

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(7^e séance : 14 janvier 2015)

Le pour-autrui ou le rapport entre les consciences (suite)

Nous avons vu que Sartre approuvait la conception hégélienne selon laquelle l'être-pour-soi dépend de l'être-pour-autrui du fait qu'une conscience ne peut tout à fait se reconnaître elle-même sans en reconnaître une autre et être reconnue par elle comme conscience. Il lui reproche cependant de se situer exclusivement au niveau de la connaissance, en tant que souci de passer de la certitude de soi spontanée à la certitude de soi comme vérité. Sartre montre qu'une conscience qui en saisit une autre comme un objet ne la saisit pas comme ce qu'elle est pour elle-même, car précisément la conscience s'apparaît elle-même comme autre que tous les objets, de sorte qu'une connaissance ou reconnaissance réciproque des consciences *en tant que telles*, c'est-à-dire en tant qu'elles sont des pour-soi, est impossible. En outre, ce processus ne peut aboutir à l'identité de la conscience avec elle-même, comme le veut Hegel, puisqu'il n'y a jamais d'adéquation complète à soi. Enfin, la lutte pour la reconnaissance vise à confirmer qu'une conscience appartient bien au type d'être général des consciences, mais pas à la reconnaissance de chaque individu dans son individualité concrète ; or c'est cela, d'après Sartre, que cherche chaque conscience.

Finalement, c'est Heidegger qui, d'après Sartre, s'approche le plus de la solution, grâce à sa notion de *Mitsein* (être-avec). En effet, l'être-au-monde, qui est le mode d'être propre du Dasein, signifie que le Dasein partage d'emblée avec les autres un monde commun (*Mitwelt*), aménagé par et pour les humains. Dans cette manière de concevoir le rapport au monde socialisé, il n'y a pas d'abord une conscience isolée et ensuite une rencontre problématique avec les autres consciences, mais le mode d'être même du Dasein implique qu'autrui participe à sa constitution.

« *L'être-avec* » a une signification toute différente [de l'être-pour] : avec ne désigne pas le rapport réciproque de reconnaissance et de lutte qui résulterait de l'apparition *au milieu* du monde d'une réalité-humaine autre que la mienne. Il exprime plutôt une sorte de solidarité ontologique pour l'exploitation de ce monde. L'autre n'est pas lié originellement à moi comme une réalité ontique apparaissant au milieu du monde, parmi les « ustensiles », comme un type d'objet particulier : il serait, en ce cas, déjà dégradé et le rapport qui l'unirait à moi ne pourrait jamais acquérir la réciprocité. L'autre n'est pas *objet*. [On se situe ici dans l'entente préontologique de l'être, qui appartient à tout Dasein, et par laquelle il a une conscience vague de différents modes d'être et de la particularité du sien. La question qui se pose dans cette perspective est de savoir comment nous avons conscience que l'autre est également une conscience préontologique, et non d'établir une reconnaissance de l'autre dans une perspective ontique, en tant qu'il est aussi un étant corporel dont on fixerait des critères d'appartenance à l'espèce humaine.] Il demeure dans sa liaison à moi réalité-humaine, l'être par quoi il me détermine en mon être, c'est son être pur saisi comme « être-dans-le-monde » — et on sait que « dans » doit s'entendre au sens de « colo », « habito », non à celui de « insum » ; être-dans-le-monde, c'est hanter le monde, non pas y être englué — et c'est en mon « être-dans-le-monde » qu'il me détermine. Notre relation n'est pas une opposition *de front*, c'est plutôt une interdépendance *par côté* : en tant que je fais qu'un monde existe comme complexe d'ustensiles dont je me sers à dessein de ma réalité humaine, je me fais déterminer en mon être par un être qui fait que le même monde existe comme complexe d'ustensiles à dessein de sa réalité [il y a ainsi communication entre les consciences par l'intermédiaire du monde commun, et ce au niveau ontologique, du fait que chaque existence est dépendante du monde commun *dans son être*, dans la définition de ce qu'elle est, et non seulement dans sa vie biologique]. Il ne faudrait pas d'ailleurs comprendre cet *être-avec* comme une pure collatéralité passivement reçue de mon être. Être, pour Heidegger, c'est être ses propres possibilités, c'est

se faire être. C'est donc un mode d'être que je me fais être. [De même que l'existence est propre à chaque Dasein, ainsi l'être-dans-le-monde et l'être-avec sont réalisés par chacun à sa manière : nous ne choisissons pas d'être-dans-le-monde et d'être-avec, mais nous choisissons *comment* nous le sommes]. Et cela est si vrai que je suis responsable de mon être pour autrui en tant que je le réalise librement dans l'authenticité ou l'inauthenticité. C'est en toute liberté et par un choix originel, que, par exemple, je réalise mon être-avec sous la forme du « on ». Et si l'on demande comment mon « être-avec » peut exister pour-moi, il faut répondre que je me fais annoncer par le monde ce que je suis. [Le monde m'indique que je suis un être-avec, en tant qu'il est monde socialisé, balisé de significations déjà disponibles, et il m'indique ma manière propre d'être un être-avec, en fonction de mon rapport, aliéné ou non, à ces constructions d'autrui.] En particulier, lorsque je suis sur le mode de l'inauthenticité, du « on », le monde me renvoie comme un reflet impersonnel [car ses indications ne me sont pas personnellement destinées] de mes possibilités inauthentiques sous l'aspect d'ustensiles et de complexes d'ustensiles qui appartiennent à « tout le monde » et qui m'appartiennent en tant que je suis « tout le monde » : vêtements tout faits, transports en commun, parcs, jardins, lieux publics, abris faits pour que *quiconque* puisse s'y abriter, etc. Ainsi je me fais annoncer comme *quiconque* par le complexe indicatif d'ustensiles qui m'indique comme un « *worumwillen* »¹, et l'état inauthentique — qui est mon état ordinaire tant que je n'ai pas réalisé la conversion à l'authenticité — me révèle mon « être-avec » non comme la relation d'une personnalité unique avec d'autres personnalités également uniques, non comme la liaison mutuelle des « plus irremplaçables des êtres », mais comme une totale interchangeabilité des termes de la relation. La détermination des termes manque encore, je ne suis pas opposé à l'autre, car je ne suis pas moi : nous avons l'unité sociale de l'*on*. » (p. 291-292).

L'intérêt de la conception heideggerienne est que le « nous » n'est pas celui de la connaissance, où chacun est objet pour l'autre, mais « la sourde existence en commun du coéquipier avec son équipe ». L'être-avec garantit la réciprocité des consciences même lorsque c'est sous la forme de l'être inauthentique, dont le Dasein doit s'échapper pour se réaliser authentiquement, c'est-à-dire en tant qu'individu unique. Puisque l'individu se constitue à partir du social, il garde de son état social la certitude de la corrélation entre les consciences, et ne perd pas cette communication en se trouvant lui-même. Cependant, Sartre estime que la conception heideggerienne de la coexistence des consciences, tout en répondant à l'exigence d'inscrire autrui dans la constitution ontologique de chaque Dasein, reste encore insuffisante car elle n'explique pas ce qui est précisément à expliquer, à savoir : pourquoi la coexistence est-elle le fondement de notre structure ontologique et non l'opposition ? Comment concilie-t-on cet être-avec avec la négation de l'autre comme autre ? Par ailleurs, l'autre qui fait partie de la constitution du Dasein est un universel, qui ne garantit pas la possibilité d'accès à une conscience concrète, individuelle, ni n'explique des relations concrètes telles que l'amitié ou l'amour. On ne voit pas comment on passe du niveau ontologique au niveau ontique des relations. Il est exact qu'Heidegger n'a pas développé cet aspect, qui ne fait pas partie de son questionnement philosophique. Cependant, cet aspect n'est pas impossible à développer à partir de sa conception, et ce que Sartre proposera par la suite comme communication entre les consciences individuelles à partir de leurs fins, est parfaitement compatible avec la définition de la condition de possibilité ontologique de la communication par l'intermédiaire du monde (voire en est une application).

Sartre achève ce parcours de la difficulté en rappelant que dans les faits l'existence d'autrui nous apparaît spontanément avec la même évidence que le *cogito*, dans une compréhension préontologique ; il ne s'agit donc pas de la prouver pour infirmer un doute initial, mais de l'explicitier pour *confirmer une certitude initiale*. Il faut repartir du *cogito* pour nous projeter hors de lui sur la présence concrète des autres, comme nous nous sommes projetés hors de lui sur l'en-soi : « au plus profond de moi-même je dois trouver non *des raisons de croire* à autrui,

¹ Le « en-vue-de-quoi », le bénéficiaire visé.

mais autrui lui-même comme n'étant pas moi » (p. 297). Tant qu'autrui sera un objet pour moi, il ne sera que probable ; il doit être pour moi en tant qu'il m'intéresse concrètement, « dans les circonstances empiriques de notre facticité ». La distinction d'autrui comme n'étant pas moi ne doit pas être une négation externe, qui créerait deux substances incapables de se saisir l'une l'autre, mais une négation interne, c'est-à-dire une liaison des deux termes « dont chacun se constitue en niant l'autre » (p. 298) — de la même manière que nous avons vu le pour-soi se constituer en niant l'en-soi, si ce n'est que cette fois la négation doit être réciproque.

La conscience de soi par le regard d'autrui

Partons donc d'une situation concrète qui peut révéler cette négation réciproque interne.

Une expérience concrète dans laquelle autrui m'apparaît comme sujet et non comme objet est vécue lorsqu'autrui *me* prend pour objet. En effet, lorsque j'appréhende le regard d'autrui fixé sur moi, je ne suis pas dans une expérience de perception où je verrais ses yeux comme une simple image d'yeux. La conscience d'être regardé recouvre la conscience de perception, les yeux sont « mis hors circuit » comme dans la réduction phénoménologique (en outre, celui qui regarde peut être invisible mais sa présence inférée par un craquement dans un buisson, le mouvement d'un rideau derrière une fenêtre, etc.). Autrui n'est donc pas à ce moment-là un objet pour moi, mais j'ai conscience d'être un objet pour lui.

Supposons que je sois en train de regarder une scène par le trou d'une serrure, par exemple par jalousie. Ma conscience est tout entière absorbée dans cette perception. Or, voilà que j'entends des pas dans le couloir : quelqu'un m'a surpris, et ma conscience devient conscience d'être regardé. Le moi qui m'apparaît alors n'est pas réflexif : ce n'est pas moi qui me regarde ; je ne me saisis plus non plus comme conscience non thétique d'une perception ; je me saisis maintenant comme *honte*.

« Ce rôle qui n'incombait qu'à la conscience réflexive : la présentification du moi, appartient à présent à la conscience irréfléchie. Seulement, la conscience réflexive a directement le moi pour objet. La conscience irréfléchie ne saisit pas la *personne* [c'est-à-dire moi comme personne] directement et comme *son* objet : 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 m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant [c'est-à-dire en tant que pour-soi], mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui. Toutefois, il ne faut pas entendre ici que l'objet est autrui et que l'*ego* présent à ma conscience est une structure secondaire ou une signification de l'objet-autrui ; autrui n'est pas objet ici et ne saurait être objet, nous l'avons montré, sans que, du même coup, le moi cesse d'être objet-pour-autrui et s'évanouisse. Ainsi, je ne vise pas autrui comme objet, ni mon *ego* comme objet pour moi-même, je ne puis même pas diriger une intention vide vers cet *ego* comme vers un objet présentement hors de mon atteinte ; en effet, il est séparé de moi par un néant que je ne puis combler, puisque je le saisis *en tant qu'il n'est pas pour moi* et qu'il existe par principe pour l'*autre* ; je ne le vise donc point en tant qu'il pourrait m'être donné un jour, mais, au contraire, en tant qu'il me fuit par principe et qu'il ne m'appartiendra jamais [je ne peux jamais savoir comment me perçoit autrui, ce que j'offre de moi à l'extérieur m'échappe]. 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'orgueil²) 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 regardé. Or, la honte, nous le notions au début de ce chapitre, est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde

² La même situation peut éventuellement être vécue dans la fierté, mais ce sentiment n'est alors qu'un détournement de la honte dû à la mauvaise foi (voir p. 337-338).

et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet *donné*. » (p. 306-307).

Sartre ajoute que la situation que surprend autrui n'est pas la même que celle que moi je vis, qui dépend de mes fins, et j'ignore tout du sens qu'autrui lui donne ; autrement dit, la situation m'échappe, je n'en suis plus maître. Je deviens un instrument des possibilités d'autrui (comment va-t-il réagir ?), et en tant que tel je ne suis plus libre (p. 314). En même temps, autrui modifie mon rapport au monde car mes possibles ne sont plus les mêmes en sa présence. C'est cela même qu'est l'être-pour-autrui, cette aliénation de la liberté. Or, ce n'est pas une nécessité pour un pour-soi, qui pourrait très bien exister sans avoir d'être-pour-autrui ; c'est une contingence (p. 325).

La honte est un révélateur d'autrui comme sujet, car elle est motivée par lui mais il n'en est pas l'objet, comme c'est le cas pour les autres émotions (autrui peut être objet de peur, de désir, etc.) : autrui *suscite* la honte dont je suis l'objet pour moi-même, et de ce fait autrui m'apparaît bien comme un sujet.

On pourrait objecter cependant que la honte n'est pas suscitée par autrui en tant que tel mais par la morale et par cette intériorisation de la morale qu'est le sur-moi. Le regard d'autrui m'est désagréable parce que je suis brutalement rappelé à la bassesse de mon acte, que je n'éprouvais pas pendant que j'étais absorbé par le spectacle. Or, Sartre refuse de considérer la honte comme un effet de la morale :

« La honte pure n'est pas sentiment d'être tel ou tel objet répréhensible ; mais, en général, d'être *un* objet, c'est-à-dire de me *reconnaître* dans cet être dégradé, dépendant et figé que je suis pour autrui. La honte est sentiment de *chute originelle*, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis « tombé » dans le monde, au milieu des choses et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis. » (p. 336).

Ainsi, la pudeur et le vêtement seraient des manières de protéger notre objectivité, de chercher à voir sans être vu (d'où aussi le rapprochement avec la chute biblique, entraînant l'apparition de la pudeur).

Il faut prendre garde au fait que la honte n'est pas suscitée par le simple fait de se sentir un objet, sinon le regard d'un animal quelconque suffirait à la provoquer. La honte est suscitée par un regard humain, parce qu'elle porte sur le fait que nous sommes un objet dépendant du monde humain, ce que seul un humain peut savoir. Nous sommes dépendants des autres humains dans notre facticité, même si nous ne le sommes pas en tant que pour-soi (on pourrait imaginer une conscience qui n'ait pas de pour-autrui, mais ce ne serait pas une conscience incarnée). Le surgissement du regard d'autrui nous rappelle que nous ne sommes pas seuls, pas autosuffisants, et c'est pourquoi il est nécessairement désagréable, en toutes circonstances. Il ne reste dès lors qu'une manière de s'en protéger, c'est de prendre à son tour autrui pour objet, de sorte que le seul rapport réciproque entre les consciences est le désir mutuel d'asservissement. Sartre cherche ensuite la confirmation de cette règle dans l'examen de relations concrètes, qu'il ramène toutes à des relations de destruction ou de domination, y compris l'amour.

Le fait que nous nous vivions également comme « nous » ne lui semble en aucun cas un moyen d'échapper à cette fatalité. En effet, le « nous » peut s'éprouver soit comme nous-objet soit comme nous-sujet. Le nous-objet est simplement une extension du moi-objet et s'éprouve dans la même humiliation. Si un conflit entre moi et un autre est regardé par un tiers, chacun des deux prend conscience de former avec l'autre un tout indissociable, selon une conscience non thétique et non réflexive. Nous devenons tous deux objets, aliénés, et nos possibilités deviennent des « mortes-possibilités ». Cette aliénation est encore plus radicale que celle du pour-soi isolé, car la totalité dans laquelle le tiers nous enferme est encore plus éloignée de ce que je suis que mon être-pour-autrui isolé. C'est là l'origine de la conscience de classe : elle ne surgit pas de la situation commune de misère ou de labeur, mais du regard jeté de l'extérieur par un membre de la classe dominante. De même, la classe dominante peut s'éprouver comme nous-objet lorsque la classe opprimée la regarde collectivement comme cause de son

oppression. Cette nécessité d'un regard tiers pour s'éprouver comme totalité fait qu'il est impossible de nous éprouver comme la totalité de l'humanité sans poser un regard extérieur, c'est-à-dire un dieu ; par conséquent, le nous humaniste est impossible à atteindre, c'est un concept vide.

Quant au nous-sujet, nous en faisons l'expérience couramment dans des situations où nous sommes plusieurs à poursuivre la même fin, par exemple prendre le métro, travailler en équipe, marcher au pas. On pourrait penser qu'il y a là un moyen de reconnaître un rapport originel de coopération entre les consciences, et non de conflit. Mais en fait, dit Sartre, cette expérience est seulement psychologique et n'entraîne pas qu'on doive lui supposer une condition ontologique telle que le *Mitsein* heideggerien. En effet, dans les situations évoquées, les subjectivités restent hors d'atteinte l'une de l'autre. L'expérience dépend de la reconnaissance préalable de l'existence d'autrui dans l'usage commun des objets socialisés, eux-mêmes n'étant compris comme socialisés que parce que nous savons déjà que c'est autrui qui les a faits. Un « être-avec » serait impossible sans reconnaissance préalable de l'autre avec lequel on est censé être. En outre, les objets socialisés ne nous donnent pas accès aux personnes singulières, de sorte qu'ils ne peuvent fonder le rapport entre deux individus.

En conclusion, rien dans l'expérience du « nous » ne permet de dépasser le fait que « l'essence des rapports entre consciences n'est pas le *Mitsein*, c'est le conflit » (p. 481).

On commence à comprendre pourquoi *L'Être et le néant* n'a pas été bien reçu, ni par les communistes ni par les humanistes de toutes tendances, et pourquoi Sartre a éprouvé le besoin de se justifier dans *L'existentialisme est un humanisme*. Cependant, nous avons vu que dans cette conférence il se justifie assez maladroitement, affirmant, plutôt que démontrant la compatibilité entre cette conception hyper-individualiste de la conscience et le rapport coopératif entre les hommes. Il reprend donc la question dans les *Cahiers pour une morale*, rédigés en 1947-1948, où il fait une avancée significative vers d'autres relations possibles entre les individus. Or, ces cahiers sont restés inachevés et n'ont été publiés qu'à titre posthume en 1983. Cela signifie que Sartre a considéré la publication de ces nouvelles analyses comme secondaire par rapport à d'autres œuvres (à cette époque, il écrit des pièces de théâtre et travaille à son *Flaubert*), et quand il reprendra la question du collectif dans la *Critique de la raison dialectique*, parue en 1960, ce sera selon une orientation encore différente, beaucoup plus influencée par le communisme (à la fois théorique et réalisé).