sartre, *L'Être et le Néant* met en lumière la rencontre d'Autrui en tant que structure du Pour-soi, de même que la relation

interne du Pour-soi à un autre Pour-soi, sur le mode d'une négation intrinsèque et mutuelle. *La Critique de la raison dialectique*, tout en différenciant les notions de « totalisation » et celle de « totalité », accentue la qualité synthétique fondée sur l'activité de l'être-avec, lequel arrive à se réaliser concrètement au sein d'une dialectique concrète des antagonismes, sans jamais se perdre dans la notion du « On » ou dans un « Nous obscur ». Dans « le jeu » de la reconnaissance mutuelle, celle-ci ne doit pas prendre la forme d'une mutation de la relation première du Pour-soi aux choses du monde, une sorte d'élément extérieur en Autrui et moi. Si nous réduisons Autrui à une chose connaissable, il se trouvera simplement séparé du Pour-soi par une distance physique qui ne l'affectera pas. C'est méconnaître la nature « expérimentale » d'Autrui que de le considérer de la sorte. Ainsi, dans cette relation de réciprocité, le Tiers doit apparaître comme un « *témoin* » pouvant user de comparaison, à la fois des images que nous nous faisons d'Autrui et du schème de l'être Autrui. Ce Tiers, de prime abord « spectateur », se doit d'être différent d'Autrui et de moi-même, et ressembler à une sorte de « spectre témoin » dépassant les individualités particulières. Ce qui implique une fois de plus le caractère contradictoire de ce Tiers qui se doit d'être en même temps interne à la relation et externe à elle.

> « Il faudrait que, dans l'unité ek-statique de son être, il [ce témoin] soit à la fois ici, sur moi, comme négation interne de moi-même et là-bas sur autrui, comme négation interne d'autrui. Ainsi, ce recours à Dieu, qu'on trouverait chez Leibniz, est purement et simplement recours à la négation d'intériorité : c'est ce que dissimule la notion théologique de création : Dieu à la fois est et n'est pas moi-même et autrui puisqu'il nous crée »[318].

Dans ce processus de création, il est flagrant que le témoin reflète en quelque sorte la figure de Dieu lui-même. Dans cette exigence et de par sa nature duelle, le Tiers ici possède les attributs créationnistes de Dieu, mais devient-il de ce fait Dieu lui-même ? Certes non, mais le problème se situe toujours dans son statut de médium : si l'existence créée dans ce rapport est indépendante, elle « échappe » au témoin et le problème reste entier ; et si au contraire elle reste dépendante du témoin, pouvons-nous prétendre qu'elle existe pleinement ? Ainsi, la liaison dans l'action entre moi et les Autres, car elle se réalise au sein du monde pratique, implique une dialectique entre « chacun » et « tous » pris « collectivement ». Cela signifie, que la relation mouvante *tiers-couple* tend

[318] J-P.SARTRE, *L'Être et le Néant, Troisième partie, Le Pour-Autrui, Chapitre I, L'existence d'Autrui, II L'écueil du solipsisme,* (1ère éd, 1943, *L'Être et le Néant.*), Paris, NRF Gallimard, 1948, p 287.

vers le réel et peut être définie comme « l'enveloppement réciproque d'une structure de totalisation immanente à la relation humaine et d'une irréductible structure d'altérité, de multiplicité [319]», caractéristique du champ de l'action. De fait, le Tiers illustre concrètement, de par son action univoque, une puissance de synthèse caractéristique de la praxis individuelle, en tant que celle-ci est assaillie de toute part par la multiplicité et l'extériorité. Cette caractéristique nouvelle du Tiers, nous donne les moyens de penser de manière concrète la constitution d'un « être-ensemble ».

Prenons deux individus qui effectuent un certain ouvrage, force nous est de constater que leurs activités se réalisent en une praxis commune, illustrée par le résultat de ce travail. Ce résultat n'est aucunement une preuve d'une possible unification des praxis. Ce résultat est relatif à un Tiers qui le reçoit et se l'approprie. Le résultat ainsi, requiert, de la part des agents, une implication et une coopération de leurs efforts : cette synthèse se donne par ces deux praxis qui garde intact leurs individualités, en réactualisant, dans cette effort « commun », leurs spécificités en tant que praxis individuelle. Le statut de praxis individuelle reste le fondement de la compréhension de la totalisation en cours. Il s'en suit, qu'en aucun cas ce type de réciprocité ne peut donner naissance à un « vivre-ensemble » quelconque qui abolirait cette double négation interne et mutuelle propre à l'être-pour-autrui. Ce schéma de « rencontre » souffre d'une absence, celle d'un Tiers qui ne soit pas simplement *récepteur* du résultat de l'action commune des agents, mais d'un Tiers *intégrant lui-même cette relation pratique*. Si nous pensons cet exemple maintenant en intégrant une troisième personne qui englobe de sa praxis celle des deux autres. De fait, son point de vue en tant que centre de référence pratique et extérieur, le mène à regarder l'unité en action des deux autres. C'est par le fait même de cette « relative extériorité » face à la réciprocité des deux Autres que « l'être-ensemble » semble prendre la forme d'une « structure objective ». Cette objectivation externe n'est possible que grâce à ce Tiers, qui se fait le « représentant », le « personnage symbolique » du rapport entre le champ de la praxis et son lien au monde. Le Tiers est une sorte de sujet témoin, passif, portant en lui l'apparition du monde en tant qu'affecté de rareté.

Dans cet exemple, la rareté « réunie » une pluralité d'individu dans une volonté négative de quantification induit par la matière elle-même. De plus, il faut noter que cette rareté est contingente malgré sa reprise par le processus du besoin telle une limite qu'il doit

[319]H.RIZK, *La Constitution de l'Être Social, Chapitre II : De l'intersubjectivité au fait collectif, 5) le processus historique comme passage de la relation inter-individuelle au collectif,* (1ère éd, 1996, *La Constitution de l'Être Social*.), Paris, Éditions Kimé, 1996, p 51.

faire reculer. La rareté dans cette situation induit une coexistence impossible dans la relation de réciprocité. Ainsi la néantisation à la matière se transforme en néantisation des individus entre eux, car chaque individu reprend ce danger d'inhumanité qui le hante et le transpose en jugement d'impossibilité de vivre sur Autrui. La rareté fait partie intégrante de la relation de réciprocité, en tant que notion humaine et sans cesse reprise et intériorisé par les individus telle un mode d'être agonistique au sein de la réciprocité.

> « Ainsi *sa propre activité* se retourne contre lui et vient à lui *comme autre* à travers le milieu social. A travers la matière socialisée et la négation matérielle comme unité inerte, l'homme se constitue comme Autre que l'homme. Pour chacun, l'homme existe en tant qu'*homme inhumain* ou, si l'on préfère comme espèce étrangère. Et cela ne signifie pas nécessairement que le conflit soit intériorisé et vécu *déjà* sous forme de lutte pour la vie mais seulement que la simple existence de chacun est définie par la rareté comme risque constant de non-existence *pour un autre et pour tous* »[320].

[320] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 1. Rareté et mode de production, 1°*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 206.

Chapitre IX) : Le labyrinthe de l'aliénation et de la praxis.

Prenant en compte, les diverses modalités de la relation entre Autrui, le Tiers, et Moi, nous avions mis en lumière la possibilité d'un lien social nouveau entre les individus. Les relations entre les praxis individuelles sont principalement conflictuelles pour être dites « communes ». Ce conflit se développe au sein d'un milieu réel et aliénant, le monde de la rareté. Certes cette affirmation soulève des interrogations concernant la viabilité de ce type de relation « commune ». Les relations entre l'altérité et Moi se doivent-elle d'être fondée sur un tel schéma d'antagonisme ou bien au contraire pouvons-nous être amener à penser autrement ? Si c'est le cas, quel élément nous ferait basculer hors de la relation d'antagonisme ? La réponse évidemment, à nos yeux se trouve dans l'évolution graduelle du *Tiers* au sein de la relation entre Autrui et Moi.

Ainsi, c'est au sein de cette relation entre les individus que se noue un substrat réel du lien « social ». Chacun se fait ainsi par l'Autre et pour l'Autre individu au sein du monde de la rareté, dans une relation de réciprocité viciée. L'antagonisme apparaît ainsi comme une union mouvante portant en elle la puissance de transcender la condition de ses propres déterminations. Ainsi, un balancement entre l'humain et l'inhumain est inhérent de part l'événement ontologique de la rareté au sein de la praxis. Ce balancement semble nous dire que dans l'éventualité où la rareté pourrait être annihilée, cette « disparition » impliquerait une suppression des conditions d'intelligibilité de notre humanité. Toutefois, si nous postulons que la suppression de la rareté nous empêcherait de nous comprendre nous même, cela semble signifier qu'en amont nous avons postulé que la relation ontologique de réciprocité entre les hommes était constituée uniquement par une relation agonistique. La question reste entière pour le moment, la lutte est-elle le seul moteur pour fonder une relation de réciprocité authentique entre les individus ? Est-il impensable de concevoir que des liaisons entre individus dépourvus de conflit, soient tout autant créatrices et motivantes que la volonté de combattre notre inhumanité en l'Autre, telle que cela apparaît dans la relation présente définit dans l'œuvre de Sartre ? C'est pourquoi, s'il est juste que nous luttions contre nous-même dans la personne de l'Autre, cette assertion enferme de manière définitive la praxis dans un paradoxe « humain trop humain » mais pourtant donne naissance au social : l'action des individus implique ainsi une sorte de « communauté viciée », mais une commune volonté de vivre sur fond d'impossibilité de le réaliser pleinement.

Cette situation sartrienne mène à considérer l'action de l'homme comme extérieur à lui, ce qui signifie que l'homme s'aliène face à la matière elle-même dans une relation inadéquate de sa praxis et celle d'Autrui avec le monde matériel. Ce qui signifie que l'action de l'homme lui est « retiré » de l'extérieur, il agit et l'action d'un Autre ou d'un groupe modifie du dehors le sens de son acte. En s'extériorisant mon acte me revient comme étranger, comme transfiguré par son incarnation même : c'est ainsi, pour reprendre un exemple célèbre de Sartre, que la pratique du déboisement par les paysans chinois induit les inondations qui les ruinent[321]. En s'objectivant, en se matérialisant, l'action des paysans chinois leur revient comme aliénée, comme produisant une finalité contraire à celle qui était originellement recherchée, d'où le lien étroit qu'entretiennent les notions d'aliénation et de contre-finalité.

Il est à noter que l'aliénation est toujours liée, à l'objectivation : dans *l'Être et le Néant*, c'est le regard de l'Autre qui m'objective, qui fait de moi une chose en me saisissant comme une extériorité ; Dans *la Critique de la raison dialectique*, l'objectivation se définit plus précisément comme incarnation, comme matérialisation. C'est en effet la matière qui constitue le fondement réel de l'aliénation. Ceci étant dit, si la matière peut être facteur d'aliénation, c'est parce qu'elle constitue déjà la médiation de l'action de l'Autre : par l'intermédiaire de la matière, c'est en réalité la praxis de l'Autre qui agit sur mon action et la dévie pour la retourner contre elle-même. Mon action se réalise en effet dans « le » monde de l'Autre, comme ces paysans chinois qui aménagent un territoire déboisé depuis des générations : c'est parce qu'elle est plongée d'emblée dans l'élément de l'Autre que l'action est déviée et qu'elle devient elle-même Autre, en somme qu'elle s'aliène. L'aliénation est ainsi la première expérience de la nécessité : ma libre praxis par définition doit pour s'incarner se soumettre aux lois de l'objectivité, qui ne dépendent plus d'elle. Faut-il alors *de facto* affirmer que toute objectivation est source d'aliénation ? Á ce sujet, la position sartrienne est ambiguë : « Reviendrons-nous à Hegel qui fait de l'aliénation un caractère constant de l'objectivation quelle qu'elle soit ? », nous dit-il[322]. Même si dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre semble répondre de manière ambivalente, il semble que ce soit bien la dimension positive de la

[321]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 2. La matière ouvrée comme objectivation aliénée de la « praxis » individuelle et collective*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 232 et suivantes.

[322]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 3. De la nécessité comme structure nouvelle de l'expérience dialectique*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 285.

réponse qui apparaît le plus clairement. Par le fait même qu'il s'incarne, mon acte s'objective, il ne m'appartient plus et devient nécessairement autre, il s'inscrit dans un monde où il est conditionné par les actes de tous les Autres. L'objectivation entraîne donc en ce sens l'aliénation. Comme nous venons de le voir il y a une résonance hégélienne dans ce concept d'aliénation, même si dans la Critique cette notion subit un traitement résolument matérialiste. Ce n'est pas pour autant que l'aliénation adopte une forme « marxiste » qui ne commencerait qu'avec l'exploitation du travail. Cela s'explique non par une volonté d'opposition à Marx de la part de Sartre, mais par le souhait sartrien de remonter, en amont de la définition strictement économique de l'aliénation, aux conditions *a priori* de celle-ci, ce qui est conforme au projet transcendantal de la *Critique de la raison dialectique*. L'aliénation acquiert donc une extension beaucoup plus vaste chez Sartre que chez Marx : il s'agit d'un concept qui n'est pas seulement sociologique, mais bien ontologique. C'est la socialité qui devient dans cette perspective l'expérience même de l'aliénation, et non plus l'aliénation qui est une forme déviée de la socialité.

Cette liaison qui se fait jour entre la capacité synthétique de la praxis et la réunion « bancale » des hommes, dénote que malgré la multitude et le caractère « nombrable » de chacun, chaque individu, demeure une praxis individuelle constituante de manière irréductible. C'est en effet la praxis elle-même qui constitue et conduit chaque individu à évoluer face aux Autres sur le mode relationnel d'une extériorité de type atomistique.

> « Nous pouvons remarquer aussi sous cette forme élémentaire la nature de la réification : ce n'est pas une métamorphose de l'individu en chose comme on pourrait le croire trop souvent, c'est la nécessité qui s'impose au membre d'un groupe social, à travers les structures de la société, de vivre son appartenance au groupe et, à travers lui, à la société entière comme un statut moléculaire. Ce qu'il vit et fait *en tant qu'individu* demeure, dans l'immédiat, *praxis* réelle ou travail humain : mais à travers cette entreprise concrète de vivre, une sorte de rigidité mécanique le hante qui soumet les résultats de son acte aux lois étranges de l'addition-totalisatrice »[323].

Tel est le mode d'être de l'individu existant, « individu » avec une existence matérielle impliquant par son être même un dépassement en acte de la matière. Un tel mouvement coïncide parfaitement avec l'existence pratique d'un homme souhaitant sauvegarder sa

[323]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 2. La matière ouvrée comme objectivation aliénée de la « praxis » individuelle et collective*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 243-244.

vie. Ainsi, la praxis est de part en part liée à la matière et ne peut abolir la primauté de l'être. Toutefois, la praxis ne saurait se composer seulement d'une théorie de l'être puisqu'il est nécessaire d'incorporer une ontologie de l'action pour l'appréhender.

L'individu qui agit se révèle comme un être de part en part traversé par la matière, de plus cette forme essentielle d'objectivation se donne telle une saisie de soi à travers le monde comme hors de soi au sein même de ce monde. Il appartient donc à l'homme lui-même de constituer en lui l'objet de sa propre action, l'objet de sa propre praxis au sein d'un monde matériel qui est hostile à sa praxis. Ainsi, le rapport de notre être à sa nécessité face au monde, notre facticité, prend un statut nouveau et devient une nécessité pratique. Pour reprendre le vocabulaire de *l'Être et le Néant* et l'intégrer au vocabulaire de *La Critique de la raison dialectique*, notre être en tant que *Pour-soi* devient *un organisme pratique* qui se modifie en une réalité « *pratico-inerte* » au sein du *monde* de l'*En-soi*. L'intérêt et la portée de la relation entre la praxis et le *pratico-inerte* mérite d'être mise en relation avec la possibilité d'un être en commun de la multitude.

Ainsi la réalité du pratico-inerte signifie que l'être du dehors dans lequel se manifeste un homme singulier, coïncide avec son existence concrète, tel que cet être est donné par l'individu. L'être social est un être contradictoire où s'entrechoque ses actions particulières et son intégration dans le collectif à partir du moment où l'être devient synonyme d'*inertie*. Tout ce passe comme si la praxis était responsable de sa propre aliénation : dans ce cas elle est appelée, de par son rapport à la matière, à réaliser ce qui contribue à la réalisation de l'être social. Cet être social reprit à son compte par la praxis et dépassé, du fait même que cette dernière dépeint les rapports aux possibles qui la poussent à rendre actuel son « être potentiel ». Il y a un véritable redoublement entre la réalité de la personne ancrée au monde pratique, et l'illusion vers laquelle la « subjectivité pratique » tend à se dépasser : l'homme semble réaliser son adaptation au milieu social dans lequel il vit, tel un « corps vivant » qui s'aliène en accomplissant sa propre action. De fait, l'homme semble agir de concert avec l'être *pratico-inerte* le menant à son *aliénation* la plus profonde, causant une sorte de perversion de sa praxis individuelle constituante.

> « La vérité c'est que l'ouvrière en croyant s'évader trouve un biais pour réaliser ce qu'elle est : le trouble vague qu'elle entretient – et que limite d'ailleurs l'incessant mouvement de la machine et de son corps – c'est un moyen d'empêcher la pensée de se reformer, de retenir la conscience et de l'absorber dans la chair, tout en la laissant disponible. En est-elle consciente ? Oui et non : elle cherche, sans doute, à peupler l'ennui désertique qu'engendre la machine spécialisée ; mais *en même temps*, elle

> cherche à fixer son esprit dans les limites permises par l'opération, par la tâche objective : complice en dépit d'elle-même d'un patronat qui a déterminé d'avance les normes et le rendement minimum. Ainsi, la plus profonde intériorité devient un moyen de se réaliser comme extériorité totale »[324].

Notre rapport à la nécessité pose un réel problème quant au fondement d'un être-collectif, de par son caractère insurmontable et omniprésent. Notre aliénation se doit d'être transcendée, mais pas individuellement, il semble que seul une communauté d'individu soit en mesure de le faire. Ce dépassement requiert une action groupée dirigée vers le champ pratico-inerte qui détermine de manière viciée la multiplicité inter-individuelle. Il semble selon toute vraisemblance difficile de penser une praxis « collective » qui soit totalement indépendante du champ pratico-inerte. Tout le problème se situe ici : suite à l'engendrement d'une modification de la praxis constituante, les structures collectives dévoilent un lien nécessaire qui se pose face à tout questionnement, mise à part dans l'élaboration d'une action commune qui annihilerait le champ pratico-inerte, et du coup, son propre statut d'être social. Comment donc peut-on sortir de ce labyrinthe de la nécessité et de la praxis ?

Les relations qu'entretiennent la praxis et le pratico-inerte se manifestent le mieux, au sein de la *Critique de la raison dialectique* dans une dialectique de la passivité et l'activité qui semble-t-il fait écho dans l'œuvre *l'Être et le Néant*, au mouvement dialectique entre *sujet* et *objet*. La figure de la passivité s'incarne de fait dans la *multitude*, à travers les mouvements d'une relation *ternaire* entre l'individu, Autrui et l'Autre comme Tiers. En effet même les individus marginalisés ou esseulés, restent un type d'existence déterminé par une réciprocité négative c'est-à-dire dans une conduite d'exclusion de l'un par l'Autre. Du fait d'un sentiment d'appartenance à une société, il se définit comme « miraculeusement » un ensemble de réseaux pratico-inerte. Il dépeint, *de facto*, la surrection de la société tel un vaste faisceau unifiant et divers de relations humaines. Dès lors la figure de « l'objet collectif » s'apparente à un moteur unifiant les multiples praxis individuelles en donnant aux rapports humains la forme d'une « synthèse en extériorité » par l'Autre. Ce qui signifie concrètement que chacun possède le même statut que les Autres dans la mesure où sa praxis fait l'épreuve, au même titre que les Autres, d'un mouvement de transformation du dehors. C'est de cette façon que s'instituent entre les individus, « naturellement » et de façon « sournoise », des rapports

[324] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, C De la matière comme totalité totalisée, et d'une première expérience de la nécessité, 4. De l'être social comme matérialité et, particulièrement de l'être de classe*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 291.

sériels.

> « Enfin, dans la mesure où la série représente l'emploi de l'altérité comme lien entre les hommes sous l'action passive de l'objet, et comme cette action passive définie le type d'action générale de l'altérité qui sert de lien, l'altérité et finalement l'objet pratico-inerte lui-même en tant qu'il se produit dans le milieu de la multiplicité avec ses exigences particulière »[325].

Dans la liaison *sérielle*, la puissance de l'objet collectif se pose comme un facteur d'unification dans l'altération de soi, s'appliquant à tous sans distinction, dans la mesure où chacun devient Autre que soi et Autre que l'Autre. Chaque individu est Autre que soi relativement à l'intérêt *de tous*, lequel se donne comme équivalent à *l'être-hors-de-soi* de tous au sein de l'action sérielle. Nous sommes dans ce type de situation au sein d'un rapport *quasi total d'indifférence*. La situation sérielle se donne ainsi telle une *liaison numéraire* entre les individus présents, se qui met en lumière un certain ordre « numérique » de l'Altérité : le premier, le second, etc., le dernier. Ce rapport d'une possible communauté est vécu dans une *illusion* d'un être-commun rassemblé sous une même activité, mais il n'en est rien. Cette situation nous met en présence d'une totale relation indifférence entre individu : ce lien ne naît pas d'une sorte de « solidarité » face à des praxis en action, bien au contraire elle se donne dans une épreuve de la « séparation » engendrée par un *faux* rapport de réciprocité. L'unique identité de chacun avec l'Autre consiste en ce que l'Altérité d'Autrui le mène à devenir un Autre qui agit à son tour à la manière d'un Autre sur les Autres. Ce paradoxe de la situation sérielle prend la place de la relation vivante en prenant tout son sens. Cette union dans la passivité est réglée par des liaisons inadéquates au pratico-inerte, ou si nous voulons, cette unité passive est réglée par la multiplicité produite par l'objet collectif. Cette unité passive prend la place du rapport direct de réciprocité. Chacun ne ressent l'unité du groupe en lui-même et en Autrui que parce qu'il met les Autres que lui en rapport avec la même puissance d'altération par l'objet collectif. Il ne s'agit plus d'une unité dans la fuite, mais bien une unité réelle dans l'impossibilité d'agir. En effet, si nous essayons par exemple de définir ce qu'est « l'être-Noir » d'un individu particulier comme la relation de cet homme avec les autres hommes. Ce qu'il faut comprendre en premier c'est l'unité d'impuissance d'un tel avec tous les autres « Noirs » et ce lien le constitue comme Autre que lui-même par le fait que ces derniers sont Autres qu'eux-mêmes. En

[325]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, D. Les Collectifs*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 316-317.

somme, c'est un être en dehors de soi qui définit le regroupement pratico-inerte de l'ensemble « homme Noir ». La relation dans l'Altérité relie chaque homme à l'ensemble des Autres, pris « collectivement », tel qu'il est constitué par la conduite d'exclusion des Autres. Cet objet collectif constitue l'être-commun des « Noirs » et se donne dans la morphologie d'un lien indéfini à tout un chacun comme Autre, tel que cet Autre est exclu par les autres hommes.

> « Chacun se détermine et détermine l'Autre en tant qu'il est Autre que l'Autre et Autre que lui-même. Et chacun voit son acte direct se dépouiller de son sens réel en tant que l'Autre le commande et fuit à son tour pour influencer l'Autre, là-bas, sans rapport réel avec son intention »[326].

L'altérité sérielle survient en chaque relation comme l'illustration d'une supériorité factice de cette relation par un réseau d'autres relations qui la constituent en dehors. L'intégralité du mouvement sériel apparaît ainsi conditionné par l'objet collectif et son extériorité relative : cette « contre-praxis » est une médiation inerte de la relation humaine, à travers laquelle cette dernière se retrouve submergée par sa propre création. La sérialité réalise une césure, qui se déploie en un mode de fonctionnement de la relation humaine. L'objet collectif possède une faculté d'unification en extériorité qu'il exerce sur les relations humaines, tout en lui refusant toute unité pratique concrète. Le rapport de supériorité de la matière semble de fait être une condition du passage de la praxis individuelle à une possible praxis-commune. Toutefois, cette relation impose semble-t-il un mode d'apparition du « groupe » car la médiation ne semble pouvoir être réalisée dans les conditions seules d'une relation humaine d'impossibilité d'action caractéristique de la situation sérielle. C'est pour cette raison que l'existence sérielle des hommes portée par un champ d'impossibilité d'action, peint en même temps leur « unité ». « Malheureusement », il semble que l'avenir de ces hommes est de vivre leur communauté dans un être pratico-inerte. Encore une fois, ici « communauté » ne signifie en rien « alliance solidaire », bien au contraire, elle ne signifie rien d'autre que relations conflictuelles et antagonismes.

> « De ce point de vue, il faut dire à la fois que le champ pratico-inerte *est*, qu'il est *réel* et que les libres activités humaines ne sont pas supprimées pour autant, *pas*

[326] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, D. Les Collectifs*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 332.

même altérées dans leur translucidité de projet en cours de réalisation. Le champ existe : pour tout dire, c'est lui qui nous entoure et nous conditionne ; je n'ai qu'à jeter un coup d'œil par la fenêtre : je verrai des autos qui sont des hommes et dont les conducteurs sont des autos, un sergent de ville qui règle la circulation au coin de rue et, plus loin, un réglage automatique de la même circulation par des feux rouges et verts, *cent exigences* qui montent de terre vers moi, passages cloutés, affiches impératives, interdits ; des collectifs (succursale du Crédit Lyonnais, café, église, immeuble d'habitation, et aussi une sérialité visible : des gens font la queue devant un magasin), des instruments (proclament de leur voix figée la manière de se servir d'eux, trottoirs, chaussée, station de taxi, arrêt d'autobus, etc.). Tous ces êtres – ni choses ni hommes, unités pratiques de l'homme et de la chose inerte –, tous ces appels, toutes ces exigences ne me concernent pas encore directement. Tout à l'heure, je descendrai dans la rue et je serai *leur chose* j'achèterai ce collectif, un journal, et l'ensemble pratico-inerte qui m'assiège et me désigne se découvrira tout-à-coup *à partir* du champ total, c'est-à-dire de la Terre, comme l'Ailleurs de tous les Ailleurs (ou la série de toutes les séries de séries) »[327].

L'avènement de l'aliénation, s'ajoutant à l'apparition d'une forme de « hiérarchisation » de la matière sur les individus, est donc maintenant à son développement final, cela « en utilisant » seulement des praxis individuelles, de la relation humaine et de la rareté. Le « social » s'exprime entièrement avec comme base l'individu, et la société apparaît, telle une nécessité créée passivement, prenant la forme d'un « pouvoir totalitaire sans pitié ». Autrement dit, pour les hommes et les multiplicités en tant que les uns et les Autres sont des réalités concrètes, la possibilité de demeurer, dans les limites d'une vie ou d'un « bouquet » de vies, sous le statut de l'être et de l'activité passive, est elle-même une possibilité réelle et concrète[328]. Ainsi, l'explication de l'être social à partir des seules actions de la praxis constituante suppose que la nécessité du social s'identifie à une aliénation implacable. La liberté est donc contraint à constituer le fait social au sens où elle le subit telle une force qui la dépasse qui est celle de l'objectivation « captivante ». Néanmoins, du point de vue de la praxis individuelle, ce caractère « insurmontable » doit absolument être surmonté. Ainsi, force nous est de constater qu'il s'opère un *redoublement* de notre impossibilité : la contradiction se développant alors dans l'Histoire, au sein d'une temporalisation vers l'avenir où l'homme en tant qu'organisme répondant à son impossibilité du point de vue pratico-inerte par « l'impossibilité de sa propre impossibilité », sorte de dépassement du pratico-inerte par une élévation à la puissance deux de notre impossibilité pratique. De

[327] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, D. Les Collectifs*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 362-363.

[328] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, D. Les Collectifs*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 363 et suivantes.

la même façon que le besoin implique l'effectuation viciée de la praxis, l'être pratique de l'organisme particulier possède la capacité d'agir avec rapidité face à l'unité d'impuissance du champ pratico-inerte : *le groupe* survient à l'encontre de cette puissance d'impossibilité pratique telle *un mouvement commun qui tend vers l'Histoire elle-même*. La situation sérielle sert à la mise en marche du mouvement « de néantisation » de l'impossibilité d'action par la praxis individuelle. La réalité individuelle peut élaborer une « création commune de l'humain », mais il semble que sa liaison avec l'Histoire montre une incompatibilité avec un être en commun de la multitude, conciliant la dimension unifiante de l'action individuelle et l'articulation des forces singulières.

> « Cette nouvelle structure de l'expérience se donne comme un renversement du champ pratico-inerte : c'est-à-dire que le nerf de *l'unité pratique*, c'est la liberté apparaissant comme nécessité de la nécessité ou, si l'on préfère, comme son retournement inflexible. Dans la mesure, en effet, où les individus d'un milieu sont directement mis en cause, dans la nécessité pratico-inerte, par l'impossibilité de vivre, leur unité radicale (en se réappropriant cette impossibilité même comme possibilité de mourir humainement, autrement dit, de l'affirmation de l'homme par sa mort) est négation inflexible de cette impossibilité (« Vivre en travaillant ou mourir en combattant ») ; ainsi le groupe se constitue comme l'impossibilité radicale de l'impossibilité de vivre qui menace la multiplicité sérielle. Mais cette dialectique nouvelle, dans laquelle liberté et nécessité ne font qu'un, n'est pas un nouvel avatar de la dialectique transcendantale : c'est une construction humaine dont les seuls agents sont les hommes individuels en tant que libres activités »[329].

L'individu singulier est praxis, du fait même de l'activité synthétique du besoin. Mais l'activité passive des choses et le pratico-inerte forment « l'unité matérielle » du groupe. Le collectif est un « fait », la sérialité un mode d'être dans le champ de l'aliénation de l'homme. La surrection du groupe à partir du mouvement « révolutionnaire » de la praxis qui nie sa propre impossibilité d'action, met en lumière le fait d'une prise de conscience « générale » prise « particulièrement », individu par individu, de l'obligation de sortir de cette « état d'esclavage » au sein de la sérialité. Ce mouvement n'est pas à prendre à la légère et nous fait de suite penser aux structures sociales de type contractuel. Cependant, cette surrection n'en possède que la lointaine forme car elle ne peut s'y apparenter du fait de sa nature pratique et concrète. En effet, lorsque dans la formation d'un groupe de type contractuel, comme le pensait déjà Rousseau, chacun

[329] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre I, De la « praxis » individuelle au pratico-inerte, D. Les Collectifs*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 377.

contracte en lui-même, et se retrouve pris dans une totalité. Cette situation garde les différences particulières et accorde une constitution d'un ensemble par le multiple. La multitude se trouve alors instituée en un être qui prend forme, le corps politique par exemple : chacun pactise à la fois avec lui-même et en tant que partie d'un tout à venir. La difficulté se situe dans le caractère « virtuel » de cette « totalité », car au moment où tous s'engagent, le tout dont ils font partie et pour lequel ils pactisent n'existe pas encore. Il en résulte un décalage permanent en altérité entre les aspirations particulières et celles de la totalité. Même si Rousseau trouve dans la soumission à la volonté générale une porte de sortie à ce problème d'adéquation des volontés, le problème qui nous intéresse ne se situe pas là. Le mouvement pour sortir de l'aliénation de notre être pratique par le pratico-inerte, reste encore à être compris. Semble-t-il le collectif défini tel un objet pratico-inerte, présente, selon toutes vraisemblances, la seule possibilité concevable d'une liaison synthétique des individus. Nous pouvons nous demander si un groupe effectif peut exister autrement que sous la forme dynamique d'un surgissement face à un rassemblement inerte. En effet, d'où vient cette force de dépassement qui donne naissance à ce groupe ?

Dans notre relation à la sérialité, la négation de celle-ci engendre une prise de conscience de notre statut de praxis individuelle libre et de celle d'Autrui au même titre que moi. De surcroît, la multitude ne se limitant pas à Autrui, les Autres forment aussi un être à part entière dans la relation humaines qui n'est plus conçue « simplement » comme binaire, mais bien ternaire. Ainsi, il appartient à la relation humaine, qui se présente comme ternaire, de fonder le dépassement de l'impossibilité d'agir vers l'unité, à travers le développement de chaque individu d'une dialectique de l'Autre et du Tiers. Or la relation ternaire à pour commencement la réciprocité : chacun se trouve en elle lié et confronté à l'Autre par la négation interne. L'appréhension réciproque et sans médiation qui résulte de cela, définit une relation viciée d'aliénation intime où le Moi se situe face à l'Autre, telle une transcendance transcendée par lui, dans une immédiateté insurpassable. De fait, il apparaît que seul le rôle du Tiers permet d'unifier la relation réciproque et permettre la possibilité d'un « Nous » en acte, à la condition de ne pas omettre la dimension pratique et essentielle de l'existence individuelle.

Cette relation de réciprocité se manifeste véritablement dans la liaison ternaire où chacun, en tant que Tiers, totalise la relation réciproque des deux Autres, en les constituant précisément comme des objets par rapport à lui. Le Tiers s'impose tel le substrat, le support qui permet à la réciprocité des deux premiers de se former, en se

fermant contre lui. Chaque individu et donc à la fois, à des degrés divers, Autre et Tiers : le plus fréquemment dans la liaison en altérité, le Tiers est entièrement englué par la sérialité, Autre que chacun et que tous, au cours d'un changement des relations inter-individuelles les unes par rapport aux autres. Mais, le « danger commun » qui se révèle, émane de la partie adverse, c'est-à-dire de la praxis « Autre », du substrat et des choses créées où chacun peut décoder les lettres de l'adversité. Ce « danger » semble libérer chacun de son être-Autre en tant que Tiers séparé ou indéterminé. Le facteur mouvant et insaisissable du danger induit une sorte de familiarisation entre homme, ce lien se généralise dans la mesure où les Autres représentent la liaison entre la relation de réciprocité ternaire et tous les Autres. D'un côté, apparaît une communauté, de l'autre, une relation d'altérité et d'opposition, mais l'un avec l'autre, l'un par l'autre. Ce sentiment face à l'adversité produit la naissance d'un processus de création, une coordination entre ces deux aspects et c'est là que s'opère « la fusion » au sein même d'un refus commun d'une menace qui s'applique à tous. Ainsi, il est possible d'exprimer comment l'union survient au groupe dans la suppression « sérielle » de la sérialité et mettre en lumière la synthèse qui définit ce dit groupe en tant que création en acte de ses membres. Le facteur multiple des centres d'actions demeure, mais cependant cette multiplicité s'allie selon une exigence commune, qui s'ajoute à la praxis de chacun.

> « Autrement dit, le tiers, désigné par la situation – qu'il a dévoilée par l'unification de son champ pratique – comme partie intégrante d'un tout, réalise ce tout sans s'y intégrer et y découvre dans le malaise sa propre absence comme risque de mort. Le rassemblement a pour objet de surmonter ce malaise en réalisant *pratiquement* une intégration de chacun par la praxis »[330].

La question est de savoir en effet, qui peut effectuer cette intégration puisque semble-t-il chacun se rend au rassemblement en tant que Tiers ? Dans cette situation, force nous est de constater que l'argument sartrien n'est pas hasardeux, puisqu'il évoque la fuite comme lien « contagionnel » d'un regroupement donné. En effet, dans cette fuite, chacun fuit de la même fuite que tous les Autres. Cette fois, l'union en Altérité se manifeste tel un commandement interne de fuite venu de l'Autre. Cependant, dans le même temps qu'il est un Autre et se laisse aliéner dans ce processus pratico-inerte, chacun représente aussi le Tiers et donne une signification unitaire ou synthétique à cet

[330] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre II, Du groupe à l'Histoire, A. Du groupe. L'équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté. Limites et portée de toute dialectique réaliste,* (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 400.

« éparpillement de fuyard » qu'il regarde en tant qu'il en est le « Témoin ».

> « Transcendant parce que l'unification de tous par l'agent ne peut se terminer d'elle-même par son intégration réelle à la totalité. Immanent parce que la contagion sérielle ne peut se dissoudre en lui qu'au profit de l'unité totale. Sa *praxis*, d'autre part, n'est plus en lui comme celle d'un Autre, pas plus qu'elle n'est sa propre réalité chez les Autres : en tant que la sérialité comme contagion ce liquide dans la reprise en liberté du mouvement passif, sa *praxis* est *sienne*, en lui, comme libre développement en un seul de l'action du groupe total en formation (et, par conséquent, de chacun en tant que l'unité commune sert de médiation entre le tiers est chacun). C'est à partir de là que sa propre action comme souveraine (unique et commune tout ensemble) se donne des lois en lui et en tous par son simple développement. Tout à l'heure il fuyait parce qu'on fuyait ; à présent il crie : « Arrêtons-nous ! » parce qu'il s'arrête et c'est une seule et même chose que de s'arrêter et de donner l'ordre de s'arrêter puisque l'action se développe en lui et en tous par l'organisation impérative de ses moments »[331].

Il y a une alliance fusionnelle entre d'une part le statut de Tiers qui révèle le groupe comme une totalité, qu'il réalise sans y être totalement intégré, et sa définition sérielle en tant qu'incarnation pratique de l'Autre. Il représente le même individu que n'importe qui, de plus le processus d'unification retourne vers son point de départ et montre à l'individu sa propre intégration qui s'illustre dans un devoir qu'il semble dans l'obligation d'accomplir. L'individu ne peut faire disparaître sa sérialité qu'au sein d'une action commune. L'activité de l'individu donne la possibilité d'une relation à tous, dans son processus de destruction de l'union en altérité pour laisser s'exprimer une structure communautaire. La diversité des individus apparaît telle une liaison et non plus comme une hiérarchie : il n'apparaît ni intégration totale de la partie au tout, ni symétrie, ni inclusion entre le groupe et Moi. Ainsi, les notions de *Quasi-sujet* et de *Quasi-objet* illustre de manière flagrante les différentes tensions de l'être pratique, individuel, entre le groupe à l'exclusion de moi en tant qu'opérateur d'unification, et moi-même en tant que membre de ce groupe. Cette distinction entre le quasi-sujet et le quasi-objet montre cette volonté d'apparition d'une structure de « totalisation-détotalisée », totalité incomplète et dans l'impossibilité de ce compléter sous peine d'un retour à la sérialité. Cette distinction a pour effet de refuser toute forme d'organicisme et toute forme de « sujet social ». La *Critique de la raison dialectique* et à plus forte raison, la théorie du « *groupe en fusion* », s'inscrit dans la même recherche que la *Transcendance de l'ego*

[331] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre II, Du groupe à l'Histoire, A. Du groupe. L'équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté. Limites et portée de toute dialectique réaliste,* (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 401-402.

d’une déconstruction de la notion même de *sujet*.

En ce qui nous concerne cette surrection du groupe en fusion est représentative d’une attitude de notre être pour se libérer de sa charge sérielle. Certes, cette attitude se justifie par la simple explication des forces d’aliénation qui assaillent l’individu. Il n’est pas à remettre en cause que, les relation entre notre être et la matière engendre une inadéquation ontologique qui se traduit par une attitude conflictuelle entre la matière et l’individu au sein de la rareté. Il n’est pas à mettre en doute non plus que seule l’action commune peut libérer l’être du champ pratico-inerte. Néanmoins, force nous est de constater d’une part, que le moteur d’action réside dans cette « acharnement » de l’être à *lutter* pour sa vie. Dans *la Critique de la raison dialectique*, il semble y avoir une volonté de la part de Sartre d’un parallélisme schématique et de fait une transposition conceptuelle avec *l’Être et le néant*. De sorte que, le concept de *praxis* fait écho à celui de *Pour-soi*, incarnant le libre pouvoir constituant de l’individu au sein du monde et face à l’Altérité. Cela se justifie avec pertinence puisque la volonté sartrienne de sortir du pouvoir totalisant de l’individu doit passer par une ouverture vers le dehors, et donc cette ouverture se devait de prendre « le même chemin » que celui empreintait par le Pour-soi à savoir la « lutte perpétuelle contre l’En-soi ». Le reproche que nous pouvons adresser à ce développement, est d’une part qu’il induit un comportement similaire entre la conscience de soi qui tente par tous les moyens de s’arracher par la néantisation à toutes formes d’aliénation ; et le mouvement de la praxis individuelle qui cherche coûte que coûte à lutter contre la rareté. Sur le fond du néant, du besoin, de la rareté, « peu importe » le nom que Sartre donne à ce *vide* qui, de fait, ponctue le vécu tant ontologique que pratique, l’individu semble « condamné » par définition et par essence à réagir systématiquement par une attitude *agonistique* ce qui ne semble pas coïncider avec la vision que nous avons de l'Homme.

D’autre part, ce « schéma conceptuel » implique, en plus d’un mimétisme agonistique, une vision de toutes formes d’Altérités comme un être dont il faut soit *craindre*, soit *combattre*, les deux restent liés dans un ordre de gradation conflictuel : en tant que « danger » pour moi, l’Autre se doit d’être « d’abord » craint et « ensuite » combattu. Le problème de cette « politique de la menace », c’est qu’il implique dans les comportements vis-à-vis d’Autrui un présupposé qui biaise toute approche véritable d’une Altérité en tant que telle. Nous nous sommes attaché à montrer longuement le parcours de l’être dans ses diverses rencontres, afin de mieux comprendre cet attachement à la « *lutte* » pour sa vie, mais cette volonté sans limite ne doit pas induire

des comportements systématiques de « violence » ou de « prudence » envers l'Autre. Autrui n'est pas « systématiquement » un danger. Nous en convenons bien, il est difficile au vue de ce qui a été analysé dans les pages précédentes de sortir de cette vision conflictuelle avec Autrui, mais il est nécessaire, pour comprendre véritablement la rencontre avec Autrui, de le considérer « différemment ». Peut-on penser qu'Autrui n'est pas une menace est garder pour autant notre fondation ontologique tant défendu jusqu'à lors ? Nous le pensons. Pour cela il faut comprendre que cette prise de conscience d'une Altérité nouvelle, non conflictuelle de prime abord, nous donne les clefs d'une compréhension nouvelle de l'Homme et de sa relation avec les Autres.

Nous ne devons pas remettre en doute tout le travail qui a été fait jusque là, car une vision d'Autrui sans crainte ne nous empêche pas de le percevoir comme le même être que nous. De surcroît, la conception ontologique de l'être en tant que reconnaissance, ne change pas de manière squelettique à savoir Autrui au même titre que moi est un Pour-soi qui cherche à s'arracher de l'emprise du monde et de l'En-soi vers une ouverture possible vers l'Altérité. C'est dans cette ouverture qu'il faut semble-t-il chercher l'attitude pratique adéquate à cette rencontre. Dans cette optique, le monde est ses ressources reste le même, la rareté est ce qu'elle est, et « malheureusement » nous ne pouvons « ontologiquement » rien y changer. Notre volonté pour sortir de notre liaison à la matière est une force qui doit nous motiver à aller de l'avant face à cette aliénation. Toutefois, Autrui, au même titre que nous doit prendre conscience de manière réelle que nous ne sommes pas *systématiquement* en conflit avec son être ou sa volonté d'agir. L'individu qui prend conscience de cela se donne les moyens de voir les choses différemment. Dans une attitude de « révolte » face à la matière et à la sérialité, dans l'avènement du « groupe en fusion » pourquoi Sartre ne prend-il, comme le soulignait déjà Lévi-Strauss, que des « cas limites ». La réponse, nous le pensons se trouve dans cette attitude, somme toute, égocentrée d'une individualité qui dans un mouvement d'intégration cherche à englober l'Altérité en lui dans une action en dehors de lui. Sartre cherche une déconstruction du concept de sujet au travers de son argument du « groupe en fusion », mais cet argument, bien que légitime, se noie dans une lutte permanente et perd de vue l'essence de son geste à savoir la véritable compréhension de soi, et de surcroît, celle de l'Autre que nous rencontrons en chemin. Dans la constitution d'un être de groupe, Sartre pense que la liaison dans le conflit contre l'aliénation de chacun et de tous est une raison efficiente qui pousse et poussera toujours les hommes à agir. Mais cette action est *contextuelle*, elle est ponctuelle : parfois il est nécessaire d'agir contre une aliénation sous toutes ses formes, nous pouvons nous « battre » continuellement

face à notre liaison à la matière nous le pensons. Mais Autrui n'y est pour rien ! Autrui est simplement contingent, il est Autrui au même titre que nous sommes nous, et ne doit pas être perçu comme autre que notre égal dans une lutte éventuelle. Si de manière ponctuelle, les hommes sont amener à se battre ou à se révolter, il le font tel que Sartre le décrit admirablement, mais quand est-il du reste du temps ?

De surcroît, le problème insurmontable pour le concept du groupe en fusion c'est son rapport au temps, ce qui implique un mouvement social de « survie » face à la sérialité, mais nous y reviendrons sous peu. Pour le moment, c'est la figure réel du Tiers en action, qui nous intéresse puisque comme nous l'avons dit, nous cherchons une attitude nouvelle et c'est assurément le Tiers qui nous donnera la solution, moyennant un ajustement conceptuel. Dans la constitution d'une action commune la tentative d'un regroupement contre le danger et contre l'intolérable, manifeste une résistance qui affirme, dans la révolte et dans l'organisation, la possibilité d'une communauté humaine. Lorsque l'un décide d'agir, il se voit lui-même dans le regard et dans l'action de tel Autre qui agit de la même manière. Plus encore, il saisit simultanément son acte propre, dans la mesure où il constitue par sa propre conduite le comportement de tel Autre comme une décision de résistance. C'est en cela que Sartre nous montre la prise de conscience, à partir des actes d'Autrui, de la capacité constituante de notre prise d'initiative. Le groupe ainsi se constitue telle une médiation entre Moi et l'Autre et il confère à notre réciprocité une objectivation « numérique » commune. Cette nouvelle appartenance au groupe n'est pas reçue en toute passivité, puisque l'action de chacun est une chance de réaliser son être-en-groupe en tant qu'impossibilité qu'il a à être. Cependant, au fur et à mesure qu'elle se développe, l'attitude d'intégration forme l'individu en une puissance constituante, sans laquelle les Autres ne pourraient pas se réunir en un groupe. De ce fait l'individu ne peut être perçu comme une simple « partie » du groupe. Le groupe en lui-même crée une nouvelle relation entre chacun et les Autres : l'individu récupère la puissance constituante qu'il donne, et de plus il voit l'activité de l'Autre lui revenir par le fait même qu'elle soit devenue entre-temps une force qui agit sur lui au sein de l'action commune. Cette évolution effectuée par le groupe transforme le statut de la libre praxis individuelle en une libre praxis « commune ». Elle est compréhensible, sous réserve de maintenir la primauté de l'action : les mouvements apparents du rassemblement, du groupe en formation ainsi que la pluralité des individus ne doivent pas être assimilés avec des sujets substantiels et séparés. Le groupe est médiateur car il est un acte en cours de réalisation. Tous les individus pris un à un réalisent la synthèse et réciproquement, celle-ci se confond avec

ce même groupe en accomplissement dans l'unification.

Il n'y a rien de surprenant à ce que chaque action individuelle soit, tour à tour, la force dont les Autres dépendent et une activité qui présuppose pour exister la force de l'action commune. En effet, cette action commune s'effectue grâce à une régulation interne de l'activité par elle-même : n'importe qu'elle Autre peut assumer cette fonction de Tiers, au sein du processus commun de l'action particulière. La réciprocité médiée de l'activité individuelle et de l'action commune se dévoile au sein de l'action elle-même où elle se déploie et se réalise : nous assistons à une véritable expérience concrète de séparation avec l'aliénation. Le Tiers bien plus que « *spectateur* » ou « *témoin* », devenu « *régulateur* » permet la construction du groupe « à partir de lui », qui se différencie aussi bien d'une création spontanée d'un organisme, que d'une médiation du dehors. L'activité individuelle est unifiante car elle allie l'immanence d'une intégration pratique, dans l'action de chacun aux Autres, et la dimension transcendante d'une puissance individuelle d'unification.

Dans cette situation, il s'agit plus d'une unification que d'unité car l'appartenance de chacun au groupe représente une fonction, ou une *tâche* à accomplir. Le Tiers joue donc un rôle structurant complexe au sein de la relation humaine dans le groupe, produisant un déséquilibre entre le constituant et le constitué. Toutefois, l'altérité n'intervient en rien hors de l'immanence et n'introduit aucune différence et aucun dépassement. Il y a donc au sein du groupe, un balancement synchronique entre la transcendance et l'immanence, en parallèle d'une fluctuation constante de la fonction du Tiers. Assurément nous avons devant cela le sentiment que l'insurrection face à l'aliénation forge l'Histoire : tout se passe comme si devant nos yeux l'Histoire s'écrivait dans un soulèvement du groupe en fusion s'insurgeant face à l'aliénation du pratico-inerte. De surcroît, la libre praxis apparaît telle une structure primordiale qui transfigure l'intégralité des relations d'impossibilité et de différenciation. Le groupe en fusion n'a de devenir qu'en s'instituant en un groupe en tant que groupe mettant à jour le problème de l'agencement « des libres praxis » : si le groupe en tant que groupe provient de la force d'unification propre à *chaque* praxis, comment l'intégralité de ces praxis constituante peuvent-elle n'en former « qu'une seule » ?

Si nous laissons de côté l'hypothèse de type organiciste, nous pouvons comprendre que le groupe ne possède d'existence ni en lui-même, ni pour lui-même : la pluralité des unifications mobiles accomplie par chaque Tiers est une réaction à une adversité de certains objectifs, produit par une praxis « menaçante ». De prime abord, nous pouvons

penser que le moteur du groupe reste la crainte, la terreur, l'impossibilité de vivre ou le refus de l'impossibilité. Mais, nous le pensons, cette interprétation des motivations de la constitution d'un groupe est juste mais restreinte dans les seules limites du rapport conflictuel avec l'altérité. La signification fondamentale du groupe perçue directement ou indirectement comme motivé par un sentiment de lutte se limite elle-même et perd une caractéristique essentielle de « l'Individu »[332]: dans ce type de groupe, nous rencontrons Autrui mais seulement avec un regard « empreint d'animosité ».

Ainsi, le groupe réel n'existe qu'en tant qu'il représente un moyen terme, créé par la force structurante des liaisons entre les individus. Le groupe semble naître de par une volonté du Tiers et de tous en tant que Tiers, puisqu'il se fait médiateur entre la praxis individuelle et une structure collective de l'action. C'est en effet ici que ce situe toute l'innovation du concept de « groupe en fusion » : il est une force d'unification qui se forme sur fond d'une unité impossible et déjà présente. Il est déterminé de l'extérieure par la motivation d'une menace de non existence et de fait il se fonde dans le refus et une émergence, libre et individuelle, d'un nouveau mode d'existence pratique ou les actions particulières dévoilent dans le monde une « volonté » nouvelle : une communauté pratique de tous. De surcroît, chacun à sa manière va reprendre à son compte cette volonté, impliquant que le groupe réussisse à se former et à perdurer. Se faisant le lien communautaire est pris à part entière dans la spirale dialectique du couple « groupe et série », puisqu'il est enchaîné à la praxis individuelle et à son devenir face à la sérialité.

Grâce à cette notion de *réciprocité médiée* nous avons appréhendé le groupe à la fois comme un regroupement en cours et comme une totalité que chacun doit unifier. De plus, force nous est de constater qu'il y a une pluralité non réductible de synthèse malgré le fait que chacun, en tant qu'individu et Tiers régulateur, doit unifier l'intégralité des relations de réciprocité pratique en une praxis commune. Le mouvement de dépassement de cette Altérité dans le multiple, ne marque en rien une domination de la multiplicité sous la forme d'une totalité, *a contrario* c'est la totalité en elle-même qui se voit refusée et niée intrinsèquement au sein de chaque acte individuel. Le problème de la cohésion entre la praxis individuelle et la réalité multiple des individus reste entier. Ce qui signifie qu'en d'autres termes que l'action est à la fois une libre praxis individuelle et une

[332] Ce terme d'Individu n'est pas à comprendre comme celui de Kierkegaard, car il n'en possède pas les mêmes fondements. L'Individu de Kierkegaard est une traduction donnée par Tisseau dans les Œuvres Complètes des Éditions de l'Orante, nous en avons pris la forme pour les besoins de notre développement dans le but de signifier la force d'un homme qui s'est élevé *par lui-même à une conscience de son statut ontologique particulier face au Monde, à la rareté, et devant Autrui.* Tous autres termes issus du mot Individu sont des néologismes volontaires non par prétention de notre part mais par une volonté d'éclaircir des concepts confus qui possèdent tous les mêmes dénominations.

« praxis commune », rendue possible grâce à la seule activité du groupe.

> « Ici, au contraire, l'individu engage la lutte *en tant que multiple*, c'est-à-dire que la multiplicité est déjà dans son action comme moyen intégré par une libre *praxis*. Il ne se lance à l'attaque ni comme *isolé* ni comme *centième* mais comme libre utilisation du pouvoir que lui donne le fait d'*être*, ici et partout, *la force matérielle du nombre cent* »[333].

Nous voyons se jouer la partition de l'alternance sans médiation entre la position de Tiers dans l'action individuelle et collective. En effet, l'action du groupe et de chacun constitue une praxis « totale » qui ne peut se substituer ni à des parties intégrant le tout ni à un tout intégrant ses parties. En tant qu'individu, chacun se réalise dans son action par la synthèse qu'il produit dans la position de Tiers. L'individu se met ainsi dans la situation confuse où en lui se mêle l'action individuelle et collective : dialectique de la praxis individuelle et collective qui, à tour de rôle, reprend l'Autre à son compte en la déterminant comme moyen pour agir ; ce qui à pour but de transcender la sérialité au sein d'un mouvement perpétuel d'apparente confusion. C'est au sein de cette action du Tiers que l'union en altérité et son caractère ubiquitaire se confronte : chacun et le même partout, en chaque Autre. L'action commune est ainsi liée à la praxis individuelle en tant qu'activité libre de transformation du champ pratico-inerte. Il y a une sorte de « découverte » d'une action du groupe après son effectuation, du fait que chacun des individus composant le groupe découvre après coup sa libre praxis, « hantée » par les caractéristiques de la praxis commune. Cette opération de synthèse est engendrer par la multiplicité des actions individuelles et cette liaison intrinsèque est dû au fondement régulateur et régulé de chaque activité pratique. De surcroît, force nous est de constater qu'il serait for « attractif » de penser une unité harmonieuse préétablie entre les individus au sein de l'action, à la manière d'une « entre-expression monadique qui se déroulerait fidèle à sa notion ». Mais il n'en est rien, car le mouvement circulatoire du Tiers n'est réalisable, au sein de l'action, qu'à partir de la prise de conscience de son appartenance au groupe via Autrui : cette synthèse n'est pas réalisable en chaque individu et est révélée par la médiation d'Autrui. Ce mouvement prend forme grâce à un déséquilibre au sein de chaque individu entre son unification au groupe dans l'action et son intégration concrète en lui.

---

[333] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre II, Du groupe à l'Histoire, A. Du groupe. L'équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté. Limites et portée de toute dialectique réaliste,* (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 419.

La liaison unitaire au sein du groupe se forme grâce à une relation intrinsèque avec la multiplicité des praxis individuelles constituantes. En effet, chacune à son tour reprend à son compte le rapport d'adversité à la sérialité et le transforme en une nouvelle praxis collective. Le groupe en fusion symbolise un moyen d'action contre l'impossibilité de vivre et semble se poser ni en soi, ni pour soi. Le groupe en fusion pourra-t-il survivre à l'effectuation de son objectif ? Cette question fort simple en sous-tend une autre : celle de l'organisation. Quels sont les moyens mis en œuvre par le groupe pour garder sa cohésion après la réalisation de son objectif ? Cette nouvelle nécessité du groupe apparaît, puisque cette permanence du groupe face à la sérialité est requise par notre être lui-même. Pour ce faire il est nécessaire que le groupe ressente l'impossibilité de vivre de manière constante, ce qui signifie qu'à chaque pas vers sa réalisation, le groupe sent autour de lui « le spectre angoissant » toujours présent de l'impossibilité de vivre. Il faut que le groupe vive, et nous remarquons que sa possibilité de dissolution est perçue à nouveau comme une menace constante. Toutefois, cette situation est une possibilité future envers laquelle le groupe doit se prendre comme son propre objet, en tant cette fois que moyen à la puissance deux. Le tour de force de Sartre à ce moment précis de l'argumentation, est de trouver une parade à cette nécessité, et c'est dans le serment qu'il trouvera « son échappatoire ».

> « Lorsque la liberté se fait praxis commune pour fonder la permanence du groupe en produisant elle-même et dans la réciprocité médiée sa propre inertie, ce nouveau statut s'appelle le serment »[334].

Le serment est en effet cet instant où la praxis constitue elle-même sa propre permanence, ce qui signifie que la liberté se réalise elle-même telle une « exigence », en se « contaminant » elle-même et en s'affectant d'inertie. Ce serment peut rester tacite ou implicite, même réaliser dans des situations particulières, se substitue à la notion même de contrat social, qui nous le rappelons présente l'erreur de rechercher une constitution par l'extérieur de la société par la médiation d'un pouvoir juridique et transcendant. Le serment bien au contraire se situe dans l'immédiateté du groupe vers une forme réflexive qui cherche à lutter contre la menace de sa propre dissolution.

[334]J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre II, Du groupe à l'Histoire, A. Du groupe. L'équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté. Limites et portée de toute dialectique réaliste,* (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 439.

> « La conduite du serment consiste donc à présenter librement dans l'avenir la dispersion du groupe comme impossibilité inerte (comme négation permanente de certaines possibilités au cœur du champ des possibles) et, inversement, à faire venir à la communauté présente le groupe futur comme limite de tout dépassement possible »[335].

Ainsi, le groupe va acquérir une sorte d'inertie factice, afin qu'il se protège des hantises du champ pratico-inerte. Ce faisant, il tente devant nous d'effectuer une présentation libre du risque avenir de dissolution comme impossible, dans le but de sauvegarder la communauté actuelle avec le groupe futur, en sorte que l'inadéquation entre la praxis individuelle et la praxis commune demeure. C'est une fois de plus l'intervention du concept de Tiers qui va jouer le rôle de « barrage » face aux agressions du champ pratico-inerte. Ces attaques ne sont d'ailleurs pas externe mais ont pour origine l'apparition d'une multiplicité sérielle au sein du groupe. De surcroît, le caractère ubiquitaire du Tiers au sein du groupe en fusion, c'est-à-dire le fait que chaque *Tiers régulateur* reflète dans sa propre action l'action de tous, induit une perméabilité à la dissolution qui peut venir à chacun de l'Autre, tout comme elle peut affliger l'Autre à cause de lui ; enfin elle peut atteindre, tel un virus, chaque Tiers par lui-même prenant en compte le simple fait que tout individu peut revenir sur son engagement unifiant. C'est pour cela que la figure du serment : « Jurons ! », apparaît comme une solution à cette menace intrinsèque face à toutes infections de la sérialité.

De sorte que, chaque individu se rapporte au groupe en se posant comme Tiers régulateur et par son geste, il donne l'exemple et incite les Autres à faire de même. Les autres individus au sein du groupe sont prit à parti et constitue un témoignage de l'engagement solennel entre l'individu qui effectue le serment et les autres membres du groupe. Ce serment est une totalisation que chacun doit faire, afin de montrer à tous son engagement « fidèle », chacun jure est se constitue comme Tiers plaçant le groupe entre lui et les Autres. Le serment permet d'acquérir une alliance forte, une unité d'appartenance, en mobilisant le Tiers régulateur et en plaçant la totalité des Autres en tant que « membres » engagés et unifiés en un groupe pratique. Cet engagement n'est pas un engagement partiel, il y a un point crucial et il faut le noter, cet engagement est une « signature à vie » dans l'engagement du groupe. En effet, le groupe désigne ce serment comme « *devant être respecté coûte que coûte* » ! Le libre assentiment de

[335] J-P.SARTRE, *Critique de la raison dialectique, Tome I, Théorie des ensembles pratiques, Livre II, Du groupe à l'Histoire, A. Du groupe. L'équivalence de la liberté comme nécessité et de la nécessité comme liberté. Limites et portée de toute dialectique réaliste,* (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960, p 440.

chacun dans le serment unifiant, en tant que Tiers, envers les Autres, retourne donc vers lui, par le simple fait qu'il est ressaisie par les Autres qui se font Tiers entre le groupe et chaque Autre, à l'instant même où il effectue le serment. Dans ce mouvement de constitution d'un socle d'engagement solennel, voir sacré, les synthèses se croissent : Chacun, Tiers entre le groupe et chaque Autre individu, est désigné par le groupe en tant que membre quelconque appartenant aux Autres de chacun par rapport aux Autres. Chacun se voit alors « marqué » contre lui-même par le libre engagement de l'Autre que son libre engagement à « produit ». C'est en effet la liberté même et non une quelconque détermination extérieure du droit ou de la loi, qui engage cette liberté. Chaque individu dans un premier moment effectue le serment pour s'assurer que tous en font de même, l'individu se pose ainsi en tant que Tiers entre chacun et le groupe. Néanmoins, bien qu'en effectuant le serment dans ces conditions il se protège de toutes agressions d'altérité qui viendrait du dehors, il reste la possibilité, en tant qu'il est un homme, que lui-même constitue une menace pour le groupe.

C'est pour cette raison que la *trahison* doit alors être réduite à néant au sein du groupe pour qu'il puisse perdurer, car le serment qui incite Autrui à jurer ne donne aucune garantie face à la liberté propre de l'individu. Ce problème se lisse si nous prenons en compte dès le départ, que le serment constitue en tant qu'il est effectué au sein du groupe et devant « témoin », un gage de stabilité et d'engagement. Il s'agit bien de faire jurer les Autres pour se prémunir, de ce fait, contre soi-même, par la médiation des Autres qui, par leur serment ont la main mise sur celui qui jure. Il est intéressant de voir ce dérouler un double mouvement de la réciprocité médiée : le Tiers entre le groupe et les autres Tiers, puis le groupe entre les Tiers. Chaque Tiers en jurant à son tour, réintègre l'Autre qui vient de faire son serment. « la Foi jurée » par chacun est transformée en exigence par la liberté également constituante des Autres, avant de retourner vers lui comme une sorte de garantie face à sa liberté propre. Un élément d'altérité semble pourtant refaire surface : au sein même de son action, l'individu se trouve être Autre que lui-même. Même si cet individu prend la responsabilité de ce choix qu'il a fait, le caractère insurmontable du serment ne dépend pas de sa liberté propre, mais bien de la liberté de l'Autre-Tiers et de tous les Tiers qui ont effectué ce serment. En cela, il est manifeste que l'exigence possède tous les caractères de l'inertie inorganique sans être pour autant hermétique à la liberté. La permanence ne se substitue pas à la dialectique de la praxis individuelle dont elle représente simplement une détermination. Il y a manifestement un redoublement, car le caractère insurmontable ne peut venir à la liberté que par l'altérité du Tiers, mais cette Altérité ne constitue aucune sérialité : le Tiers reste le même que

n'importe qui au sein de l'action commune. Ainsi chacun se ressaisi, d'une certaine façon, en tant que « membre » du groupe, « sauvegarder » par lui-même, contre lui-même : il a, par conséquent, le privilège de voir une équivalence entre sa liberté individuelle et la liberté commune qui de surcroît sont co-extensive.

Chapitre X) : Du Serment à la Promesse : de la Lutte à la Confiance.

Le lien au sein du groupe est assuré par le serment, mais pour faire face au « problème de la liberté humaine », instable et changeante, le serment engendre de fait une *Peur* réelle, ce qui pour nous semble problématique et dangereux encore une fois. La peur d'une menace extérieure se substitue à la peur interne de la trahison, cette peur est produite dans son intégralité par le groupe, autrement dit l'Altérité. Cette menace de la sérialité est une peur qui vient de moi, vers moi. Loin d'être une propriété mutée de l'institution contractuelle d'un être-collectif, la peur, et de surcroît la violence sous toutes ses formes, définit le mode de synthèse des relations humaines à l'intérieur du groupe assermenté ! La liberté de l'Autre est ainsi ma liberté mais comme liberté-Autre, en raison de l'exigence insurmontable qui est engendrée par notre appartenance pratique à l'action commune. Le problème est celui de la volonté farouche de la praxis individuelle qui souhaite « sa » liberté commune. Allant dans ce sens, il semble légitime de poser la question de la *confiance* entre les membres. Nous pourrions de manière ironique penser que chacun « *fait confiance aux Autres* » pour le punir voir le tuer si sa liberté le conduit à trahir le groupe assermenté. Mais les subtilités de la langue ne doivent pas nous induire en erreur. Lorsque nous parlons d'une unité du groupe dans le serment, cette unité ne doit pas se fonder sur une peur permanente de l'Autre au sein de son action et de la nôtre.

Considérons comme nous l'avons suggéré qu'il faille fonder les relations entre Autrui, le Tiers et Moi sur un autre schème que celui de la peur et de l'antagonisme. Regardons s'il est absurde que la *Confiance*, plus de la peur, puisse en l'Autre, en tant que même, être le fondement de toute alliance en vue de l'institution d'un être-collectif réel. Ainsi, Le serment doit prendre la forme d'une *Promesse* car elle repose sur une Confiance à toute épreuve en l'Autre, face à l'Altérité et à toute forme d'adversité. Si nous sommes capable de postuler que la liberté humaine est instable et que son mouvement intégrateur est infini, est-il insensé de penser que cette dynamique peut être guidée par une volonté sans faille de respecter sa promesse ? L'Altérité semble de trop dans la relation à la promesse, car nous promettons à la fois pour elle et pour nous même. En tant que Tiers nous nous posons non plus en tant qu'affligé par Autrui, mais comme en *dette* vis-à-vis de lui. Nul

ne peut promettre avec sa pleine et entière liberté que s'il possède « *une foi* » indépassable en l'Autre et dans le projet qu'ils ont en commun.

La question de la trahison est en fait la question de la tentation. Si nous regardons notre situation de confiance en Autrui, elle repose sur une forme « *d'innocence* » que nous avons vis-à-vis du monde et de l'humain. C'est à ce degré précis de relation qu'en nous se pose la question de la tentation. En effet, cette innocence ontologique qui engendre elle-même son propre dépassement en tant que libre praxis. Dans l'interdiction de déroger à sa promesse, il y a un désir qui grandit, puisque nous avons maintenant connaissance de la possibilité de rompre notre promesse. Il est certain que cette prise de risque est une situation qui angoisse l'individu, mais ce n'est pas une angoisse de l'Autre mais une angoisse interne qu'il peut dépasser. Ce qui flottait devant nos yeux innocents comme un rien est maintenant intégré en nous et n'est encore qu'un rien, il est l'angoissante possibilité de *pouvoir*.

Si nous pensons que l'Altérité ne nous fera aucun mal contrairement à la solution du serment sartrien, nous pouvons penser que la honte engendrait par le non respect de cette promesse sera plus forte encore que toutes violences effectuées par l'Altérité. En effet, c'est un châtiment *en conscience* bien plus fort, et quoi qu'il arrive, il restera toujours présent à l'individu qui à rompu sa promesse jusqu'à sa mort et même après dans la mémoire de l'Autre. Ceci est une manière de mettre l'individu face à sa responsabilité dans l'engagement commun et pratique. C'est une manière de suggérer que nous ne sommes jamais tenté que par nous-même. Notre liberté est toujours présente dans ce choix, même si nous pouvons avoir l'illusion que nous sommes déterminé de l'extérieur par Autrui ou un objet, mais cet élément n'intervient que comme cause occasionnelle. L'individu est bien à lui-même son propre *traître*, son propre tentateur, et son propre bourreau. Ce processus du possible dépassement de l'innocence par la tentation est une sorte de nécessité interne qui pèse sur l'homme engagé, qui promet, pour le conduire vers l'expression de sa liberté. C'est une forme immédiate de notre liberté qui est vécue et jamais saisie a posteriori, elle se doit en tant qu'activité de la praxis individuelle, d'être toujours dépassée et c'est en ce sens que nous pouvons la percevoir comme toujours déjà perdue : *innocence-transcendée*.

Elle est perdue non parce qu'elle doit l'être, mais bien parce qu'elle n'apparaît comme telle que lorsqu'elle est dépassée. Il n'y a pas de conscience possible de l'innocence, nous n'avons jamais le sentiment d'être innocent, mais seulement celui de l'avoir été. L'innocence est un état témoin qui permet de juger d'un état présent qui le dépasse.

> « L’innocence n'est donc pas comme l'immédiat une chose qui doit être annulée, dont c'est la destination d'être annulée, une chose qui, du fait même de sont annulation et dès lors seulement, se pose comme chose ayant été avant d'être annulée – comme elle l'est à présent »[336].

Nous ne parlons pas dans ce cas de figure d'une innocence qui s'apparenterait à une ignorance, bien au contraire, cette innocence dont nous parlons est une *innocence éclairée* par la situation et toutes les analyses qui l'on précédée. Elle est *un choix en conscience, l'attitude d'un individu conscient de son statut d'être avec une volonté de comprendre l'Altérité et de se comprendre lui-même sans aucune médiation autre que sa relation aux Autres*. À quoi correspond cet état témoin de l'individu au sein du groupe ?

> « Cet état comporte la paix et le repos ; mais en même temps, il implique autre chose qui n'est ni la discorde ni la lutte ; car il n'y a rien contre quoi combattre. Qu'est-ce donc ? Le rien. Mais quel effet produit ce rien ? Il engendre l'angoisse. Le profond mystère de l'innocence, c'est qu'elle est en même temps angoisse.[...] »[337].

L'éveil de la possibilité de la liberté dûe à la situation de la promesse est lié à cette innocence ontologique de l'individu, car celle-ci implique que son ignorance de nature se transforme en un savoir. En effet, l'interdiction de trahir angoisse l'individu au sein du groupe assermenté parce qu'elle éveil en lui la possibilité de sa liberté. Ainsi, cette situation met en rapport l'innocence avec la chose défendue, parce qu'elle la met en rapport avec la possibilité, et c'est au sein de ce rapport que s'exprime pleinement la liberté. Tout est une question de possibilité d'action, opposée à cet interdit. Tout commence par une interrogation, parce que l'interrogation, mettant en cause l'interdit, introduit l'opposition, l'Altérité, la possibilité de l'Autre à l'intérieur du même de l'immédiateté, « l'infinie possibilité d'agir ». La nécessité est liée à l'unicité et la possibilité à la pluralité ; c'est donc bien l'introduction de l'Altérité dans le dilemme de la trahison qui scinde notre immanence originelle. Dans la prise de conscience de notre liberté pratique, nous vivons cette situation comme un vertige angoissant où la liberté

---

[336]S.KIERKEGAARD, *Le Concept d'Angoisse, Chapitre I, L’Angoisse, présupposition du péché héréditaire qu’elle explique en remontant à son origine, § 3. Le Concept d’innocence,* (1ère éd, 1844, *Begreget Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1973, p 138 et suivantes.

[337]S.KIERKEGAARD, *Le Concept d'Angoisse, Chapitre I, L’Angoisse, présupposition du péché héréditaire qu’elle explique en remontant à son origine,* § 5, *Le concept d’Angoisse* (1ère éd, 1844, *Begreget Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1973.p 144.

scrutant les profondeurs de sa propre possibilité, saisit la finitude de la situation pour s'y appuyer. Ainsi, dans cette situation, tout est lié au pouvoir d'agir, à la possibilité. L'homme est en quelque sorte fasciné par ses propres possibilités, par sa capacité d'être à la source d'une possibilité, à la source de sa praxis. L'homme dans cette situation, sans s'en rendre compte, évolue pour devenir un *Individu* véritable.

Pour en revenir au problème de la survivance du groupe et à l'effectuation de son objectif. Nous nous apercevons maintenant que ce n'est un problème que si nous voyons son fondement simplement dans la *lutte* contre le pratico-inerte. Si l'action se définit sur une confiance en Autrui, le problème de l'utilité d'un groupe en fusion n'est plus discutable. Étant donné son caractère instable, il se forme et se déforme en liaison avec notre sentiment de révolte face à l'impossibilité de vivre, ce qui n'est pas permanent mais contextuel. Le problème de la temporalité du groupe en fusion ne se pose plus car il n'en est plus un, et il n'est plus « utile » à l'existence du collectif. Seul la confiance en Autrui est véritablement le moteur car elle assure une cohésion bien plus forte dans le temps que la lutte et la méfiance, elle donne les bases d'une coopération unifiante et édifiante, transformant les individus en Individus au sein de l’Histoire. Et c'est peut-être au sein de ces relations que nous comprenons véritablement Autrui comme nous nous comprenons nous même.

La tentation de la trahison est donc moins fondamentalement une tentation de l'esprit qu'une tentation de l'action. La possibilité d'être l'origine de quelque chose, à défaut d'être *causa sui*, demeure l'éternelle hantise de l'individu. Nous pouvons défendre en quelque sorte qu'avec ses interrogations vis-à-vis d'Autrui au sein du groupe assermenté l'individu vit concrètement la liaison entre le sentiment de culpabilité lié à sa possible trahison et une conduite éthique fondamentale et édifiante le constituant en Individu. Nous l'avons dit plus haut, que l'attitude adéquate pour éviter le conflit, la lutte et de surcroît la violence est avant tout une confiance en l'homme, une sorte de pari Pascalien sur le pouvoir humain de croire en son « Prochain ». Un pari partant du moment de la prise de conscience de son statut d'Individu et de celui d'Autrui en tant que praxis individuelle et de Tiers régulateur au sein du groupe, jusqu'à l'acte de promettre. Cette confiance est infinie est s'étant à l'Individu dans son entièreté, la socialisation n'en est que le révélateur le plus édifiant. Qu'elle est la forme que peut prend cette promesse ? Nous avons étudier plus haut le processus du serment débouchant sur la violence et la « Fraternité-Terreur », expression oxymorique désignant une peur intestine liant et séparant en un même temps les individus au sein d'un même groupe assermenté. Tout ce

passe comme si la violence et la « Fraternité -Terreur » se constituent chacune en vue de « maîtriser » une sorte d' « insociable-sociabilité » engendrée par l'individu lui-même et prenant Autrui comme garant de sa liberté. Ce processus prend en compte la part de méfiance en l'individu, si nous pouvons nous permettre cette expression : « il ne faut pas toujours voir le verre à moitié vide ». S'il est en notre pouvoir d'instaurer au sein d'un groupe une attitude de « solidarité » dans la mort, est-il insensé de penser qu'une *unité* dans la *confiance* totale en l'Homme puisse permettre une cohésion plus grande encore. Après tout, si nous prenons des soldats sur un champ de bataille, sont-ils dans la confiance mutuelle en leur partenaire quitte à y perdre la vie, ou sont-ils dans la méfiance permanente de la désertion de leur camarades et amis ? Il apparaît évident que la solidarité pour la trahison semble minime comparativement à la Confiance en l'Autre dans les situations critiques.

« Il est honnête de promettre, mais difficile de tenir », dit le proverbe : mais est-ce légitime ? De toute évidence l'honnêteté est de tenir et le proverbe peut alors se justifier : il est honnête de promettre, mais aussi difficile de tenir. Qu'est-ce alors que de promettre ? Suivant ce qui vient d'être dit, le proverbe n'en dit rien ; peut être n'est-ce rien, moins que rien ; ce proverbe engage-t-il à s'en abstenir comme s'il déclarait : « n'y perds pas ton temps, car il est assez difficile de tenir et de se montrer ainsi loyal ». Et vraiment, il y a une distance infinie entre la promesse et son exécution, même lorsqu'elle n'est pas donnée avec un arrière pensée malhonnête. Nous sommes conscient que dans notre monde qui use trop largement de promesses décevantes, dans une société trop portée sur l'apparence, pour s'y leurrer en toute bonne foi, ne serait-il pas grave, de qualifier « d'honorable » le fait de promettre. Ne conviendrait-il pas mieux en ce cas de déclarer : « il est malhonnête de promettre » étant admis que le propre de la loyauté véritable est de ne pas faire de promesses, de ne pas y perdre son temps, de ne pas s'en flatter et de ne pas en tirer le double profit de les donner et de les tenir ! Il convient avant toute chose de prévenir du danger de la facilité à donner des promesses, mais il convient tout autant que nous portions notre attention sur leur accomplissement.

> « L'Écriture sainte[338] rapporte une parabole qui, si elle est rarement traitée dans les sermons, n'en est pas moins fort instructive et stimulante. Nous allons nous y attarder quelque peu. « Un homme avait deux fils » - semblable en cela au père du fils prodigue[339] ; mais la ressemblance va plus loin, car l'un des fils du père dont il s'agit

[338]St. MATTHIEU, *Évangile selon St Matthieu, Chapitre XXI, Paraboles des deux fils, 28-31*, Paris, Éditions Robert Lafont, S.A, 1990, p1293 et suivantes.
[339]St. Luc, *Évangile selon St. Luc, Chapitre XV, l'Enfant Prodigue, 11-32*, Paris, Éditions Robert Lafont,

> ici était également perdu, comme le récit va nous l'apprendre. Il « s'adressa au premier et lui dit : Mon fils, va aujourd'hui travailler là-bas à ma vigne. Il répondit et dit : Je ne veux pas. Mais ensuite, s'étant repenti, il y alla. Puis le père vint à l'autre et lui dit la même chose. Il répondit et dit : Oui, Seigneur, je le veux, et n'y alla point. Lequel des deux a fait la volonté du père ? »[340].

Cette situation nous aide à comprendre ce que nous entendons par « promettre », et nous pouvons aussi nous demander lequel de ces deux fils était perdu ? N'est-ce pas celui qui disait oui, en fils obéissant qui ajoutait encore : « Seigneur je le veux », comme pour montrer sa coopération pleine et entière à la volonté de son père ? N'est-ce pas celui qui disait oui et se perdait en silence si bien que le fait fut bien notoire pour lui que pour le fils prodigue qui gaspilla son bien avec des femmes et finit comme gardien de pourceaux, mais pour être en définitive regagné ? N'est-ce pas celui-là, celui qui disait oui, qui ressemble étonnamment au frère du fils prodigue ; car de même que la droiture de ce frère devient suspecte dans cette situation malgré le titre de juste ou de bon fils qu'il se donne, de même aussi ce « frère qui dit oui » se considère comme le bon fils ; ne dit-il pas, lui aussi : « je le veux » - et selon le proverbe, il est honnête de promettre. Mais l'autre frère dit « Non ». Une telle réponse, qui signifie pourtant que nous faisons justement ce que nous refusons à parfois sa raison dans un complexe qui n'est pas inexplicable. Sous cette réponse négative affectée se cache la droiture, se cache peut être l'expression d'une prudence, et non une défiance, vis-à-vis d'Autrui et de soi-même.

> « […] la raison [est affectée] en soit d'une telle nausée d'entendre sans cesse le « oui » menteur que l'on a pris l'habitude de dire « non » par esprit de contradiction, pour agir alors à l'encontre de ce que les compagnons du « oui » omettent de réaliser ; ou qu'elle en soit un scrupule, une certaine défiance de soi qui incite à éviter les promesses excessives ; ou qu'elle qu'en soit encore, dans l'ardeur à bien faire, le désir de fuir les dehors hypocrites d'une promesse »[341].

Dans l'Évangile, ce « non » n'est pas prononcé sans propos délibéré ; il s'agit bien d'un acte de désobéissance du fils ; mais il se repend et va faire la volonté du père. Mais si

---

S.A, 1990, p.1361 et suivantes.

[340] S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre III A., Rom XIII, 10 L'amour est l'accomplissement de la loi,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 85 et suivantes. Nous avons ici un exemple de la manière dont Kierkegaard en use assez souvent avec les textes bibliques qu'il cite de mémoire ou remanie pour les besoins de sa démonstration. Il a traité dans son Journal, de façon plus satirique, ce même thème des deux frères, et sans doute non sans quelque arrière-pensée à l'égard de son propre frère : Cf. *Papirer VIII 1 A 29* et *X 2 A 325*.

[341] S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre III A., Rom XIII, 10 L'amour est l'accomplissement de la loi,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 85 et suivantes.

nous suivons cette parabole, ne suppose-t-elle pas de souligner les danger d'une réponse positive trop hâtive, si sincère soit-elle lorsqu'elle est prononcée ? Le frère qui dit « oui » est alors présenté comme déjà un imposteur en le prononçant mais comme le devenant faute de tenir sa promesse ou, plus précisément, par sa hâte à la prononcer et à ce prendre au piège. S'il n'avait rien promis peut-être aurait-il agi. Lorsque nous acquiesçons à une chose ou la promettons, nous nous leurrons aisément et nous-même et Autrui. Nous nous imaginons que nous avons déjà tenu notre promesse, que nous avons déjà satisfait en partie, ou qu'elle est en soi méritoire. Et si nous ne la tenons pas, le chemin est long pour retrouver l'honnêteté de départ et s'y atteler un tant soit peu. Peut-être avons-nous fait hélas de grandes promesses, mais fautes de les avoir tenues, nous nous en trouvons à la distance d'une illusion. La situation n'est plus lorsque, faisant fausse route et négligeant la tâche, nous nous y dérobions par le détour d'une promesse. Il faut refaire le chemin pour revenir au point de départ. Le « Oui » qui promet possède un effet d'étourdissement, mais le « non » déclaré celui d'une « bombe », il est un *moteur* pour agir honnêtement. Celui qui dit « Oui je le jure », se juge avantageusement devant témoin, mais celui qui ne dit rien ou qui refuse prend peur de lui-même et possède une vision éclairée de sa liberté d'agir ou de ne pas agir pour le bien du groupe. Et cette différence, considérable dans le premier cas, est décisive dans le second : là, il s'agit du jugement propre à l'instant, et ici, de celui de « l'éternité ». Telle est la raison semble-t-il pour que le monde soit si enclin aux promesses : dans l'instant la promesse revêt une apparence magnifique et rassurante, alors que dans l'accomplissement de sa réalité en tant qu'*effort* elle doit être prise en conscience et dans la véritable mesure des conséquences qu'elle implique. Ce « non » est un symbole, il est le représentant qu'une attitude authentique qui ne cache rien dans l'illusion qu'un « oui » peut provoquer. Ce « oui » devient une illusion qui plonge l'individu dans un mensonge dont il est dupe et qui, de toutes les difficultés, est peut-être la plus difficile à surmonter.

> « Quand un homme me tourne le dos et s'en va, je vois sans peine qu'il s'éloigne ; mais s'il s'avise de tourner le visage vers ce dont il s'écarte à reculons et qu'il me salue du geste, du regard et de ses exclamations où il ne cesse de m'assurer qu'il arrive tout de suite et même de répéter sans arrêt « me voici » alors qu'il s'éloigne toujours plus, à reculons, j'ai plus de mal à m'en apercevoir. De même aussi pour l'homme qui, plein de bonnes intentions et prompt aux promesses, s'éloigne continuellement du bien – à reculons. Bonnes intentions et promesses lui font envisager le bien vers lequel il est tourné, alors qu'il s'en écarte de plus en plus, à reculons. Chaque fois qu'il les renouvelle, il semble faire un pas en avant ; mais non seulement il ne reste pas sur place, il fait réellement un pas en arrière. La bonne intention sans suite, la promesse non tenue laissent dans un état de découragement et

de mécontentement qui vont peut-être bientôt susciter un projet plus impétueux dont le seul effet sera d'accroître la dépression »[342].

Dans notre exemple nous ne disons pas que dire « non » est une attitude de confiance en Autrui, mais nous nous efforçons de comprendre les mécanismes de la promesse. La promesse semble vis-à-vis de l'action apparaître tel « un monstre substitué à l'ange ». C'est en effet au moment de la promesse, instant solennel, mais pour cette raison « dangereux » pour l'Individu, c'est au moment de se mettre à agir et se mettre à l'œuvre, qu'intervient le dilemme de la liberté, et qu'intervient cette puissance hostile remplaçant la bonne volonté par la trahison la plus illusoire, la substitution de la promesse à la duperie d'une fausse réalisation. Aussi importe-il pour un Individu au sein d'un groupe ou ailleurs de veiller, en toutes circonstances, en chacune de ses tâches, de concentrer son attention sur l'essentiel et le décisif uniquement. Lorsque dans la promesse l'Individu se donne à Autrui dans un rapport mutuelle de praxis à praxis, il effectue un geste plus fort qu'une simple parole « je jure etc. », il *établit une tâche à accomplir en ayant prit en compte ce qu'il devra accomplir pour remplir sa promesse : il a mesuré sa responsabilité.*

Prenant le chemin de l'accomplissement de la promesse au sein d'un groupe assermenté, nous venons d'établir le lien avec la *confiance* comme moteur de cette relation pratique. En effet, elle est la source de la volonté d'accomplir son devoir fidèlement en accord avec notre promesse. Toutes nos analyses préliminaires sur les relations ontologiques entre l'être, le monde, Autrui, le collectif, le groupe, nous mène vers ce mouvement *éthique* d'une *confiance* qui semble pourtant aller de soi, mais qui nous fait trop souvent défaut, au profit de la méfiance et du soupçon. Pourquoi ? La *Confiance* en soi-même et en Autrui, permet de ne pas céder à l'attirance vers le solipsisme et l'égocentrisme d'une part et vers le conflit, la lutte et la violence de l'autre. La confiance est un mode d'être plus qu'une simple attitude, elle est *l'effort de l'Individu à ne pas perdre son être dans l'illusion de la complaisance à soi*, elle est un moteur que nous nous imposons librement en vue d'agir sans délai en vue du véritable accomplissement pratique de notre être.

Si maintenant nous nous demandons : qu'est-ce que cette confiance ? Si nous pensons que la confiance est un accomplissement elle ne laisse peut-être pas le temps de faire une promesse – ici synonyme d'accomplissement – qui « détourne » la Confiance de l'action immédiate. Même si la promesse est issue d'une exaltation qui se révèle peu

[342]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre III A., Rom XIII, 10 L'amour est l'accomplissement de la loi,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 87 et suivantes.

après être une illusion, ou si elle n'est pas un emportement qui laisse déprimé, un bond en avant qui est un recul, une anticipation que retient et retarde, alors même elle reste une temporalisation où nous nous attardons avec sérieux mais non sans présomption à la confiance pour en « rêver ». Tout ce passe comme si l'individu avait besoin de se recueillir, s'interroger ou s'étonner de lui-même ou de son pouvoir : la promesse de confiance est une « bombe à retardement » à la confiance elle-même, mais un retardement nécessaire pour Autrui en tant que témoin de notre accomplissement. Mais en soi, la Confiance où nous nous donnons entièrement n'a, pour cette raison, *rien à gaspiller, ni un instant, ni une promesse*. Toutefois, cette promesse est une « *trace* » nécessaire laisser pour Autrui dans notre relation au groupe car sans cela nul ne peut attester concrètement de notre accomplissement intérieur. Mais la Confiance est accomplissement et se présente dans chacune de ses manifestations, et pourtant elle est sans cesse en action, liaison pratique entre Moi, Autrui, et le groupe tout entier. De la sorte elle est aussi éloignée de l'inertie que de l'agitation. Nous pouvons penser qu'elle ne s'occupe jamais par avance des choses, ni ne promet au lieu d'agir, elle, l'accomplissement réel de notre libre responsabilité envers le monde, Autrui et nous-même. Jamais semble-t-il, elle ne se complaît dans l'illusion d'avoir achevé, jamais elle ne s'attarde à elle-même dans l'égocentrisme. Elle est par métaphore une sorte de « foi » en soi, en l'Autre, au groupe et de ce fait, elle agit par et sur l'Individu comme une exigence nécessaire à la véritable relation à Autrui au sein du groupe. De quelque côté qu'il regarde, l'Individu en confiance ne voit qu'exigence sans fin, de quelque côté qu'il se tourne, il ne rencontre que la rigueur de l'accomplissement car la confiance et la promesse vers l'Altérité qui exige une conduite sans faille c’est-à-dire responsable. Tout comme nous sommes condamné à être libre selon la formule sartrienne bien connue, nous sommes condamné de fait à être *confiant*.

D'un côté la confiance est une exigence mais elle possède tout autant un souci d'être l'expression d'un don. Ce caractère donateur de la confiance est le point essentielle de la relation ontologique entre Moi et l'Altérité. Puisque la confiance est un devoir, elle s'exprime néanmoins dans une donation de soi, de son action en vue d'un moteur commun : elle est, en même temps, exigence et don de soi, renoncement à soi vers l'Autre et assurance libre de notre action. La Confiance n'est donc pas un manque d'être comme le désir ou le besoin, elle ne s'exprime ni soit au sein de la rareté ni soit au sein du pratico-inerte, car elle est *pure activité de l'Individu libre et éclairé*, elle est un mode d'être qui peut consumer l'individu dans une inquiétude permanente si elle n'est qu'exigence. C'est pour cette raison qu'il est plus juste de la comprendre de manière

duelle. Sa dualité consiste en un équilibre possible et harmonieux entre exigence à soi et sa relation à l'Altérité. Toutefois nous en donnons une définition la plus exacte lorsque nous disons que la confiance est une « *dette permanente* ».

En effet, la confiance est un geste vers l'Altérité, elle porte l'Individu vers le sentiment d'avoir contracté une « dette » infinie. Ainsi, nous pouvons dire que vis-à-vis de nos parents nous avons une dette de confiance envers eux qui, les premiers nous ont fait confiance, de sorte que notre confiance à leur égard ressemble à une sorte d'acompte sur cette dette première ce qui semble n'être qu'un juste retour. Mais ne tombons pas de suite dans un calcul d'intérêt, car il n'y en a aucun, aucun calcul, simplement une véritable *croyance* en l'Autre. Si nous pensons les choses de la mauvaises manière nous pourrions penser qu'une dette est contractée et se doit d'être remboursée, la confiance qui nous est témoignée par nos parents doit être « payer en retour ». Dans notre vision de la confiance le schéma est inversé : *c'est bien celui qui donne sa confiance qui contracte une dette et non celui qui reçoit cette confiance*.

Du fait de son caractère infinie, la confiance est ainsi une dette infinie pour celui qui la confie à Autrui, au groupe, ou à lui-même. Celui qui donne de l'argent ne contracte aucune dette, tandis que celui qui donne sa confiance en contracte une *infinie*. Bien évidemment, ce sentiment n'est pas un recentrement sur sa propre capacité à donner, se qui produirait orgueil, égocentrisme et solipsisme. Celui qui contracte une dette fait preuve d'une attitude humble, toujours dans l'action, il ne peut s'arrêter pour admirer, ou contempler son œuvre, c'est dans le témoignage de la vie d'Autrui empli de cette confiance qu'éventuellement l'Individu peut percevoir les conséquences de son geste, dans la réalisation d'un projet commun par exemple. De surcroît, l'individu ne prend pas conscience que son geste sans cesse renouveler comme une sorte « d'acompte de dette », seulement il prend conscience que son geste est un *don infini* qu'il est impossible de payer, puisque donner sans cesse, c'est constamment contracter une dette. De cela, nous en déduisons que dans une relation véritable entre Individus la réciprocité réelle et pratique ne peut fonctionner que si chaque Individu en conscience choisit de contracter et de demeurer en dette infinie.

Nous venons de voir que ce choix de contracter reposait sur une nécessité profonde de la liberté l'individuelle de s'ouvrir concrètement et durablement vers l'Altérité, c'est pour cette raison que chaque Individu ayant fait ce choix se doit de demeurer en dette infinie. La question de la difficulté est bien ainsi une question légitime aux vues de tout ce que l'Individu a traversé d'adversité pour en arriver à cette tâche, mais rien ne semble plus

aisé. Cette tâche, de prime abord, ressemble à celle qui nous est dévolue quand nous croyons d'habitude qu'elle consiste à nous acquitter le plus rapidement de notre dette, qu'il s'agisse d'une dette d'argent, d'honneur, d'une promesse à tenir etc. Et ici la tâche serait non plus de rembourser rapidement, mais de faire l'effort de demeurer en dette, et ce serait en effet *honorable* car *stable et édifiant pour tous*. Qui dit tâche, dit action, et celle-ci peut être vaste et difficile, cependant, demeurer en dette est un effort pour annihiler l'indifférence et le retour à soi. Nous comprenons aisément, que toutes ces étranges difficultés qui se dressent maintenant à la conscience de l'Individu, mis à l'épreuve par tout ceci, montre que cette question doit être traitée avec égard, de sorte qu'une certaine « disposition » de l'individu est nécessaire. Premièrement il faut que l'individu soit « éclairé », ce qui signifie que chaque homme en relation avec l'altérité doit faire preuve de compréhension de son être et de celui des Autres. Ce cheminement nous l'avons longuement décrit dans l'appréhension de notre Monde, de l'Altérité, et enfin du groupe, est nécessaire à la prise de conscience d'une limite de notre rapport à la matière, la rareté, la facticité, la liberté d'Autrui, notre propre liberté ; limite qu'il faut transcender par essence et par définition dans une nouvelle attitude de l'être et c'est bien la *Confiance* qui semble incarnée ce rôle d'attitude libératrice d'une aliénation sinon trop présente. L'Individu de fait est « *éclairé* », mais il lui faut deuxièmement une volonté à toute épreuve, c'est-à-dire une force pour agir en conséquence de son attitude nouvelle.

Regardant les conditions pour réaliser cette attitude nouvelle, nous réalisons que l'Individu doit se « donner les moyens » de demeurer en dette, et que ce mode d'être n'est pas le plus aisé. Néanmoins, nous pensons qu'il y a un prix pour notre liberté et que le sacrifice de notre égocentrisme semble être une solution qui semble fonctionner. Une fois les conditions réunies l'Individu peut apercevoir de quoi il s'agit. Imaginons un exemple : si un individu faisant preuve d'une grande confiance dans son groupe pour la réalisation d'un projet une fois celui-ci déclare à Autrui : « maintenant que ceci est terminé j'ai payé ma dette », ne trouverions-nous pas ce discours étrange car inapproprié à son effort ? En revanche, si cet individu déclare : « notre coopération a permis la réalisation de notre projet, je reste ainsi débiteur de la confiance que vous n'avez donner », ne serait-ce pas là un discours plus juste ? Les comptes ne sont bons que pour les choses d'ordre fini, celui qui donne réellement sa confiance ne calcul pas. Dans ce type de relation, l'Individu ne recul devant aucun effort, car il désire demeurer en dette de confiance et ne semble craindre qu'une seule chose : de s'acquitter si bien de tout qu'il s'acquitterait par là de sa dette. Telle est bien comprise, sa crainte ; son souhait est de demeurer en dette infinie, mais il est en même temps son propre devoir. Si la volonté ne

se situe pas complètement au sein de l'Individu, c'est sa capacité à respecter son devoir qui l'aidera à demeurer en dette. Lorsque le devoir est de demeurer en dette « mutuelle » de confiance, il faut à tout moment et sans cesse veiller à ce que la confiance n'en vienne jamais à s'attarder à elle-même, ou à se comparer à la confiance qui est en l'Autre, ou à se comparer aux œuvres qu'il a accomplies. Nul besoin de grands discours, nul besoin d'éloges sur l'acte de confiance, ils ne servent qu'à perdre l'Individu dans une illusoire vision héroïque de son action.

> « Et si l'on agissait ainsi, si l'on agissait par crainte d'être trompé, ne le serait-on pas justement ? Car il y a maintes façons de l'être : en recevant le faux, mais encore en refusant d'accepter le vrai; en étant dupe de l'apparence, mais encore d'un faux-semblant de sagesse, d'une flatteuse présomption certaine d'être à l'abri de l'illusion. Mais quelle illusion est la plus dangereuse? De qui la guérison est-elle la plus douteuse : de celui qui ne voit pas, ou de celui qui voit sans voir ? Quel est le plus difficile : d'éveiller le dormeur, ou d'éveiller le rêveur qui rêve en plein jour qu'il est éveillé ? Quel spectacle est le plus triste, celui qui fait tout de suite irrésistiblement pleurer, la vue de l'infortuné trompé [...], ou le spectacle prêtant en un sens à rire, de l'homme qui se leurre lui-même, ridicule en sa prétention de ne pas être dupe, et bien digne de risée, si le ridicule n'était pas ici un plus grand sujet d'effroi, en montrant que cet homme ne mérite pas une larme »[343].

En effet, rien n'est plus terrible que de perdre la confiance en s'abusant soi-même : c'est une perte éternelle que rien ne compense. Car d'ordinaire, lorsqu'il s'agit d'une déception, et quelle qu'elle soit, la victime ne s'en tient pas moins à la confiance et sa déception est simplement de ne pas l'avoir trouvé où il croyait la découvrir ; mais l'homme qui se dupe lui-même s'est exclu et s'exclut de toutes relations. Certains prétendent être déçus par la vie ou dans la vie ; mais l'homme qui, se dupe de lui-même, s'est frustré de la vie et subit une perte irréparable qu'il ne peut combler s'il ne change pas son mode d'être.

Il est légitime de poser la question du type d'action qu'il faut effectuer pour rester en dette, ce qui signifie qu'il y a bien quelque chose à faire pour demeurer en dette mutuelle de confiance. La chose est fort simple : afin de demeurer en dette mutuelle, il faut *faire durée sa confiance*. Pour se faire, il suffit de lui donner accès à un champ infini. Si donc nous souhaitons garder notre confiance, nous devons veiller à ce que, « prisonnière » de la vie et de la liberté, elle reste néanmoins toujours dans son élément grâce à l'infini de la dette, sinon elle se tarit et meurt, non pas après un temps plus ou moins long, mais

[343]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre I, La vie cachée de l'amour se reconnaît à ses fruits*, (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 5-6.

sur-le-champ, elle ne peut évoluer et édifier que dans un rapport à l'infini, puisqu'une confiance finie, tout comme une liberté, n'en est pas une. La confiance a pour élément l'infini, l'inépuisable, l'incommensurable ; nul, à coup sûr, ne le niera, et il est facile aussi de le voir.

Supposons que deux travailleurs effectuent le même travail, le premier animé par une méfiance envers son groupe, et le second dans une relation de confiance. De telle sorte qu'en raison nous ne puissions faire la différence sur le travail effectué par ces deux hommes. Il n'en subsiste pas moins une différence infinie, incommensurable. L'un des deux cas *comportera toujours un surplus* qui, chose curieuse, possède *infiniment plus de valeur* que le travail auquel il s'ajoute. Nous percevons réellement ce concept d'incommensurable. En effet, dans ce que fait pour nous un Individu au sein de la Confiance, dans la moindre bagatelle, comme dans le plus grand sacrifice, il donne *toujours* la même confiance et par là, la moindre action à laquelle personne ne fait attention prend une valeur incommensurable. Supposons par ailleurs, un individu qui chercherait honnêtement à agir en vue que nous lui accordions notre confiance, celui-ci n'arrivera jamais à l'obtenir. S'il pense que la Confiance nous fait agir parfois de manière contextuelle, il perd de vue l'essence même de l'infinité de la notion de Confiance. Celui qui est confiant réellement possède toujours une avance infinie, car à chaque fois que le premier individu qui expérimente sa confiance, cherche, calcule, trouve une nouvelle manière de montrer son dévouement, celui qui est confiant a déjà agi, parce qu'il n'a nullement besoin de calculs, de combinaisons et n'y perd pas son temps.

Mais, être et demeurer en dette infinie, c'est justement une manière d'exprimer l'infini de la Confiance qui, demeurant ainsi en dette, reste dans son élément. Nous avons ici une *réciprocité médiée infinie* de part et d'autre. Dans le premier cas, c'est l'être qui reçoit la Confiance, qui voit avec confiance l'incommensurable en chaque manifestation de confiance que l'Altérité lui porte ; dans l'autre c'est celui qui fait acte de donner sa confiance qui a le sentiment de l'incommensurable, parce qu'il reconnaît l'infini de sa dette. Il s'agit bien là d'une seule et même chose, infiniment grande et infiniment petite. Le premier pense au sein de la Confiance que l'Altérité lui donne dans la moindre manifestation infiniment plus que tous les Autres aux prix des plus grands sacrifices ; et le second prend conscience qu'aux prix de tous les sacrifices possibles il fait infiniment moins que ce qu'il reconnaît comme sa dette. En somme, la moindre manifestation de confiance est infiniment plus grande que tous les sacrifices, et tous les sacrifices sont infiniment moins que la moindre chose comme acompte sur la dette.

Le problème est de « tout faire » pour rester dans cette relation infinie. En effet dès que l'individu s'attarde sur lui-même, il est hors de l'élément de la Confiance. Faire de soi un objet, c'est s'empêcher d'agir et nous faire retourner à l'inertie du pratico-inerte. L'inertie est un point fixe matériel, il nous délimite et il est une négation du mouvement de l'infini de la dette au sein de l'action humaine.

> « Imagine une flèche qui vole, comme on dit, rapide comme un trait ; imagine qu'elle est un instant l'idée de s'attarder à elle-même, peut-être pour voir à quel point de sa course elle se trouve ou a quelle hauteur elle plane au-dessus de la terre, ou pour comparer sa vitesse avec celle d'une autre flèche également rapide comme un trait : à la même seconde, elle tombe à terre »[344].

Il en est de même pour l'individu qui s'arrête sur lui-même ou devient à lui-même son propre objet dans la comparaison. La Confiance ne peut nullement dans l'infinie se comparer à elle-même, puisque dans ce champ elle coïncide à elle même et aucun Tiers n'intervient entre l'individu et lui-même. Ainsi, toute comparaison introduit un Tiers ainsi que l'égalité et l'inégalité[345]. Lorsque nous ne nous attardons pas, nous ne comparons pas, et inversement. Si nous comparons nous laissons s'introduire l'Altérité du Tiers, qui est-il ? C'est bien évidemment Autrui qui nous sert de support à la comparaison. En effet, nous pouvons comparer notre confiance avec celle d'Autrui à savoir qui à la plus grande. Nous découvrons ou croyons découvrir que la confiance est en nous plus importante, ou qu'elle est plus importante chez certains, mais moindre chez d'Autres. Nous pensons qu'il s'agit d'une vue simple, d'un simple regard jeté « en passant » qui ne prend pas de temps et n'exige aucun effort ; mais hélas ! Ce regard est *pire que tout,* puisque ce regard de la comparaison, si furtif soit-il, n'a que trop vite fait de dévoiler un monde de circonstance particulières et de calculs : c'est l'arrêt immédiat et du coup nous sommes, sans en prendre conscience, sur le point de nous affranchir de notre dette, ou peut-être en sommes-nous déjà quitte. Ce Tiers de la comparaison peut être aussi les œuvres réaliser grâce à cette confiance, et dès l'instant où nous comptons et sous-pesons, nous sommes en train de nous défaire, de nous dégager de notre dette, si même, dans une grande satisfaction de notre personne, nous n'en sommes pas moins dégagé, c'est-à-dire dégagé de notre confiance en l'Altérité. Au sein de la comparaison

[344]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre V, Notre devoir est de demeurer en dette mutuelle d'amour,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 167.

[345]G.W.F.Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, A. La science de la Logique, Deuxième partie, La théorie de l'essence, B. L'apparition, a) L'existence §75 et suivants,* (1ère éd, 1813, *Wissenschaft der Logik.*), Paris, Éditions Vrin, 1970, p 223 et suivantes.

tout est perdu : la Confiance est rompue car finitisée et la dette ainsi doit être payée, exactement comme toute les autres, alors que le propre d'une dette en confiance est d'être infinie. La comparaison nous perd dans un instant de comparaison, un instant que devrait remplir l'action au sein de la confiance. Mais perdre l'instant, c'est se livrer à lui. Un instant perdu dans la comparaison, et c'est de manière infinie que nous perdons notre confiance. Ce temps, si court soit-il, est une temporalité égoïste, un instant pris seulement pour soi et c'est ce qui fonde la rupture, la chute, tout comme la chute de la flèche consiste à s'attarder à elle-même.

Au sein de la comparaison, tout est perdu, la Confiance est finitisée, la dette doit être payée et quelle que soit la place, fût-elle la plus haute, que cet confiance croit occuper par rapport à celle des Autres, ou par rapport à ses propres œuvres. Dans la comparaison il n'y a rien à obtenir surtout lorsque notre « place » est enviable, car le rapport lui-même, la possibilité de la comparaison est elle-même une erreur. Lorsque ce qui est et doit être infini recherche dans le monde fini « la mauvais compagnie » de la comparaison, il se dégrade par définition et par essence, même si nous nous croyons le mieux placé dans la hiérarchie qu'établit la comparaison.

Car même si nous croyons sincèrement que faire confiance comparativement plus que tous les autres hommes, ce n'est pas faire confiance. Faire confiance c'est *demeurer en dette infinie* ; l'infini de la dette est le lien qui tend l'Individu à toujours se transcender vers ce qu'il peut donner de meilleur pour lui-même et pour l'Altérité. Le problème ainsi se situe bien dans la volonté que l'Individu doit faire preuve pour réaliser sa vie dans la Confiance et ne pas céder à l'inertie sérielle de la comparaison. Car le monde dans son intégralité pousse et poussera toujours l'Individu libre à rester dans l'aliénation sérielle par de multiples moyens, tentant de faire vaciller sa confiance en lui-même et en l'Altérité. De telle sorte que, pour l'exigence de l'infini, même le plus grand effort que nous puissions fournir est infime, même si notre œuvre possède la puissance de nous conférer une quelconque importance, puisque l'orgueil est lui aussi un mode d'être dans l'inertie, et est comparaison de soi à l'Altérité. Ainsi, chaque fois que notre volonté renouvelle sa force ou la maintient en se renouvelant, il faut penser que c'est cette *conscience de la tâche à accomplir* qui nous guide vers l'infinie de notre dette. Il nous faut donc prendre garde à cette propension que nous avons à la comparaison. Elle est la plus dangereuse des relations car elle amène *conflit, peur,* et *lutte* entre les individus.

Elle est « la connaissance la plus dangereuse qu'il puisse faire ; il n'est pas de pire

séduction. Et nul séducteur n'est aussi prompt à se présenter que la comparaison, au moindre appel de ton regard – mais que nul n'impute pour sa défense à la comparaison de l'avoir séduit, car on l'a découvert soi-même. On sait avec quel effort plein d'une crainte vaine mais pourtant terrible avance un homme quand il sait qu'il marche sur la glace ; mais on sait aussi qu'il y avance d'un pas ferme et sûr quand, dans la nuit ou pour une autre cause, il ignore qu'il y marche. Garde-toi donc de découvrir la comparaison ! Elle est comme un surgeon funeste qui dérobe à l'arbre sa croissance : l'arbre maudit se dessèche et devient une ombre, tandis que le surgeon malfaisant croît d'une malsaine prospérité. La comparaison est comme le terrain spongieux et humide du voisin : même si ta maison n'y est pas construite, elle s'effondre pourtant. […] La comparaison, c'est une répugnante éruption cutanée qui chemine sous la peau, gagne la moelle et s'en nourrit »[346].

Si en effet, la comparaison est la seule chose capable d'éteindre la dette au sein de la confiance ou d'y acheminer, et si nous l'évitons, la confiance demeure alors en dette infinie, robuste et vivante. « Demeurer en dette » cette formule exprime très justement cette effort de l'Individu au sein d'une relation de confiance. Ainsi, lorsque nous disons d'une force de la nature, par exemple, qu'elle se déchaîne à une vitesse prodigieuse ou qu'elle éclot avec une vigueur et une richesse infinies, il semble toujours possible qu'elle doive une fois s'arrêter ou s'épuiser. Cependant ce qui, infini en soi, possède encore derrière soi une dette infinie, c'est-à-dire se trouve une seconde fois « infinitisé », ne va jamais sans « *le veilleur* », l'Individu, toujours attentif à ce qu'il n'y ait jamais d'arrêt. La dette ainsi, semble pour la seconde fois être un facteur d'impulsion, un *moteur d'action pour l'Individu*. Lorsque le devoir est de demeurer en dette mutuelle de confiance, alors ce terme de demeurer en dette n'est pas une simple image d'un esprit exalté, une représentation que nous nous faisons de la confiance, il désigne un *acte.* Alors grâce au devoir, la confiance demeure réellement *agissante*, gardant la vitesse de l'action de la praxis, elle reste par là même en dette infinie.

Le danger, nous l'avons montré, c'est que la confiance en vienne à s'attarder à elle-même en se livrant à la comparaison. C'est là ce qu'il faut empêcher, mais tandis que le devoir écarte le danger, il semble se produire encore autre chose : la confiance en vient à envisager sa dette comme reportée au rapport des Individus entre eux. C'est le Tiers en effet qui, pour ainsi dire, se fait avec la Confiance « *le créancier de la confiance* ». En devenant *dette mutuelle,* la Confiance prend une puissance de plus, un degré d'importance incommensurable, elle acquiert une *grandeur* dans son don à l'Altérité. Le Tiers n'est simplement plus un témoin de l'accomplissement de la confiance, un

[346]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre V, Notre devoir est de demeurer en dette mutuelle d'amour,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 170-171.

spectateur récepteur d'une volonté extérieur à lui, il en est le *garant, tout autant que nous le sommes envers lui*. Il est un acteur de la relation plus qu'un *régulateur* au sein de l'inertie : il est relation. L'Individu demeure en dette infinie dans l'accomplissement de sa tâche envers Autrui et le Tiers, c'est en sens qu'il y a *sérieux* et *vérité* à demeurer en dette mutuelle de confiance. Le vice de la comparaison égoïste, même pour la plus louable raison, c'est au fond et du fait qu'elle est simplement égocentrée, de ne pas être maître d'elle-même, parce qu'elle n'a pas d'ouverture autre qu'elle-même. Seule la liaison entre le Tiers, l'Individu, et Autrui constitue le *sérieux*, c'est-à-dire exprime la véritable relation humaine qu'il puisse y avoir au sein du monde de la praxis individuelle et collective : *l'Individualité-commune*. Cette valeur de l'action tient dans le fait qu'elle institue dans la conscience des Individus une « *mission relationnelle infinie* » de confiance en l'Altérité. L'attitude responsable réside dans le fait que l'Individu seul, possède une puissance qui le sauvegarde dans sa démarche altruiste. Car l'Individu a envers Autrui une *obligation*, un devoir dans sa dette de confiance ; mais ni lui, ni Autrui n'ont à juger cette confiance. Quand il en est ainsi, l'Individu doit demeurer en dette infinie. Le Tiers représente, dans son ubiquité, l'idée de cette infini au sein de la possibilité de la confiance, *il est la Confiance comme incarné* et ainsi l'Individu ne peut que rester en dette, aussi vrai que le Tiers en est le garant, ou aussi vrai que l'Individu demeure à jamais tourné vers l'Altérité, et donc vers le Tiers, car le Tiers n'existe qu'en tant qu'ouverture vers la Confiance mutuelle et infinie. L'Individu demeure dans la dette et il reconnaît en conscience ainsi que tel est son devoir, comme il est en son devoir d'en faire l'aveu avec humilité et sans aucun orgueil. L'humilité consiste à faire cet aveu dans la promesse, la Confiance consiste à être infiniment prêt à le faire au sein d'une promesse, puisque cet acte est inséparable de la Confiance que l'Individu donne par devoir consentit à Autrui.

Il est essentiel de ne pas tenir un discours creux, au sens où la situation que nous décrivons comme la véritable relation entre les Individus, et le lieu de la véritable rencontre avec Autrui, soit réelle et non juste une vue de l'esprit. Il y a un double danger de surcroît dans notre argumentation, d'une part notre « devoir » est une *épreuve ontologique* et « *méta-sociale* »[347], un véritable questionnement intérieur, une prise de conscience qui se fait dans la peine, l'angoisse et la souffrance première de l'incompréhension. D'autre part, en plus de la détermination dont nous devons faire preuve en notre for intérieur, ce qui n'est pas chose aisée, il nous faut « redoubler

[347]Par ce terme de méta-social, nous voulons signifier que le devoir transcende réellement les catégories du social en devenant un devoir qu'il faut maintenir « de toute éternité ».

d'effort », au-dehors, avec le monde, Autrui et le Tiers. Une telle prise de conscience implique des *responsabilités* toutes aussi infinies que la tâche à réaliser et cette responsabilité apparaît sans conteste comme impossible ou impensable voire décourageante pour le sens commun et pour beaucoup d'individus dans la facilité ou simplement sans volonté aucune. Il semble évident qu'un tel projet se heurtant à l'incompréhension, la haine et la violence soit compris et perçu plus comme un mal qu'un bien pour l'accomplissement de la relation véritable avec l'Altérité. Cette responsabilité n'est pas sans conséquence pour l'Individu, mais c'est un *choix*, une *prise de conscience réelle* du dépassement de l'impossibilité de vivre dans la lutte constante. Après tout, que risquons-nous de plus qu'en choisissant la lutte ? Le choix de la confiance est-il moins « fou » que celui de la lutte ?

De surcroît, nous pouvons nous objecter que d'un certain ce point de vue, cette épreuve ressemble à une lutte, tout autant que la première, la confiance est en quelque sorte une lutte contre la lutte ! Il serait superflu, nous le pensons, de penser que nous ne sortons jamais du conflit en prétextant que même la relation de confiance symbolise encore une forme de « lutte contre la lutte ». Par définition et par essence la confiance est le contraire de la lutte au sein de l'action est de fait, ne peut être une forme de lutte quelle qu'elle soit. Bien que sentiment opposés, la confiance demeure dans la praxis toute aussi percutante et créatrice que la lutte, et c'est encore le Tiers qui permet cela.

> « […] nous croyons qu'il importe à l'homme d'intérioriser sa vie de façon si rigoureuse qu'il ait en premier lieu autre chose à quoi appliquer sa pensée ; car cela est bien certain, il est une haine malsaine vouée au monde qui, peut-être même sans avoir pesé son immense responsabilité, aspire à la persécution »[348].

Celui qui choisit de vivre est de le faire dans la confiance, doit au même moment prendre conscience et ressentir les difficultés que ce choix et cette vie comportent, sinon il fait se choix à l'aveugle et sans véritablement conscience du choix de vie qu'il fait. Cet homme se rapporterait à un soldat qui embrasserait une longue carrière militaire sans prendre conscience que parfois sa propre vie sera mise en danger ainsi que celle de ses compagnons dans la responsabilité de ses actions. Nous ne pouvons pas dire que la joie et l'allégresse seront partenaire d'un Individu qui vie dans la Confiance véritable, mais au contraire, la seule chose à laquelle nous pouvons assentir avec certitude c'est que

[348]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre V, Notre devoir est de demeurer en dette mutuelle d'amour,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 177.

cette vie fera face à l'ingratitude, l'opposition, la moquerie de l'Autre et celle du Monde, et cela toujours en totale proportion avec l'engagement avec lequel l'Individu se confond dans sa dette infinie et mutuelle. Telle est la difficulté de l'Individu engagé qu'il nous importe de ne pas passer sous silence lorsque nous définissons cette attitude nouvelle, et révélons au fil de l'analyse cette nouvelle relation véritable qu'est la Confiance.

Si nous ne prenons pas cette précaution, si le Monde et Autrui n'est pas tels que nous le définissons nous nous exposons à l'abolition de notre projet ainsi définit dans la Confiance. Ce qui appelle à ne pas s'arrêter à soi, c'est-à-dire la renonciation a soi, implique justement, et de façon essentielle, ce double danger : sinon renoncer à soi, ne serait pas un renoncement à soi véritable et authentique.

De surcroît, la conception purement conventionnelle de la renonciation à soi se formule ainsi : il faut renoncer aux désirs, et aux impulsions intéressées, aux projets égoïstes, et ainsi nous serons en pleine possession de nos moyens pour vivre au sein de la Confiance que nous nous donnons autant que celle que nous donnons. Cette renonciation, nous le voyons aisément, se place dans la continuité du devoir de demeurer en dette au sein de la relation inter-individuelle. De surcroît, contrairement à la tradition chrétienne, nous pensons qu'une forme de renoncement à soi *purement humaine* et non en relation avec la croyance en Dieu est tout à fait possible. Tout comme la second, la première situe l'Individu dans un statut parfois « injuste » au regard de sa volonté de vivre selon son engagement dans la confiance.

> « La conception de la renonciation chrétienne à soi se formule : renonce à tes désirs et à tes aspirations égoïstes, renonce à tes projets et à tes buts intéressés, de façon à travailler pour le bien dans un véritable désintéressement – puis accepte alors d'être pour cette raison même en abomination presque à l'égal d'un criminel, insulté, raillé ; accepte, si cela t'est demandé, d'être pour cette raison même, exécuté comme un criminel ; ou plutôt ne t'y résigne pas, car on risque d'y être contraint, mais choisit librement ce destin. Car la renonciation chrétienne à soi sait d'avance que tel sera sont sort et elle le choisit librement »[349].

La « simple » renonciation humaine souffre *a priori* d'un manque d'ouverture vers Dieu, et se trouve taxée de rester à une échelle purement humaine, mais n'en est-elle pas moins efficace ? En effet, si un Individu fait preuve de renonciation et laisse le monde s'ouvrir à lui, lui donnant accès à l'Altérité, il découvre un monde certes hostile, mais aussi

[349]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre V, Notre devoir est de demeurer en dette mutuelle d'amour,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 179.

orienté vers la découverte de la relation véritable à Autrui sans le truchement d'une quelconque divinité, et cela grâce au Tiers. Dans ce mouvement, cette dialectique « intégrative » de la confiance, nous voyons grâce au Tiers, une sorte de transcendance *horizontale* dirigée vers l'Homme, bien plus qu'une transcendance *verticale* orientée vers Dieu. Il y a ici une double ouverture, la première vers *soi* et la seconde vers le *Tiers* qui nous sauvegarde du rejet du Monde et de l'Autre. La renonciation à soi, ainsi tournée vers soi et vers le Tiers, s'obtient lorsque, sans peur pour soi-même ni intérêt pour soi, nous nous lançons dans l'action « dangereuse » où les Autres, ignorants, aveugles ou complices ne voient, ou ne veulent voir aucun *honneur*, de sorte que non seulement il est périlleux d'affronter le danger, mais encore ce péril est double, parce que ce sont les « insultes des spectateurs » qui attendent l'Individu possédant en lui ce *courage*, dont d'ailleurs soit il triomphe, soit il succombe.

Dans un cas, la conscience du danger est donnée, les Autres reconnaissent d'un commun accord qu'il y a danger à s'y risquer et donc, il y a une « gloire » à gagner si nous triomphons, puisque la conscience du danger les dispose déjà à admirer celui qui l'affronte simplement. Dans l'autre cas, l'Individu courageux doit en quelque sorte découvrir le danger par lui-même et « lutter » pour avoir le droit d'appeler danger ce que les Autres refusent d'envisager comme tel, eux qui, tout en reconnaissant qu'il est possible de risquer sa vie dans la circonstance, nient cependant qu'il y ait danger, puisque de leur point de vue, il s'agit d'une affaire ridicule, si bien qu'il est doublement « ridicule » d'exposer ses jours dans une affaire ridicule. En un sens, il y a renoncement à soi pour l'Individu en réponse à une sorte d'exigence nécessaire de « malhonnêteté » chez l'homme. Le renoncement à soi est une réponse nécessaire à la négation de l'homme pour et par l'homme. Si effectivement le monde et l'homme était profondément toujours « bon », cette renonciation à soi serait devenue impossible, puisque dans ce cas le monde, foncièrement bon, respecterait et honorerait celui qui fait preuve de courage et qui à renoncé à lui-même ; il verrait toujours sans erreur où est le danger et quel est le vrai danger. C'est enfin pour cette raison que nous devons admettre que si l'individu ne prend pas conscience réellement de l'ampleur de la tâche et de ses conséquences, son effort pour demeurer en dette au sein de la Confiance sera vain et inutile puisque qu'avorté à la base. Si nous voulons concrètement à cela suivre cette voie, nous le devons dans le respect du devoir et du renoncement à soi, ce qui nous portera vers « *les affres de l'effroi intérieur* », c'est pour cela que dans cette voie il nous faut être véritablement *résolu* à l'inverse d'une attitude mensongère et trompeuse dans le dénie de la difficulté et dans les apparences angéliques des faux-semblants de la sérialité.

Nous ne pouvons pas essayer de constituer un être-collectif, un Individu-commun sur la base d'une ontologie, et laisser en suspend ses conséquences pratiques. Si notre étude nous mène vers une conduite *éthique* certes sérieuses et profonde, nous ne devons en rien minimiser sa difficulté ou essayer de la rendre séduisante. Afin de ne pas être taxé de « rhéteur », nous nous devons par respect pour notre engagement et pour le lecteur énoncer clairement les conséquences de notre prise de position.

> « Si l'on tendait à quelqu'un une arme à deux tranchants extrêmement aiguisée, le ferait-on avec les airs, les gestes et les paroles de mise lorsque l'on offre un bouquet de fleurs ? Ne serait-on pas insensé ? Convaincu de l'excellence de cette arme redoutable, on en fait l'éloge à pleine voix ; certes, mais d'un ton qui, en un sens, met en garde contre elle. […] Cependant, si un homme s'imaginait tenir à la main une fleur que, moitié par vanité, moitié par étourderie, il aurait plaisir à contempler – et si alors quelqu'un lui criait en toute vérité : « Malheureux ! Ne vois-tu pas que tu tiens une arme à double tranchant extrêmement aiguisée » : cet homme ne serait-il pas effrayé un instant ! Mais, je le demande – celui qui lui tiendrait ce langage le tromperait-il, et trahirait-il la vérité ? Car on ne ferait qu'encrer d'avantage notre homme dans sa méprise si on lui rappelait que la fleur qu'il tient à la main n'est pas une fleur banale, mais extrêmement rare »[350].

Rien ne sert de se perdre dans les illusions de la sérialité. Les relations entres les Individus sont édifiantes pour tous lorsqu'elles sont vécues dans le libre choix de la Confiance ; sinon les hommes se dupent, et se tourmentent les uns les autres dans des relations d'oppositions, déstructurant ainsi le champ de la praxis. La Confiance sauvegarde le Tiers et le « transfigure » une fois de plus, ce faisant, elle sauvegarde à la fois l'Individu dans sa libre praxis individuelle, et la possibilité d'une Individualité-commune dans l'accomplissement de cette confiance et dans le respect de la dette.

[350]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre V, Notre devoir est de demeurer en dette mutuelle d'amour,* (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 182 et suivantes.

Chapitre XI) : « l'Individualité-commune » révélée par le sacrifice en tant que « Tiers R ».

Dès à présent, nous le pensons, il sera difficile de penser l'Individu d'une autre manière, car cette transformation de son statut qui de fait est une ouverture ontologique vers Autrui se justifie par définition et par essence dans son impossibilité à vivre en un monde qui ne lui correspond nullement. Même si la lutte intègre malgré tout la sommes des possibles dans le champ de l'action humaine, elle n'est plus créatrice nécessaire de relation avec l'Altérité. *A contrario* la Confiance que nous portons en nous de manière essentielle nous induit naturellement et, en conscience, à vivre avec Autrui dans une relation particulière celle de l'Individualité-commune. Afin de bien comprendre en quoi ce statut nouveau qu'est l'Individu, nous permet d'accéder à une vie commune avec Autrui nous avons découvert qu'une évolution graduelle du concept de Tiers était nécessaire. De *regard*, à *régulateur* en passant par *spectateur* et *témoin*, le Tiers constitue la position de réciprocité médiée par excellence entre l'Altérité en générale, en tant que groupe ou simplement en tant qu'Autrui, et Moi. Cette « place » que la relation, constante universelle car humaine, nous « impose » du fait de notre « nature » ontologique profonde s'est transformée au fil de l'argumentation. Ainsi, pour terminer son chemin elle doit prendre une dernière forme celle de « l'infini », de « l'inégalable », celle de « l'universalité ». Notre rencontre avec Autrui au travers de notre corps donna lieu à la découverte de la médiation première du regard, qui s'est avérée insuffisante pour l'appréhension de l'Altérité en acte. Cette médiation a donc subie une mutation en la personne du Tiers comme *spectateur* puis comme *témoin*, toutes deux jugés insuffisantes pour une saisie globale de notre rapport à l'Altérité, laissant l'individu quant à sa relation avec ce qui n'est pas lui, dans un vide existentiel au sein de l'aliénation agonistique des consciences. Cherchant à transcender cette nécessité agonistique, le Tiers s'est transformé en une médiation relationnelle, un Tiers *régulateur*, bien plus qu'une relation en pensée, il se situe dans la relation sociale réelle, et participe à la constitution des individus en tant que libre praxis individuelle en un groupe. Malheureusement pour lui, ce Tiers *régulateur* n'est encore que le reflet de la détermination ontologique de l'individu basée sur le conflit et la lutte. Le Tiers *régulateur* n'apparaît que dans des situations critiques où le danger sur l'Homme est le

plus présent, où pour Sartre l'Histoire se joue réellement et se constitue. Il nous faut sortir de cela, et pour ce faire nous avons fait l'hypothèse et le pari de la Confiance. Cette nouvelle naturalité de l'Homme semble donnée lieu à de nouveau rapport entre lui et l'Altérité en générale. Le groupe et Autrui ne sont plus les particules d'une relation conflictuelle, mais les éléments irremplaçables d'une relation édifiante de l'Homme en tant qu'Individu. Cette nouvelle délimitation de notre relation à l'Altérité ne peut se faire dans une réciprocité médiée autre que celle du Tiers, mais il doit prendre une autre forme. Ce concept de Tiers doit participer au mouvement ontologique de l'Individu est aider à mettre en valeur cette confiance infinie qui nous constitue : il doit, tout comme dans notre devoir de demeurer en dette infinie et mutuelle de confiance, prendre la forme de l'infini. De ce fait il apparaît assez clairement que cette notion de Tiers prend les formes du concept chrétien de « *Prochain* », doit-il en être ainsi ?

La tradition chrétienne et le langage religieux fait en effet référence à cette notion de « Prochain », c'est-à-dire à *tout homme ou l'ensemble des hommes par rapport à l'un d'entre eux*.

> « Serait-il aussi difficile de découvrir le prochain – si l'on ne s'empêchait soi-même de le voir ; car le christianisme a supprimé à jamais toute possibilité d'erreur à son sujet ; nul au monde n'est aussi facile à reconnaître que lui. Tu ne peux jamais le confondre avec un autre, car il est tous les hommes »[351.]

Ainsi, il semble que ce n'est nullement le concept de *Prochain* lui-même qui est le générateur de méprise à son égard mais seulement l'individu qui ne le voit pas ou, semble-t-il, l'homme qui refuse de le voir en tous les hommes. Le concept de prochain, au sens kierkegaardien du terme nous donne accès à Autrui non plus comme une simple relation d'altérité mais comme un élan portée par la renonciation à soi. En effet, au sein de son œuvre réside une constante mise en balance de l'amour de l'esprit et celui de l'homme, nous voyons que le concept de *prochain* se caractérise, par le renoncement de soi dans l'amour vers Autrui, qui se doit d'être une recherche. Mais nous voyons que ce prochain s'incarne à la fois en la personne aimée mais aussi dans la totalité des hommes du monde. C'est en effet cette logique de penser qui nous intéresse ici quant à notre problématique de la transformation du concept de Tiers.

---

[351]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'amour, Première série, Chapitre II B., Tu dois aimer « le Prochain »*, (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 49.

Selon l'auteur danois, l'amour de soi se referme sur ce « *soi* » unique, et la prédilection passionnée de l'amour humain et de l'amitié se referme sur cet unique être aimé, ou cet unique ami. Cependant, si nous avons une compréhension de l'Autre comme cette personne que nous nommons *alter ego*, c'est-à-dire l'autre Moi, l'autre « *Je* », alors : « *[...] le prochain est l'autre tu ou, très exactement, le tiers caractéristique de l'égalité humaine* »[352]. Ce qui signifie, que le « *je* » qui se retrouve égoïstement dans l'être aimé ou l'ami ; le Prochain, bien loin d'être cette première et unique personne portée à une forte intensité du « *sentiment de soi* », est au contraire, comme dit Kierkegaard, le « *tu* » de la seconde personne, *tout autre homme, n'importe qui, sans prédilection, révélée par le commandement de l'amour lorsqu'il est pratiqué*, sinon le prochain reste une pure et simple abstraction, en est-il de même pour le concept du Tiers ?

En effet, en vertu du commandement chrétien du « *tu dois* »[353] ; le moi renonce à lui-même et découvre le toi : il n'est plus un « *je* » élevé en puissance par la possession, peut-être plus ou moins démoniaque, de l'être aimé ou l'ami, et s'ancrant ainsi dans le désespoir de sa condition naturelle. Mais un « *je* » qui s'affirme par la dépossession de soi, par renonciation, et qui se trouve en face d'un « *tu* » révélé par l'obéissance au devoir dans la parfaite égalité de tous les « *je* » et de tous les « *tu* » humains devant Dieu.

> « [...] seul le christianisme voit que le dévouement avec lequel l'amant s'abandonne à l'unique être aimé et lui reste fidèle, est l'amour égoïste de soi. Comment cet abandon, ce dévouement, même sans bornes, peut-il donc être aussi l'amour égoïste de soi ? Il l'est, quand il est porté à l'autre je, l'autre moi. [...]Le prochain, en revanche, n'a jamais été présenté comme l'objet de l'admiration ; le christianisme n'a jamais enseigné qu'on doit l'admirer, mais qu'on doit l'aimer »[354].

---

[352]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'Amour, Première série, Chapitre II, B., Tu dois aimer « le prochain », »*, (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 50-51.

[353]St. MATTHIEU, *Évangile selon St Matthieu, Chapitre XXII, Amour de Dieu et du Prochain, 39*, Paris, Éditions Robert Lafont, S.A, 1990, p 1296. Nous faisons référence ici au chapitre II. A. des *Œuvres de l'Amour* de Kierkegaard qui se nomme « *Tu « dois » aimer* », de plus ici le danois peut exprimer le futur à l'aide de l'auxiliaire devoir suivit de l'infinitif du verbe conjugué. Pour Kierkegaard, cet auxiliaire, loin d'être tel, garde au contraire sa valeur absolue et est un verbe de commandement, au sens éthique ordinaire et éthico-religieux, comme nous le voyons ici nettement. Ce n'est pas hasard que dans ses trois discours, le devoir précède et domine le « tu » et « le Prochain », le « je » et « l'Autre ». Cela éclaire beaucoup l'éthique de Kierkegaard. L'influence Kantienne, luthérienne et paternelle est une autre question. Pour le terme littéralement traduit par « amour de soi », il est scabreux de le rendre par « égoïsme », « amour propre », etc. Il a pour Kierkegaard une double acceptation, suivant qu'il s'applique à un homme dont le moi, simple synthèse de corps et d'âme, est subordonné à la temporalité, ou à l'homme dont le moi se connaît comme esprit du fait qu'il est devant Dieu et ainsi, sur le plan de l'éternité vraie, à égalité avec le Prochain, tous les Autres.

[354]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'Amour, Première série, Chapitre II, B., Tu dois aimer « le prochain »*, (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 51-52.

Le Prochain en effet n'est qu'une abstraction s'il n'est pas une donnée pratiqué existentiellement, c'est-à-dire s'il ne se révèle pas dans la relation de notre amour avec le prochain, c'est-à-dire aussi bien Autrui que tout homme au monde ; et c'est cette notion chrétienne de prochain qui donne accès à une parfaite égalité vis-à-vis d'Autrui en tant que « *je* » et « *tu* », en tant que créature de Dieu. L'éternité dans la relation avec le prochain, permet à cette vision de l'amour d'apparaître tel « une existence réalisée au monde ».

> « Ainsi donc, va et observe le commandement ; pour aimer le prochain, laisse nos différences où nous recherchons nos pareils, laisse celle de la prédilection. Tu ne cesseras pas pour cela d'aimer la bien-aimée, loin de là. Le terme de prochain serait la pire des impostures jamais imaginées si l'amour du prochain exigeait d'abord que tu renonces à aimer les êtres chers par prédilection »[355].

Le Prochain, nous l'avons dit, ne peut être un concept exclusif, car si un seul homme ne rentre pas dans ce concept, alors aucun n'y pourra jamais entrer. Il en est donc de même pour l'ami et la bien aimée, ils sont le prochain « *chacun à leur tour et à la fois* », d'où notre incompréhension de départ, sur cette notion qui nous donne un concept à la fois qui englobe tout et qui symbolise chaque personne individuellement.

De prime abord, le lien que nous voulons instaurer entre les notions de Prochain et celle de Tiers semble très éloigné. Mais cette difficulté réside « simplement » dans le point de vue que nous en avons au départ. Si nous percevons d'une part, le concept du Prochain comme exclusivement un concept religieux, et d'autre part le Tiers qui jusque là possède une « définition » anthropologique et philosophique, alors ces deux concepts sont inconciliables. Pourtant, nous soutiendrons le contraire, de part l'édifiante similitude qu'il y a entre ces deux notions. En effet, ils participent tous deux à établir, chacun à leur manière, une véritable relation entre l'Individu et l'Altérité en générale. Ils participent tous deux d'un même mouvement de pensée, ce qui signifie qu'ils possèdent intrinsèquement la même *logique relationnelle*. La réciprocité médiée, l'ubiquité, la transparence, de plus, tous les deux soutiennent l'Individu dans son épreuve vers l'Autre, le groupe, Dieu, et lui-même.

En cela, nous pouvons dire que le terme de *Prochain* et celui de *Tiers* symbolise la même *volonté*, celle « *d'aller vers* », celle de faire acte de « *croyance* » en l'Autre et en

[355]S.KIERKEGAARD, *Les Œuvres de l'Amour, Première série, Chapitre II., C. « Tu » dois aimer le prochain*, (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980, p 58.

un but commun. Qu'il soit pratique ou spirituel, ce médium nous donne accès à l'Altérité dans une réciprocité ternaire de la relation entre l'Individu et l'altérité. C'est un schéma *squelettique* de pensée qui peut varier dans les divers champs de pensée et qui ne semble pas être unique à notre sujet d'étude. Nous pouvons le nommer « le *schéma R* » comme relationnel, puisqu'il est ce vers quoi toutes ces thèses tendent, celle de Kierkegaard, et celle de Sartre en ce qui nous concerne ici en sont un exemple édifiant.

Le Tiers régulateur de l'œuvre sartrienne, se « transfigure » pour ainsi dire, en un nouveau Tiers, nous le nommerons le *Tiers Relationnel*, le « *Tiers R* ». Ce Tiers est cet *être porteur de la dette infinie de confiance*, il est *l'Individu éclairé s'orientant vers Autrui en tant que Tiers R*. Il est cet être dont nous parlions dans le chapitre précédant, cet être ayant la capacité de sauvegarder de part son existence même la liberté pratique en chacun, puisqu'il *est chacun et tous à la fois*. Il est celui qui prend *courage et ne perd pas espoir en l'homme*, il est celui qui peut sans ignorance de son statut et sans crainte avoir une « *foi infinie en l'Homme* » celui qui incarne une forme *d'humanisme ontologique*. Entendons-nous bien, nous ne parlons pas d'une détermination religieuse du concept de Tiers, nous parlons simplement d'un mouvement d'intégration unifiant infini vers l'Altérité qui pousserait l'Individu à toujours devoir vivre au sein de la Confiance en l'Autre. Nous parlons d'un être qui est cet *élan* et qui n'est que cela en acte comme en pensée. Il « ne peut ne pas être ce qu'il est, et n'être ce qu'il n'est pas », pour reprendre une formule de Sartre tiré de L'*Être et le Néant*. Le *Tiers R* représente la transposition d'une foi chrétienne en Dieu, en une croyance *exclusivement* « humaine » au sein des relations pratiques entre les Individus. Par transposition nous ne cherchons nullement là une substitution de l'un par l'autre, un faux-semblant ou un tour de passe-passe. Ce que nous nommons le *Tiers R* représente le résultat du cheminement qui nous à conduit vers l'ultime opposition entre les Hommes, et vers la certitude que l'attitude des forces antagonistes au sein du champ pratique est « une erreur » dès son origine. Là où il y a relation, se trouve le Tiers R, de part sa définition, il incarne la totalité des types de relation que les Hommes peuvent entretenir au sein du monde et en leur for intérieur. Nul besoin de violence envers notre *alter ego* ou d'obéissance à une quelconque transcendance « verticale ». Si transcendance il doit y avoir avec le Tiers R, ce ne sera qu'une transcendance de type « horizontale » d'Individu vers Individu dans un mouvement totalisant de leurs praxis individuelles et/ou collectives, au sein d'une réciprocité de confiance mutuelle.

Partant du principe que la source des relations entres les Individus a changé, nulle relation ne peut échapper à ce schéma globalisant, et ainsi nous pouvons éviter le

reproche souvent fait à Sartre de manquer de crédibilité dans le choix de ces exemples ; ce qui donna à Lévi-Strauss l'opportunité de qualifier les exemples de Sartre comme « des cas limites» au sein de la structure sociale.

> « Qui commence par s'installer dans les prétendues évidences du moi n'en sort plus. La connaissance des hommes semble parfois plus facile à ceux qui se laissent prendre au piège de l'identité personnelle. Mais ils se ferment ainsi la porte de la connaissance de l'homme : toute recherche éthnographique a son principe dans des « confessions » écrites ou inavouées. En fait, Sartre devient captif de son Cogito : celui de Descartes permettait d'accéder à l'universel, mais à la condition de rester psychologique et individuel ; en sociologisant le Cogito, Sartre change seulement de prison. Désormais, le groupe et l'époque de chaque sujet lui tiendront lieu de conscience intemporelle. Aussi, la visée que prend Sartre sur le monde et l'homme offre cette étroitesse par quoi on se plaît traditionnellement à reconnaître les sociétés closes. […] Descartes, qui voulait fonder une physique, coupait l'Homme de la Société. Sartre, qui prétend fonder une anthropologie, coupe sa société des autres sociétés. Retranché dans l'individualisme et l'empirisme, un Cogito – qui veut être naïf et brute – se perd dans les impasses de la psychologie sociale. Car il est frappant que les situations à partir desquelles Sartre cherche à dégager les conditions formelles de la réalité sociale : grève, combat de boxe, match de football, queue à un arrêt d'autobus, soient toutes des incidences secondaires de la vie en société ; elles ne peuvent donc servir à dégager ses fondements »[356].

L'Individu qui prend cet engagement est qui se fond avec le Tiers R, celui-ci prend une décision libre parce qu'il s'est présenté devant Tous, devant l'Altérité elle-même. Voici toute la matière de sa volonté emportée dans une prodigieuse ondulation, la totalité de ses possibles tourbillonnant comme une *force harmonieux* en gestation, telle une masse enchevêtrée et indissoluble de son être qui ne cherchait qu'à triompher de la sérialité. Face aux regards séducteurs des virtualités flamboyantes présent de toutes parts dans le champ du pratico-inerte, et face au monde du Soi égocentré présent comme une tentation totalitaire. L'Individualité-commune né en un éclair, et toutes les pensées des Individus sont orientées vers la Confiance et leur dette. L'Individu fouille jusqu'aux tréfonds de son être afin d'y trouver ce qui s'y cache et qui le constitue en propre : son « action commune », il la saisit enfin en l'accomplissant en tant que Tiers R. Et aussitôt, la menace de l'abîme du pratico-inerte est écartée, la multiplicité diffuse et fluide de la sérialité cesse de faire valoir sa domination scintillante de ses appels innombrables, il n'y a plus que deux appels simultanés à l'existence, celui de l'Individu libre et celui du Tiers R constituant. C'est alors seulement que *l'Individu-commun* commence à se réaliser. Car la décision de chacun, en tant que Tiers R, ne consiste pas à se réaliser soi-

[356]C.LEVI-STRAUSS, *La Pensée Sauvage, Chapitre IX, Histoire et Dialectique*, (1ère éd, 1962, *La Pensée Sauvage.*), Paris, Plon, 1962, p 329-330.

même et à laisser l'Autre s'amonceler comme une masse éteinte qui, de proche en proche, lui « encrasserait » la vue et l'esprit. Cette décision est porteuse d'unification elle délivre un message à l'Altérité en tant que Tiers R, pour la déposer devant la responsabilité de sa propre *existence-commune*.

L'Individualité-commune possède son origine dans son ouverture à la relation avec l'Altérité via le lien entre l'Individu et le Tiers R. Cette relation a pour but propre la relation elle-même, c'est-à-dire le contact de l'Altérité véritable, la *rencontre d'un Tu*.

> « Celui qui est dans la relation participe à une réalité, c'est-à-dire à un être qui n'est uniquement en lui ni uniquement hors de lui »[357].

L'Individualité-commune est réelle, dans la mesure où elle participe à la réalité. L'Individu qui se détache de la relation et qui se retrouve seul, grâce à la conscience de son statut possible de Tiers R, garde tout de même une réalité concrète et non une simple détermination abstraite. La possibilité de la participation à la relation collective reste vive en lui et le hante, non plus comme une peur spectrale, mais comme une inquiétude « positive », un sentiment de plénitude à venir, ce vers quoi son être le pousse. L'Individu prend conscience de son statut ambiguë et duel, il peut se détacher du réel et de la participation et, en même temps, il a conscience de son éloignement. Le mouvement de l'être-collectif qui le pousse est une réciprocité médiée, une oscillation vers le Tiers R, au sein de la vérité esseulée qui est la sienne. C'est le lieu où naît *l'intention libre* d'une relation, c'est-à-dire d'une participation active et totale avec Autrui. Ainsi, l'Individu prend conscience de lui-même comme de ce qui participe à l'être-collectif, de ce qu'il est avec les Autres, de ce qu'il est donc à sa conscience propre, en tant que Tiers R, un *Individu-collectif*.

Au sein de l'Individualité-commune, l'Individu ne renonce pas à la singularité de sa praxis car cette indépendance d'action n'est pas limitative. Son être particulier n'est pas le point de vue final de son être au sein de la relation à Autrui, ni la forme nécessaire et seule significative de son l'être-collectif. L'Individu, au contraire, ne se gorge pas d'une unique façon d'être ou de cette « façon d'être » qu'il s'est imaginée être la seule sienne. Se connaître véritablement c'est pour lui construire une forme de lui-même qui puisse sembler justifiée par un engagement existentiel et qu'il tiendra de plus en plus grâce à sa confiance et sa relation aux Autres en tant que Tiers R. De cette manière, il ne restera

[357]M.M.BUBER, *Je et Tu, Deuxième Partie, Le Monde de l'Homme*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 98.

pas dans la contemplation de son illusion inertielle, mais ce donnera les moyens de réaliser son Individualité-commune.

L'individu aliéné et en lutte semble ne participer en rien à la réalité relationnelle et n'en acquière aucune véritablement, car il reste attaché à son illusion de relation au Monde, à Autrui et à plus forte raison à lui-même. Il se donne en liaison avec ce qui n'est pas lui et tâche de s'approprier, par la révolte et la lutte tout ce qui n'est pas lui. C'est un mouvement ontologique qu'il pense fondateur, le différenciant d'une chose extérieure et lui donnant une fausse assurance d'exister au sein d'une réalité qu'il ne voit que grâce à des « œillères » que sont la révolte face à la rareté du Monde et le mouvement néantisant de tout ce qui n'est pas lui. Ainsi, l'Histoire véritable de l'homme se déroule dans l'oscillation de son identité duelle, entre le dépassement de sa « prétendue » personnalité et son Individualité-commune révélée par sa conscience éclairée et son nouveau statut de Tiers R.

> « Plus l'homme, plus l'humanité sont régis par l'individu, plus le Je s'enfonce dans l'irréel. A de telles époques, la personne mène dans l'homme et dans l'humanité une existence souterraine et cachée, et en quelque sorte illégitime – jusqu'à l'heure où elle est appelée au jour »[358].

C'est dans ce « cheminement » vers l'accomplissement de l'Individualité que toute la force de l'Altérité en tant que Tiers R se déploie, au sein de la réalisation de la tâche qui a été choisie, et que la puissance de croire en l'Homme reste intacte face à ce qui a été mis de côté, c'est-à-dire toutes formes *d'antagonisme relationnel*. Si nous comprenons cela comme une *éthique existentielle*, nous savons aussi que c'est bien là, une direction « *juste et honorable* » dans laquelle nous nous sommes engagés car elle semble porteuse de « *grandeur* » et non plus de « *misère* » au sein de l'homme, pour reprendre des termes pascalien. Cette tâche n'est pas une *éthique* à faire valoir devant Dieu, mais auprès le *l'Homme* lui-même. C'est bien, « face à face », « les yeux dans les yeux des hommes », que notre action possède un retentissement. Notre Individualité porte en elle les fruits de son extension existentielle vers Autrui au travers du statut commun du Tiers R, et c'est cette responsabilité que nous devons garder vivante et vérace.

> « S'il y avait un Diable, ce ne serait pas celui qui s'est décidait contre Dieu, mais celui qui de toute éternité ne s'est jamais décidé»[359].

[358]M.M.BUBER, *Je et Tu, Deuxième Partie, Le Monde de l'Homme*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 100.

[359]M.M.BUBER, *Je et Tu, Deuxième Partie, Le Monde de l'Homme*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris,

Le poids de la sérialité ne pèse plus à l'Individu qui a conscience de sa liberté, car il sait que son existence implique de vivre dans le champ de l'action commune et dans la relation en tant que Tiers R. La nécessité sérielle pour l'Individu conscient de sa liberté se transfigure en une *destinée*. Un peuple vivant est un peuple qui garde à l'esprit qu'il a pour tâche de ce maintenir dans la relation que nous venons de définir, même si cette tâche semble infinie et irréelle. Quand une civilisation cesse d'avoir pour centre un phénomène de relation vivant et sans cesse renouvelé, elle se fige sur un « faux moteur » d'action, comme la lutte par exemple, et passe purement et simplement dans le monde de l'inertie et de l'oubli. Dès lors, la causalité sérielle pour elle s'intensifie et devient une fatalité oppressive et écrasante. La destinée « sage et souveraine », accordée au sens riche et profond de la totalité que l'Individualité collective ainsi formée, se doit de « régner » ; ou alors de retomber dans cette aliénation inertielle et « humiliante » pour l'Individu. L'aliénation volontaire à un pratico-inerte « despote » mène à la croyance d'un « cours inéluctable » des choses qui ne laissent pas de place, ni à la liberté, ni à la compréhension de l'Homme la plus concrète, celle dont la force possible change l'orientation de son être : sa capacité à *croire en Autrui*. Ainsi, la seule chose qui soit fatale à l'Individu c'est de croire que la lutte et la violence peuvent être le moteur de sa sauvegarde face à l'aliénation, qui elle-même s'est faite par une lutte et une violence à l'encontre de l'être des l'individus. De surcroît, cette croyance dans le conflit et la peur implique un arrêt du mouvement de son être même qui conduit l'individu à la sérialité et donc à l'inertie. L'Individu englobé par la Confiance est bien forcé de voir dans la relation au Tiers R une sorte de présence *bienveillante* et *constante* dans la relation qu'elle quelle soit, une sorte de vérité qui introduit de la clarté dans la confusion des relations d'antagonisme. En réalité, cette lutte semble-t-il ne fait qu'assujettir l'Individu au monde de l'objectalité et de l'inertie, plus que de l'en sortir. Contrairement aux apparences le mouvement vers l'Altérité n'est pas une dialectique close, mais bien un mouvement d'une vitalité exponentielle et intégrative.

> « Quiconque va vers lui [l'autre] d'une âme recueillie, poussée par une force de relation ressuscitée, découvrira en soi la liberté. Et cesser de croire à la servitude, c'est devenir libre »[360].

Éditions Montaigne, 1938, p 82-83.

[360] M.M.BUBER, *Je et Tu, Deuxième Partie, Le Monde de l'Homme*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 91.

Il apparaît clairement alors que la relation dans la lutte éloigne l'Individu de l'Autre avec une infinie distance et le rend étranger à cette plénitude dans la relation au Tiers R qui, à notre rencontre, rend possible l'Individualité-commune. Comment l'Individu qui porte avec lui une volonté agonistique, se privant de la réalité relationnelle, tel un spectre hantant le monde sériel, pourrait-il prendre conscience de sa liberté concrète dans l'Individualité-commune ? De même que liberté et destinée sont solidaire, lutte et errance sont liés l'une à l'autre. Mais liberté et destin composent ensemble le sens de l'existence de l'Individu véritablement révélé, tandis que violence et sérialité incarne respectivement *le fantôme de l'âme* et *le cauchemar du monde*. Néanmoins, l'Individu libre est celui dont la volonté est exempte de méfiance, car il croit à la réalité humaine dans la solidarité de la confiance en Autrui, c'est-à-dire au lien réel qui joint la dualité réelle de l'Individu et d'Autrui.

> « Il croit en sa destinée, il croit qu'elle a besoin de lui, elle ne le tient pas en lisières, elle l'attend ; il faut qu'il aille vers elle et il ne sait encore où elle est, mais il faut qu'il aille à elle de tout son être, il le sait. Ce qui arrivera ne ressemblera pas à ce que sa résolution imagine ; mais ce qui adviendra n'adviendra que s'il est résolu à vouloir ce qu'il est capable de vouloir. Il lui faut sacrifier son petit vouloir esclave, régi par les choses et les instincts, à son grand vouloir qui s'éloigne de l'action déterminée à l'action prédestinée. Il n'intervient plus, et pourtant il ne se contente pas de laisser faire. Il épie ce qui va se développer au fond de l'être, il surveille le cheminement de ce qui est essentiel dans le monde ; non pour se laisser porter par l'essentiel, mais pour le réaliser, tel que l'essentiel veut être réalisé par l'homme dont il a besoin, par le moyen de l'esprit humain et de l'acte humain, de la vie humaine et de la mort humaine. Il croit, ai-je dit ; ce qui revient à dire : il s'offre à la rencontre »[361].

L'homme qui vit dans la lutte et la sérialité ne croit pas, et donc ne se prête pas à la rencontre avec Autrui. Il ignore tout de la véritable relation à un *Tu* et ne vit que pour sa propre existence dont il ignore tout. Il substitue la catégorie de la volonté à celle de l'aliénation consentie ou non. Alors que l'Individu libre n'a pas en vue une finalité intéressée et pleine d'orgueil, mais une seule volonté la rencontre et le chemin vers sa destinée en tant qu'Individualité-commune auquel il croit. Cette résolution prise sera un moteur qu'il réactualisera devant chaque décision, devant chaque situation.

> « […] mais il cesserait de croire à sa propre vie plutôt que de croire que la résolution de son grand vouloir soit insuffisante et qu'il la faille soutenir par des moyens. Il croit ; il s'offre à la rencontre. […] Un monde privé du sacrifice et de la grâce, de la rencontre et de la présence, un monde empêtré dans les fins et les moyens, voilà son

[361]M.M.BUBER, *Je et Tu, Deuxième Partie, Le Monde de l'Homme*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 93.

monde ; il ne peut être différent, et c'est là ce qu'on appelle la fatalité »[362].

Les lignes de toutes les relations se recoupent dans l'Individualité-commune puisque le Tiers R possède une ouverture, à partir de chacun et de tous, vers l'Individualité-commune, et ainsi chacun des Tiers R participe de ce mode d'Individualité. Lorsque, suivant un chemin, nous rencontrons l'Autre qui vient à notre rencontre, suivant aussi son chemin, nous ne connaissons que notre partie du chemin, non la sienne, nous ne connaissons sa partie du chemin que dans la *rencontre*. Ainsi, dans la rencontre nous ne connaissons que notre partie du chemin, puisque nous le sommes et le vivons, mais le reste nous advient dans la rencontre avec Autrui en tant que Tiers R. Ce que nous connaissons du chemin vers la relation, pour l'avoir vécu, n'est pas une sorte de « bonne volonté offerte », c'est-à-dire en ce qui nous concerne, le cheminement vers l'Autre n'est pas une « attente ». En effet, Autrui en tant que Tiers R se présente à moi, mais c'est lui, autant que moi, qui entre en relation directe avec lui. Ainsi, la *rencontre* implique que la relation soit une relation *mutuelle* dans la Confiance et la volonté de demeurer en dette. Car une action qui engage l'être tout entier, comme celle de l'Individualité-commune, abolit les actions univoques, statiques et stériles.

Ainsi, seule nous édifie la parfaite acceptation de la présence médiée de ce Tiers R. À n'en point douter, plus l'homme s'enferme dans un mutisme égocentré, au plus profond de son individualité, plus le « saut » restera difficile, car plus l'engagement sera risqué. Force nous est de constater que la relation d'Individualité-commune n'est pas un renoncement totale à la praxis individuelle, contrairement à ce que de prime abord nous semblons croire, car elle est indispensable à toute relation, et de fait, la plus importante qui ne peut s'effectuer qu'entre l'Individu et Autrui en tant que Tiers R. Nous renonçons ainsi à cette fausse illusion du Soi qui semble maintenir cette fuite du monde, au sein de la sérialité, par la violence et le conflit confus et dangereux, se réfugiant dans le monde de l'aliénation. Le Tiers R de cette relation de confiance est à présent le *médiateur universel*, il est partout et unique à la fois, moi-même et Autrui en un même temps, il est *l'unique point névralgique de toute forme de relation à l'Altérité*. Quant au reste ? Il existe toujours, mais reste dans le décor, le monde reste en retrait du Tiers R et de la relation, le monde est une sorte de chevalet sur lequel la peinture des relations d'Individualité-commune s'expriment et se déploient, à la fois milieu et support non nécessaire mais indispensable. Tant que la relation sera présente, le monde cédera sa

[362]M.M.BUBER, *Je et Tu, Deuxième Partie, Le Monde de l'Homme*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 94-95.

place à ce Tiers R incontestable et qui semble porté vers l'universalité. Cependant, dès qu'un Individu de la relation ne se porte plus vers « sa promesse », cette ampleur universelle apparaît telle une « absurdité » aux yeux des Autres, du fait de son caractère engagé face au monde et à l'Autre. Ainsi, entrer dans la relation pleine et entière en tant et avec le Tiers R, ce n'est pas faire abstraction de toute chose sauf de lui, mais c'est voir la totalité du Monde au travers de la relation au Tiers R que nous sommes avec le reste du monde, et entrer dans cette relation ce n'est pas se séparer du monde mais c'est le *replacer dans son véritable milieu*.

Nous ne trouvons pas l'Individualité-commune si nous restons dans le monde de l'inertie, mais nous ne la trouvons pas non plus si nous en sortons sans agir en restant seul face au monde. Celui qui se porte tout entier à la rencontre du Tiers R, et qui réalise en lui son être tout entier, celui-ci trouve l'être que nous ne pouvons trouver seul. L'Individu lorsqu'il a rencontré, au terme de ses relations avec les êtres, la déception de les voir se transformer en objet de l'aliénation individuelle puis collective, aspire à dépasser ces relations stériles et se rendre ainsi « *maître de son destin* ». Mais il ne faut pas chercher le Tiers R si nous ne voulons pas le trouver. Ce qui signifie clairement que l'Individu qui cherche la compréhension véritable de sa relation avec Autrui, doit ressembler à un homme qui, parcourant son chemin, souhaite que ce soit le bon chemin, et c'est dans la force de cette croyance que réside et s'exprime son aspiration unitaire et intellectuelle.

Lorsque nous disons qu'au sein de toutes les relations il y a une implication de la rencontre au Tiers R, cela signifie que chacune des relations entre les Individus en tant que Tiers R, participent à la relation totale de l'Individualité-commune. Chaque relation, à mesure qu'elle se produit, constitue pour l'Individu une étape vers sa rencontre avec l'authentique *Autrui* et cela de manière croissante à mesure que l'Individu cherche à demeurer en sa dette. Ainsi, dans toutes ces relations Autrui, comme Moi, participe à la relation totale sans pour autant y accéder pleinement de part notre présence médiée de Tiers R. De surcroît, le sens commun a voulu prétendre que le plus important dans la relation au collectif été notre « sentiment d'appartenance », c'est-à-dire notre « sentiment » d'être *reconnu* telle un « membre » du groupe, alors que le plus important réside dans la relation elle-même que nous entretenons avec lui, c'est-à-dire notre Individualité-commune qui s'exprime au travers de notre relation aux Autres en tant que Tiers R. Les sentiments, en effet, semblent ne servir que d'accompagnement à la relation, laquelle ne se situant pas dans la conscience individuelle mais dans la réciprocité réelle entre Moi, Autrui en tant que Tiers R. Si important soit-il, un sentiment

reste toujours dans le domaine de la conscience individuelle qui se voit toujours dépassé, aboli ou complété par un autre sentiment. Un sentiment se voit engagé dans une dynamique de la polarité non dans une dynamique pratique et existentielle telle que nous l'avons défini.

> « [...]il [le sentiment] tire sa couleur et sa signification non de lui seul mais aussi du pôle qui lui est opposé ; tout sentiment est conditionné par son contraire »[363].

Tandis que la relation véritable au Tiers R, enferme dans sa réalité toutes les relations relatives, par son caractère totalisant et étant leur accomplissement à toutes, et leur fusion dans l'unité, serait-elle en effet soumise à la relativité psychologique, si nous la ramenions à un sentiment isolé et délimité, ne perdrait-elle pas par définition et par essence sa fonction propre de relation « infinie » dans le champ pratique ? Ce qui, pour nous ne possède aucun sens. Nous avons besoin de la relation au Tiers R pour exister pleinement, nous avons besoin du Tiers R autant qu'il a besoin de nous, afin de réaliser pleinement et de manière authentique ce qui constitue le sens de nos existences-communes. De plus, nous ne pouvons soutenir que la relation en tant que Tiers R entre Autrui et Moi soit une relation *d'interdépendance*. Voir dans l'acte de la création d'une relation ternaire entre Autrui, le Tiers R, et Moi comme une simple dépendance des uns aux autres, c'est vouloir perdre un des pôles de la relation, c'est-à-dire la relation elle-même. Le même phénomène se produit dans l'affirmation selon laquelle le repliement sur soi, le retour au Soi est l'élément essentiel de l'acte religieux. De ce fait, soit nous voyons l'acte religieux dépouillé de toute relation avec le moi, soit nous y voyons l'acte du seul être doué de l'existence. Dans les deux cas la relation entre les termes est altérée : dans le premier, on suppose que Dieu vient s'intégrer à l'être affranchi du moi, ou que cet être vient s'identifier à Dieu. Dans le second, l'être sans le moi devient l'Unité divine. Le premier cas implique qu'au moment de la rencontre l'Autre cesse d'exister car la dualité de la relation est supprimée. Dans le second cas, la vérité univoque n'accepte pas la dualité est fait disparaître l'Autre de la relation. Dans le premier cas il y a une coïncidence parfaite entre l'homme et le divin, dans le second une identité du divin et de l'humain. De même ici, la relation dans une situation de dépendance quelle qu'elle soit, est annihilée par l'effacement d'un des membres de la relation : dans le premier cas, le Moi est absorbé par l'Autre qui cesse d'être un Autre. Dans le second cas, le Moi figé dans le Soi, écarte l'Autre ne se connaissant que comme unique existant.

---

[363]M.M.BUBER, *Je et Tu, Troisième partie, Le Toi éternel*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 122.

Ainsi, il existe deux phénomènes où nous perdons la conscience de la pluralité de la relation. Le premier consiste à prendre conscience de l'unité et s'attarder à soi, du coup ce n'est pas un phénomène qui se déroule entre les Individus, mais dans l'intériorité de l'homme uniquement. Chaque Individu de la relation, se rassemble en lui-même et exulte, vers l'Individualité-commune, en tant que Tiers R et c'est en quelques sorte un « instant *décisif* » de son existence collective.

> « L'homme qui s'est concentré dans l'unité est maintenant prêt à la rencontre, enfin pleinement possible, [...]. Mais il peut aussi savourer la félicité que lui donne cette concentration de tout son être, puis retourner à la dispersion sans s'être imposé la tâche suprême. Tout sur notre route est décision volontaire,[...] ; cette décision qui se passe au fond de nous-même est la plus secrète de toutes, c'est celle qui nous détermine le plus puissamment »[364].

Le second phénomène se situe à l'intérieur de la relation elle-même, plus précisément dans le passage où l'Individu se sent passer de la pluralité à l'unité. L'Individu et L'Autre de la relation doivent se fonder par la médiation du Tiers R, l'Individu esseulé, qui tout à l'heure, sentait comme devant lui l'Altérité étrangère et incommensurable, se retrouve « *confondue en elle* », et il se sent transcendé et unit à Autrui en tant qu'Individu-commun. Cette individualité-commune transporte littéralement les Individus dans l'étreinte où le Tiers R unifie le Moi et Autrui, pour faire place à une unité non illusoire qui dure aussi longtemps que les Individus demeurent en dette mutuelle. L'homme esseulé se dupe par le mouvement dynamique de la relation, mais ce n'est pas une unité naît de la relation à Autrui et dans laquelle viendraient « s'unifier » leurs Individualités. Il s'agit du dynamisme de la relation elle-même qui vient se placer devant les acteurs esseulés de cette relation, incommensurablement figés l'Un devant l'Autre, et les dissimule les Uns aux Autres. Cette relation se comporte comme un liquide qui déborde des limites de sont contenant, l'unité dans le sentiment d'appartenance ou de dépendance semble faire passer les agents au second plan, son existence semble masquer l'Individu et l'Altérité entre lesquels elle s'est produite alors que la relation « collective », médiée par le Tiers R, porte en elle les fruits de l'édification et de l'union des Individus, à la fois, en conscience et de façon concrète et active. *A contrario,* si l'être de la dépendance et l'être-collectif sont identiques, il semble que le mouvement vers l'Autre ne puisse porter en lui aucune garantie de réalité. Cette vision reste étrangère à toute réalité vécue, et elle est contrainte de réduire le vécu à n'être qu'un monde d'apparence et d'errance dans

[364]M.M.BUBER, *Je et Tu, Troisième partie, Le Toi éternel*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 128.

l'opposition et la lutte. Cette vision mène à l'anéantissement où ne règne plus aucune conscience libre et non à la réalité vécue. L'homme de cette relation ne peut prendre conscience de sa liberté réelle et ne possède pas le droit de prétendre à une quelconque unité.

La réalité se manifeste le mieux aux yeux de l'Individu dans l'action réciproque. La relation entre les Individus est la plus profonde, elle est celle où tout se résout dans action de demeurer en dette mutuelle, l'Individu dans sa totalité sans réserve embrasse toutes choses, s'unit au monde et à l'Altérité illimitée. L'Individu est unifié au sein de la réalité vécue, ce qui implique l'unification intérieure de son être autant que son unification à l'Autre dans la relation collective. L'Individu ainsi développe la capacité de concentrer son attention et ses forces en un « centre », le *Tiers R* dans « l'instant *décisif* ». Mais ce n'est pas une raison pour se détourner de la personne réelle. La confiance entre les Individus prescrit d'intégrer indistinctement dans son sein tout le devenir, et c'est en cela que vie la *Rencontre* avec l'Altérité véritable de l'Individu.

La doctrine du repliement sur soi, nous l'avons vu, ne nous promet pas l'accès à l'unité collective. Mais dans la réalité vécue en tant que relation inter-Individuelle, il n'existe aucune possibilité envisageable de repliement sur soi, sans perdre du même coup la nature même de la relation à Autrui. Un individu qui se dispense d'avoir une ouverture vers Autrui pour s'enfermer en lui-même, s'abolit lui-même de sa propre réalité pour vivre dans une chimère illusoire. Toute la doctrine du repliement sur soi se base sur l'illusion que la conscience humaine repliée sur elle-même s'imagine agir de manière réelle. En vérité, la conscience de l'homme agit à partir de l'homme, entre l'homme et ce qui est autre que lui. Quand la conscience, repliée sur elle renonce au sens de la relation qui lui est propre, elle est obligée de ramener à l'individu ce qui n'est pas lui, « *d'intégrer à son âme l'univers* [...] », telle est l'illusion de l'individu dans la lutte. La naissance de la véritable relation à Autrui et l'abolition de l'aliénation du monde, ne se situent pas seulement en l'homme, ni uniquement en dehors de lui, elles se produisent *sans cesse* et leurs venues est *solidaire de notre être-collectif en tant que Tiers R*, de notre vie, de nos décisions etc. Elles ne dépendent pas du fait que nous affirmions notre volonté au monde ou que nous le nions en notre conscience ; mais bien de notre capacité à le *transformer*, à agir en fonction du choix d'existence que nous avons fait de demeurer en dette mutuelle de confiance ; de notre attitude face à l'Altérité et au Monde, où nos existences collectives face à eux, s'unissent en une « existence-collective » qui intervient concrètement dans le Monde réel.

> « Mais celui qui se contente de « vivre intérieurement » son attitude, qui ne la réalise que dans son âme, aura beau être aussi riche de pensées qu'on le voudra, il est étranger au monde – et tous les jeux, les arts, les ivresses, les enthousiasmes, et les mystères qui se déroulent en lui ne touchent même pas à l'épiderme du monde »[365].

Tant qu'un Individu ne s'est affranchi qu'au dedans de lui, il ne peut faire au monde ni bien ni mal, il n'importe pas au monde. Seul celui qui croit en Autrui dans le monde peut vraiment avoir affaire à la réalité elle-même. Et s'il s'y risque, il ne restera pas privé d'Autrui, car la *rencontre* avec lui est le résultat du *pari* que nous avons fait de tenter la confiance en ce Tiers R nous menant vers une *union* avec Autrui dans l'être-collectif. Si nous avons confiance dans cette relation réelle qui ne peut se laisser abolir, si nous lui faisons réellement confiance, avec toutes les horreurs du monde qui s'offrent à notre conscience, si nous osons « l'enlacer des bras » de notre confiance, « nos forces rencontrons celle d'Autrui » afin de prendre la responsabilité de ce monde. Celui qui va à la rencontre d'Autrui, va à la rencontre du Monde lui-même et de sa responsabilité face à lui. Il faut à la fois se recueillir et sortir de soi, l'un et l'autre en toute vérité, car l'un et l'autre composent ensemble *l'unité de co-existence avec l'Altérité.*

La vie de l'homme est caractérisée par ces antinomies existentielles essentielles et indissolubles. Admettre l'une et abolir l'autre serait en abolir la situation. Chercher à relativiser l'une ou l'autre ou même les deux serait détruire le sens même de cette situation. Vouloir résoudre les conflits de ces antinomies avec autre chose que l'existence elle-même, serait « pécher » contre le sens de la situation. Le sens de cette situation, c'est qu'elle doit être vécue avec toutes ses antinomies et qu'elle ne doit être que vécue, vécue plusieurs fois, de façon toujours nouvelle et imprévisible, inimaginable et imprescriptible d'avance. Par exemple, la doctrine Kantienne ramène à la relativité l'antinomie philosophique de la nécessité et de la liberté, en attribuant l'une au monde phénoménal, l'autre au monde nouménal, de telle sorte que les deux postulats cessent de s'affronter de front et signent un compromis, comme les deux mondes dans lesquels ils sont valables. Cependant, si je pense la nécessité et la liberté non dans des mondes abstraits mais dans la réalité de ma présence à l'Autre, si je *sais* que je suis « livré » et qu'en même temps « tout dépend de moi », alors je ne peux plus chercher à échapper au paradoxe qui est ma *vie elle-même,* alors il est inutile d'assigner aux deux concepts inconciliables deux domaines séparés, inutile d'avoir recours à aucun artifice pour réconcilier ces concepts. Je suis *condamné à vivre simultanément et dans ce vécu, ils ne*

[365]M.M.BUBER, *Je et Tu, Troisième partie, Le Toi éternel*, (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938, p 139.

sont plus deux mais un, un tout complexe qui nous constitue en tant qu'Individu et que nous avons choisi.

Dans notre relation en tant que Tiers R la curiosité réside dans le fait de sentir que cette action n'est pas quelque chose qui prend sa source « en moi », pourtant c'est en moi seulement que j'ai été relié à l'Altérité, c'est en moi seul, non entre le monde et moi que l'événement s'est passé alors. Mais quand l'Altérité se dégage des choses et que j'en reconnais l'existence pour moi, qu'elle s'approche de moi au monde, elle constitue le moment naissant où cet être est entièrement pour moi dans la *rencontre*. Ce n'est pas le moment de la lutte qui se définit nécessairement, mais c'est son actualité immédiate qui fait de cette situation une rencontre réciproque. Et c'est la confiance elle-même qui peut donner cette persistance dans l'immédiateté de la relation : la relation dure, mais dans une réciprocité mutuelle et une volonté commune. Chacun des Tiers R qui se réalise au monde est contraint par la nature même de son engagement de participer à la relation totale d'Individualité-commune, devient une partie active de celle-ci, pour constituer peu à peu l'édification de chacun au sein de l'action commune. Une seule relation, celle qui embrase de sa confiance toutes choses, demeure l'attitude véritable, même quand elle est basée sur un engagement « *rude et impossible pour le sens commun* ». Un seul Tiers R a la propriété de ne jamais cesser de demeurer en dette de confiance pour nous tous que nous le souhaitons ou non et nous sommes sauvés ! Sans doute, connaître ce Tiers R, c'est aussi connaître l'éloignement des individus qui font un choix contraire ou qui ne choisissent pas et la douleur et la sécheresse d'un cœur angoissé, mais c'est ignoré la perte de la relation véritable à Autrui et au Monde. Nous seuls n'existons pas toujours vraiment, nous n'existons pleinement que dans notre capacité à incarner le *Tiers R*. Toute relation véritable au Tiers R est réciproque et infinie, ce qui n'est pas elle, pénètre en elle dans son mouvement d'intégration totalisant et soit découvre la véritable relation, soit s'en exclut totalement. C'est dans la relation avec le Tiers R seulement que l'exclusivité absolue et « l'inclusivité » absolue coïncident en une unité qui englobe le tout des relations inter-Individuelles. Toutes relations « véritables » dans le monde reposent sur ce phénomène « d'individualisation » et cette individualisation se donne comme un repère, car elle seule permet à ceux qui ont « *une conscience éclairée d'eux-mêmes et du monde* » de se reconnaître. Mais cette conscience éclairée en est aussi la limite, car elle constitue, malgré elle, premièrement une épreuve difficile, afin que les êtres se réalisent pleinement et deuxièmement, institue une différence ontologique entre les individus et les Individus, différences qui n'est en soi qu'une différenciation interne de chaque homme, elle n'enlève en rien la capacité de chacun à s'ouvrir vers l'Altérité et ne

constitue pas une exclusion du reste du monde face à l'Individu bien au contraire. Ainsi, dans la relation « complète », le Tiers R « encadre » le Moi, bien qu'il ne soit par le Moi lui-même, ma relation *a priori* bornée s'épanouit justement par le sentiment que j'ai d'être parfaitement reconnu par Autrui en tant que Tiers R. Toute relation véritable dans le monde est tour à tour expression de nos Individualités, c'est-à-dire expression de nos praxis individuelles et constitution d'une praxis commune à partir d'une relation ternaire entre ma praxis individuelle celle d'Autrui et le statut de Tiers R que nous incarnons au sein d'une rencontre. Tandis que l'ego est toujours contraint de retourner dans la conscience pour permettre de se révéler de nouveau au monde hors de toute relation réciproque. La relation « *pure* », la coopération de nos êtres n'est qu'une phase où l'action prend sa force pour ce constituer, et ainsi chacun de nous dans le respect de l'Individualité de chacun s'exprime sans borner l'Autre, seulement grâce à notre statut commun de Tiers R. Le Tiers R est infini de part son essence intégrative, il est notre nature ontologique et nous donne la possibilité d'entrer en relation avec l'Altérité même et le monde au sein d'une croyance indéfectible en l'Homme.

Le Tiers R est cohérent, et il rend palpable cette cohérence en tant que point central où les lignes prolongées des relations se coupent dans l'infinité de la Confiance. Dans la relation « pure » du Tiers R, les aliénations du champ pratico-inerte sont abolies. La continuité dans le temps de la relation au Tiers R est faite du privilège que l'Individu possède en tant qu'être doté d'une capacité à faire confiance en « toutes choses » : les moments isolés de la relation en elle-même, se groupent pour former une « vie universelle » de liens réciproques. Ce privilège confère à l'Individu sa force pratique ; l'Individualité-commune est ainsi apte à pénétrer et à transformer le monde de l'inertie. Par ce privilège nous échappons à l'homogénéité du monde pratico-inerte, à l'irréalité du rapport univoque au Moi, et à la tyrannie des fantômes de la sérialité. Le revirement, c'est-à-dire l'instant où l'homme devient un Individu, consiste à reconnaître que nous avons atteint le milieu du chemin face à la rareté et à l'aliénation du monde, et à faire volte-face pour accorder sa confiance éternelle en l'Altérité. Dans cet acte essentiel nous ressuscitons la force de relation enfouie dans l'Homme en sa volonté de combattre sans but, et ainsi le flot qui gonfle les sphères des diverses relations se déversent en torrents de vie et renouvelle notre monde pratique dans l'Individualité-commune.

Ainsi, force nous est de constater que nous pouvons pressentir le monde « méta-social » dans sa forme primitive de la relation ternaire, inhérente au monde pratique comme totalité. Dans son rapport avec ce qui n'est pas elle, cette « ternalité » dont la forme humaine est la relation avec Autrui en tant que Tiers R, constitue concrètement pour

chacun, ses attitudes, et les bases pour un *voyage* vers l'Autre donnant accès à des « aspects de l'univers », se manifestant dans un double mouvement. L'un, celui que nous soutenons, qui se détourne de l'origine première de l'homme et entretient avec le Tout de la relation au Tiers R un état d'exclusion définitif, et l'autre, celui privilégié jusqu'ici, qui revient à cette origine première et ne permet aucunes formes de « rédemption ontologique » dans l'Homme. Ces deux mouvements se déploient nécessairement dans le monde humain car ils sont enclos dans le réseaux social de relation inter-humaine, qui, de façon inconcevable et injustifiable, est à la fois libération de l'Homme ou retenue, et abandon d'Autrui et ou liaison. La conscience que nous avons de cette dualité fait silence devant le paradoxe du mystère de notre choix initial, quant au gain de la prise de conscience de sa limite pour l'Individu cela semble, pour le sens commun, relever simplement du mythe ou du scandale.

Dans chacune de ces sphères relationnelles où nous évoluons, dans tout actes et toutes relations, dans toutes, nous sentons la présence, nous effleurons du regard l'ourlet du Tiers R, un souffle vient de lui à nous, chacun de nos gestes est adressés à lui, selon le mode particulier à chacune de ces sphères. Toutes ces sphères sont encloses en lui, il n'est enclos en aucune, il est la totalité de toutes relations possibles. Une présence unique irradie à travers toutes ces sphères, celle du Tiers R. Si nous pouvions à toutes ces sphères leur ôter cette présence, il n'en resterait pas moins en l'Individu un sentiment constant que quelque chose se passe en lui « sans lui », c'est-à-dire que le Tiers R serait encore en lui telle une sensation fugace ou permanente, une force qui le pousse toujours vers l'Altérité.

De notre appréhension du monde, nous pouvons extraire le monde de « l'objectalité », celui de la consistance matérielle. De la situation avec les hommes, nous pouvons extraire le monde « social », celui de l'aliénation « volontaire ». De la vie avec les êtres sociaux, nous pouvons extraire le monde « relationnel », non celui de la véracité et de l'authenticité. Devant le Tiers R incarnant la relation de confiance infinie, toutes ces sphères perdent alors leur transparence, donc leur sens ; toutes sont devenues utilisables et opaques et restent opaques, même si nous leur donnons des noms savants tels que, Rareté, Pratico-inerte, et Sérialité. En effet, il n'y a de rareté pour l'Homme que si l'univers lui est une demeure et un foyer inhospitalier où il offre des sacrifices ; il n'y a de pratico-inerte pour lui que si les êtres lui deviennent des images de sa propre activité pratique et si de la vie commune se dégage une révélation de son impossibilité à vivre ; et il n'y a de sérialité pour lui que si, au sein de sa vie commune, il s'adresse directement aux Hommes, par le moyen de ses attitudes calquées sur celle d'Autrui dans l'effort

collectif pour se duper soi-même. Ici réside « *le silence impétueux de la conscience* », sa « parole » se tait en l'Homme, et ce mutisme est révélateur de son impuissance en tant que tel. Autant de portes qui donnent accès à la présence de la prise de conscience, autant de portes qui mènent vers la découverte d'une autre voie, celle de la « Confiance » dans l'anéantissement de la violence réciproque pour dévoiler à nos yeux éclairés, le Tiers R. Mais lorsque doit s'accomplir la relation complète, ces trois « portes » se regroupent en un seul « portail » qui est celui de l'Individualité-commune, et nous ne saurions dire si et où se trouveraient ces aliénations en nous maintenant. Entre ces trois sphères il en est une qui est par excellence, c'est l'existence avec les Hommes. C'est en elle que se parachève en se prolongeant dans le discours de la sérialité, la limite de la relation première que nous entretenons avec le Monde, et l'Altérité en général. Là seulement le mot explicité « d'aliénation » dans la relation inter-humaine reçoit sa vraie réponse. Là seulement le mot fondamental est donné et rendu sous la forme de l'impossibilité pour l'homme de vivre libre dans ces conditions ; et ainsi en parallèle est rendue la sentence de la réponse à cette condition existentielle, se formulant et vivant dans un « simple » constat : *l'Individu et l'Altérité sont non seulement en relation, mais en un loyal échange de confiance mutuelle*. Là et là seulement les moments de la relations sont reliés entre eux par l'élément même de la confiance dans lequel ils plongent. Là le tête-à-tête s'épanouit dans la pleine réalité du Tiers R. Ainsi, c'est là et là seulement que nous nous sentons bien réellement contemplateurs et contemplés, connaisseurs et connus, aimants et aimés etc.

Nous disons de l'homme seul qu'il n'a pas besoin d'être en relation avec le monde et les êtres, parce qu'il a dépassé le stade de la vie sociale, se suffisant faussement à lui-même, grâce à une force qui n'agit que du dedans. Nous confondons ainsi sous le nom de « social » deux choses entièrement différentes : la communauté fondée sur la relation et la masse des unités des praxis individuelles sans relations entre elles, c'est-à-dire cette absence de relation qui caractérise l'humanité moderne. Mais le clair édifice de l'individualité-commune où nous accédons en se libérant du cachot de la « sociabilité inerte » est l’œuvre de la même force qui se manifeste dans la relation de l'homme avec le Tiers R. Nous ne pouvons partager notre existence entre une véritable relation avec Autrui et une relation irréelle avec lui au sein de l'inertie. Celui pour qui le monde est essentiellement ce dont nous tirons un profit, envisagera de la même façon la relation à Autrui en tant que Tiers. Cependant, dans un tel état d'esprit, cet homme n'est pas un Individu, car il ne mesure aucunement la portée du choix existentiel qu'il doit accomplir pour rencontrer Autrui et se porter vers le statut de Tiers R dans sa relation à Autrui.

Nous disons encore que l'Individu, en tant que Tiers R se présente isolément et individuellement devant Autrui, qu'il s'y présente en Individu libre, parce qu'il a dépassé le stade de la sérialité qui est encore dépendance et obédience à l'égard du monde. L'Individu, porte encore le poids de tous les actes des hommes agissants, parce qu'il est entièrement déterminé par l'état de tension qui existe entre ce qui est et ce qu'il doit être, et que, dans son « abnégation » au sein de la confiance, il jette dans cet abîme relationnel tout son cœur, morceau par morceau, offrant sa liberté à l'Altérité pour découvrir la sienne. Mais l'Individu s'est affranchi de cette tension sociale dans la frustration de l'aliénation et s'est réfugier dans une destinée rude mais infiniment plus édifiante, celle qui donne accès à l'Autre. Sa loi, est de dépouiller toute inquiétude, celle qui vient du sentiment de la responsabilité comme celle qui vient de ce qu'il doit exiger de lui, car il se situe au sein de la confiance mutuelle et se doit d'y demeurer.

Sans doute, l'Individu qui se présente devant l'Altérité a dépassé au vol tout ce qui s'appelle aliénation, non pas toutefois dans la mesure où il s'est éloigné du monde, mais plutôt dans la mesure où il s'en est rapproché vraiment en tant que Tiers R et dans sa confiance dans Autrui. Nous n'avons de devoir et de dette qu'envers Autrui et nous-mêmes ; pour le reste nous pouvons n'avoir qu'affection et tendresse. Pour celui qui se présente devant l'Altérité, le monde ne lui devient vraiment présent que dans la plénitude de sa présence et dans la lumière de son statut de Tiers R. Il peut alors, d'un seul geste, embrasser Autrui en tant que Tiers R et ainsi le monde et l'univers. Il n'y a plus de distance entre le monde et l'Individu, il n'y a plus que l'unique réalité de l'Individualité-commune. Cet Individu-là n'est pas affranchi de toute responsabilité ; il a échangé contre la gène d'une responsabilité finie du pratico-inerte, toujours inquiète des conséquences de la lutte, l'élan de la responsabilité infinie, le pouvoir d'assumer avec « Confiance » la responsabilité du cours universel et indiscernable des choses ; il s'est profondément identifier à lui-même et devant Tous comme un Individu libre et véritable. Sans doute, il a renoncer aux faux-semblant pour toujours ; « l'erreur », c'est pour lui, l'homme dont il se sent le plus profondément responsable parce que celui-là, plus qu'un autre, à besoin d'être éclairé. Et s'il s'agit de prendre lui-même des décisions, il y est près jusque dans les profondeurs de la violence et jusque dans la mort s'il le faut car il sait que ce n'est que contextuel ; il est prêt à prendre toujours d'un cœur serein la décision d'accomplir ses actes légitimes, car il possède en lui la force d'agir pour tous en tant que Tiers R au sein de l'Individualité-commune. Cet acte n'est pas aliéné en ce cas ; il est volontairement consentit par l'Individu, il est senti comme une destinée malheureuse mais qui n'est que la conséquence du choix existentiel qu'il a fait en échappant à

l'aliénation de la sérialité et du pratico-inerte. De ce fait, toute actions vers Autrui en tant que Tiers R est utile, car elle fait partie et participe de l'existence-commune, mais ce n'est plus un acte qui est imposé par le monde, comme dans les exemples de Sartre, de cet acte, fondé sur la confiance mutuelle de la relation à Autrui naît ontologiquement, comme une attitude naturelle : l'Altérité véritable.

L'instant de la rencontre n'est pas une « expérience intérieure » qui s'éveille dans la conscience en état de réceptivité et qui s'y arrondit complaisamment : l'Individu entre dans le mouvement du Tiers R qu'il est, et dans celui d'Autrui en tant que Tiers R. Il est tantôt vécu comme un souffle qui l'effleure, tantôt comme une chute assentit où il s'est engagé, peu importe, il est *un fait*. Au sortir de l'acte de la réalisation de la limite existentielle du fondement agonistique de la relation à l'Altérité, l'Individu possède dans son être un plus, un accroissement dont il ne savait rien auparavant et dont il ne saurait désigner correctement l'origine, mais dont il sent l'existence à présent et dont il ne pourra jamais plus faire abstraction : sa capacité à être en tant qu'Individu et pour Autrui et au yeux de tous le Tiers R. Ainsi, Nous avons bien réellement reçu quelque chose que nous ne possédions pas auparavant et nous l'avons reçu de telle façon que nous savons que cela nous a été donné par un travail sur notre Individualité. L'Individu a reçu de lui-même quelque chose, et ce qu'il reçoit n'est pas un « contenu », mais une présence qu'il est une force, une foi qui est une puissance d'action. Cette présence et cette force impliquent trois réalités, en premier lieu une pleine, réelle et entière réciprocité dans la relation à l'Altérité ; en second lieu le sentiment d'être en *confiance*, d'entrer dans une relation comme un être qui porte sa confiance en Autrui ; et enfin de prendre conscience que le Tiers R est la seule relation où l'Altérité se révèle pleinement à l'Individu sans violence, et sans que nous puissions dire le moins du monde comment est fait ce à quoi nous sommes relié et sans que cette liaison nous facilite l'existence commune, puisque c'est un *destin ardu* qui se dresse devant l'Individu et qu'il se doit de réaliser car c'est ce qu'il a choisit en conscience dans sa volonté de vivre comme un Homme libre.

Conclusion.

La philosophie existentialiste a-t-elle un message pour notre temps ou devons-nous la considérer comme un fait du passé, un phénomène historique ? A ces questions il faut répondre : Kierkegaard autant que Sartre sont aujourd'hui plus actuel que jamais. Car la lutte qu'ils menèrent de leur vivant ne s'arrête pas à leur mort et elle eut en un sens plus qu'un caractère symbolique. Ces deux œuvres nous posent devant le surgissement de l'individu libre.

> « À la catégorie de « l'Individu » est inconditionnellement rattachée mon importance possible en morale. Si cette catégorie est exacte, si son emploi est dans l'ordre, si j'ai vu juste ici, si j'ai compris sans me tromper que ma tâche, quoique nullement amusante ou facile, a été d'y rendre attentif ; si tel à été le lot qui m'a été départi, quoique dans des souffrances profondes rarement vécues, certes, et quoique dans des sacrifices extérieurs auxquels on ne trouve pas toujours un homme disposé : alors, je reste debout et mes ouvrages avec moi ».[366]

La pureté de son cœur fut de vouloir uniquement une seule chose : quelle était cette seule chose que voulait Kierkegaard ? Il nous a rendu la réponse facile. Il voulait l'Individu, que les hommes devinssent des Individus. Ainsi, dans les lignes évoquées, il nous indique clairement sa position avec toute la clarté possible. À sa suite et à notre manière, nous avons souligné dès l'introduction ainsi qu'à de nombreuses reprises que l'homme se devait de réaliser son être en tant qu'Individu. Qu'avons-nous signifié ? L'Individu est un appel, il est la catégorie par laquelle, au point de vue éthique, l'être, l'Altérité, le Tiers doivent passer. Et le héros debout aux Thermopyles et qui y succomba était moins sûr que nous qui nous nous trouvons à ce défilé. Nous percevons la double acception du terme d'Individu. Nous pouvons l'envisager par rapport aux autres, à la multiplicité, et aussi par rapport à l'Individu lui-même. Nous pouvons l'entendre au deux sens quantitatif et qualitatif. Pour nous il n'y a aucune contradiction comme pour Kierkegaard. C'est justement cette bivalence qui donne au concept sa tension.

366

S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome XVI, Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain, Deuxième section, Appendice, « l'Individu ». Deux « notes » concernant mon œuvre d'écrivain,* (1ère éd, 1848, *Synspunktet for min Forfattervirksomhed*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 77 et suivantes.

L'Individu comme le Tiers Relationnel peut signifier le seul de tous, et encore chacun, quiconque. Si maintenant nous voulons dialectiquement piquer l'attention, nous emploierons la catégorie de « l'Individu » avec sa double résonance. Certes, l'orgueil de la première acception peut irriter certains, l'humilité de la seconde peut en effrayer d'autres, mais le trouble qu'apporte cette ambiguïté excite dialectiquement l'attention, et pourtant, c'est justement ce double caractère qui forge l'idée d'Individu, comme nous la défendons. Ce terme nous l'employons sans majuscule dans les deux premières parties de notre recherche, et nous l'utilisons avec une majuscule dans la dernière partie, afin qu'il prenne tout son sens. Le premier sens est en quelques sorte le pseudonyme du second, la figure de son anonymat premier, que la majuscule révèle aux yeux de tous. Pourtant, les deux sens ne sont jamais séparés en fait. Nous utilisons cette ambivalence dans l'intégralité de notre recherche, en réponse à l'impératif du mouvement existentiel que notre être nous impose. Ainsi, partout nous utilisons cette variation de telle sorte que lorsqu'un des sens est davantage mis en lumière, l'autre est en même temps donné, il « hante » le premier, reste toujours dans l'ombre

Même si nous avons utilisé le terme « individu » dans son écriture et acception générale dans une grande partie de notre recherche, nous n'avons jamais perdu de vue cette double signification. Car c'est la catégorie sous laquelle nous avons compris notre être dès son surgissement temporel, d'abord au sens de l'unique, le « seul », plus tard aussi au sens de « chacun », ce que tous et chacun en particulier peuvent et doivent devenir. L'individualité est le principe directeur de notre existence et non un simple concept formel, que tout individu particulier est entièrement différent en qualité de tous les autres, qu'il renferme toute la puissance d'action d'une façon toujours nouvelle et qu'il a par suite autant de valeur que la possibilité d'action en sa totalité, dont il est la fin véritable. Nous trouvons dans le journal de Kierkegaard de 1839 cette note :

> « l'Individualité est le vrai point dans l'évolution de la création et, comme on sait, on met le point quand le sens est épuisé, ce qu'on peut encore exprimer en disant (rétrospectivement) qu'il y a du sens ; de même, il faut d'abord que l'individualité soit donnée pour que le sens soit épuisé, ou pour qu'il y ait du sens dans la création ».367

Kierkegaard attendit longtemps avant de réussir à concilier ce puissant sentiment

367

S.KIERKEGAARD, Papiers, (1ère éd, 1909-1948, Papirer.), Copenhague, seconde édition complétée : Les papiers de Kierkegaard, sont classés en trois groupes : le groupe A comprend le Journal, le groupe B des variantes des brouillons et des projets d'ouvrages ; le groupe C des notes de lecture.

de l'importance de l'individualité et de la valeur de l'Individu avec l'idée du christianisme que lui avait inculquée son père. À la fois proche par la pensée et éloigné dans sa portée, nous avons un sentiment égal à celui de Kierkegaard du lien inhérent entre le collectif et l'individualité. Nous pensons que ce n'est qu'au sein d'une relation véritable avec l'altérité que peut se révéler notre liberté en tant qu'Individu-commun, et Kierkegaard dans une note de 1838 où il essaie de faire le point en ce qui le concerne, arrive à ce résultat que le christianisme ne s'adresse à l'Individu qu'en tant que membre de *la collectivité*. « Christ n'est mort pour moi que pour autant que j'appartiens à la masse », nous dit-il.[368] Longtemps il lui fut impossible de conjuguer ces deux lignes divergentes. Un certain temps, il eut recours à Hegel pour obtenir si possible une médiation des deux points de vue opposés qui, chacun de son côté, s'imposaient à lui. Il en a été de même pour notre recherche avec l'œuvre sartrienne. Nous nous sommes attachés à suivre le parcours philosophique de Sartre jusqu'à son point de rupture que nous avons pointé dans le concept de la lutte. Tout comme Kierkegaard avec Hegel, ce fut au contraire grâce à la rupture avec l'œuvre sartrienne que nous sommes parvenus à la découverte conceptuelle de l'Individualité en tant que Tiers Relationnel comme absolue condition de l'être-collectif.

Ainsi toute évolution du monde tend à l'importance absolue de la catégorie de l'Individualité, qui est justement le principe de tout être-collectif. Et cette catégorie est justement l'humanité absolue, à savoir que chacun en particulier devienne un Tiers Relationnel, c'est-à-dire l'Individu. Cette conception de l'Individualité, indépendamment du sens éminent ou unique qui apparaît si souvent dans l'usage que nous en faisons, est à la base de toute formes de relations. Nous prendrons ce mot en ce sens quand il s'agira de s'adresser à tous. Car, nous nous adressons absolument à chacun et pouvons être compris de chacun, parce que chaque homme pris individuellement à la possibilité de devenir un Individu et y est destiné.

> « C'est pourquoi, même si j'avais beaucoup plus de lecteur, même si tous les hommes me lisaient, il me faut toujours, dans mes discours et dans mes ouvrages édifiants, m'adresser à « l'Individu », non pas au sens de la distinction et du talent spécial (comme le font les pseudonymes), mais à l'Individu au sens où tout homme, absolument tout homme est et doit être, doit se faire un point d'honneur d'être, mais aussi trouver sa félicité à être : un Individu ».369

---

368 S.KIERKEGAARD, *Papiers*, (1ère éd, 1909-1948, *Papirer*.), Copenhague, seconde édition complétée : *les papiers de Kierkegaard, sont classés en trois groupes : le groupe A comprend le Journal, le groupe B des variantes des brouillons et des projets d'ouvrages ; le groupe C des notes de lecture*.

369 KIERKEGAARD.S, *Papiers*, (1ère éd, 1909-1948, *Papirer*.), Copenhague, seconde édition complétée : *les papiers de Kierkegaard, sont classés en trois groupes : le groupe A comprend le*

Nous avons ici l'autre aspect du concept : l'Individu est ce que chacun peut devenir et non seulement chacun en a le devoir, mais il y trouve la condition même de son existence. Si nous voulons que la vie devienne source de respect de notre liberté, un autrui, doit devenir un Tiers Relationnel et par là un Individu, ce qui nous en convenons est la même chose. Un chacun doit devenir un Individu, non seulement au sens quantitatif où chaque pour-soi forme tout homme comme Individu pour lui, mais aussi au sens qualitatif. C'est pourquoi aucun Individu ne ressemble à aucun autre, mais qu'il possède dans l'Individualité-commune une tâche similaire. C'est de cette manière que notre Individualité s'exprime le mieux, contrairement à celle de Kierkegaard qui tend vers un recentrement sur soi-même dans l'Individuation. Kierkegaard parvient ainsi à une intelligence du christianisme comme religion du moi et de la personne plus profonde que celle d'aucun autre avant lui. Le christianisme est pour lui la seule forme possible d'existence, la condition requise pour être un homme réel. Nous ne sommes plus, comme nous l'avons dit, dans une recherche d'une transcendance *verticale* vers la médiation en Dieu, mais vers la compréhension de l'individualité en tant que transcendance *horizontal*e vers l'Individu que doit être Autrui au même titre que moi. Le Tiers Relationnel incarne cette mise en mouvement de notre existence et est le seul capable de résoudre, au sein de la Confiance que nous lui portons, la fuite de la multiplicité et de notre condition. De même qu'un homme tombé à l'eau ne peut se maintenir à la surface que par des mouvements continuels, de même aussi nous ne pouvons nous maintenir au sein de l'être-collectif qu'en nous produisant nous-mêmes comme Individu grâce à une volonté incessante de chaque instant. C'est ce qu'entendait déjà Kierkegaard quand il parlait de se maintenir « au-dessus de 70 000 brasses de fond ». C'est seulement ainsi qu'un homme devient un Individu et seul a vraiment réaliser l'Individu, et son être de fait s'incarne en Tiers Relationnel au sens profond du terme. Ainsi, la liberté, la conscience sous sa forme concrète, incarnée dans un être particulier, est l'accomplissement de l'être-collectif. De même que devenir un « Individu » est donc synonyme de devenir chrétien pour Kierkegaard, devenir un « Individu-commun» est donc synonyme de devenir un Individu libre au sein de l'être-collectif, telle était la pensée de Kierkegaard, telle est la nôtre.

Contre cet individualisme poussé à l'extrême, nous pourrions élever l'objection que l'on a aussi adressée à l'auteur danois : il dissout et rend impossible toute cohésion

---

Journal, le groupe B des variantes des brouillons et des projets d'ouvrages ; le groupe C des notes de lecture.

sociale. En effet, l'évêque Martensen lui reproche d'avoir un christianisme privé, de chercher Christ au désert et dans sa chambre et non dans l'assemblée des fidèles où il se trouve seulement, suivant l'opinion de l'évêque et de l'Eglise. D'autres ont objecté que la subjectivité ne peut pas être la vérité, puisque toute opinion privée et subjective ne saurait devenir vérité du simple fait qu'elle est nourrie par un sujet. Mais il ne faut pas oublier ce que Kierkegaard désignait comme « détermination intermédiaire » autrement dit « médiation » et qui donne son sens au concept de subjectivité.

> « La vérité ne peut m'être communiquée, ni être reçue sinon pour ainsi dire sous le regard de Dieu ; elle ne peut l'être sinon par le secours de Dieu ; elle ne peut l'être si Dieu n'y participe pas, s'il n'est pas la détermination intermédiaire, comme il est la vérité. Elle ne peut donc être transmise et reçue que par « l'Individu » qui, en définitive, pourrait être tout homme vivant prit isolément ; la détermination est celle de la vérité uniquement par opposition à l'abstrait, à l'imaginaire, à l'impersonnel, à la « foule », au « public » qui excluent Dieu comme détermination intermédiaire (car le Dieu personnel ne peut pas être détermination intermédiaire dans un rapport impersonnel), et par là aussi, la vérité, car Dieu est la vérité et la détermination intermédiaire de celle-ci ».370

C'est en effet la manière pour Kierkegaard de justifier sa doctrine, Dieu ici n'est pas un concept dogmatique ; c'est un terme signifiant que l'Individu « sous le regard de Dieu », c'est-à-dire seul avec lui-même, découvre ce qui est l'expression de sa subjectivité, la médiation éternelle qui, suivant Kierkegaard, est de fait « pour lui particulièrement ». Mais c'est là tout autre chose que la subjectivité qui s'exprime dans les opinions privées et accidentelles qui ne sont peut-être même pas propres à l'individu, mais un simple écho de celles de la foule. Ce que Kierkegaard cherchait dans l'Individu, c'était donc le général. Tout comme nous le pensons la catégorie de l'Individu ne peut se recentrer uniquement sur elle-même est doit comme nous le soutenons depuis le début de cette conclusion rechercher l'altérité. L'individu-commun n'est pas le maniaque qui s'est retranché du monde pour s'enfermer dans une spécialité au sein de son ipséité. Il est l'Homme particulier en qui l'idée de la liberté s'incarne et se manifeste. Et justement parce qu'elle est la multiplicité, que l'idée se révèle à l'homme qui éprouve l'adversité du monde de la praxis et qui, en confiance, est allé vers une communauté nouvelle. Mais il est vain de chercher l'expression de notre liberté de ce côté-ci des Thermopyles, et dans l'être-collectif du seul côté de l'Individu. La grande erreur est de croire que seuls

370 S.KIERKEGAARD, *Œuvres Complètes Tome XVI, Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain, Deuxième section, Appendice, « l'Individu ». Deux « notes » concernant mon œuvre d'écrivain,* (1ère éd, 1848, *Synspunktet for min Forfattervirksomhed*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972, p 77 et suivantes.

peuvent le faire des hommes qui n'ont pas commencé par franchir le défilé. La grande illusion est de croire que seuls les gens qui prennent simplement conscience de leur tâche, peuvent réaliser leur destin d'Individu libre, alors que le chemin se trouve devant eux et non pas derrière. La grande duperie consisterait à vouloir faire croire aux hommes que, sans devenir des Individus, et se servant comme médiation, non du Tiers Relationnel, mais de la multiplicité ignorante, nous pourrions éprouver et réaliser notre liberté en tant qu'Individu tout autant que celui qui sacrifie sa vie dans la tâche qu'il lui est destinée : à savoir *accomplir l'être-collectif en tant qu'Individu par l'intermédiaire du Tiers Relationnel qu'il doit être.*

Ainsi, Kierkegaard voyait déjà l'impératif de garder son attention fixée sur le but à atteindre, mais nous ajouterons qu'il faut garder confiance en l'homme car il est dans sa puissance de faire le choix de la liberté lorsque celui-ci s'impose à lui. Chacun doit éprouver ce temps où il sera placé devant ce choix : devenir un Individu, ou bien perdre sa personnalité et sa valeur humaine pour se transformer, sous la pression du pratico-inerte, en cette « foule » et s'évanouir dans la multiplicité inerte de la sérialité aliénante dénuée de pensée et de qualité. Voilà pourquoi la lutte systématique est vaine car aliénante et doit être circonstanciée, voilà pourquoi la confiance en Autrui doit être restaurée, en tant que valeur édifiante de notre Individualité et de fait de notre liberté.

Bibliographie

BACHELARD.G, *l'Eau et les Rêves,* (1ère éd, 1942, *l'Eau et les Rêves.*), Paris, Éditions José Corti, 1942.

BUBER.M.M, *Je et Tu,* (1ère éd, 1935, *Ich und Du*), Paris, Éditions Montaigne, 1938.

GUILLAUME.P, *La psychologie de la forme,* (1ère éd, 1937, *La psychologie de la forme*.), Paris, Flammarion, 1979.

GURWITSCH.A, *Développement historique de la Gestalt-Psychologie,* (1ère éd, 1935, *Développement historique de la Gestalt-Psychologie),* Paris, Thalès, 1935.

HEGEL. G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques,* (1ère éd, 1813, *Wissenschaft der Logik.*), Paris, Éditions Vrin, 1970.

HEIDEGGER.M, *Être et temps*, (1ère éd, 1927, *Sein Aud Zeit*.), Édition Martineau, 2005.

KIERKEGAARD.S, *Crainte et Tremblement,* (1ère éd, 1843-44, *Frygt og Boeven. Dialektisk Lyrik*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972.

KIERKEGAARD.S, *Deux petits traités éthico-religieux,* (1ère éd, 1849, *tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1982.

KIERKEGAARD.S, *Discours Chrétiens,* (1ère éd, 1848, *Christelige Taler.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1981.

KIERKEGAARD.S, *Discours édifiants à divers points de vue*, (1ère éd, 1847, *Opbyggelige Taler i forskelling Aand*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1980.

KIERKEGAARD.S, *Journal 1834-1839,* 5 volumes, traduit par Knud Ferlov, Jean-J.Gateau, Paris, Gallimard, 1942-1961. (*Il n'existe pas de traduction française complète des Papirer de Kierkegaard*).

KIERKEGAARD.S, *L'Alternative, Tome I,* (1ère éd, 1843, *Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1970.

KIERKEGAARD.S, *L'Alternative Tome II*, (1ère éd, 1843, *Enten-Eller. Et Vils-Fragment udgivet.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1970.

KIERKEGAARD.S, *La Maladie à la mort*, (1ère éd, 1849, *Sygdommen til Doden. En christelig psychologisk Udvikling Til Opbyggelse og Opvaekkelse*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1971.

KIERKEGAARD.S, *La Répétition*, (1ère éd, 1843, *Gjentagelsen. Et Forsög i den experimenterende Psychologi*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1972.

KIERKEGAARD.S, *Le Concept d'Angoisse*, (1ère éd, 1844, *Begreget Angest. En simpel psychologisk-paapegende Overveielse i Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1973.

KIERKEGAARD.S, *Le Concept d'Ironie constamment rapporté à Socrate*, (1ère éd, 1841, *Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1975.

KIERKEGAARD.S, *L'École du Christianisme*, (1ère éd, 1850, *Indovelse i Christendom*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1980.

KIERKEGAARD.S, *Le lis des champs et l'oiseau du ciel*, (1ère éd, 1849, *Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1971.

KIERKEGAARD.S, *Les Œuvres de l'amour*, (1ère éd, 1847, *Kjerlighedens Gjerninger, Fröste Fölge*), Paris, Éditions de l'Orante, 1980.

KIERKEGAARD.S, *Miettes Philosophiques ou un peu de philosophie*, (1ère éd, 1844, *Philosophiske Smuler eller En Smule philosophi*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1973.

KIERKEGAARD.S, *Papiers*, (1ère éd, 1909-1948, *Papirer*.), Copenhague, seconde édition complétée : *les papiers de Kierkegaard, sont classés en trois groupes : le groupe A comprend le Journal, le groupe B des variantes des brouillons et des projets d'ouvrages ; le groupe C des notes de lecture*.

KIERKEGAARD.S, *Point de vue explicatif de mon œuvre d'écrivain*, (1ère éd, 1848, *Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rappor til Historien.*), Paris, Éditions de l'Orante, 1971.

KIERKEGAARD.S, *Post-scriptum définitif et non scientifique aux Miettes philosophiques*, (1ère éd, 1846, *Afsluttende uvidenskabeling Efterskrift til de philosophiske Smuler*), Paris, Éditions de l'Orante, 1977.

KIERKEGAARD.S, *Trois discours sur les circonstances supposées*, (1ère éd, 1845, *Tre Taler ved toenkte Leiligheder*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1979.

KIERKEGAARD.S, *Un discours de circonstance*, (1ère éd, 1847, *En Leiligheds-Tale*.), Paris, Éditions de l'Orante, 1966.

KIERKEGAARD.S, *Vingt et un articles*, (1ère éd, 1854 -1855, "*Salt*" ; *thi "Christenbed" er : Christendoms forraadnelse ; "en christen Verden" er : affaldet fra christendommen* .), Paris, Éditions de l'Orante, 1982.

LEVI-STRAUSS.C, *La Pensée Sauvage*, (1ère éd, 1962, *La Pensée Sauvage*.), Paris, Plon, 1962.

MITCHELL ASH, *Gestalt Psychology In German Culture 1890 – 1967*, (1ère éd, 1995, *Gestalt Psychology In German Culture 1890 – 1967*.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

PERROT.M, *Kierkegaard l'exception*, (1ère éd, 1989, *Kierkegaard l'exception*.), Québec, Éditions du Beffroi, 1989.

PERROT.M, *Obliques*, (1ère éd, 1981, *Obliques*.), Paris, BORDERIE et CAMUS, sous la direction de Jean BRUN, 1981.

PLATON, *La République ou De la Justice*, Paris, Bibliothèque de la Pléiade, 1940.

RIZK.H, *La Constitution de l'Être Social*, (1ère éd, 1996, *La Constitution de l'Être Social*.), Paris, Éditions Kimé, 1996.

SARTRE.J-P, *Carnets de la drôle de guerre*, (1ère éd, 1983-1995, *Carnets de la drôle de guerre*.), Paris, NRF Gallimard, 1983-1995.

SARTRE.J-P, *Huis Clos*, (1ère éd, *a été présenté pour la première fois au théâtre du Vieux-Colombier en mai 1944*, *Huis Clos*.), Paris, Gallimard, 1947.

SARTRE.J-P, *La Critique de la raison dialectique*, *Tome I, Théorie des ensembles pratiques*, (1ère éd, 1960, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1960.

SARTRE.J-P, *La Critique de la raison dialectique, Tome II (inachevé)*, (1ère éd, 1985, *La Critique de la raison dialectique*.), Paris, NRF Gallimard, 1985.

SARTRE.J-P, *La Transcendance de l'Ego,* (1ère éd, 1936, *La Transcendance de l'Ego*.), Paris, Vrin, 2003.

SARTRE J-P, *L'Être et le Néant*, (1ère éd, 1943, L'Être et le Néant.), Paris, NRF Gallimard, 1948.

SARTRE.J-P, *Les Cahiers pour une morale,* (1ère éd, 1983, *Les Cahiers pour une morale*.), Paris, Bibliothèque de Philosophie, Éditions Gallimard, 1983.

SARTRE.J.P, *Les mouches,* (1ère éd, 1942, *Les mouches*.), Paris, édition Gallimard, 1947.

SARTRE.J-P, *L'Existentialisme est un Humanisme,* (1ère éd, 1945, *L'Existentialisme est un humanisme*.), Paris, Gallimard, 1996.

SARTRE.J-P, *L'Idiot de la Famille : Gustave Flaubert de 1821 à 1857, Tome II,* (1ère éd, 1971-1972, *L'Idiot de la Famille*.), Paris, Gallimard, 1971-1972.

SARTRE.J-P, *L'Imaginaire*, (1ère éd, 1940, *L'Imaginaire*.), Paris, Éditions Gallimard, Folio essai, 1986.

SARTRE J-P, *Question de Méthode*, (1ère éd, 1943, *Question de méthode*.), Paris, NRF Gallimard, 1948.

St. LUC, *Évangile selon St. Luc,* Paris, Éditions Robert Lafont, S.A, 1990.

St. MATTHIEU, *Évangile selon St Matthieu*, Paris, Éditions Robert Lafont, S.A, 1990.

St. PAUL, *Épîtres selon St. Paul,* Paris, Éditions Robert Lafont, S.A, 1990.

STRAUSS.G, *La Part du Diable dans l'œuvre d'André Gide,* (1ère éd, 1985, *La Part du Diable dans l'œuvre d'André Gide*.), Paris, Lettres Modernes, 1985.

WAEHLENS ALPHONSE DE, *La Philosophie de Heidegger,* (1ère éd, 1942, *La Philosophie de Heidegger*.), Louvain, 1942.

Index des noms et des notions

A

avoir, 12, 14, 17, 20, 23, 25, 30, 36, 37, 42, 46, 48, 49, 52, 63, 65, 66, 67, 70, 72, 76, 80, 81, 96, 98, 101, 107, 109, 112, 113, 116, 117, 125, 129, 130, 131, 132, 134, 138, 141, 148, 150, 159, 160, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 176, 189, 193, 219, 222,229, 242, 254, 265, 266, 284, 296, 297, 302, 304, 305, 307, 311, 312, 314, 316, 323, 328, 330, 334, 335, 336, 341, 348
Avoir, 18, 47

B

Bachelard, 128

C

chair, 148, 149, 150, 154, 164, 177, 210, 211, 212, 213, 214, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 240, 275
commun, 12, 13, 14, 20, 21, 31, 42, 43, 53, 54, 71, 93, 98, 114, 142, 171, 172, 178, 186, 195, 208, 234, 235, 238, 239, 244, 252, 259, 262, 263, 264, 265, 266, 269, 274, 277, 280, 282, 288, 296, 304, 305, 313, 316, 317, 323, 325, 327, 331, 333, 337, 339, 346, 348, 349
confiance, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 320, 323, 326, 329, 330, 334, 335, 337, 338, 339, 341, 342, 349
Confiance, 7, 40, 257, 295, 299, 303, 304, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 319, 323, 325, 328, 330, 338, 340, 341, 347
connaissance, 44, 64, 65, 67, 77, 80, 87, 88, 90, 95, 101, 103, 113, 114, 117, 119, 121, 123, 125, 136, 138, 140, 144, 145, 147, 148, 155, 162, 163, 164, 167, 169, 172, 187, 189, 201, 203, 206, 215, 227, 238, 296, 311, 324
Connaissance, 65, 66, 67
conscience, 11, 12, 13, 14, 16, 19, 20, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 34, 37, 43, 45, 48, 49, 50, 59, 61, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 108, 110, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 126, 128,129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 145, 147, 151, 152, 155, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 174, 179, 182, 185, 189, 192, 193, 194, 197, 199, 202, 203, 205, 207, 208, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 233, 234, 238, 239, 240, 242, 243, 245, 246, 247, 249, 251, 252, 255, 263, 264, 265, 267, 275, 280, 281, 285, 286, 287, 289, 291, 296, 297, 298, 299, 302, 305, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 316, 319, 324, 326, 327, 329, 332, 333, 334, 335, 337, 339, 340, 342, 348, 349
corps, 7, 13, 14, 19, 46, 67, 69, 72, 74, 79, 101, 104, 106, 108, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 168, 170, 190, 191, 200, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 225, 232, 244, 245, 247, 275, 281, 319, 321
Corps, 7, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 175

D

désir, 11, 27, 28, 37, 45, 48, 73, 131, 170, 176, 178, 179, 186, 187, 191, 198, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 296, 301, 304
devenir, 13, 21, 38, 39, 50, 58, 60, 78, 80, 87, 106, 107, 180, 188, 218, 259, 277, 288, 289, 298, 328, 334, 345, 347, 348, 349, 350
devoir, 36, 213, 284, 303, 304, 307, 309, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 341, 347
dialectique, 15, 17, 56, 59, 106, 109, 171, 192, 225, 254, 256, 258, 259, 261, 262, 264, 265, 266, 267, 268, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 281, 283, 284, 289, 290, 291, 292, 294, 316, 328, 353
Dialectique, 18, 20, 173, 325
donné, 20, 47, 55, 56, 57, 66, 78, 80, 81, 86, 88, 91, 100, 108, 109, 114, 120, 123, 127, 128, 130, 131, 133, 135, 140, 142, 146, 149, 153, 155, 156, 161, 166, 168, 169, 181, 183, 184, 186, 193, 197, 214, 219, 237, 246, 254, 255, 261, 263, 275, 283, 298, 340, 342, 345

E

être, 3, 11, 12, 13, 14, 15, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 207, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 265, 266, 268, 269,

270, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 287, 290, 291, 293, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 340, 341, 342, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350
existence, 1, 9, 11, 12, 13, 14, 15, 18, 20, 21, 24, 26, 27, 29, 30, 31, 34, 42, 44, 45, 46, 50, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 123, 127, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 147, 148, 149, 150, 154, 155, 158, 159, 162, 164, 166, 167, 168, 169, 171, 172, 174, 175, 177, 178, 182, 184, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 202, 204, 207, 215, 216, 220, 228, 229, 232, 233, 235, 236, 237, 240, 241, 242, 243, 246, 248, 253, 256, 257, 258, 260, 266, 268, 270, 274, 275, 276, 278, 282, 288, 289, 298, 309, 322, 323, 325, 327, 329, 332, 333, 334, 335, 336, 340, 342, 345, 347
Existence, 15
exister, 22, 24, 25, 26, 30, 40, 90, 112, 113, 115, 116, 120, 122, 124, 137, 138, 141, 147, 148, 149, 158, 178, 181, 183, 184, 191, 192, 194, 198, 204, 209, 210, 211, 213, 241, 242, 257, 281, 287, 326, 332

F

facticité, 26, 27, 33, 37, 41, 43, 45, 46, 47, 105, 112, 116, 122, 124, 126, 130, 132, 140, 141, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 154, 155, 156, 158, 159, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 173, 175, 181, 183, 184, 192, 208, 209, 210, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 223, 224, 226, 230, 241, 255, 256, 274, 306
Facticité, 27, 45, 47, 115, 116, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 175
faire, 12, 14, 17, 18, 31, 33, 36, 37, 41, 42, 43, 44, 45, 50, 57, 59, 64, 70, 71, 72, 74, 77, 81, 83, 87, 88, 94, 105, 106, 108, 112, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 126, 128, 131, 135, 140, 142, 143, 148, 150, 151, 152, 155, 166, 167, 172, 175, 178, 180, 182, 183, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 221, 222, 227, 229, 230, 236, 240, 244, 253, 256, 262, 264, 265, 267, 269, 275, 284, 291, 292, 293, 294, 295, 300, 301, 302, 303, 306, 308, 309, 311, 313, 314, 320, 323, 325, 327, 329, 331, 333, 335, 338, 342, 346, 347, 349
Faire, 47, 309, 311
foi, 14, 17, 20, 174, 177, 180, 202, 296, 300, 304, 323, 342
Foi, 294
forme, 19, 25, 27, 28, 31, 37, 48, 51, 52, 53, 54, 56, 60, 62, 63, 69, 72, 78, 88, 92, 95, 96, 102, 105, 111, 115, 120, 122, 123, 124, 129, 132, 137, 140, 141, 143, 145, 148, 150, 155, 163, 164, 168, 169, 174, 176, 180, 187, 189, 192, 206, 208, 209, 210, 211, 213, 221, 225, 226, 232, 237, 239, 242, 246, 255, 257, 259, 262, 265, 266, 267, 269, 270, 273, 274, 276, 279, 281, 284, 287, 289, 291, 292, 295, 296, 297, 298, 299, 314, 315, 319, 323, 326, 331, 338, 340, 347, 351
futur, 26, 30, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 49, 50, 55, 60, 61, 62, 126, 132, 151, 153, 169, 188, 292, 321
Futur, 7, 22, 30, 35, 36, 37, 40, 61, 62, 63, 64

G

groupe, 17, 40, 53, 77, 257, 272, 274, 277, 278, 280, 282, 283, 284, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 295, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 308, 319, 323, 324, 332, 346, 347, 352
Guillaume, 54
Gurwitsch, 54

H

Hegel, 15, 16, 273, 309, 346
Heidegger, 15, 16, 24, 26, 31, 41, 42, 45, 116, 128, 186, 187, 354
homme, 11, 12, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 30, 32, 36, 37, 40, 43, 44, 45, 47, 48, 67, 71, 75, 76, 77, 78, 79, 90, 91, 92, 94, 96, 104, 105, 117, 121, 124, 141, 152, 153, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 188, 189, 195, 197, 204, 208, 215, 233, 239, 248, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 270, 272, 274, 275, 277, 279, 280, 282, 289, 293, 296, 298, 299, 300, 302, 306, 307, 311, 314, 316, 317, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 340, 341, 344, 347, 348, 349
Homme, 11, 77, 285, 299, 316, 320, 323, 324, 325, 327, 328, 329, 330, 338, 339, 343, 349
humain, 52, 66, 91, 105, 121, 204, 243, 244, 246, 247, 266, 271, 274, 280, 296, 299, 321, 329, 333, 339

I

individu, 11, 19, 20, 42, 53, 167, 172, 187, 193, 194, 195, 197, 198, 230, 231, 242, 249, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 266, 269, 271, 273, 274, 275, 276, 277, 279, 280, 281, 282, 284, 286, 287, 289, 290, 292, 293, 296, 297, 298, 299, 302, 304, 305, 306, 308, 309,316, 319, 320, 326, 327, 328, 334, 344, 345, 349
Individu, 13, 15, 19, 21, 178, 195, 257, 289, 298, 299, 303, 304, 305, 306, 308, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 319, 323, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 348, 349, 350

K

Kierkegaard, 12, 15, 18, 42, 44, 45, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 197, 230, 232, 289, 300, 321, 323, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 351, 352, 353

L

Lévi-Strauss, 286, 324
liberté, 16, 17, 18, 20, 35, 43, 44, 45, 47, 73, 80, 81, 84, 86, 87, 88, 90, 95, 99, 100, 102, 132, 134, 155, 169, 170, 172, 175, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189, 191, 192, 194, 197, 198, 200, 201, 202, 203, 214, 215, 218, 220, 221, 222,

224, 226, 227, 228, 229, 238, 240, 246, 257, 279, 280, 283, 290, 291, 292, 293, 295, 296, 298, 299, 302, 303, 305, 306, 308, 323, 327, 328, 329, 334, 336, 341, 346, 347, 349, 350
Liberté, 47

M

Mitchell, 54
monde, 3, 11, 12, 13, 14, 19, 20, 22, 23, 26, 27, 30, 31, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 53, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 113, 114, 115, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 158, 159, 160, 165, 166, 168, 170, 171, 173, 174, 177, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 192, 193, 200, 201, 202, 204, 207, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 235, 236, 237, 241, 243, 244, 245, 247, 248, 249, 251, 252, 253, 255, 256, 258, 260, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 274, 275, 284, 286, 289, 296, 300, 302, 303, 304, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 343, 346, 349
Monde, 7, 13, 40, 42, 43, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 69, 207, 245, 248, 249, 264, 289, 306, 314, 315, 316, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 336, 337, 340
mouvement, 12, 16, 18, 21, 22, 29, 33, 35, 38, 39, 40, 43, 46, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 69, 93, 95, 96, 112, 114, 121, 122, 123, 130, 131, 135, 137, 140, 148, 149, 151, 152, 153, 154, 156, 171, 173, 175, 176, 192, 213, 216, 217, 218, 228, 244, 248, 251, 253,256, 259, 262, 267, 274, 275, 276, 278, 280, 283, 285, 286, 289, 290, 293, 294, 295, 303, 309, 316, 320, 323, 326, 328, 334, 337, 338, 342, 345, 347

N

néant, 24, 25, 26, 27, 28, 32, 34, 35, 37, 47, 48, 55, 56, 58, 62, 63, 64, 66, 79, 80, 81, 84, 89, 96, 109, 110, 111, 112, 122, 130, 134, 186, 192, 284, 293
Néant, 3, 15, 16, 17, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 43, 45, 47, 48, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147,148, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 173, 175, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 187, 190, 192, 193, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 221, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 244, 245, 246, 248, 249, 251, 254, 256, 265, 266, 267, 268, 272, 274, 276, 324, 354
négation, 16, 22, 26, 27, 34, 43, 47, 50, 61, 62, 65, 66, 77, 90, 95, 96, 97, 107, 109, 110, 111, 112, 119, 123, 137, 143, 149, 152, 168, 176, 178, 179, 192, 248, 249, 251, 254, 255, 256, 258, 259, 260, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 280, 281, 292, 309, 316

O

objet, 17, 26, 27, 31, 32, 37, 44, 46, 57, 63, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 117, 118, 123, 124, 126, 130, 131, 132, 135, 136, 138, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 168, 169, 171, 178, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201, 203, 205, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 230, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 248, 255, 258, 260, 264, 265, 274, 276, 277, 278, 281, 282, 284, 291, 296, 309, 322, 331
ontologique, 13, 19, 20, 21, 22, 24, 27, 30, 32, 35, 38, 41, 46, 56, 64, 70, 71, 80, 81, 88, 93, 94, 107, 110, 117, 122, 130, 140, 142, 143, 144, 149, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 170, 172, 175, 177, 185, 188, 197, 205, 213, 233, 234, 244, 245, 248, 251, 253, 256, 257, 258, 260, 265, 266, 271, 273, 284, 285, 286, 289, 296, 298, 304, 313, 319, 323, 326, 337, 339

P

passé, 21, 26, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 38, 39, 46, 47, 49, 50, 51, 55, 60, 61, 131, 132, 134, 139, 152, 153, 154, 156, 168, 173, 188, 212, 229, 230, 232, 235, 260, 336, 344
Passé, 7, 22, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 39, 40, 50, 51, 54, 55, 56, 130
penser, 12, 16, 20, 28, 35, 38, 72, 76, 77, 88, 121, 138, 144, 148, 158, 159, 161, 172, 174, 180, 193, 198, 205, 206, 209, 240, 246, 247, 253, 255, 261, 265, 266, 268, 271, 276, 281, 285, 288, 290, 295, 296, 299, 304, 305, 311, 314, 319, 321
Penser, 43
Perrot, 5, 11
Platon, 45
possibilité, 17, 23, 26, 29, 31, 35, 46, 54, 61, 67, 78, 83, 86, 87, 94, 100, 106, 107, 115, 132, 134, 141, 144, 150, 165, 171, 174, 185, 191, 194, 216, 217, 223, 225, 229, 236, 249, 252, 258, 259, 261, 264, 271, 274, 279, 280, 281, 282, 284, 287, 291, 293, 296, 298,299, 310, 313, 317, 320, 326, 334, 338, 345, 347
possible, 19, 21, 22, 23, 27, 28, 29, 35, 37, 40, 43, 48, 49, 56, 57, 63, 65, 70, 71, 73, 81, 86, 95, 100, 104, 107, 110, 114, 121, 131, 132, 133, 134, 142, 167, 168, 174, 176, 186, 187, 190, 192, 195, 199, 201, 202, 204, 210, 216, 222, 225, 228, 235, 243, 245, 255, 256, 259, 260, 267, 269, 277, 278, 282, 286, 290, 292, 296, 297, 299, 305, 312, 315, 316, 326, 328, 329, 333, 344, 346, 347
pour-soi, 15, 16, 17, 18, 24, 25, 27, 28, 29, 33, 45, 46,

55, 67, 70, 71, 94, 100, 108, 111, 115, 117, 118, 119, 122, 123, 130, 131, 141, 143, 147, 166, 167, 170, 187, 203, 204, 212, 230, 240, 347
Pour-soi, 7, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 79, 82, 83, 85, 87, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 107, 108, 109,110, 112, 114, 115, 116, 117, 119, 122, 123, 124, 126, 128, 130, 135, 137, 142, 147, 149, 150, 152, 165, 167, 168, 169, 177, 178, 182, 191, 192, 195, 205, 207, 208, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 219, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 236, 238, 242, 244, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 263, 265, 267, 274, 284, 286
pouvoir, 25, 29, 31, 33, 35, 37, 60, 72, 78, 81, 96, 106, 107, 108, 124, 125, 128, 133, 155, 161, 164, 181, 186, 194, 203, 220, 227, 229, 236, 238, 240, 241, 242, 243, 260, 262, 278, 279, 284, 290, 292, 296, 298, 299, 304, 341
Pouvoir, 24
praxis, 7, 12, 13, 19, 73, 189, 193, 194, 234, 254, 256, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 266, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 303, 312, 314, 317, 319, 324, 326, 330, 337, 340, 349
Praxis, 7, 231, 249, 251, 252, 255, 256, 257
présence, 13, 17, 25, 26, 27, 28, 29, 33, 34, 36, 39, 40, 41, 43, 47, 51, 54, 56, 57, 60, 61, 64, 66, 69, 71, 74, 75, 76, 78, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 114, 115, 126, 130, 138, 139, 142, 146, 148, 153, 167, 169, 179, 185, 188, 191, 199, 206, 208, 210, 211, 214, 216, 240, 277, 328, 330, 331, 336, 339, 340, 341, 342
présent, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 37, 38, 39, 41, 44, 49, 50, 51, 55, 56, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 70, 72, 80, 84, 85, 86, 90, 91, 92, 93, 96, 100, 104, 110, 119, 127, 128, 129, 130, 132, 138, 143, 146, 147, 151, 153, 154, 156, 163, 171, 173, 174, 178, 181, 188, 190, 199, 206, 207, 213, 218, 219, 224, 229, 230, 233, 249, 251, 256, 264, 283, 291, 296, 297, 319, 325, 330, 341, 342
Présent, 7, 22, 30, 34, 36, 39, 40, 51, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 130

R

raison, 13, 32, 40, 42, 56, 58, 63, 84, 111, 131, 141, 145, 177, 179, 181, 194, 204, 205, 207, 220, 222, 229, 245, 254, 256, 258, 259, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 276, 278, 279, 280, 283, 284, 286, 290, 291, 292, 293, 295, 301, 302, 303, 304, 306, 308, 312, 315, 316, 326, 334, 353
Raison, 15, 17, 20, 173
rapport, 17, 21, 22, 23, 25, 27, 29, 33, 36, 37, 39, 41, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 59, 60, 62, 64, 65, 67, 70, 71, 72, 74, 75, 76, 77, 81, 84, 85, 87, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 99, 102, 106, 108, 109, 111, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 128, 129, 130, 133, 135, 137, 141, 142, 143, 146, 147, 154, 161, 165, 167, 173, 174, 176, 184, 188, 189, 193, 194, 207, 213, 220, 225, 226, 227, 230, 235, 238, 240, 242, 243, 249, 252, 253, 254, 255, 258, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 266, 268, 269, 274, 275, 277, 278, 282, 286, 289, 291, 293, 298, 303, 306, 308, 310, 312, 319, 320, 338, 344, 348
réaliser, 19, 26, 61, 66, 82, 99, 109, 111, 123, 131, 174, 179, 199, 212, 214, 220, 223, 228, 246, 267, 272, 275, 287, 292, 301, 306, 310, 311, 313, 325, 326, 329, 332, 343, 344, 348, 349
Réaliser, 227
regard, 52, 69, 70, 71, 73, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 92, 93, 107, 114, 134, 136, 158, 160, 171, 172, 183, 185, 187, 189, 190, 191, 200, 201, 202, 204, 208, 214, 215, 224, 226, 236, 238, 240, 241, 248, 251, 263, 265, 267, 272, 287, 289, 302, 310, 311, 315, 319, 339, 348, 349
Regard, 7, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113
relation, 7, 17, 18, 19, 20, 22, 24, 31, 40, 43, 45, 46, 49, 50, 54, 56, 64, 65, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 86, 88, 94, 96, 116, 119, 120, 121, 129, 133, 143, 144, 146, 148, 149, 154, 158, 167, 168, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 186, 187, 188, 190,193, 194, 195, 197, 214, 225, 230, 232, 235, 241, 245, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 271, 272, 274, 276, 277, 278, 279, 281, 282, 284, 285, 287, 288, 291, 296, 297, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 312, 313, 314, 315, 319, 320, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 342, 346
Rizk, 252

S

saisir, 33, 50, 60, 63, 66, 75, 78, 79, 82, 86, 92, 97, 101, 103, 104, 105, 106, 108, 111, 116, 118, 122, 123, 127, 128, 131, 132, 135, 143, 149, 150, 151, 153, 156, 158, 159, 163, 199, 203, 210, 214, 215, 218, 220, 226, 229, 233, 235, 237, 238, 240, 247, 265
Saisir, 78
Sartre, 3, 12, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 24, 26, 28, 30, 31, 35, 36, 38, 39, 41, 42, 44, 45, 47, 49, 51, 54, 56, 58, 60, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 95, 96, 98, 99, 104, 108, 110, 112, 116, 117, 119, 120, 121, 123, 125, 128, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 148, 150, 152, 153, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 172, 173, 175, 176, 178, 179, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 193, 195, 197, 198, 201, 203, 204, 205, 207, 208, 211, 213, 219, 224, 225, 227, 230, 232, 234, 246, 248, 249, 251, 254, 256, 257, 258, 262, 265, 267, 271, 272, 273, 284, 286, 287, 291, 320, 323, 324, 342, 344, 346
savoir, 11, 12, 16, 20, 30, 33, 35, 38, 39, 44, 73, 88, 94, 106, 115, 128, 162, 163, 164, 165, 167, 178, 183, 190, 203, 223, 235, 247, 283, 285, 286, 298, 310, 346, 349
sens, 3, 12, 13, 15, 24, 26, 29, 31, 32, 36, 38, 42, 43, 44, 45, 47, 48, 50, 51, 52, 57, 61, 62, 66, 71, 72, 78, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 95, 97, 99, 102, 103, 107, 110, 112, 113, 118, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 132, 134, 135, 136, 139, 140, 141, 145, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 159, 169,

176, 177, 179, 182, 183, 184, 186, 188, 189, 190, 200, 202, 203, 206, 207, 209, 210, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 222, 223, 238, 239, 242, 243, 244, 245, 247, 253, 256, 263, 266, 272, 273, 277, 278, 279, 295, 297, 307, 312, 313, 316, 317, 320, 321, 328, 329, 331, 332, 335, 336, 337, 339, 344, 345, 346, 347, 348
situation, 3, 13, 14, 17, 20, 26, 39, 43, 44, 45, 46, 47, 52, 70, 77, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 102, 103, 104, 105, 111, 113, 114, 115, 118, 120, 122, 123, 125, 127, 128, 146, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 160, 164, 165, 167, 173, 175, 176, 177, 178, 182, 185, 186, 188, 189, 192, 193, 199, 200, 202, 204, 206, 207, 209, 210, 211, 216, 218, 219, 221, 222, 225, 226, 227, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 244, 246, 247, 262, 263, 264, 269, 272, 277, 278, 280, 281, 282, 283, 288, 290, 291, 296, 297, 298, 300, 302, 313, 329, 333, 336, 339
Situation, 47
St Matthieu, 300, 321, 354
structure, 22, 23, 29, 30, 32, 37, 46, 48, 52, 54, 55, 67, 70, 71, 75, 78, 80, 88, 94, 102, 107, 127, 132, 134, 138, 143, 144, 146, 149, 151, 152, 153, 167, 181, 183, 204, 208, 225, 233, 245, 247, 257, 261, 267, 268, 269, 273, 280, 284, 288, 289, 324

T

temporalité, 7, 18, 21, 22, 23, 24, 28, 29, 30, 31, 35, 36, 37, 38, 40, 42, 45, 49, 50, 51, 54, 55, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 70, 71, 114, 115, 130, 131, 135, 139, 140, 152, 174, 188, 298, 310, 321
Temporalité, 24, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40
temps, 7, 17, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 28, 29, 31, 33, 37, 38, 40, 43, 45, 47, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61, 63, 64, 66, 70, 71, 72, 74, 77, 78, 82, 84, 86, 87, 95, 96, 105, 107, 108, 109, 118, 121, 125, 130, 135, 137, 139, 143, 149, 151, 153, 155, 156, 159, 164, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 181, 184, 186, 188, 191, 210, 212, 216, 220, 222, 236, 237, 249, 252, 255, 261, 268, 275, 278, 283, 286, 297, 298, 299, 300, 303, 304, 307, 308, 310, 326, 330, 336, 338, 344, 345, 346, 350, 351
Temps, 7, 16, 20, 24, 34, 41, 46, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 116, 188
tiers, 241, 263, 268, 282, 283, 321
Tiers, 7, 13, 17, 18, 19, 20, 193, 194, 230, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 244, 247, 248, 253, 257, 263, 264, 266, 268, 269, 271, 276, 281, 282, 283, 287, 288, 289, 290, 292, 293, 294, 295, 299, 309, 312, 313, 314, 315, 317, 319, 321, 322, 323, 325, 326, 327, 328, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 338, 339, 340, 341, 342, 344, 346, 347, 349
totalité, 11, 15, 21, 22, 24, 30, 37, 39, 41, 48, 55, 65, 74, 75, 90, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 122, 124, 135, 137, 139, 146, 149, 150, 151, 152, 168, 169, 181, 183, 197, 202, 206, 207, 210, 211, 228, 233, 238, 239, 240, 241, 242, 247, 253, 254,255, 261, 262, 263, 266, 267, 270, 272, 273, 274, 275, 281, 283, 289, 293, 321, 324, 325, 328, 331, 334, 338, 339, 345
transcendance, 23, 28, 29, 51, 55, 63, 73, 82, 86, 100, 102, 104, 105, 106, 108, 116, 128, 134, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 153, 154, 155, 156, 158, 167, 169, 178, 181, 182, 185, 186, 190, 191, 192, 193, 194, 198, 199, 200, 201, 203, 211, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 226, 227, 228, 234, 235, 236, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 254, 262, 265, 267, 281, 288, 316, 324, 347
Transcendance, 24, 43, 50, 51, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 86, 284, 354

U

unité, 20, 22, 23, 25, 26, 32, 37, 38, 40, 48, 51, 54, 55, 59, 60, 62, 81, 92, 100, 103, 122, 132, 139, 154, 207, 210, 230, 245, 254, 257, 258, 259, 260, 268, 269, 270, 277, 278, 280, 281, 283, 288, 289, 290, 293, 295, 299, 332, 333, 334, 336, 337
Unité, 333

V

vivre, 3, 20, 21, 33, 44, 45, 80, 89, 160, 162, 175, 176, 188, 193, 202, 204, 252, 256, 259, 260, 266, 267, 269, 272, 274, 278, 280, 288, 291, 298, 314, 315, 319, 323, 327, 335, 336, 339, 343
Vivre, 21, 280

W

Waehlens, 186