

Œuvres de
JEAN-PAUL SARTRE

nrf

LE MUR | LA NAUSÉE

LES MOUCHES
(pièce en trois actes)

HUIS CLOS
(pièce en un acte)

L'IMAGINAIRE
(Collection « Bibliothèque des Idées »)

L'ÊTRE ET LE NÉANT
(Essai d'ontologie phénoménologique,
« Bibliothèque des Idées »)

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ
I | II
L'âge de raison | Le sursis

THÉÂTRE, I
(Les Mouches, Huis Clos, Morts sans sépulture,
La Putain respectueuse).

En préparation

LES CHEMINS DE LA LIBERTÉ
III. La dernière chance

BAUDELAIRE
ESSAIS CRITIQUES

Chez d'autres éditeurs

L'IMAGINATION
ESQUISSE D'UNE THÉORIE DES ÉMOTIONS
LA PUTAIN RESPECTUEUSE

Bibliothèque
des
IDÉES

L'être et le néant

Essai d'ontologie phénoménologique

par

J.-P. SARTRE

PARIS **nrf** 1943
5, rue Sébastien-Bottin

Librairie Gallimard

15^e édition

ce cas, il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples.

Mais l'ontologie et la psychanalyse existentielle (ou l'application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*. C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le monde existe. Dès que la quête de l'être et l'appropriation de l'en-soi lui seront découverts comme *ses possibles*, elle saisira par et dans l'angoisse qu'ils ne sont possibles que sur fond de possibilité d'autres possibles. Mais jusque là, encore que les possibles puissent être choisis et révoqués *ad libitum*, le thème qui faisait l'unité de tous les choix de possibles, c'était la valeur ou présence idéale de l'*ens causa sui*. Que deviendra la liberté, si elle se retourne sur cette valeur ? L'emportera-t-elle avec elle, quoi qu'elle fasse et dans son retournement même vers l'en-soi-pour-soi, sera-t-elle ressaisie par derrière par la valeur qu'elle veut contempler ? Ou bien, du seul fait qu'elle se saisit comme liberté par rapport à elle-même, pourra-t-elle mettre un terme au règne de la valeur ? Est-il possible, en particulier, qu'elle se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante. Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là ? Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *repandre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi. Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même ? S'agit-il de la mauvaise foi ou d'une autre attitude fondamentale ? Et peut-on *vivre* ce nouvel aspect de l'être ? En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute *situation* ? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située ? Ou se situera-t-elle d'autant plus précisément et d'autant plus individuellement qu'elle se projettera davantage dans l'angoisse comme liberté en condition et qu'elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d'existant par qui le monde vient à l'être ? Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage.

FIN

Imprimé en France.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION A LA RECHERCHE DE L'ÊTRE

I. — L'Idée de Phénomène	11
II. — Le phénomène d'être et l'être du phénomène	14
III. — Le <i>cogito præreflexif</i> et l'être du <i>percipere</i>	16
IV. — L'être du <i>percipere</i>	23
V. — La preuve ontologique	27
VI. — L'être en soi	30

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME DU NÉANT

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE DE LA NÉGATION

I. — L'Interrogation	37
II. — Les Négations	40
III. — La conception dialectique du Néant	47
IV. — La conception phénoménologique du Néant	52
V. — L'origine du Néant	58

CHAPITRE II

LA MAUVAISE FOI

I. — Mauvaise foi et mensonge	85
II. — Les conduites de mauvaise foi	94
III. — La « Foi » de la mauvaise foi	108

DEUXIÈME PARTIE

L'ÊTRE-POUR-SOI

CHAPITRE PREMIER

LES STRUCTURES IMMÉDIATES DU POUR-SOI

I. — La Présence à Soi	115
II. — La Facticité du Pour-Soi	121
III. — Le Pour-Soi et l'Être de la Valeur	127
IV. — Le Pour-Soi et l'Être des Possibles	139
V. — Le Moi et le Circuit de l'Ipséité	

CHAPITRE II

LA TEMPORALITÉ

I. — Phénoménologie des trois dimensions temporelles	150
II. — Ontologie de la Temporalité	174
III. — Temporalité originelle et Temporalité psychique : La Réflexion	196

CHAPITRE III	
LA TRANSCENDANCE	
I. — La Connaissance comme type de relation entre le Pour-Soi et l'En-Soi	220
II. — De la Détermination comme Négation	228
III. — Qualité et Quantité, Potentialité, Ustensile.....	235
IV. — Le Temps du Monde.....	255
V. — La Connaissance	268

TROISIÈME PARTIE
LE POUR-AUTRUI

CHAPITRE PREMIER	
L'EXISTENCE D'AUTRUI	
I. — Le Problème	275
II. — L'Œueil du Solipsisme	277
III. — Husserl, Hegel, Heidegger	285
IV. + Le Regard	310

CHAPITRE II	
LE CORPS	
I. + Le Corps comme Être-Pour-Soi : La Facticité	368
II. — Le Corps-Pour-Autruï	404
III. + La Troisième dimension ontologique du Corps	418

CHAPITRE III	
LES RELATIONS CONCRÈTES AVEC AUTRUI	
I. — La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme	431
II. — Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme	447
III. — L'« être-avec » (Mitsein) et le « nous »	484

QUATRIÈME PARTIE
A VOIR, FAIRE ET ÊTRE

CHAPITRE PREMIER	
ÊTRE ET FAIRE : LA LIBERTÉ	
I. + La condition première de l'action, c'est la liberté.....	508
II. + Liberté et Facticité : La Situation	561
III. + Liberté et Responsabilité	638

CHAPITRE II	
FAIRE ET AVOIR	
I. — La Psychanalyse existentielle	643
II. — Faire et Avoir : La Possession.....	663
III. — De la Qualité comme Révélatrice de l'Être	690

CONCLUSION	
I. + En-Soi et Pour-Soi : Aperçus métaphysiques	711
II. — Perspectives morales	720

ACHÉVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE MODERNE, 177, AVENUE
PIERRE-BROSSOLETTE, A MONTROUGE
(SEINE), LE DIX AVRIL MIL NEUF CENT
QUARANTE-SEPT.
(C. O. : 31.2348)

Dépôt légal : juillet 1943
N° d'édition : 680 — N° d'impression : 540

néant, c'est-à-dire : il ne peut être à l'origine du non-être dans l'être que si son être se transite en lui-même, par lui-même, de néant : ainsi apparaissent les transcendances du passé et du futur dans l'être temporel de la réalité humaine. Mais la mauvaise foi est instantanée. Que doit donc être la conscience dans l'instantanéité du *cogito* pré-réflexif, si l'homme doit pouvoir être de mauvaise foi ?

CHAPITRE II

LA MAUVAISE FOI

I

MAUVAISE FOI ET MENSONGE

L'être humain n'est pas seulement l'être par qui des négativités se dévoilent dans le monde, il est aussi celui qui peut prendre des attitudes négatives vis-à-vis de soi. Nous avons défini, dans notre introduction, la conscience comme « un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui ». Mais, après l'élucidation de la conduite interrogative, nous savons à présent que cette formule peut aussi s'écrire : « La conscience est un être pour lequel il est dans son être conscience du néant de son être. » Dans la défense ou *velo*, par exemple, l'être humain nie une transcendance future. Mais cette négation n'est pas constatative. La conscience ne se borne pas à *envisager* une négativité. Elle se constitue elle-même, dans sa chair, comme néantisation d'une possibilité qu'une autre réalité humaine projette comme sa possibilité. Pour cela elle doit surgir dans le monde comme un *Non* et c'est bien comme un *Non* que l'esclave saisit d'abord le maître, ou que le prisonnier qui cherche à s'évader saisit la sentinelle qui le surveille. Il y a même des hommes (gardiens, surveillants, geôliers, etc.) dont la réalité sociale est uniquement celle du *Non*, qui vivront et mourront en n'ayant jamais été qu'un *Non* sur la terre. D'autres, pour porter le non dans leur subjectivité même, ne s'en constituent pas moins, en tant que personne humaine, comme une négation perpétuelle : le sens et la fonction de ce que Scheler appelle « l'homme du ressentiment » c'est le *Non*. Mais il existe des conduites plus subtiles et dont la description nous mènerait plus loin dans l'intimité de la conscience : l'ironie est de celles-là. Dans l'ironie, l'homme anéantit, dans l'unité d'un même acte, ce qu'il pose, il donne à croire pour n'être pas cru, il affirme pour nier et nie pour affirmer, il crée un objet positif mais qui n'a d'autre être que son néant. Ainsi les attitudes de négation envers soi permettent de poser une nouvelle question : que doit être l'homme en son être pour qu'il lui soit possible de se nier ? Mais il ne saurait s'agir de prendre dans son universalité l'attitude de « négation de

soi ». Les conduites qui peuvent se ranger sous cette rubrique sont trop diverses, nous risquerions de n'en retenir que la forme abstraite. Il convient de choisir et d'examiner une attitude déterminée qui, à la fois, soit essentielle à la réalité humaine et, à la fois, telle que la conscience au lieu de diriger sa négation vers le dehors la tourne vers elle-même. Cette attitude nous a paru devoir être la *mauvaise foi*.

Souvent on l'assimile au mensonge. On dit indifféremment d'une personne qu'elle fait preuve de mauvaise foi ou qu'elle se ment à elle-même. Nous accepterons volontiers que la mauvaise foi soit mensonge à soi, à condition de distinguer immédiatement le mensonge à soi du mensonge tout court. Le mensonge est une attitude négative, on en conviendra. Mais cette négation ne porte pas sur la conscience elle-même, elle ne vise que le transcendant. L'essence du mensonge implique, en effet, que le menteur soit complètement au fait de la vérité qu'il déguise. On ne ment pas sur ce qu'on ignore, on ne ment pas lorsqu'on répand une erreur dont on est soi-même dupe, on ne ment pas lorsqu'on se trompe. L'idéal du menteur serait donc une conscience cynique, affirmant en soi la vérité, la niant dans ses paroles et niant pour lui-même cette négation. Or, cette double attitude négative porte sur du transcendant : le fait énoncé est transcendant, puisqu'il n'existe pas, et la première négation porte sur une *vérité*, c'est-à-dire sur un type particulier de transcendance. Quant à la négation intime que j'opère corrélativement à l'affirmation pour moi de la vérité, elle porte sur des *paroles*, c'est-à-dire sur un événement du monde. En outre, la disposition intime du menteur est positive : elle pourrait faire l'objet d'un jugement affirmatif : le menteur a l'intention de tromper et il ne cherche pas à se dissimuler cette intention ni à masquer la translucidité de la conscience ; au contraire, c'est à elle qu'il se réfère lorsqu'il s'agit de décider des conduites secondaires, elle exerce explicitement un contrôle régulateur sur toutes les attitudes. Quant à l'intention affichée de dire la vérité (« Je ne voudrais pas vous tromper, cela est vrai, je le jure », etc.) sans doute est-elle l'objet d'une négation intime, mais aussi n'est-elle pas reconnue par le menteur comme son intention. Elle est jouée, mimée, c'est l'intention du personnage qu'il joue aux yeux de son interlocuteur, mais ce personnage, précisément parce qu'il *n'est pas*, est un transcendant. Ainsi, le mensonge ne met pas en jeu l'infrastructure de la conscience présente, toutes les négations qui le constituent portent sur des objets qui de ce fait sont chassés de la conscience, il ne requiert donc pas de fondement ontologique spécial et les explications que requiert l'existence de la négation en général sont valables

sans changement, dans le cas de la tromperie. Sans doute avon-nous défini le mensonge idéal ; sans doute arrive-t-il assez souvent que le menteur soit plus ou moins victime de son mensonge, qu'il s'en persuade à demi : mais ces formes courantes et vulgaires du mensonge en sont aussi des aspects abâtardis, elles représentent des intermédiaires entre le mensonge et la mauvaise foi. Le mensonge est une conduite de transcendance.

Mais c'est que le mensonge est un phénomène normal de ce que Heidegger appelle le « mit-sein ». Il suppose mon existence, l'existence de *l'autre*, mon existence *pour* l'autre et l'existence de l'autre *pour* moi. Ainsi n'y a-t-il aucune difficulté à concevoir que le menteur doive faire en toute lucidité le projet du mensonge et qu'il doive posséder une entière compréhension du mensonge et de la vérité qu'il altère. Il suffit qu'une opacité de principe masque ses intentions à *l'autre*, il suffit que l'autre puisse prendre le mensonge pour la vérité. Par le mensonge, la conscience affirme qu'elle existe par nature comme *cachée à autrui*, elle utilise à son profit la dualité ontologique du moi et du moi d'autrui.

Il ne saurait en être de même pour la mauvaise foi, si celle-ci, comme nous l'avons dit, est bien mensonge *à soi*. Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme vérité une erreur plaisante. La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que, dans la mauvaise foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité *d'une* conscience. Cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être conditionnée par le « mit-sein », comme d'ailleurs tous les phénomènes de la réalité humaine, mais le « mit-sein » ne peut que solliciter la mauvaise foi en se présentant comme une *situation* que la mauvaise foi permet de dépasser ; la mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité humaine. On ne subit pas sa mauvaise foi, on n'en est pas infecté, ce n'est pas un *état*. Mais la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi. Il faut une intention première et un projet de mauvaise foi ; ce projet implique une compréhension de la mauvaise foi comme telle et une saisie préréflexive (de) la conscience comme s'effectuant de mauvaise foi. Il s'ensuit d'abord que celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne, ce qui signifie que je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore je dois savoir très précisément cette vérité *pour* me la cacher plus soigneusement — et ceci non pas à deux moments différents de la temporalité — ce qui permet-

trait à la rigueur de rétablir un semblant de dualité — mais dans la structure unitaire d'un même projet. Comment donc le mensonge peut-il subsister si la dualité qui le conditionne est supprimée ? A cette difficulté s'en ajoute une autre qui dérive de la totale translucidité de la conscience. Celui qui s'affecte de mauvaise foi doit avoir conscience (de) sa mauvaise foi puisque l'être de la conscience est conscience d'être. Il semble donc que je doive être de bonne foi au moins en ceci que je suis conscient de ma mauvaise foi. Mais alors tout ce système psychique s'anéantit. On conviendra, en effet, que si j'essaie délibérément et cyniquement de me mentir, j'échoue complètement dans cette entreprise, le mensonge recule et s'effondre sous le regard ; il est ruiné, *par derrière*, par la conscience même de me mentir qui se constitue impitoyablement en deçà de mon projet comme sa condition même. Il y a là un phénomène *évanescent*, qui n'existe que dans et par sa propre distinction. Certes, ces phénomènes sont fréquents et nous verrons qu'il y a en effet une « évanescence » de la mauvaise foi, il est évident qu'elle oscille perpétuellement entre la bonne foi et le cynisme. Toutefois, si l'existence de la mauvaise foi est fort précaire, si elle appartient à ce genre de structures psychiques qu'on pourrait appeler « métastables » elle n'en présente pas moins une forme autonome et durable ; elle peut même être l'aspect normal de la vie pour un très grand nombre de personnes. On peut *vivre* dans la mauvaise foi, ce qui ne veut pas dire qu'on n'ait de brusques réveils de cynisme ou de bonne foi, mais ce qui implique un style de vie constant et particulier. Notre embarras semble donc extrême puisque nous ne pouvons ni rejeter ni comprendre la mauvaise foi.

Pour échapper à ces difficultés, on recourt volontiers à l'inconscient. Dans l'interprétation psychanalytique, par exemple, on utilisera l'hypothèse d'une censure, conçue comme une ligne de démarcation avec douane, services de passeports, contrôle des devises, etc., pour rétablir la dualité du trompeur et du trompé. L'instinct — ou si l'on préfère les tendances premières et les complexes de tendances constitués par notre histoire individuelle — figure ici la *réalité*. Il n'est ni *vérité* ni *faux* puisqu'il n'existe pas *pour soi*. Il est simplement, tout juste comme cette table qui n'est ni vraie ni fautive *en soi* mais simplement *réelle*. Quant aux symbolisations conscientes de l'instinct, elles ne doivent pas être prises pour des apparences mais pour des faits psychiques réels. La phobie, le lapsus, le rêve existent réellement à titre de faits de conscience concrets, de la même façon que les paroles et les attitudes du menteur sont des conduites concrètes et réellement existantes. Simplement le sujet est devant

ces phénomènes comme le trompé devant les conduites du trompeur. Il les constate dans leur réalité et doit les interpréter. Il y a une *vérité* des conduites du trompeur : si le trompé pouvait les rattacher à la situation où se trouve le trompeur et à son projet de mensonge, elles deviendraient parties intégrantes de la vérité, à titre de conduites mensongères. Pareillement, il y a une vérité des actes symboliques : c'est celle que découvre le psychanalyste lorsqu'il les rattache à la situation historique du malade, aux complexes inconscients qu'ils expriment, au barrage de la censure. Ainsi, le sujet se trompe sur le *sens* de ses conduites, il les saisit dans leur existence concrète mais non pas dans leur *vérité*, faute de pouvoir les dériver d'une situation première et d'une constitution psychique qui lui demeurent étrangères. C'est qu'en effet, par la distinction du « ça » et du « moi », Freud a scindé en deux la masse psychique. Je *suis* moi, mais je ne suis pas *ça*. Je n'ai point de position privilégiée par rapport à mon psychisme non conscient. Je *suis* mes propres phénomènes psychiques, en tant que je les constate dans leur réalité consciente : par exemple, je suis cette impulsion à voler tel ou tel livre à cet étalage, je fais corps avec elle, je l'éclaircisse et je me détermine en fonction d'elle à commettre le vol. Mais je ne *suis* pas ces faits psychiques, en tant que je les reçois passivement et que je suis obligé de faire des hypothèses sur leur origine et leur véritable signification, tout juste comme le savant fait des conjectures sur la nature et l'essence d'un phénomène extérieur : ce vol, par exemple, que j'interprète comme une impulsion immédiate déterminée par la rareté, l'intérêt ou le prix du volume que je vais dérober, il est en *vérité* un processus dérivé d'auto-punition qui se rattache plus ou moins directement à un complexe d'Œdipe. Il y a donc une vérité de l'impulsion au vol, qui ne peut être atteinte que par des hypothèses plus ou moins probables. Le critère de cette vérité ce sera l'étendue des faits psychiques conscients qu'elle explique ; ce sera aussi, d'un point de vue plus pragmatique, la réussite de la cure psychiatrique qu'elle permet. Finalement, la découverte de cette vérité nécessitera le concours du psychanalyste, qui apparaît comme le *médiaire* entre mes tendances inconscientes et ma vie consciente. *Autrui* apparaît comme pouvant seul effectuer la synthèse entre la thèse inconsciente et l'antithèse consciente. Je ne puis me connaître que par l'intermédiaire d'autrui, ce qui veut dire que je suis par rapport à moi « ça » dans la position d'*autrui*. Si j'ai quelques notions de psychanalyse, je peux essayer, dans des circonstances particulièrement favorables, de me psychanalyser moi-même. Mais cette tentative ne pourra réussir que si je me défie de toute

espèce d'intuition, que si j'applique à mon cas *du dehors* des schèmes abstraits et des règles apprises. Quant aux résultats, qu'ils soient obtenus par mes seuls efforts ou avec le concours d'un technicien, ils n'auront jamais la certitude que confère l'intuition : ils posséderont simplement la probabilité toujours croissante des hypothèses scientifiques. L'hypothèse du complexe d'Œdipe, comme l'hypothèse atomique, n'est rien d'autre qu'une « idée expérimentale », elle ne se distingue pas, comme dit Pierce, de l'ensemble des expériences qu'elle permet de réaliser et des effets qu'elle permet de prévoir. Ainsi, la psychanalyse substitue à la notion de mauvaise foi l'idée d'un mensonge sans menteur, elle permet de comprendre comment je puis non pas me mentir mais *être mentir*, puisqu'elle me place par rapport à moi-même dans la situation d'autrui vis-à-vis de moi, elle remplace la dualité du trompeur et du trompé, condition essentielle du mensonge, par celle du « ça » et du « moi », elle introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *mit-sein*. Pouvons-nous nous satisfaire de ces explications ?

À la considérer de plus près, la théorie psychanalytique n'est pas si simple qu'elle paraît d'abord. Il n'est pas exact que le « ça » se présente comme une chose par rapport à l'hypothèse du psychanalyste, car la chose est indifférente aux conjectures qu'on fait sur elle et le « ça », au contraire, est *touché* par celles-ci lorsqu'elles approchent de la vérité. Freud, en effet, signale des résistances lorsque, à la fin de la première période, le médecin approche de la vérité. Ces résistances sont des conduites objectives et saisies du dehors : le malade témoigne de la défiance, refuse de parler, donne des comptes rendus fantaisistes de ses rêves, parfois même se dérobe entièrement à la cure psychanalytique. Il est permis toutefois de demander quelle part de lui-même peut ainsi résister. Ce ne peut être le « Moi » envisagé comme ensemble psychique des faits de conscience : il ne saurait en effet soupçonner que le psychiatre approche du but puisqu'il est placé devant le *sens* de ses propres réactions, exactement comme le psychiatre lui-même. Tout au plus lui est-il possible d'apprécier objectivement le degré de probabilité des hypothèses émises, comme pourrait le faire un témoin de la psychanalyse, et d'après l'étendue des faits subjectifs qu'elles expliquent. Et d'ailleurs, cette probabilité lui paraîtrait-elle confiner à la certitude, qu'il ne saurait s'en affliger puisque, la plupart du temps, c'est lui qui, par une décision *consciente*, s'est engagé dans la voie de la thérapeutique psychanalytique. Dirait-on que le malade s'inquiète des révélations quotidiennes que le psychanalyste lui fait et qu'il cherche à s'y dérober tout en

feignant à ses propres yeux de vouloir continuer la cure ? En ce cas, il n'est plus possible de recourir à l'inconscient pour expliquer la mauvaise foi : elle est là, en pleine conscience, avec toutes ses contradictions. Mais ce n'est pas ainsi que le psychanalyste entend, d'ailleurs, expliquer ces résistances : pour lui elles sont sourdes et profondes, elles viennent de loin, elles ont leurs racines dans la chose même qu'on veut élucider.

Pourtant, elles ne sauraient émaner non plus du complexe qu'il faut mettre au jour. En tant que tel, ce complexe serait plutôt le collaborateur du psychanalyste puisqu'il vise à s'exprimer dans la claire conscience, puisqu'il ruse avec la censure et cherche à l'éluider. Le seul plan sur lequel nous pouvons situer le refus du sujet c'est celui de la censure. Elle seule peut saisir les questions ou les révélations du psychanalyste comme s'approchant de plus ou moins près des tendances réelles qu'elle s'applique à refouler, elle seule parce qu'elle est seule à *savoir* ce qu'elle refoule.

Si en effet nous repoussons le langage et la mythologie choisie de la psychanalyse nous nous apercevons que la censure, pour appliquer son activité avec discernement, doit connaître ce qu'elle refoule. Si nous renonçons en effet à toutes les métaphores représentant le refoulement comme un choc de forces aveugles, force est bien d'admettre que la censure doit *choisir* et, pour choisir, *se représenter*. D'où viendrait, autrement, qu'elle laisse passer les impulsions sexuelles licites, qu'elle tolère que les besoins (faim, soif, sommeil) s'expriment dans la claire conscience ? Et comment expliquer qu'elle peut *relâcher* sa surveillance, qu'elle peut même être *trompée* par les déguisements de l'instinct ? Mais il ne suffit pas qu'elle discerne les tendances maudites, il faut encore qu'elle les saisisse comme à *refouler*, ce qui implique chez elle à tout le moins une représentation de sa propre activité. En un mot, comment la censure discernerait-elle les impulsions refoulables sans avoir conscience de les discerner ? Peut-on concevoir un savoir qui serait ignorance de soi ? Savoir, c'est savoir qu'on sait, disait Alain. Disons plutôt : tout savoir est conscience de savoir. Ainsi les résistances du malade impliquent au niveau de la censure une représentation du refoulé en tant que tel, une compréhension du but vers quoi tendent les questions du psychanalyste et un acte de liaison synthétique par lequel elle compare la *vérité* du complexe refoulé à l'hypothèse psychanalytique qui le vise. Et ces différentes opérations à leur tour impliquent que la censure est consciente (de) soi. Mais de quel type peut être la conscience (de) soi de la censure ? Il faut qu'elle soit conscience (d')être conscience de la tendance à refouler, mais précisément *pour n'en*

être pas conscience. Qu'est-ce à dire sinon que la censure doit être de mauvaise foi ? La psychanalyse ne nous a rien fait gagner puisque, pour supprimer la mauvaise foi, elle a établi entre l'inconscient et la conscience une conscience autonome et de mauvaise foi. C'est que ses efforts pour établir une véritable dualité — et même une trinité (Es, Ich, Ueberich s'exprimant par la censure) n'ont abouti qu'à une terminologie verbale. L'essence même de l'idée réflexive de « se dissimuler » quelque chose, implique l'unité d'un même psychisme et par conséquent une double activité au sein de l'unité, tendant d'une part à maintenir et à repérer la chose à cacher et d'autre part à la repousser et à la voiler ; chacun des deux aspects de cette activité est complémentaire de l'autre, c'est-à-dire qu'il l'implique dans son être. En séparant par la censure le conscient de l'inconscient, la psychanalyse n'a pas réussi à dissocier les deux phases de l'acte, puisque la libido est un conatus aveugle vers l'expression consciente et que le phénomène conscient est un résultat passif et truqué : elle a simplement localisé cette double activité de répulsion et d'attraction au niveau de la censure. Reste d'ailleurs, pour rendre compte de l'unité du phénomène total (refoulement de la tendance qui se déguise et « passe » sous forme symbolique), à établir des liaisons compréhensibles entre ses différents moments. Comment la tendance refoulée peut-elle « se déguiser » si elle n'enveloppe pas : 1° la conscience d'être refoulée, 2° la conscience d'avoir été repoussée parce qu'elle est ce qu'elle est, 3° un projet de déguisement ? Aucune théorie mécanique de la condensation ou du transfert ne peut expliquer ces modifications dont la tendance s'affecte elle-même, car la description du processus de déguisement implique un recours voilé à la finalité. Et, pareillement, comment rendre compte du plaisir ou de l'angoisse qui accompagnent l'assouvissement symbolique et conscient de la tendance, si la conscience n'enveloppe pas, par delà la censure, une compréhension obscure du but à atteindre en tant qu'il est simultanément désiré et défendu. Pour avoir rejeté l'unité consciente du psychique, Freud est obligé de sous-entendre partout une unité magique reliant les phénomènes à distance et par delà les obstacles, comme la participation primitive unit la personne envoûtée et la figurine de cire façonnée à son image. La « Triebe » inconsciente est affectée par participation du caractère, « refoulée » ou « maudite », qui s'étend tout à travers elle, la colore et provoque magiquement ses symbolisations. Et semblablement, le phénomène conscient est tout entier coloré par son sens symbolique, bien qu'il ne puisse appréhender ce sens par lui-même et dans la claire conscience. Mais, outre son infériorité de principe, l'explication par la magie ne sup-

prime pas la coexistence — à l'étage inconscient, à l'étage de la censure et à celui de la conscience — de deux structures contradictoires et complémentaires, qui s'impliquent et se détruisent réciproquement. On a hypostasié et « chosifié » la mauvaise foi, on ne l'a pas évitée. C'est ce qui a incité un psychiatre viennois, Stekel, à se dégager de l'obédience psychanalytique et à écrire dans *La Femme frigide* (1) : « Chaque fois que j'ai pu pousser mes investigations assez loin, j'ai constaté que le nœud de la psychose était conscient. » Et d'ailleurs, les cas qu'il rapporte dans son ouvrage témoignent d'une mauvaise foi pathologique dont le freudisme ne saurait rendre compte. Il s'agira, par exemple, de femmes qu'une déception conjugale a rendues frigides, c'est-à-dire qui parviennent à se masquer la jouissance que leur procure l'acte sexuel. On notera d'abord qu'il s'agit pour elles de se dissimuler non des complexes profondément enfoncés dans des ténèbres à demi physiologiques, mais des conduites objectivement décelables et qu'elles ne peuvent pas ne pas enregistrer dans le moment où elles les tiennent : fréquemment, en effet, le mari révèle à Stekel que sa femme a donné des signes objectifs de plaisir et ce sont ces signes que la femme, interrogée, s'applique farouchement à nier. Il s'agit ici d'une activité de distraction. Pareillement les confessions que Stekel sait provoquer nous apprennent que ces femmes pathologiquement frigides s'appliquent à se distraire par avance du plaisir qu'elles redoutent : beaucoup, par exemple, lors de l'acte sexuel, détournent leurs pensées vers leurs occupations quotidiennes, font les comptes de leur ménage. Qui viendra parler ici d'inconscient ? Pourtant, si la femme frigide distrait ainsi sa conscience du plaisir qu'elle éprouve, ce n'est point cyniquement et en plein accord avec elle-même : c'est pour se prouver qu'elle est frigide. Nous avons bien affaire à un phénomène de mauvaise foi puisque les efforts tentés pour ne pas adhérer au plaisir éprouvé impliquent la reconnaissance que le plaisir est éprouvé et que, précisément, ils l'impliquent pour la nier. Mais nous ne sommes plus sur le terrain de la psychanalyse. Ainsi, d'une part, l'explication par l'inconscient, du fait qu'elle rompt l'unité psychique, ne saurait rendre compte des faits qui, à première vue, paraissent relever d'elle. Et, d'autre part, il existe une infinité de conduites de mauvaise foi qui repoussent explicitement ce type d'explication, parce que leur essence implique qu'elles ne peuvent apparaître que dans la translucidité de la conscience. Nous retrouvons intact le problème que nous avions tenté d'éluider.

(1) N.R.F.

II

LES CONDUITES DE MAUVAISE FOI

Si nous voulons nous tirer d'embarras, il convient d'examiner de plus près les conduites de mauvaise foi et d'en essayer une description. Cette description nous permettra peut-être de fixer avec plus de netteté les conditions de possibilité de la mauvaise foi, c'est-à-dire de répondre à notre question de départ : « Que doit être l'homme en son être, s'il doit pouvoir être de mauvaise foi ? »

Voici, par exemple, une femme qui s'est rendue à un premier rendez-vous. Elle sait fort bien les intentions que l'homme qui lui parle nourrit à son égard. Elle sait aussi qu'il lui faudra prendre tôt ou tard une décision. Mais elle n'en veut pas sentir l'urgence : elle s'attache seulement à ce qu'elle offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire. Elle ne saisit pas cette conduite comme une tentative pour réaliser ce qu'on nomme « les premières approches », c'est-à-dire qu'elle ne veut pas voir les possibilités de développement temporel que présente cette conduite : elle borne ce comportement à ce qu'il est dans le présent, elle ne veut pas lire dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite, si on lui dit : « Je vous admire tant », elle désarme cette phrase de son arrière-fond sexuel, elle attache aux discours et à la conduite de son interlocuteur des significations immédiates qu'elle envisage comme des qualités objectives. L'homme qui lui parle lui semble sincère et respectueux comme la table est ronde ou carrée, comme la tenture murale est bleue ou grise. Et les qualités ainsi attachées à la personne qu'elle écoute se sont ainsi figées dans une permanence choisie qui n'est autre que la projection dans l'écoulement temporel de leur strict présent. C'est qu'elle n'est pas au fait de ce qu'elle souhaite : elle est profondément sensible au désir qu'elle inspire, mais le désir cru et nu l'humilierait et lui ferait horreur. Pourtant, elle ne trouverait aucun charme à un respect qui serait uniquement du respect. Il faut, pour la satisfaire, un sentiment qui s'adresse tout entier à sa *personne*, c'est-à-dire à sa liberté plénière et qui soit une reconnaissance de sa liberté. Mais il faut en même temps que ce sentiment soit tout entier désir, c'est-à-dire qu'il s'adresse à son corps en tant qu'objet. Cette fois donc, elle refuse de saisir le désir pour ce qu'il est, elle ne lui donne même pas de nom, elle ne le reconnaît que dans la mesure où il se transcende vers l'admiration, l'estime, le respect et où il s'absorbe tout entier dans les formes plus élevées qu'il produit, au point de n'y figurer plus que comme

une sorte de chaleur et de densité. Mais [voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne s'aperçoit pas qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante — une chose.

Nous dirons que cette femme est de mauvaise foi. Mais nous voyons aussitôt qu'elle use de différents procédés pour se maintenir dans cette mauvaise foi. Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi. Mais elle se permet de jouir de son désir, dans la mesure où elle le saisira comme n'étant pas ce qu'il est, c'est-à-dire où elle en reconnaîtra la transcendance. Enfin, tout en sentant profondément la présence de son propre corps — au point d'être troublée peut-être — elle se réalise comme n'étant pas son propre corps et elle le contemple de son haut comme un objet passif auquel des événements peuvent arriver, mais qui ne saurait ni les provoquer ni les éviter, parce que tous ses possibles sont hors de lui. [Quelle unité trouvons-nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi ? C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré, utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance*. Ces deux aspects de la réalité humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable. Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse. Il s'agit pour elle d'affirmer leur identité tout en conservant leurs différences. Il faut affirmer la facticité comme étant la transcendance et la transcendance comme étant la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit l'une, se trouver brusquement en face de l'autre. Le prototype des formules de mauvaise foi nous sera donné par certaines phrases célèbres qui ont été justement conçues, pour produire tout leur effet, dans un esprit de mauvaise foi. On connaît par exemple

ce titre d'un ouvrage de Jacques Chardonne : « L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour. » On voit comment ici se fait l'unité entre l'amour *présent* dans sa facticité, « contact de deux épidermes », sensualité, égoïsme, mécanisme proustien de la jalousie, lutte adélienne des sexes, etc. — et l'amour comme *transcendance*, le « fleuve de feu » mauriacien, l'appel de l'infini, l'éros platonicien, la sourde intuition cosmique de Lawrence, etc. Ici c'est de la facticité que l'on part, pour se trouver soudain, par delà le présent et la condition de fait de l'homme, par delà le psychologique, en pleine métaphysique. Au contraire, ce titre d'une pièce de Sarment : « Je suis trop grand pour moi », qui présente aussi les caractères de la mauvaise foi, nous jette d'abord en pleine transcendance pour nous emprisonner soudain dans les étroites limites de notre essence de fait. On retrouvera ces structures dans la phrase fameuse : « Il est devenu ce qu'il était » ou dans son envers non moins fameux : « Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change. » Bien entendu, ces différentes formules n'ont que l'apparence de la mauvaise foi, elles ont été explicitement conçues sous cette forme paradoxale pour frapper l'esprit et le décontenancer par une énigme. Mais précisément c'est cette apparence qui nous importe. Ce qui compte ici, c'est qu'elles ne constituent pas des notions nouvelles et solidement structurées ; elles sont bâties au contraire de façon à rester en désagrégation perpétuelle et pour qu'un glissement perpétuel soit possible du présent naturaliste à la transcendance et inversement. On voit, en effet, l'usage que la mauvaise foi peut faire de ces jugements qui visent tous à établir que je ne suis pas ce que je suis. Si je n'étais que ce que je suis, je pourrais, par exemple, envisager sérieusement ce reproche qu'on me fait, m'interroger avec scrupule et peut-être serais-je contraint d'en reconnaître la vérité. Mais précisément, par la transcendance, j'échappe à tout ce que je suis. Je n'ai même pas à discuter le bien-fondé du reproche, au sens où Suzanne dit à Figaro : « Prouver que j'ai raison serait reconnaître que je puis avoir tort. » Je suis sur un plan où aucun reproche ne peut m'atteindre, puisque ce que je suis vraiment, c'est ma transcendance ; je m'enfuis, je m'échappe, je laisse ma guenille aux mains du sermonneur. Seulement, l'ambiguïté nécessaire à la mauvaise foi vient de ce qu'on affirme ici que je suis ma transcendance sur le mode d'être de la chose. Et c'est seulement ainsi, en effet, que je puis me sentir échapper à tous ces reproches. C'est en ce sens que notre jeune femme purifie le désir de ce qu'il a d'humiliant, en n'en voulant considérer que la pure transcendance, qui lui évite même de le nommer. Mais inversement, le « je suis trop grand pour moi »

en nous montrant la transcendance muée en facticité, est la source d'une infinité d'excuses pour nos échecs ou nos faiblesses. Pareillement la jeune coquette maintient la transcendance dans la mesure où le respect, l'estime manifestés par les conduites de son soupirant sont déjà sur le plan du transcendant. Mais elle arrête là cette transcendance, elle l'empâte de toute la facticité du présent : le respect n'est rien autre que du respect, il est un dépassement figé qui ne se dépasse plus vers rien.

Mais ce concept métastable « transcendance-facticité », s'il est un des instruments de base de la mauvaise foi, n'est pas seul en son genre. On usera pareillement d'une autre duplicité de la réalité humaine que nous exprimerons grossièrement en disant que son être-pour-soi implique complémentaiement un être-pour-autrui. Sur une quelconque de mes conduites, il m'est toujours possible de faire converger deux regards, le mien et celui d'autrui. Or, précisément la conduite ne présentera pas la même structure dans l'un et l'autre cas. Mais comme nous le verrons plus tard, comme chacun le sent, il n'y a pas entre ces deux aspects de mon être une différence d'apparence à être, comme si j'étais à moi-même la vérité de moi-même et comme si autrui ne possédait de moi qu'une image déformée. L'égale dignité d'être de mon être pour autrui et de mon être pour moi-même permet une synthèse perpétuellement désagrégative et un jeu d'évasion perpétuelle du pour-soi au pour-autrui et du pour-autrui au pour-soi. On a vu aussi l'usage que notre jeune femme faisait de notre être-au-milieu-du-monde, c'est-à-dire de notre présence inerte d'objet passif parmi d'autres objets, pour se décharger soudain des fonctions de son être-dans-le-monde, c'est-à-dire de l'être qui fait qu'il y a un monde en se projetant par delà le monde vers ses propres possibilités. Signalons enfin les synthèses confusionnelles qui jouent sur l'ambiguïté néantisante des trois ek-stases temporelles, affirmant à la fois que je suis ce que j'ai été (l'homme qui s'arrête délibérément à une période de sa vie et refuse de prendre en considération les changements ultérieurs) et que je ne suis pas ce que j'ai été (l'homme qui en face des reproches ou de la rancune se désolidarise totalement de son passé en insistant sur sa liberté et sur sa re-création perpétuelle). Dans tous ces concepts, qui n'ont qu'un rôle transitif dans les raisonnements et qui sont éliminés de la conclusion, comme les imaginaires dans les calculs des physiciens, nous retrouvons la même structure : il s'agit de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est.

Mais que faut-il précisément pour que ces concepts de désagrégation puissent recevoir même un faux semblant d'existence,

pour qu'ils puissent apparaître un instant à la conscience, fût-ce dans un processus d'évanescence ? Un examen rapide de l'idée de sincérité, l'antithèse de la mauvaise foi, sera très instructif à cet égard. En effet, la sincérité se présente comme une exigence et par conséquent elle n'est pas un *état*. Or quel est l'idéal à atteindre en ce cas ? Il faut que l'homme ne soit *pour lui-même* que ce qu'il est, en un mot qu'il soit pleinement et uniquement ce qu'il est. Mais n'est-ce pas précisément la définition de l'en-soi — ou, si l'on préfère, le principe d'identité. Poser comme idéal l'être des choses, n'est-ce pas avouer du même coup que cet être n'appartient pas à la réalité humaine et que le principe d'identité, loin d'être un axiome universellement universel, n'est qu'un principe synthétique jouissant d'une universalité simplement régionale. Ainsi, pour que les concepts de mauvaise foi puissent au moins un instant nous faire illusion, pour que la franchise des « cœurs purs » (Gide, Kessel) puisse valoir pour la réalité humaine comme idéal, il faut que le principe d'identité ne représente pas un principe constitutif de la réalité humaine, il faut que la réalité humaine ne soit pas nécessairement ce qu'elle est, puisse être ce qu'elle n'est pas. Qu'est-ce que cela signifie ?

Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être ; mais l'homme est-il ce qu'il est et, d'une manière générale, comment peut-on être ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être ? Si la franchise ou sincérité est une valeur universelle, il va de soi que sa maxime « il faut être ce qu'on est » ne sert pas uniquement de principe régulateur pour les jugements et les concepts par lesquels j'exprime ce que je suis. Elle pose non pas simplement un idéal du connaître mais un idéal d'être, elle nous propose une adéquation absolue de l'être avec lui-même comme prototype d'être. En ce sens il faut nous faire être ce que nous sommes. Mais que sommes-nous donc si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous sommes, si nous sommes sur le mode d'être du devoir être ce que nous sommes ? Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un

mouvement léger du bras et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. Il joue, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la réaliser. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas »). Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il n'y échappe, qu'il ne déborde et n'étude tout à coup sa condition. Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier est encrier, où le verre est verre. Ce n'est point qu'il ne puisse former des jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle « signifie » : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc. Il connaît les droits qu'elle comporte : le droit au pourboire, les droits syndicaux, etc. Mais tous ces concepts, tous ces jugements renvoient au transcendant. Il s'agit de possibilités abstraites, de droits et de devoirs conférés à un « sujet de droit ». Et c'est précisément ce sujet que j'ai à être et que je ne suis point. Ce n'est pas que je ne veuille pas l'être ni qu'il soit un autre. Mais plutôt il n'y a pas de commune mesure entre son être et le mien. Il est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'en représentation. Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé par rien, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que jouer à l'être,

c'est-à-dire m'imaginer que je le suis. Et, par là-même, je l'affecte de néant. J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes pris comme « analogon » (1). Ce que je tente de réaliser c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs et à mes droits d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. Comme si du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un au-delà de ma condition. Pourtant il ne fait pas de doute que je suis en un sens garçon de café — sinon ne pourrais-je m'appeler aussi bien diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode de l'être en soi. Je le suis sur le mode d'être, ce que je ne suis pas. Il ne s'agit pas seulement des conditions sociales, d'ailleurs ; je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites. Le beau parleur est celui qui joue à parler, parce qu'il ne peut être parlant : l'élève attentif qui veut être attentif, l'œil rivé sur le maître, les oreilles grandes ouvertes, s'épuise à ce point à jouer l'attentif qu'il finit par ne plus rien écouter. Perpétuellement absent à mon corps, à mes actes, je suis en dépit de moi-même cette « divine absence » dont parle Valéry. Je ne puis dire ni que je suis ici ni que je n'y suis pas, au sens où l'on dit « cette boîte d'allumettes est sur la table » : ce serait confondre mon « être-dans-le-monde » avec un « être-au-milieu-du-monde ». Ni que je suis debout, ni que je suis assis : ce serait confondre mon corps avec la totalité idiosyncrasique dont il n'est qu'une des structures. De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis.

Mais voici un mode d'être qui ne concerne plus que moi : je suis triste. Cette tristesse que je suis, ne la suis-je point sur le mode d'être ce que je suis ? Qu'est-elle, pourtant, sinon l'unité intentionnelle qui vient rassembler et animer l'ensemble de mes conduites ? Elle est le sens de ce regard terne que je jette sur le monde, de ces épaules voûtées, de cette tête que je baisse, de cette mollesse de tout mon corps. Mais ne sais-je point, dans le moment même où je tiens chacune de ces conduites, que je pourrai ne pas la tenir ? Qu'un étranger paraisse soudain et je relèverai la tête, je reprendrai mon allure vive et allante, que restera-t-il de ma tristesse, sinon que je lui donne complaisamment

(1) Cf. *L'Imaginaire*, (N.R.F., 1939). Conclusion.

ment rendez-vous tout à l'heure, après le départ du visiteur.) N'est-ce pas d'ailleurs elle-même une conduite que cette tristesse. n'est-ce pas la conscience qui s'affecte elle-même de tristesse comme recours magique contre une situation trop urgente ? (1) Et, dans ce cas même, être triste, n'est-ce pas d'abord se faire triste. Soit, dira-t-on. Mais se donner l'être de la tristesse, n'est-ce pas malgré tout recevoir cet être ? Peu importe, après tout, d'où je le reçois. Le fait, c'est qu'une conscience qui s'affecte de tristesse est triste, précisément à cause de cela. Mais c'est mal comprendre la nature de la conscience : l'être-triste n'est pas un être tout fait que je me donne, comme je puis donner ce livre à mon ami. Je n'ai pas qualité pour m'affecter d'être. Si je me fais triste, je dois me faire triste d'un bout à l'autre de ma tristesse, je ne puis profiter de l'élan acquis et laisser filer ma tristesse sans la recréer ni la porter, à la manière d'un corps inerte qui poursuit son mouvement après le choc initial : il n'y a aucune inertie dans la conscience. Si je me fais triste, c'est que je ne suis pas triste ; l'être de la tristesse m'échappe par et dans l'acte même par quoi je m'en affecte. L'être-en-soi de la tristesse hante perpétuellement ma conscience (d') être triste, mais c'est comme une valeur que je ne puis réaliser, comme un sens régulateur de ma tristesse, non comme sa modalité constitutive.

Dira-t-on que ma conscience, au moins, est, quel que soit l'objet ou l'état dont elle se fait conscience ? Mais comment distinguer de la tristesse ma conscience (d') être triste ? N'est-ce pas tout un ? Il est vrai, d'une certaine manière, que ma conscience est, si l'on entend par là qu'elle fait partie pour autrui de la totalité d'être sur quoi des jugements peuvent être portés. Mais il faut remarquer, comme l'a bien vu Husserl, que ma conscience apparaît originellement à autrui comme une absence. C'est l'objet toujours présent comme sens de toutes mes attitudes et de toutes mes conduites — et toujours absent, car il se donne à l'intuition d'autrui comme une question perpétuelle, mieux encore comme une perpétuelle liberté. Lorsque Pierre me regarde, je sais sans doute qu'il me regarde, ses yeux — choses du monde — sont fixés sur mon corps — chose du monde : voilà le fait objectif dont je puis dire : il est. Mais c'est aussi un fait du monde. Le sens de ce regard n'est point et c'est ce qui me gêne : quoi que je fasse sourires, promesses, menaces — rien ne peut décrocher l'approbation, le libre jugement que je quête, je sais qu'il est toujours au delà, je le sens dans mes conduites mêmes qui n'ont plus le caractère ouvrier qu'elles maintiennent

(1) *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann Paul.

à l'égard des choses, qui ne sont plus pour moi-même, dans la mesure où je le relie à autrui, que de simples *présentations* et attendent d'être constituées en gracieuses ou disgracieuses, sincères ou insincères, etc., par une appréhension qui est toujours au delà de tous mes efforts pour la provoquer, qui ne sera jamais provoquée par eux que si d'elle-même elle leur prête sa force, qui n'est qu'en tant qu'elle se fait provoquer par le dehors, qui est comme sa propre médiatrice avec le transcendant. Ainsi le fait objectif de l'être-en-soi de la conscience d'autrui se pose pour s'évanouir en négativité et en liberté : la conscience d'autrui est comme n'étant pas, son être-en-soi de « maintenant » et « d'ici » c'est de n'être pas.

— La conscience d'autrui est ce qu'elle n'est pas.

Et d'ailleurs ma propre conscience ne m'apparaît pas dans son être comme la conscience d'autrui. Elle est parce qu'elle se fait puisque son être est conscience d'être. Mais cela signifie que le faire soutient l'être ; la conscience a à être son propre être, elle n'est jamais soutenue par l'être, c'est elle qui soutient l'être au sein de la subjectivité, ce qui signifie derechef qu'elle est habitée par l'être mais qu'elle ne l'est point : elle n'est pas ce qu'elle est.

Que signifie, dans ces conditions, l'idéal de sincérité sinon une tâche impossible à remplir et dont le sens même est en contradiction avec la structure de ma conscience. Être sincère, disions-nous, c'est être ce qu'on est. Cela suppose que je ne suis pas originellement ce que je suis. Mais ici, naturellement, le « tu dois, donc tu peux » de Kant est sous-entendu. Je puis devenir sincère : voilà ce qu'impliquent mon devoir et mon effort de sincérité. Or, précisément, nous constatons que la structure originelle du « n'être pas ce qu'on est » rend d'avance impossible tout devenir vers l'être en soi ou « être ce qu'on est ». Et cette impossibilité n'est pas masquée à la conscience : au contraire elle est l'étoffe même de la conscience, elle est la gêne constante que nous éprouvons, elle est notre incapacité même à nous reconnaître, à nous constituer comme étant ce que nous sommes, elle est cette nécessité qui veut que, dès que nous nous posons comme un certain être par un jugement légitime, fondé sur l'expérience interne ou correctement déduit de prémisses *a priori* ou empiriques, par cette position même nous dépassons cet être — et cela non pas vers un autre être : vers le vide, vers le rien. Comment donc pouvons-nous blâmer autrui de n'être pas sincère ou nous réjouir de notre sincérité, puisque cette sincérité nous apparaît dans le même temps comme impossible ? Comment pouvons-nous amorcer même, dans le discours, dans la confession, dans l'examen de conscience, un effort de sincérité, puis

que cet effort sera voué par essence à l'échec et que, dans le temps même où nous l'annonçons nous avons une compréhension préjudicative de sa vanité ? Il s'agit en effet pour moi, lorsque je m'examine, de déterminer exactement ce que je suis, pour me résoudre à l'être sans détours — quitte à me mettre, par la suite, en quête des moyens qui pourront me changer. Mais qu'est-ce à dire, sinon qu'il s'agit pour moi de me constituer comme une chose ? Déterminerai-je l'ensemble des motifs et des mobiles qui m'ont poussé à faire telle ou telle action ? Mais c'est déjà postuler un déterminisme causal qui constitue le flux de mes consciences comme une suite d'états physiques. Découvrirai-je en moi des « tendances », fût-ce pour me les avouer dans la honte ? Mais n'est-ce pas oublier délibérément que ces tendances se réalisent avec mon concours, qu'elles ne sont pas des forces de la nature mais que je leur prête leur efficacité par une perpétuelle décision sur leur valeur ? Porterai-je un jugement sur mon caractère, sur ma nature ? N'est-ce pas me voiler, dans l'instant même, ce que je sais de reste, c'est que je juge ainsi un passé auquel mon présent échappe par définition ? La preuve en est que le même homme qui, dans la sincérité, pose qu'il est ce que, en fait, il était, s'indigne contre la rancune d'autrui et tente de la désarmer en affirmant qu'il ne saurait plus être ce qu'il était. On s'étonne et on s'afflige volontiers que les sanctions des tribunaux atteignent un homme qui, dans sa neuve liberté, n'est plus le coupable qu'il était. Mais, en même temps, on exige de cet homme qu'il se reconnaisse comme étant ce coupable. Qu'est-ce donc alors que la sincérité, sinon précisément un phénomène de mauvaise foi ? N'avions-nous pas montré en effet qu'il s'agit, dans la mauvaise foi, de constituer la réalité humaine comme un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ?

Un homosexuel a fréquemment un intolérable sentiment de culpabilité et son existence tout entière se détermine par rapport à ce sentiment. On en augurera volontiers qu'il est de mauvaise foi. Et, en effet, il arrive fréquemment que cet homme, tout en reconnaissant son penchant homosexuel, tout en avouant une à une chaque faute singulière qu'il a commise, refuse de toutes ses forces de se considérer comme « un pédéraste ». Son cas est toujours « à part », singulier ; il y entre du jeu, du hasard, de la malchance ; ce sont des erreurs passées, elles s'expliquent par une certaine conception du beau que les femmes ne sauraient satisfaire, il faut y voir plutôt les effets d'une recherche inquiète que les manifestations d'une tendance bien profondément enracinée, etc., etc. Voilà assurément un homme d'une mauvaise foi qui touche au comique puisque, reconnaissant tous les

TROISIEME PARTIE

LE POUR-AUTRUI

CHAPITRE PREMIER

L'EXISTENCE D'AUTRUI

I

LE PROBLEME

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 ? Sans 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.

Considérons par exemple la honte. Il s'agit d'un mode de conscience dont la structure est identique à toutes celles que nous avons précédemment décrites. Elle est conscience non positionnelle (de) soi comme honte et, comme telle, c'est un exemple de ce que les Allemands appellent « Erlebnis », elle est accessible à la réflexion. En outre sa structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse *de* quelque chose et ce quelque chose est *moi*. J'ai honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la *pratique* religieuse de la honte, la honte dans sa structure première est honte *devant quelqu'un*. 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. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, 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*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit. Il ne s'agit cependant pas de la comparaison de ce que je suis pour moi à ce que je suis pour autrui, comme si je trouvais en moi, sur le mode d'être du Pour-soi, un équivalent de ce que je suis pour autrui. D'abord cette comparaison ne se rencontre pas en nous, à titre d'opération psychique concrète : la honte est un frisson immédiat qui me parcourt de la tête aux pieds sans aucune préparation discursive. Ensuite, cette comparaison est impossible : je ne puis mettre en rapport ce que je suis dans l'intimité sans distance, sans recul, sans perspective du Pour-soi avec cet être injustifiable et en-soi que je suis pour autrui. Il n'y a ici ni étalon, ni table de correspondance. La notion même de *vulgarité* implique d'ailleurs une relation intermonadique. On n'est pas vulgaire tout seul. Ainsi autrui ne m'a pas seulement révélé ce que j'étais : il m'a constitué sur un type d'être nouveau qui doit supporter des qualifications nouvelles. Cet être n'était pas en puissance en moi avant l'apparition d'autrui car il n'aurait su trouver de place dans le Pour-soi ; et même si l'on se plait 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. Ainsi la honte est honte *de soi devant autrui* ; ces deux structures sont inséparables. Mais du même coup, j'ai besoin d'autrui pour saisir à plein toutes les structures de mon être, le Pour-soi renvoie au Pour-autrui. Si donc nous voulons saisir dans sa totalité la relation d'être de l'homme à l'être-en-soi, nous ne pouvons nous contenter des descriptions esquissées dans les précédents chapitres de cet ouvrage : nous devons répondre à deux questions bien autrement redoutables : tout d'abord celle de l'existence d'autrui, ensuite celle de mon rapport d'être avec l'être d'autrui.

II

L'ECUEIL DU SOLIPSISME

Il est curieux que le problème des Autres n'ait jamais vraiment inquiété les réalistes. Dans la mesure où le réaliste se « donne tout », il lui paraît sans doute qu'il se donne autrui. Au milieu du réel, en effet, quoi de plus réel qu'autrui ? C'est une substance pensante de même essence que moi, qui ne saurait s'évanouir en qualités secondes et qualités premières et dont je trouve en moi les structures essentielles. Toutefois, dans la mesure où le réalisme tente de rendre compte de la connaissance par une action du monde sur la substance pensante, il ne s'est pas soucié d'établir une action immédiate et réciproque des substances pensantes entre elles : c'est par l'intermédiaire du monde qu'elles communiquent ; entre la conscience d'autrui et la mienne, mon corps comme chose du monde et le corps d'autrui sont les intermédiaires nécessaires. L'âme d'autrui est donc séparée de la mienne par toute la distance qui sépare tout d'abord mon âme de mon corps, puis mon corps du corps d'autrui, enfin le corps d'autrui de son âme. Et, s'il n'est pas certain que le rapport du Pour-soi au corps soit un rapport d'extériorité (nous aurons à traiter plus tard de ce problème), au moins est-il évident que la relation de mon corps avec le corps d'autrui est une relation de pure extériorité indifférente. Si les âmes sont séparées par leurs corps, elles sont distinctes comme cet encrier est distinct de ce livre, c'est-à-dire qu'on ne peut concevoir aucune présence immédiate de l'une à l'autre. Et si même l'on admet une présence immédiate de mon âme au corps d'autrui, il s'en faut encore de toute l'épaisseur d'un corps que j'atteigne son âme. Si donc le réalisme fonde sa certitude sur la présence « en personne » de la chose spatio-temporelle à ma conscience, il ne saurait réclamer la même

autrui étant refus radical d'autrui, aucune synthèse totalitaire et unificatrice des « autrui » n'est possible.

C'est à partir de ces quelques remarques que nous essaierons d'aborder, à notre tour, la question d'Autrui.

IV

LE REGARD

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'*objectivité*. Mais nous avons vu que si cette relation d'objectivité 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 non le chant d'un phonographe, il est infiniment *probable* que le passant que j'aperçois soit un homme et non un robot perfectionné. 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 ». En un mot, pour qu'autrui soit objet probable et non un rêve d'objet, il faut que son objectivité ne renvoie pas à une solitude originelle et hors de mon atteinte, mais à une liaison fondamentale où autrui se manifeste autrement que par la connaissance que j'en prends. Les théories classiques ont raison de considérer que tout organisme humain perçu renvoie à quelque chose et que ce à quoi il renvoie est le fondement et la garantie de sa probabilité. Mais leur erreur est de croire que ce renvoi indique une existence séparée, une conscience qui serait derrière ses manifestations perceptibles comme le noumène est derrière l'*empfindung* kantienne. Que cette conscience existe ou non à l'état séparé, ce n'est pas à elle que renvoie le visage que je vois, ce n'est pas elle qui est la *vérité* de l'objet probable que je perçois. Le renvoi de fait à un surgissement gémellé où l'autre est présence pour moi est donné en dehors de la connaissance proprement dite — fût-elle conçue sous une forme obscure et ineffable du type de l'intuition — bref à un « être-en-couple-avec-l'autre ». En d'autres termes, on a généralement envisagé le problème d'autrui comme si la relation première par quoi autrui se découvre est l'objectivité,

c'est-à-dire comme si autrui se révélait d'abord — directement ou indirectement — à notre perception. Mais comme cette perception, par sa nature même, *se réfère* à autre chose qu'à elle-même et qu'elle ne peut renvoyer ni à une série infinie d'apparitions de même type — comme le fait, pour l'idéalisme, la perception de la table ou de la chaise — ni à une entité isolée située par principe hors de mon atteinte, son essence doit être de se référer à une première relation de ma conscience à celle d'autrui, dans laquelle autrui doit m'être donné directement comme sujet quoique en liaison avec moi, et qui est le rapport fondamental, le type même de mon être-pour-autrui.

Toutefois il ne saurait s'agir ici de nous référer à quelque expérience mystique ou à un ineffable. C'est dans la réalité quotidienne qu'autrui nous apparaît et sa probabilité se réfère à la réalité quotidienne. Le problème se précise donc : y a-t-il dans la réalité quotidienne une relation originelle à autrui qui puisse être constamment visée et qui, par suite, puisse se découvrir à moi, en dehors de toute référence à un inconnaissable religieux ou mystique. Pour le savoir il faut interroger plus nettement cette apparition banale d'autrui dans le champ de ma perception : puisque c'est *elle* qui se réfère à ce rapport fondamental, elle doit être capable de nous découvrir, au moins à titre de réalité visée, le rapport auquel elle se réfère.

Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet, à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie ? Que veux-je dire lorsque j'affirme de cet objet qu'il est un homme ?

Si je devais penser qu'il n'est rien d'autre qu'une poupée, je lui appliquerais les catégories qui me servent ordinairement à grouper les « choses » temporo-spatiales. C'est-à-dire que je le saisis comme étant « à côté » des chaises, à 2 m. 20 de la pelouse, comme exerçant une certaine pression sur le sol, etc. Son rapport avec les autres objets serait du type purement additif ; cela signifie que je pourrais le faire disparaître sans que les relations des autres objets entre eux en soient notablement modifiées. En un mot, aucune relation neuve n'apparaîtrait par lui entre ces choses de mon univers : groupées et synthétisées de mon côté en complexes instrumentaux, elles se désagrègeraient du sien en multiplicités de relations d'indifférence. Le percevoir comme homme, au contraire, c'est saisir une relation non additive de la chaise à lui, c'est enregistrer une organisation sans distance des choses de mon univers autour de cet objet privilégié. Certes, la pelouse demeure

à 2 mètres 20 de lui ; mais elle est aussi liée à lui, *comme pelouse*, dans une relation qui transcende la distance et la contient à la fois. Au lieu que les deux termes de la distance soient indifférents, interchangeables et dans un rapport de réciprocité, la distance se *déplie à partir* de l'homme que je vois et *jusqu'à* la pelouse comme le surgissement synthétique d'une relation univoque. Il s'agit d'une relation *sans parties*, donnée d'un coup et à l'intérieur de laquelle se déplie une spatialité qui n'est pas *ma* spatialité, car, au lieu d'être un groupement *vers moi* des objets, il s'agit d'une orientation *qui me fuit*. Certes, cette relation sans distance et sans parties n'est nullement la relation originelle d'autrui à moi-même que je cherche : d'abord elle concerne seulement l'homme et les choses du monde. Ensuite, elle est objet de connaissance encore, je l'exprimerai, par exemple, en disant que cet homme *voit* la pelouse, ou qu'il se prépare, malgré l'écrêteau qui le défend, à marcher sur le gazon, etc. Enfin, elle conserve un pur caractère de probabilité : d'abord, il est *probable* que cet objet soit un homme ; ensuite, fût-il certain qu'il en soit un, il reste seulement probable qu'il *voie* la pelouse au moment où je le perçois : il peut rêver à quelque entreprise sans prendre nettement conscience de ce qui l'environne, il peut être *aveugle*, etc., etc. Pourtant, cette relation neuve de l'objet-homme à l'objet-pelouse a un caractère particulier : elle m'est à la fois donnée tout entière, puisqu'elle est là, dans le monde, comme un objet que je puis connaître (c'est bien, en effet, une relation objective que j'exprime en disant : Pierre a jeté un coup d'œil sur sa montre, Jeanne a regardé par la fenêtre, etc., etc.) et, à la fois, elle m'échappe tout entière ; dans la mesure où l'objet-homme est le terme fondamental de cette relation, dans la mesure où elle *va vers lui* elle m'échappe, je ne puis me mettre au centre ; la distance qui se déplie entre la pelouse et l'homme, à travers le surgissement synthétique de cette relation première est une négation de la distance que j'établis — comme pur type de négation externe — entre ces deux objets. Elle apparaît comme une pure *désintégration* des relations que j'appréhende entre les objets de mon univers. Et cette désintégration, ce n'est pas moi qui la réalise ; elle m'apparaît comme une relation que je vise à vide à travers les distances que j'établis originellement entre les choses. C'est comme un arrière-fond des choses qui m'échappe par principe et qui leur est conféré du dehors. Ainsi l'apparition parmi les objets de mon univers d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'un homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui

m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. Mais cette désagrégation gagne de proche en proche ; s'il existe entre la pelouse et autrui un rapport sans distance et créateur de distance, il en existe nécessairement un entre autrui et la statue qui est sur son socle *au milieu* de la pelouse, entre autrui et les grands marronniers qui bordent l'allée ; 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. Ce regroupement ne s'arrête pas là ; le gazon est chose qualifiée : c'est *ce* gazon vert qui existe pour autrui ; en ce sens la qualité même de l'objet, son vert profond et cru se trouve en relation directe avec cet homme ; ce vert tourne vers autrui, une face qui m'échappe. Je saisis *la relation* du vert à autrui comme un rapport objectif, mais je ne puis saisir le vert *comme* il apparaît à autrui. Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps.

Mais *autrui* est encore objet *pour moi*. Il appartient à mes distances : l'homme est là, à vingt pas de moi, il *me* tourne le dos. En tant que tel, il est de nouveau à deux mètres vingt de la pelouse, à six mètres de la statue ; par là la désintégration de mon univers est contenue dans les limites de cet univers même, il ne s'agit pas d'une fuite du monde vers le néant ou hors de lui-même. Mais plutôt, il semble qu'il est percé d'un trou de vidange, au milieu de son être, et qu'il s'écoule perpétuellement par ce trou. L'univers, l'écoulement et le trou de vidange, derechef tout est récupéré, ressaisi et figé en objet : tout cela est là *pour moi* comme une structure partielle du monde, bien qu'il s'agisse, en fait, de la désintégration totale de l'univers. Souvent, d'ailleurs, il m'est permis de contenir ces désintégrations dans des limites plus étroites ; voici, par exemple, un homme qui lit, en se promenant. La désintégration de l'univers qu'il représente est purement virtuelle : il a des oreilles qui n'entendent point, des yeux qui ne voient rien que son livre. Entre son livre et lui, je saisis une relation indéniable et sans distance, du type de celle qui liait, tout à l'heure, le promeneur au gazon. Mais, cette fois, la forme s'est refermée sur soi-même : j'ai un objet plein à saisir. Au milieu du monde, je peux dire « homme-lisant » comme je dirais « pierre froide », « pluie fine » ; je saisis une « *gestalt* » close dont la *lecture* forme la

qualité essentielle et qui, pour le reste, aveugle et sourde, se laisse connaître et percevoir comme une pure et simple chose temporo-spatiale et qui semble avec le reste du monde dans la pure relation d'extériorité indifférente. Simplement la qualité même « homme-lisant » comme rapport de l'homme au livre est une petite lézarde particulière de mon univers ; au sein de cette forme solide et visible, il se fait un vidage particulier, elle n'est massive qu'en apparence, son sens propre est d'être, au milieu de mon univers, à dix pas de moi, au sein de cette massivité, une fuite rigoureusement colmatée et localisée.

Tout cela, donc, ne nous fait nullement quitter le terrain où autrui est *objet*. Tout au plus, avons-nous affaire à un type d'objectivité particulier, assez voisin de celui que Husserl désigne par le mot d'*absence*, sans toutefois marquer qu'autrui se définit, non comme l'absence d'une conscience par rapport au corps que je vois, mais par l'absence du monde que je perçois au sein même de ma perception de ce monde. Autrui est, sur ce plan, un objet du monde qui se laisse définir par le monde. Mais cette relation de fuite et d'absence du monde par rapport à moi n'est que probable. Si c'est elle qui définit l'objectivité d'autrui, à quelle présence originelle d'autrui se réfère-t-elle ? Nous pouvons répondre à présent : 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. Cette révélation ne saurait découler du fait que mon univers est objet pour l'objet-autrui, comme si le regard d'autrui, après avoir erré sur la pelouse et sur les objets environnants, venait, en suivant un chemin défini, se poser sur moi. J'ai marqué que je ne saurais être objet pour un objet : 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. Et, d'ailleurs, mon objectivité ne saurait elle-même découler pour moi de l'objectivité du monde puisque, précisément, je suis celui par qui *il y a* un monde ; c'est-à-dire celui qui, par principe, ne saurait être l'objet pour soi-même. Ainsi, ce rapport que je nomme « être-vu-par-autrui », loin d'être une des relations signifiées, entre autres, par le mot d'*homme*, représente un fait irréductible qu'on ne saurait déduire ni de l'essence

d'autrui-objet ni de mon être-sujet. Mais, au contraire, si le concept d'autrui-objet doit avoir un sens, il ne peut le tenir que de la conversion et de la dégradation de cette relation originelle. En un mot, ce à quoi se réfère mon appréhension d'autrui dans le monde comme *étant probablement* un homme, c'est à ma possibilité permanente d'être-vu-par-lui, c'est-à-dire à la possibilité permanente pour un sujet qui me voit de se substituer à l'objet vu par moi. L'« être-vu-par-autrui » est la *vérité* du « voir-autrui ». Ainsi, la notion d'autrui ne saurait, en aucun cas, viser une conscience solitaire et extra-mondaine que je ne puis même pas penser : l'homme se définit par rapport au monde et par rapport à moi-même : il est cet objet du monde qui détermine un écoulement interne de l'univers, une hémorragie interne ; il est le sujet qui se découvre à moi dans cette fuite de moi-même vers l'objectivation. Mais la relation originelle de moi-même à autrui n'est pas seulement une vérité absente visée à travers la présence concrète d'un objet dans mon univers ; elle est aussi un rapport concret et quotidien dont je fais à chaque instant l'expérience : à chaque instant autrui *me regarde* : il nous est donc facile de tenter, sur des exemples concrets, la description de cette liaison fondamentale qui doit faire la base de toute théorie d'autrui ; si autrui est, par principe, *celui qui me regarde*, nous devons pouvoir expliciter le sens du regard d'autrui.

Tout regard dirigé vers moi se manifeste en liaison avec l'apparition d'une forme sensible dans notre champ perceptif, mais contrairement à ce qu'on pourrait croire, il n'est lié à aucune forme déterminée. Sans doute, ce qui manifeste *le plus souvent* un regard, c'est la convergence vers moi de deux globes oculaires. Mais il se donnera tout aussi bien à l'occasion d'un froissement de branches, d'un bruit de pas suivis du silence, de l'entre-bâillement d'un volet, d'un léger mouvement d'un rideau. Pendant un coup de main, les hommes qui rampent dans les buissons saisissent comme *regard à éviter*, non deux yeux, mais toute une ferme blanche qui se découpe contre le ciel, en haut d'une colline. Il va de soi que l'objet ainsi constitué ne manifeste encore le regard qu'à titre probable. Il est seulement probable que, derrière le buisson qui vient de remuer, quelqu'un est embusqué qui me guette. Mais cette probabilité ne doit pas nous retenir pour l'instant : nous y reviendrons ; ce qui importe d'abord est de définir en lui-même le regard. Or, le buisson, la ferme ne sont pas le regard : ils représentent seulement *l'œil*, car l'œil n'est pas saisi d'abord comme organe sensible de vision, mais comme support du regard. Ils ne renvoient donc jamais aux yeux de chair du guetteur embusqué derrière

le rideau, derrière une fenêtre de la ferme : à eux seuls, ils sont déjà des yeux. D'autre part, le regard n'est ni une qualité parmi d'autres de l'objet qui fait fonction d'œil, ni la forme totale de cet objet, ni un rapport « mondain » qui s'établit entre cet objet et moi. Bien au contraire, loin de percevoir le regard sur les objets qui le manifestent, mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui « me regardent » : si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux : ils sont là, ils demeurent dans le champ de ma perception, comme de pures *présentations*, mais je n'en fais pas usage, ils sont neutralisés, hors jeu, ils ne sont plus objet d'une thèse, ils restent dans l'état de « mise hors circuit » où se trouve le monde pour une conscience qui effectuerait la réduction phénoménologique prescrite par Husserl. Ce n'est jamais quand des yeux vous regardent qu'on peut les trouver beaux ou laids, qu'on peut remarquer leur couleur. Le regard d'autrui masque ses yeux, il semble aller *devant eux*. Cette illusion provient de ce que les yeux, comme objets de ma perception, demeurent à une distance précise qui se déplie de moi à eux — en un mot, je suis présent aux yeux sans distance, mais eux sont distants du lieu où je « me trouve » — tandis que le regard, à la fois, est sur moi sans distance et me tient à distance, c'est-à-dire que sa présence immédiate à moi déploie une distance qui m'écarte de lui. Je ne puis donc diriger mon attention sur le regard sans, du même coup, que ma perception se décompose et passe à l'arrière-plan. Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce que j'ai tenté de montrer ailleurs au sujet de l'imaginaire (1) ; nous ne pouvons, disais-je alors, percevoir et imaginer à la fois, il faut que ce soit l'un ou l'autre. Je dirais volontiers ici : nous ne pouvons percevoir le monde et saisir en même temps un regard fixé sur nous ; il faut que ce soit l'un ou l'autre. C'est que percevoir, c'est *regarder*, et saisir un regard n'est pas appréhender un objet-regard dans le monde (à moins que ce regard ne soit pas dirigé sur nous), c'est prendre conscience d'*être regardé*. Le regard que manifestent les yeux, de quelque nature qu'ils soient, est pur renvoi à moi-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*. Ainsi, le regard est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même. De quelle nature est cet intermédiaire ? Que signifie pour moi : être vu ?

(1) *L'Imaginaire*. N. R. F., 1939.

Imaginons que j'en sois venu, par jalousie, par intérêt, par vice, à coller mon oreille contre une porte, à regarder par le trou d'une serrure. Je suis seul et sur le plan de la conscience non-thétique (de) moi. Cela signifie d'abord qu'il n'y a pas de *moi* pour habiter ma conscience. Rien, donc, à quoi je puisse rapporter mes actes pour les qualifier. Ils ne sont nullement connus, mais *je les suis* et, de ce seul fait, ils portent en eux-mêmes leur totale justification. Je suis pure conscience *des* choses et les choses, prises dans le circuit de mon ipséité, m'offrent leurs potentialités comme réplique de ma conscience non-thétique (de) mes possibilités propres. Cela signifie que, derrière cette porte, un spectacle se propose comme « à voir », une conversation comme « à entendre ». La porte, la serrure sont à la fois des instruments et des obstacles : ils se présentent comme « à manier avec précaution » ; la serrure se donne comme « à regarder de près et un peu de côté », etc. Dès lors, « je fais ce que j'ai à faire » ; aucune vue transcendante ne vient conférer à mes actes un caractère de *donné* sur quoi puisse s'exercer un jugement : ma conscience colle à mes actes, elle *est* mes actes ; ils sont seulement commandés par les fins à atteindre et par les instruments à employer. Mon attitude, par exemple, n'a aucun « dehors », elle est pure mise en rapport de l'instrument (trou de la serrure) avec la fin à atteindre (spectacle à voir), pure manière de me perdre dans le monde, de me faire boire par les choses comme l'encre par un buvard, pour qu'un complexe-ustensile orienté vers une fin se détache synthétiquement sur fond de monde. L'ordre est inverse de l'ordre causal : c'est la fin à atteindre qui organise tous les moments qui la précèdent ; la fin justifie les moyens, les moyens n'existent pas pour eux-mêmes et en dehors de la fin. L'ensemble d'ailleurs n'existe que par rapport à un libre projet de mes possibilités : c'est précisément la jalousie, comme possibilité que je *suis*, qui organise ce complexe d'ustensilité en le transcendant vers elle-même. Mais, cette jalousie, je la *suis*, je ne la connais pas. Seul le complexe mondain d'ustensilité pourrait me l'apprendre si je le contemplais au lieu de le faire. C'est cet ensemble dans le monde avec sa double et inverse détermination — il n'y a de spectacle à *voir* derrière la porte que parce que je suis jaloux, mais ma jalousie n'est rien, sinon le simple fait objectif qu'il y a un spectacle à *voir* derrière la porte — que nous nommerons *situation*. Cette situation me reflète à la fois ma facticité et ma liberté ; à l'occasion d'une certaine structure objective du monde qui m'entoure, elle me renvoie ma liberté sous forme de tâches à faire librement ; il n'y a là aucune contrainte, puisque ma liberté rongé mes possibles et que corrélativement les poten-

suis pas sur le mode du « avoir à être » ni sur celui du « étais » : je ne le fonde pas en son être ; je ne puis le produire directement, mais il n'est pas non plus l'effet indirect et rigoureux de mes actes, comme lorsque mon ombre, par terre, mon reflet, dans la glace, s'agitent en liaison avec les gestes que je fais. Cet être que je suis conserve une certaine indétermination, une certaine imprévisibilité. Et ces caractéristiques nouvelles ne viennent pas seulement de ce que je ne puis connaître autrui, elles proviennent aussi et surtout de ce qu'autrui est libre ; ou, elles proviennent aussi et en renversant les termes, la liberté d'autrui pour être exact et en renversant les termes, la liberté d'autrui m'est révélée à travers l'inquiétante indétermination de l'être que je suis pour lui. Ainsi, cet être n'est pas mon possible, il n'est pas toujours en question au sein de ma liberté : il est, au contraire, la limite de ma liberté, son « dessous », au sens où on parle du « dessous des cartes », il m'est donné comme un fardeau que je porte sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître, sans même pouvoir en sentir le poids ; s'il est comparable à mon ombre, c'est à une ombre qui se projeterait 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. Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical : et ce néant, c'est la liberté d'autrui ; autrui a à faire être mon être-pour-lui en tant qu'il a à être son être, ainsi, chacune de mes libres conduites m'engage dans un nouveau milieu où la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre. Et pourtant, par ma honte même, je revendique comme mienne cette liberté d'un autre, j'affirme une unité profonde des consciences, non pas cette harmonie des monades qu'on a pris parfois pour garantie d'objectivité, mais une unité d'être, puisque j'accepte et je veux que les autres me confèrent un être que je reconnais.

Mais cet être, la honte me révèle que je le suis. Non pas sur le mode de l'étais ou du « avoir à être », mais *en-soi*. Seul, je ne puis réaliser mon « être-assis » ; tout au plus, peut-on dire que je le suis à la fois et ne le suis pas. Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. Non pour moi-même, certes : je ne parviendrai jamais à réaliser cet être-assis que je saisis dans le regard d'autrui, je demeurerai toujours conscience ; mais, pour l'autre. Une fois de plus l'échappement néantisant du pour-soi se fige, une fois de plus l'en-soi se reforme sur le pour-soi. Mais, une fois de plus, cette métamorphose s'opère à distance : pour l'autre, je suis assis comme cet encrier est sur

la table ; pour l'autre, je suis penché sur le trou de la serrure, comme cet arbre est incliné par le vent. Ainsi ai-je dépouillé, pour l'autre, ma transcendance. C'est qu'en effet, pour qui-conque s'en fait le témoin, c'est-à-dire se détermine comme n'étant pas cette transcendance, elle devient transcendance purement constatée, transcendance-donnée, c'est-à-dire qu'elle acquiert une nature du seul fait que l'autre, non par une déformation quelconque ou par une réfraction qu'il lui imposerait à travers ses catégories, mais par son être même, lui confère un dehors. 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 même m'échappe et soit inconnaissable comme telle. Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté pour devenir une chose, mais elle est là-bas, hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. 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. Et, sans doute, je suis toujours mes possibilités, sur le mode de la conscience non-thétique (de) ces possibilités ; mais, en même temps, le regard me les aliène : jusque-là, je saisisais thétiquement ces possibilités sur le monde et dans le monde, à titre de potentialité des ustensiles ; le coin sombre, dans le couloir, me renvoyait la possibilité de me cacher comme une simple qualité potentielle de sa pénombre, comme une invite de son obscurité ; cette qualité ou ustensilité de l'objet n'appartenait qu'à lui seul et se donnait comme une propriété objective et idéale, marquant son appartenance réelle à ce complexe que nous avons appelé situation. Mais, avec le regard d'autrui, une organisation neuve des complexes vient se surimprimer sur la première. Me saisir comme vu, en effet, c'est me saisir comme vu dans le monde et à partir du monde. Le regard ne me découpe pas dans l'univers, il vient me chercher au sein de ma situation et ne saisit de moi que des rapports indécomposables avec les ustensiles : si je suis vu comme assis, je dois être vu comme « assis-sur-une-chaise », si je suis saisi comme courbé, c'est comme « courbé-sur-le-trou-de-la-serrure », etc. Mais, du coup, l'aliénation de moi

qu'est l'être-regardé implique l'aliénation du monde que j'organise. Je suis vu comme assis sur cette chaise en tant que je ne la vois point, en tant qu'il est impossible que je la voie, en tant qu'elle m'échappe pour s'organiser, avec d'autres rapports et d'autres distances, au milieu d'autres objets qui, pareillement, ont pour moi une face secrète, en un complexe neuf et orienté différemment. Ainsi, moi qui, en tant que je suis mes possibles, suis ce que je ne suis pas et ne suis pas ce 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. De ce fait, mon rapport à l'objet ou potentialité de l'objet se décompose sous le regard d'autrui et m'apparaît dans le monde comme ma possibilité d'utiliser l'objet, en tant que cette possibilité m'échappe par principe, c'est-à-dire, en tant qu'elle est dépassée par l'autre vers ses propres possibilités. Par exemple, la potentialité de l'encoignure sombre devient possibilité donnée de me cacher dans l'encoignure, du seul fait que l'auteur peut la dépasser vers sa possibilité d'éclairer l'encoignure avec sa lampe de poche. Elle est là, cette possibilité, je la saisis, mais comme absente, comme *en l'autre*, par mon angoisse et par ma décision de renoncer à cette cachette qui est « *peu sûre* ». Ainsi, mes possibilités sont présentes à ma conscience irréfléchie en tant que l'autre *me guette*. Si je vois son attitude prête à tout, sa main dans la poche où il a une arme, son doigt posé sur la sonnette électrique et prêt à alerter « au moindre geste de ma part » le poste de garde, j'apprends mes possibilités du dehors et par lui, en même temps que je les suis, un peu comme on apprend sa pensée objectivement par le langage même en même temps qu'on la pense *pour* la couler dans le langage. Cette tendance à m'enfuir, qui me domine et m'entraîne et que je suis, je la lis dans ce regard guetteur et dans cet autre regard : l'arme braquée sur moi. L'autre me l'apprend, en tant qu'il l'a prévue et qu'il y a déjà paré. Il me l'apprend en tant qu'il la dépasse et la désarme. Mais je ne saisis pas ce dépassement même, je saisis simplement la mort de ma possibilité. Mort subtile : car ma possibilité de me cacher demeure encore *ma* possibilité ; en tant que je la suis, elle vit toujours ; et le coin sombre ne cesse de me faire signe, de me renvoyer sa potentialité. Mais si l'ustensilité se définit comme le fait de « pouvoir être dépassé vers... », alors ma possibilité même devient ustensilité. Ma possibilité de me cacher dans l'encoignure devient ce qu'autrui peut dépasser vers sa possibilité de me démasquer, de m'identifier, de m'appréhender. *Pour autrui*, elle est à la fois un obstacle et un moyen comme tous les ustensiles. Obstacle, car elle l'obligera à certains actes nouveaux (avancer vers moi, allumer sa lampe de poche).

Moyen, car une fois découvert dans le cul-de-sac, je « suis pris ». Autrement dit, tout acte fait contre autrui peut, par principe, être pour autrui un instrument qui le servira contre moi. Et je saisis précisément autrui, non pas dans la claire vision de ce qu'il peut faire de mon acte, mais dans une peur qui vit toutes mes possibilités comme ambivalentes. Autrui, c'est la mort cachée de mes possibilités en tant que je vis cette mort comme cachée au milieu du monde. La liaison de ma possibilité à l'ustensile n'est plus que celle de deux instruments qui sont agencés dehors l'un avec l'autre, en vue d'une fin qui m'échappe. C'est à la fois l'obscurité du coin sombre et ma possibilité de m'y cacher qui sont dépassées par autrui, lorsque, avant que j'aie pu faire un geste pour m'y réfugier, il éclaire l'encoignure avec sa lanterne. Ainsi, dans la brusque secousse qui m'agite lorsque je saisis le regard d'autrui, il y a ceci que, soudain, je vis une aliénation subtile de toutes mes possibilités qui sont agencées loin de moi, au milieu du monde, avec les objets du monde.

Mais il résulte de là deux importantes conséquences. La première, c'est que ma possibilité devient hors de moi *probabilité*. En tant qu'autrui la saisit comme rongée par une liberté qu'il n'est pas, dont il se fait le témoin et dont il calcule les effets, elle est pure indétermination dans le jeu des possibles et c'est précisément ainsi que je la devine. C'est ce qui, plus tard, lorsque nous sommes en liaison directe avec autrui par le langage et que nous apprenons peu à peu ce qu'il pense de nous, pourra à la fois nous fasciner et nous faire horreur : « Je te jure que je le ferai ! » — « Ça se peut bien. Tu me le dis, je veux bien te croire ; il est possible, en effet, que tu le fasses. » Le sens même de ce dialogue implique qu'autrui est originellement placé devant ma liberté comme devant une propriété donnée d'indétermination et devant mes possibles comme devant mes probables. C'est ce qu'originellement je me sens être là-bas, *pour autrui*, et cette esquisse-fantôme de mon être m'atteint au cœur de moi-même, car, par la honte et la rage et la peur, je ne cesse pas de m'assumer comme tel. De m'assumer à l'aveuglette, puisque je ne *connais pas* ce que j'assume : je le suis, simplement.

D'autre part, l'ensemble ustensile-possibilité de moi-même en face de l'ustensile, m'apparaît comme dépassé et organisé en monde par autrui. Avec le regard d'autrui, la « situation » m'échappe ou, pour user d'une expression banale, mais qui rend bien notre pensée : *je ne suis plus maître de la situation*. Ou, plus exactement, j'en demeure le maître, mais elle a une dimension réelle par où elle m'échappe, par où des retournements imprévus la font être autrement qu'elle ne paraît pour moi. Certes, il peut arriver que, dans la stricte solitude, je

fasse un acte dont les conséquences soient rigoureusement opposées à mes prévisions et à mes désirs : 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 ». C'est *l'envers* imprévisible et pourtant réel. C'est cette imprévisibilité que l'art d'un Kafka s'attachera à décrire, dans « Le Procès » et « Le Château » : en un sens, tout ce que font K. et l'arpenteur leur appartient en propre et, en tant qu'ils agissent sur le monde, les résultats sont rigoureusement conformes à leurs prévisions : ce sont des actes réussis. Mais, en même temps, la *vérité* de ces actes leur échappe constamment ; ils ont par principe un sens qui est leur *vrai sens* et que ni K. ni l'arpenteur ne connaîtront jamais. Et, sans doute, Kafka veut atteindre ici la transcendance du divin ; c'est pour le divin que l'acte humain se constitue en vérité. Mais Dieu n'est ici que le concept d'autrui poussé à la limite. Nous y reviendrons. Cette atmosphère douloureuse et fuyante du Procès, cette ignorance qui, pourtant, se vit comme ignorance, cette opacité totale qui ne peut que se pressentir à travers une totale translucidité, ce n'est rien autre que la description de notre être-au-milieu-du-monde-pour-autrui. Ainsi donc, la situation, dans et par son dépassement pour autrui, se fige et s'organise autour de moi en *forme*, au sens où les gestaltistes usent de ce terme : il y a là une synthèse donnée dont je suis structure essentielle ; et cette synthèse possède à la fois la cohésion ek-statique et le caractère de l'en-soi. Mon lien à ces gens qui parlent et que j'épie est donné d'un coup hors de moi, comme un substrat inconnaissable du lien que j'établis moi-même. En particulier, mon propre *regard* ou liaison sans distance à ces gens, est dépouillé de sa transcendance, du fait même qu'il est *regard-regardé*. Les gens que je *vois*, en effet, je les fige en objets, je suis, par rapport à eux, comme autrui par rapport à moi ; en les regardant, je mesure ma puissance. Mais si autrui es voit et me voit, mon regard perd son pouvoir : il ne saurait transformer ces gens en objets *pour autrui*, puisqu'ils sont déjà objets de son regard. Mon regard manifeste simplement une relation au milieu du monde de l'objet-moi à l'objet-regardé, quelque chose comme l'attraction que deux masses exercent l'une sur l'autre à distance. Autour de ce regard s'ordonnent, d'une part, les

objets — la distance de moi aux regardés *existe* à présent, mais elle est resserrée, circonscrite et comprimée par mon regard, l'ensemble « distance-objets » est comme un fond sur lequel le regard se détache à la manière d'un « ceci » sur fond de monde — d'autre part, mes attitudes qui se donnent comme une série de moyens utilisés pour « maintenir » le regard. En ce sens, je constitue un tout organisé qui *est* regard, je suis un objet-regard, c'est-à-dire un complexe ustensile doué de finalité interne et qui peut se disposer lui-même dans un rapport de moyen à fin pour réaliser une présence à tel autre objet par-delà la distance. Mais la distance *m'est donnée*. En tant que je suis regardé, je ne déplie pas la distance, je me borne à la franchir. Le regard d'autrui me confère la spatialité. Se saisir comme regardé c'est se saisir comme spatialisant-spatialisé.

Mais le regard d'autrui n'est pas seulement saisi comme spatialisant : il est aussi *temporalisant*. L'apparition du regard d'autrui se manifeste pour moi par une « *erlebnis* » qu'il m'était, par principe, impossible d'acquiescer dans la solitude : celle de la simultanéité. Un monde pour un seul pour-soi ne saurait comprendre de simultanéité, mais seulement des co-présences, car le pour-soi se perd hors de lui partout dans le monde et lie tous les êtres par l'unité de sa seule présence. Or, la simultanéité suppose la liaison temporelle de deux existants qui ne sont liés par aucun autre rapport. Deux existants qui exercent l'un sur l'autre une action réciproque ne sont pas simultanés précisément parce qu'ils appartiennent au même système. La simultanéité n'appartient donc pas aux existants du monde, elle suppose la co-présence au monde de deux présents envisagés comme *présences-à*. Est simultanée, la présence de Pierre *au monde avec* ma présence. En ce sens, le phénomène originel de simultanéité, c'est que ce verre soit pour Paul *en même temps* qu'il est pour moi. Cela suppose donc un fondement de toute simultanéité qui doit nécessairement être la présence d'un autrui qui se temporalise à ma propre temporalisation. Mais, précisément, en tant qu'autrui *se* temporalise, il *me* temporalise avec lui : en tant qu'il s'élançait vers son temps propre, je lui apparais dans le temps universel. 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 présente *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 aliénéation de mon présent universel, le temps physique s'écoule vers une pure et libre temporalisation que je ne suis pas ; ce