

Université de Nantes

# Relations concrètes à autrui lors de la troisième *ek-stase*

(d'après Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant, essai d'ontologie phénoménologique*,  
Gallimard, 2007)

Écrit et présenté par Julien MOREAU, dans le cadre du séminaire de  
philosophie morale et politique, sous la direction de M. Patrick LANG  
Licence de philosophie, deuxième année

Année 2012-2013

## Introduction

Jean-Paul Sartre est un écrivain français du <sup>e</sup>XX siècle (1905-1980). Il est romancier, dramaturge, essayiste, nouvelliste et surtout philosophe. Il a écrit *L'Être et le néant*, paru en 1943 ; œuvre dans laquelle il nous montre l'évolution du pour-soi, à travers ses différentes tentatives pour justifier son insupportable subjectivité. Il y aura en tout trois *ek-stases*, qui vont permettre à l'individu de faire émerger sa conscience-de-soi, puis d'éprouver sa subjectivité dans et par le monde qui l'entoure. Lorsqu'il prend conscience de soi, il fait l'expérience de sa propre subjectivité ; et cette expérience lui est insupportable précisément parce qu'il ne peut la justifier. Il va donc, au cours des deux premières *ek-stases*, tenter de trouver le sens de cette subjectivité, en néantisant l'en-soi. Mais, même s'il se sent « plein d'être » face au néant que représente l'en-soi, cela ne lui apporte aucun élément de réponse. Pour trouver un semblant de justification, il va alors se tourner vers une autre subjectivité : celle d'Autrui. Et c'est dans cette relation à l'Autre que va surgir son être-pour-autrui. Il a conscience de soi en tant que pour-soi, et il a conscience de son être-pour-autrui par Autrui.

Dans les deux premiers chapitres de la troisième partie, « le pour-autrui », Sartre s'est attelé à décrire Autrui, et il est parvenu à la conclusion qu'Autrui est un autre moi. Néanmoins, Autrui n'est pas seulement un Autre qui me ressemble ; cet Autre est regard, regard qui n'est pas nécessairement physique. C'est une faculté que possède Autrui de transcender ma liberté, et ainsi, de m'objectiver. Il possède mon être-pour-autrui : il le fonde, le façonne et le détient. Voilà pourquoi je suis en danger. Certes Autrui est à l'origine du fondement de mon être, mais je n'en demeure pas moins responsable. Ainsi, je ne suis pas dédouané, ou libre de toute morale ; la responsabilité de mes actes m'incombe. Autrui possède mon être ; il a la capacité de m'attribuer des prédicats, ou de m'en enlever. Je n'ai pas de prise. Face à cette réalité, je suis pris de peur, et je veux à tout prix récupérer mon être, pour en devenir le fondement, et ainsi ne plus dépendre d'une liberté autre que la mienne. C'est le grand projet qui va animer mes relations à Autrui. Donc, pour récupérer mon être, je vais devoir m'approprier l'Autre. Mais cette appropriation ne saurait être entendue en son sens vulgaire, qui consiste à « s'approprier un objet » ; auquel cas, je ferais disparaître la liberté-regardante de l'Autre. Et c'est précisément elle dont je cherche à m'emparer : je veux le point de vue

de l'Autre, et non l'Autre-objet. De même cette assimilation de l'Autre ne signifie pas que je cesse d'affirmer Autrui. Sinon, mon être-pour-autrui disparaîtrait, et mon entreprise serait un échec. Cet idéal trouve son incarnation dans l'absolu « être soi en tant qu'autre, et autre en tant que soi<sup>1</sup> ». En tant qu'idéal il est, bien évidemment, impossible à atteindre. Être à soi-même l'Autre est, *de facto*, impossible, du fait du caractère contingent de mes relations à l'Autre. Ces relations reposent sur une négation originelle : je nie de moi que je sois l'Autre, et Autrui nie de lui-même qu'il est Autre. Seul Dieu est en mesure de réaliser cet absolu. Cependant, bien qu'inatteignable, il sera toujours à l'horizon de nos relations à Autrui, ne cessant de nous guider.

Les attitudes originelles envers Autrui sont aux nombres de trois : l'amour, le désir et la haine. Il existe, évidemment, une multitude d'autres relations que l'on peut entretenir avec Autrui, mais elles ne sont, dit Sartre, que de simples enrichissements de ces trois-là. Aussi se propose-t-il de les étudier. En outre, aucune de ces relations n'est première ; elles sont toutes sur un pied d'égalité, muent par une certaine circularité. Aussi le choix de commencer par telle ou telle relation est purement arbitraire. Sartre va répéter pour chaque attitude le même schéma démonstratif : en premier lieu, une description de ladite attitude et de ses conditions d'existence ; et ensuite, une démonstration des raisons de son échec.

## **L'amour**

(pouvant mener au masochisme)

Aimer, nous dit Sartre, c'est vouloir être aimé. Mais pourquoi l'amant veut-il être aimé ? Ce qu'il recherche dans l'amour, ce n'est pas la simple possession physique. Si tel était le cas, l'amour serait aisément satisfait. Il utilise pour expliciter cela l'exemple de Marcel et Albertine, dans *À la recherche du temps perdu*<sup>2</sup>, de Proust. Le héros peut la « posséder » à tout instant du jour ou de la nuit. Alors qu'il devrait être satisfait de la situation, nous constatons qu'il en va tout autrement : il vit dans une angoisse permanente. Quand bien même il s'acharnerait, en ne la quittant jamais, ou en

---

1 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.405

2 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.406

ne cessant de l'observer, elle ne cesserait de lui échapper. Et ce, par sa conscience. Ainsi, tout ce que Marcel peut posséder, c'est un corps, un en-soi inanimé. Là est la source de son insatisfaction. Donc, ce que veut l'amant, c'est « captiver » la conscience de l'Autre. Car cette conscience est le reflet de sa liberté. Il veut s'emparer de la liberté de l'Autre, se l'approprier. Mais ce n'est pas par volonté de puissance, comme le ferait le tyran. Ce dernier n'a recours à l'amour que comme moyen, à des fins politiques. Si d'aventure se présente à lui un moyen plus efficace ou moins coûteux, il l'adoptera aussitôt, car tout ce qui compte pour lui, c'est le pouvoir, et l'ascendant qu'il a sur Autrui. Or l'amant, celui qui veut être aimé, ne recherche pas la soumission. Car la soumission implique l'objectivation de l'Autre. Il en résulte alors un amour mécanique. Un tel amour est fade, inconsistant, et impropre à satisfaire celui qui désire être aimé. Si je sou mets l'Autre, il devient Autre-objet pour moi, et de ce fait, il perd sa faculté de regard. Notre objectif est alors dépassé : la liberté-regardante de l'Autre est perdue, et notre être nous est inaccessible. L'amant veut donc être aimé, non par un automate, mais par une liberté qui se détermine librement à aimer, et ce, à tous les instants.

Sartre évoque l'exemple de *Tristan et Iseut*<sup>3</sup> ; si l'amour des deux amants n'est que le fruit d'un artifice, s'ils ne s'aiment que parce qu'ils furent abusés par un philtre, dès lors, l'histoire devient terne, et l'intérêt moindre. Il faut que l'amant conserve intacte la liberté de l'être aimé. Ainsi l'amour requiert-il un mode spécial d'appropriation : l'Autre en tant que liberté et non en tant qu'objet. Cependant, nous pouvons noter ici le côté quelque peu paradoxal de l'amour. L'amant exige d'être aimé par une liberté qui choisisse librement de l'aimer, mais qui, dans le même temps, s'aliène et se limite. Ainsi, il veut devenir la seule limite à la liberté de l'Autre : il veut être objet-limite pour la transcendance d'Autrui ; « l'amant veut être « tout au monde » pour l'être aimé<sup>4</sup> ». Il se pose volontairement comme objet, néanmoins différent des autres en-soi : un objet indépassable pour l'Autre. De ce fait, il se place comme point de référence pour l'Autre. Il devient en quelque sorte la fenêtre qui permet à l'Autre d'envisager le monde. Ce faisant, il devient une valeur absolue aux yeux d'Autrui, le fondement objectif de toute valeur. Et l'amant exige que l'être aimé fasse preuve, dans ses actes, de sa reconnaissance envers les valeurs qu'il incarne. Cela se traduira notamment par des questions visant à savoir si l'être aimé violerait les commandements

---

3 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.407

4 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.408

divins pour l'amant : est-ce que tu tuerais pour moi ? Est-ce que tu volerais pour moi ? Ce que veut l'amant c'est incarner un absolu, indépassable, et qui soit une sorte de guide pour l'Autre ; guide qui lui permet de comprendre le monde dans lequel il vit.

Sartre va prendre un autre exemple pour illustrer son propos : celui de *La Porte étroite*<sup>5</sup>, d'André Gide. C'est un récit qui met en scène deux amants, Jérôme et Alissa, qui entretiennent une relation épistolaire. Ils sont tombés amoureux de l'esprit de l'autre. Ils filent le parfait amour, mais Alissa, fervente croyante, se défend de tout bonheur terrestre, et prétend que l'âme doit être attirée par la sainteté, et non par le bonheur matériel. Aussi, elle va tout faire pour dégoûter Jérôme : elle va s'enlaidir et affadir son esprit. Elle espère ainsi le guider vers Dieu. La ruse fonctionne, Jérôme se lasse, et la quitte. Dans cet exemple, Alissa veut se poser comme un idéal de dépassement de soi. Elle désire guider l'homme qu'elle aime vers Dieu, pour l'élever. Pour ce faire, elle va devenir un pont entre lui et Dieu. Jérôme aime Alissa, qui se pose comme ne pouvant être aimée de Jérôme, mais uniquement de Dieu.

De plus l'amant désire que le choix que fait l'être aimé ne soit un choix ni relatif ni contingent. Il ne veut pas avoir été choisi parmi d'autres prétendants, ou à la faveur d'une circonstance particulière. Par exemple, il ne veut pas que l'amour que lui porte l'être aimé dépende d'un lieu où ils se seraient rencontrés. Cela voudrait dire que s'ils ne s'étaient pas rendus au même endroit au même moment, ils ne se seraient jamais aimés. L'amant exècre la contingence. Il veut que, dès le surgissement de la conscience de soi de l'Autre, il se détermine à l'aimer : « Il ne veut pas agir sur la liberté de l'autre, mais exister *a priori* comme la limite objective de cette liberté<sup>6</sup> ».

Il est possible ici de faire une analogie avec la relation du maître et de l'esclave, chez Hegel. L'amant veut être, pour l'être aimé, ce que le maître est à l'esclave. Néanmoins, cette analogie est limitée ; le maître ne désire la liberté de l'esclave que de manière accidentelle et implicite. Ce qu'il recherche avant tout, c'est sa faculté d'agir. Or, l'amant, lui, désire avant tout cette liberté. Mais un autre problème surgit ici : l'amant veut être objet-limite pour l'Autre, mais l'Autre est regard. Aussi, l'amant n'est-il qu'un simple objet pour lui. Pour changer son statut, il va avoir recours à la séduction. Séduire c'est « assumer entièrement et comme un risque à courir mon objectivité pour

---

5 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.409

6 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.408

Autrui<sup>7</sup> ». Cela signifie que je me place volontairement sous le regard de l'Autre, et que j'entame un combat sur un terrain qui ne m'est pas favorable. Je vais lutter pour me faire objet-fascinant : je me pose comme « plein d'être » face à l'Autre, pour lui faire ressentir sa néantité. Je me rends indépassable, et ainsi m'identifie au monde. Une telle entreprise suppose le langage, qui ne se réduit pas ici à la parole, mais à toutes les formes d'expression. Pourtant la fascination ne donne pas l'amour. Il ne suffit pas à l'amant de se faire objet fascinant ; il faut que l'Autre choisisse de le voir comme tel. Il doit désirer s'approprier non un corps mais une subjectivité. Il y aura amour lorsque l'être aimé aura reconnu l'amant comme conscience de soi, et non comme en-soi.

Voilà donc les différentes conditions que requiert l'amour, et déjà, il est possible de noter une contradiction. L'amant veut être objet-limite pour l'Autre, mais il n'y a amour que lorsque l'Autre cesse de voir l'amant comme un objet, et le considère en tant que subjectivité. L'amour nous apparaît comme un échec. Outre cela, il y a trois facteurs supplémentaires qui démontrent la destructibilité de l'amour :

- l'amour est une régression à l'infini : si aimer, c'est vouloir être aimé, alors je veux être aimé par l'autre. Et donc, je veux que l'autre veuille être aimé par moi. Et donc je veux que l'autre veuille que je veuille être aimé par lui. Et donc je veux que l'autre veuille que je veuille qu'il veuille être aimé par moi, etc. ;
- le réveil de l'être aimé est toujours possible. Il peut à tout moment cesser de me considérer comme une subjectivité, et me faire advenir en tant qu'objet. La sécurité dans laquelle je me croyais plongé n'est qu'une illusion ;
- l'amour est toujours relatif. Quand bien même je serais heureux avec mon être aimé, notre amour ne serait pas en sécurité pour autant. En effet, il y a toujours la possibilité que notre amour soit regardé par un tiers ; par ce regard, notre amour deviendrait objet, et donc volerait en éclats sous le regard impitoyable du tiers, qui n'est autre qu'un autre Autre. Voilà pourquoi les amants cherchent toujours à s'isoler du reste du monde.

Il est vain de vouloir se perdre dans son objectivité : Autrui nous renvoie constamment à notre subjectivité. Je me retrouve donc de nouveau face à ma subjectivité, et je ne sais toujours pas quoi en faire.

Face à ce constat, il est possible alors d'être tenté par le masochisme. En effet,

---

7 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.412

une fois que l'on s'aperçoit que l'on est impuissant face à la subjectivité de l'Autre, et que ce dernier ne cesse de nous révéler notre propre subjectivité, la tentation est grande d'annihiler notre subjectivité. Ainsi je désire que l'Autre absorbe ma subjectivité, et j'aspire à n'être qu'un en-soi. Je cherche à nier ma transcendance, en laissant intacte celle d'Autrui. Je me fascine moi-même par mon objectivité pour Autrui. Hélas, le masochisme est double assumption de culpabilité :

- je suis coupable envers moi, car j'agis en vue d'une aliénation totale de ma liberté, et donc de ce qui fait de moi un pour-soi ;
- je suis coupable envers l'Autre, car je le force à nier ma liberté.

Mais le masochisme est un échec, car plus je tente de nier ma subjectivité, et plus j'en fais l'expérience. Par exemple, si je paye une femme pour qu'elle me fouette, et donc qu'elle me fasse être en tant qu'en-soi, je vois en elle un moyen, et donc je la considère comme un objet. Et donc, je me place comme une subjectivité transcendante par rapport à elle. Je fais une fois de plus l'expérience de ma subjectivité. Le masochisme est un échec avant même d'avoir pu être, puisqu'il contient en lui-même les germes de sa destruction.

## **Le désir**

(pouvant mener au sadisme)

Face à ces deux échecs successifs, le pour-soi peut être tenté alors de regarder le regard de l'Autre. Une subjectivité contre une autre subjectivité. Mais dès lors que je regarde Autrui-regardant, je fais disparaître son regard, et il ne reste que ses yeux. Une fois de plus, il m'échappe : l'être que je possède quand je regarde l'Autre n'est plus l'être qui me possédait. Il a perdu le secret de mon être en même temps que son statut de liberté. Même si je peux agir sur lui, et même s'il peut ressentir les effets de ma liberté, ce sera toujours en tant qu'en-soi dans le monde. C'est un échec. Néanmoins, nous pouvons tenter de fonder notre être-pour-autrui sur la disparition de la subjectivité d'Autrui. On regarde l'Autre, on fait disparaître sa subjectivité, et on se contente de cela. C'est l'indifférence envers Autrui. Je m'inflige ma propre cécité. Ce n'est pas un

état qui affecterait mon corps, mais bien plutôt un choix : « Je suis ma propre cécité<sup>8</sup>. » Cela induit un solipsisme de fait, et on en revient au *cogito*, et à la solitude ontologique du sujet. Les autres ne sont que des formes, possédant la faculté d'agir, et sur lesquelles j'ai certains pouvoirs, que j'active par le biais de mécanismes déterminés. Je ne conçois pas qu'ils puissent me regarder. De ce fait, Autrui n'est que fonction : le poinçonneur est fonction de poinçonner, le serveur, fonction de me servir, etc., et il m'est possible d'activer ces fonctions à condition de connaître les clefs qui activent leurs mécanismes internes. Cependant cette solution n'est pas tenable. En l'absence d'Autrui-regard, je suis la seule subjectivité présente dans le monde. Elle est constamment présente à moi, et l'expérience que j'en fais est encore plus terrifiante. Elle me renvoie à ma liberté ; je suis confronté au terrifiant abîme de mes possibilités. Même le sentiment de sécurité que je ressens est une illusion. Je pourrais me croire hors de danger, puisque je suis hors de la liberté d'Autrui, mais il n'en est rien. Même si j'ai réduit Autrui à une simple fonction, il ne cesse de me renvoyer à mon être-dehors, de par sa fonction même. C'est comme une sorte de regard-errant, que je ne peux saisir, et qui produit un genre de malaise, d'angoisse perpétuelle, qui ne me quitte jamais tout à fait. Le danger est encore plus grand puisque si Autrui me regarde, je serai totalement désarmé. En effet je serai regardé sans le savoir, et je ne pourrai pas me défendre : je serai aliéné à mon insu. L'indifférence est bel et bien un échec.

Je ne peux donc pas rendre compte de ma subjectivité. Sartre va alors proposer une autre alternative : le désir. Tout d'abord, de quoi y a-t-il désir ? Il paraît difficile de nier que le désir est désir d'un corps. C'est le désir d'un corps, certes, mais d'un corps en situation. Ainsi il est possible d'être troublé à la vue d'un sein ou d'un pied nu, mais uniquement parce que ce sein ou ce pied nu fait partie d'un corps en situation. On ne désire pas le corps en tant que matière, mais en tant qu'il est le reflet de la conscience : « La conscience demeure toujours à l'horizon du corps désiré<sup>9</sup> ». Bien évidemment, c'est moi qui désire, et désirer c'est placer sa conscience dans un certain mode d'être. La conscience n'est pas passive, et elle n'est pas affectée par le désir, comme l'âme le serait d'une passion. Je ne peux pas désirer quelque chose, si je me trouve hors du désir. Sartre marque ici une rupture avec les philosophes scolastiques, qui présentent le désir comme une vile passion de l'âme qu'il faut à tout prix combattre. Ici c'est ma

---

8 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.420

9 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.426



conscience qui se place en « mode désir ». Quand elle entre dans ce mode spécial d'être, elle se modifie complètement. Le désir modifie non seulement la perception que nous avons de l'objet désiré, mais aussi la perception que nous avons du monde. Toutes les relations que nous entretenons avec le monde s'en trouvent altérées. Ainsi je ne perçois plus cette homme comme forme, ou comme fonction, mais comme matière pure : il ne m'apparaît plus comme ayant une forme d'homme, ni comme fonction de me servir, mais comme étant fait de chair, plus ou moins lisse, ayant une chaleur corporelle relativement élevée, etc. Et donc c'est le monde entier qui se trouve modifié lorsque nous désirons, car le monde est en tant qu'il est perçu par nous.

Donc dans le désir, la conscience veut se faire corps. Elle veut fuir sa subjectivité, et tente ainsi de se fondre dans l'objectivité. Elle désire s'enliser dans sa facticité. C'est ce que l'on appelle l'incarnation. La conscience se fait chair pour posséder physiquement Autrui. De là, il me sera possible de percevoir mon corps comme chair, et son corps comme chair. Ce qui m'était inaccessible avant, puisque je ne peux percevoir Autrui qu'en acte, et non en tant que matière pure. Je ne voyais pas la chair de l'Autre, mais seulement son corps, attitude en situation. La chair de l'Autre, tout comme la mienne, est perpétuellement masquée, par les vêtements, le maquillage, et tous les atours factices de la vie quotidienne. Mais ce qui nous masque le plus la chair, c'est le mouvement : « Rien n'est moins « en chair » qu'une danseuse, fût-elle nue<sup>10</sup> ». C'est là que va intervenir la caresse. Elle est le mode d'expression du désir, comme le langage pour la pensée. En caressant le corps de l'Autre, je vais peu à peu lui ôter tous ces atours qui masquent sa chair. La caresse est révélation, appropriation, façonnement. En caressant Autrui je vais non seulement révéler sa chair, mais je vais aussi m'en emparer. Je vais la façonner, et c'est par mes caresses que l'Autre va prendre conscience de son corps, de ses limites, de sa matière, le tout en tant que chair. Je fais exister la chair de l'Autre non seulement pour moi, mais aussi pour lui, et inversement : c'est la double incarnation réciproque. Ma conscience se fait chair pour que l'Autre prenne conscience de sa propre chair, et mes caresses font exister ma chair en tant qu'elle est pour Autrui la chair qui le fait être en tant que chair.

Mais pourquoi la conscience se néantise-t-elle sous forme de désir ? Le désir est un mode d'être particulier. Lorsque mon corps se fait chair, je deviens passif au monde.

---

10 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.430

Et les en-soi forment une totalité transcendante qui va me révéler mon incarnation. Chaque contact que j'aurai sera une caresse ; la caresse d'une chair contre ma chair. Il faut évidemment intégrer des degrés de caresses. Chaque en-soi présent dans le monde aura un coefficient d'adversité différent. L'idéal du désir c'est de devenir un en-soi au-milieu-du-monde : « La conscience s'enlise dans un corps qui s'enlise dans le monde<sup>11</sup> ». Le but véritable du désir, c'est le contact des parties les plus charnelles du corps, celles qui sont le moins à même de produire des mouvements spontanés. La main est à proscrire, de même que la bouche : ils sont trop « techniques », trop artificiels. Il faut privilégier le contact des cuisses, du ventre, des seins ou des fesses, car ce sont les parties du corps qui se rapprochent le plus d'un en-soi.

C'est d'ailleurs pour cela que l'on a tendance à penser vulgairement que le but du désir est l'acte sexuel. En effet, le coït semble être l'incarnation radicale du désir. Rien n'est plus chair que l'organe sexuel. C'est un organe que l'on ne peut contrôler volontairement, et cela est visible empiriquement. Nous ne contrôlons pas l'érection, ou la lubrification vaginale. C'est une incarnation radicale car le sexe possède une passivité organique dans l'acte sexuel. L'homme doit mettre en action tout son corps pour accomplir l'acte. Il lui faut introduire le pénis, produire des mouvements qui nécessitent l'entière participation de son corps, etc. Mais le désir ne trouve pas sa fin dans le coït, et ce en raison de la contingence des organes sexuels. Effectivement, il y a des sexes. Ainsi l'acte sexuel est-il contingent au désir. Ce qui tend à expliquer le fait qu'il existe une multitude de façons de produire l'acte sexuel, qui varient en fonction des groupes et des milieux sociaux. De plus, le coït est un échec du désir, puisqu'il est son terme et sa fin. L'acte sexuel est la mort du désir, qui survient avec l'éjaculation. Mais le désir est aussi un échec par lui-même, puisque l'Autre ne cesse de m'échapper. Bien que je puisse agir sur l'Autre, sa liberté ne cesse de se dérober sous mes tentatives d'appropriation. Les caresses ne sont qu'un moyen d'arriver à la possession de l'Autre ; je veux m'approprier la chair d'Autrui en tant que chair, puisque dans sa chair est contenue sa conscience. Mais dès lors que je possède l'Autre, je le possède en tant que corps et non en tant que chair, je le possède en tant qu'en-soi, et non en tant que liberté. C'est comme si je voulais attraper un homme dans la rue, et que seul son manteau me restait dans les mains. Quand bien même lui se saisirait toujours comme chair, je suis à présent un corps

---

11 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.432

(totalité synthétique en situation) face à une chair. J'essaie de le saisir en tant qu'objet, et c'est de nouveau un échec.

Face à ce nouvel échec, il est aisé de tomber dans le sadisme. Je prends conscience que la subjectivité de l'Autre m'échappe, que je ne peux m'emparer de sa liberté, et que même réduit à l'état d'en-soi, il se soustrait continuellement à mon emprise. Le sadique va donc tenter de s'emparer de l'Autre par la force. Le sadisme est presque identique au désir ; le sadique poursuit le même but que celui qui désire, mais il n'est pas dans le même mode d'être. C'est-à-dire qu'il poursuit l'idéal du désir, mais en ne désirant plus. Donc le sadique veut asservir l'Autre et ainsi le forcer à lui céder sa liberté. Il n'y a pas de réciprocité dans le sadisme. Le sadique ne s'incarne pas, mais tente de faire prendre conscience à Autrui de sa chair par la douleur. Douleur que l'on peut comparer ici au dernier degré de caresses que nous évoquions précédemment. Bien que le sadique ne s'incarne pas, nous pourrions dire qu'il « s'incarne » dans l'obscène (une facticité contingente inadaptée à la situation ; par exemple le dandinement des fesses lorsqu'une personne marche. C'est un excès involontaire, c'est « de trop »). Un corps est obscène lorsqu'il est exhibé à une personne ne se trouvant pas en état de désir. Si le sadique maltraite ainsi la chair de l'Autre, c'est parce qu'il voit en elle le reflet de sa liberté. Et il veut que cette liberté abdique et se soumette à lui. Il va utiliser pour cela l'humiliation. Il trouve son plaisir lors du renoncement de sa victime, car le renoncement est un acte libre. En effet, l'individu aurait pu choisir de renoncer une minute, ou ne serait-ce qu'une seconde plus tard. Or il a choisi ce moment précis, comme étant celui où la torture lui devenait insupportable. Mais le sadisme contient lui aussi en lui-même son échec. Effectivement, le statut de chair est incompatible avec l'instrumentalisation qu'en fait le sadique. De plus, la liberté de la victime reste toujours hors d'atteinte. Dès que le sadique porte la main sur la chair de la victime, sa conscience de soi s'envole, quitte le corps, et se met hors d'atteinte de son emprise. En outre, il suffit qu'Autrui le regarde pour que son monde vole en éclats. Lorsque sa victime le regarde, il prend conscience du caractère absolu de la liberté d'Autrui : une liberté qui ne saurait être entravée par aucune chaîne, ni bafouée par aucun sévice.

## La haine

Ce moment est capital dans la circularité des relations à Autrui, puisque c'est le moment de la prise de conscience de l'absoluité de la liberté de l'Autre. Face à cette illumination, deux choix s'offrent à nous. Soit nous tentons de faire coïncider cette liberté absolue avec notre propre liberté, auquel cas nous retournons au premier des cas que nous avons examinés, à savoir l'amour ; soit nous projetons de détruire Autrui, et nous nous engageons alors dans l'attitude que Sartre appelle la haine.

Toutes nos tentatives précédentes pour reconnaître l'Autre en tant que liberté ont échoué. Las de ces échecs, je poursuis désormais la mort de cette liberté. De ce fait, je renonce à mon être-pour-autrui ; tout ce que je désire, c'est retrouver une liberté sans aucune limite de fait. Je me résigne à n'être qu'un pour-soi, et je projette un monde où autrui est absent. Néanmoins l'objet de la haine n'est pas rabaissé comme l'est celui du sadisme. La haine nécessite une reconnaissance de la liberté de l'Autre. Elle naît de l'expérience que l'on fait de la liberté d'Autrui. Cette expérience n'est pas nécessairement négative. Elle me fait simplement prendre conscience de mon instrumentalité qui permet à Autrui d'exercer sa liberté. Je subis cette liberté absolue, et j'en suis humilié, parce qu'elle est une limite à ma propre liberté. Il me faut alors détruire pour retrouver ma liberté. Je ne cherche pas simplement à détruire l'Autre qui me limite ; par sa destruction, ce que je recherche, c'est la destruction d'Autrui dans sa totalité. Mais c'est un échec. Quand bien même mon projet se réaliserait, je ne pourrais jamais faire qu'Autrui n'ait jamais existé. Qui a été-pour-autrui, est et sera pour-autrui. Ainsi, dès lors que la haine triomphe, son échec surgit. Avec la mort d'Autrui, mon être-pour-autrui se fige, et je ne pourrais jamais plus le changer. De plus je ne peux récupérer mon être, puisque autrui en emporte le secret dans sa tombe. La haine nous apparaît comme une tentative désespérée. Face à ce nouvel échec, le pour-soi n'a plus qu'à se laisser emporter par le courant de la circularité des relations à Autrui, et à se laisser balloter d'une attitude à l'autre.

## **Le *Mitsein***

(L'être-avec)

Nous avons fait le tour des attitudes originelles envers Autrui. Il en existe, bien évidemment, une multitude d'autres, et toutes différentes, mais elles ne sont que des enrichissements de ces trois premières. Néanmoins, il reste une expérience qui n'a pas été évoquée : l'être-avec. C'est une expérience universelle que l'expérience du nous. Elle peut être divisée en deux catégories, le nous-objet et le nous-sujet.

### 1) Le nous-objet

Je fais l'expérience du nous-objet lorsque je suis avec Autrui, en présence d'un tiers. Ou plutôt, lorsque je suis objectivé avec Autrui par un tiers. La situation qui nous intéresse ici est la suivante : je regarde Autrui qui me regarde, il y a affrontement de regards. Sur ce, un tiers surgit et nous regarde. Il nous embrasse tous les deux dans son regard. Nous sommes tous les deux aliénés, devenus objets pour le tiers. Autrui et moi avons le même statut pour le tiers. De plus, du fait que je regarde Autrui, j'ai conscience de son aliénation et inversement : il a conscience de la mienne. Je me vois donc dans l'obligation d'assumer mon objectivité pour le tiers, mais aussi celle d'Autrui pour le tiers. Je dois assumer la totalité-objet que fait advenir le tiers, et qui comprend moi-objet et autrui-objet, parce que j'en fais partie. C'est par cette assumption que je me saisis comme faisant partie d'un nous-objet. Mais cette assumption implique déjà le projet de se libérer du regard du tiers. Le nous-objet implique la présence nécessaire d'un tiers qui puisse nous objectiver. Par exemple, la conscience des classes : face aux bourgeois, les prolétaires se saisissent comme nous-objet, non parce qu'ils trouvent indécent leur niveau de vie, ou parce qu'ils souffrent trop, mais bien parce que le bourgeois les fait exister en tant que prolétariat par son regard. Les prolétaires ne se constituent pas eux-mêmes comme prolétariat ; c'est le fait du bourgeois. Voilà pourquoi le nous-humaniste, qui consisterait à rassembler tous les individus présents sur terre sous une même bannière, est un projet irréalisable. Si tous les hommes sont dans le nous-objet, alors qui est le tiers ? Ce ne peut être Dieu. En effet Dieu se caractérise par le fait d'être un être-regardant, qui ne peut être regardé. Or le tiers doit nécessairement pouvoir être regardé, puisque l'existence du nous-objet implique le projet de sortir de cet état.

## 2) Le nous-sujet

Il ne faut pas confondre le nous-sujet avec l'expérience que l'on fait communément de la masse. Par exemple si je suis dans le métro, et que je me dirige vers la sortie en compagnie d'autres passagers, je ne ferais pas là l'expérience du nous-sujet. Nous serons une totalité composée de différents pour-soi, mais nous ne formerons pas un nous-sujet. Et ce parce que nous ne serons pas engagés dans un projet commun. Certes, nous voulons de façon commune sortir du métro, mais ce n'est pas réellement un projet. Nous avons simplement différents buts qui convergent à un instant précis. Nous n'en avons pas conscience en tant que tel. Tout au plus sentons-nous que nous sommes engagés dans une direction commune. Mais cela s'arrête là. Ce n'est qu'une vague expérience psychologique, qui n'a aucune réalité ontologique. On ne peut pas former le nous-sujet par opposition au nous-objet. Par exemple, lorsque les prolétaires se saisissent comme nous-objet face au bourgeois, le bourgeois ne se pense pas comme nous-sujet en face du prolétariat. Il se saisit comme conscience de soi. Il nie l'existence des classes. Pour lui, il n'existe qu'une totalité, fondée sur l'échange et le travail ; totalité qui supprime le conflit. Il met l'existence d'une masse prolétaire sur le compte d'agitateurs ou d'incidents isolés. C'est seulement lorsque éclatera une révolte, causée par le prolétariat, que les bourgeois se saisiront comme « nous », face au regard de la classe opprimée. Mais ce sera en tant que nous-objet par la honte.

Il n'y a pas de symétrie entre le nous-objet et le nous-sujet. Ce dernier n'est qu'un « *Erlebnis*<sup>12</sup> » purement subjectif.

## Conclusion

La troisième ek-stase est donc un échec. Il est impossible de sortir de la circularité instaurée par les trois attitudes originelles envers Autrui. Nous ne pouvons que voguer d'une attitude à l'autre sans espoir de fonder notre être-pour-autrui. En outre le *Mitsein* n'est pas une solution, puisque si je suis dans le nous-objet, je vais à tout prix chercher à en sortir ; donc je ne peux fonder mon être-pour-autrui sur quelque chose que je cherche à fuir absolument. Et le nous-sujet n'a aucune réalité, il est pure expérience

---

12 « Vécu » en allemand. *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.470

psychologique.

Il existe, nous l'avons déjà dit, d'autres attitudes envers Autrui, mais elles découlent toutes de celles que nous avons analysées précédemment. Et elles ont toutes en elles le squelette de l'amour et du désir. Non pas à cause de l'existence d'une libido, mais parce que c'est le projet fondamental du pour-soi qui désire forger son être-pour-autrui. Sartre critique ici la psychanalyse, et notamment la théorie freudienne de la libido comme fondement de toute vie psychique.

L'essence du pour-autrui est le conflit. Aussi est-il nécessaire de fonder une « morale de la délivrance et du salut<sup>13</sup> ». Sartre n'a malheureusement jamais écrit un tel ouvrage, mais il est possible de trouver quelques éléments de réponse chez des auteurs contemporains. Ce serait une morale fondée sur la reconnaissance de la liberté d'Autrui d'une part, et d'autre part sur l'égalité inaliénable qui existe entre tous les individus. Nous sommes tous égaux, cependant que chacun de nous est unique et singulier. Reconnaître autrui, cela impliquerait l'affirmation simultanée de cette égalité *et* de cette singularité.

---

13 *L'Être et le néant*, troisième partie, III, p.453