

Conférence-débat avec Philippe FONTAINE,
Maître de Conférences à l'Université de Rouen,

organisée par C. Michalewski, prof. au lycée Jean-Pierre Vernant, à Sèvres,
le 14 octobre 2008, à 20h45, à la Maison Pour Tous de Ville d'Avray :
http://lyc-sevres.ac-versailles.fr/info_soirees08-09.php

SARTRE, PENSEUR DE LA LIBERTÉ

Dans une conférence destinée à un large public, Jean-Paul Sartre résume l'intuition fondamentale de sa philosophie à l'aide de la formule : « l'existence précède l'essence ». Il s'agit de l'existence humaine, qui diffère radicalement de l'existence des objets fabriqués ; par exemple cette bouteille d'eau qui se trouve là, devant le conférencier, existe. Mais avant d'exister, elle a été pensée, dessinée par un bureau d'étude au service du fabricant ; elle a été conçue expressément pour contenir de l'eau. Construite selon un modèle et pour un usage, cette bouteille a été un concept, une idée, autrement dit une essence, avant d'être une existence. Mais moi homme, j'existe tout simplement. Ma personnalité n'est pas construite sur un modèle dessiné d'avance et pour un but précis. Quand il s'agit de l'homme, l'existence précède l'essence. Ce primat de l'existence sur l'essence entraîne une philosophie de la liberté : c'est moi qui choisis de servir telle fin, de m'engager dans telle entreprise.

En affirmant ce primat de l'existence, Sartre s'en prend assurément à la théologie essentialiste de certains philosophes classiques. Il s'oppose tout à fait à la théologie rationnelle de Leibniz qui voulait que Dieu ait d'abord imaginé le concept d'homme possible pour le réaliser ensuite. Le réel n'est alors que la dérivation du possible. Dans une telle philosophie, l'existence concrète n'est que le déploiement de l'essence. Et les actes de toute ma vie par exemple ne feraient qu'explicitement la formule initiale qui soi-disant me définirait. Mais l'homme n'est pas le produit d'un calcul, ni la réalisation d'un concept prédéterminé ; il est une créature libre qu'aucune science ne peut expliquer. Par là, l'existentialisme s'oppose radicalement au scientisme, qui estime pouvoir expliquer l'homme comme une chose. De même que la science s'efforce de dégager les lois des phénomènes naturels, qui permettent de les expliquer (la loi de la causalité, qui permet de rendre compte d'un effet en remontant jusqu'à sa cause), le scientisme prétend généraliser ce type d'explication à la réalité dans son ensemble, y compris la réalité humaine, l'homme lui-même. Mais s'il est toujours possible d'étudier l'objet du dehors (l'objet est jeté devant moi, comme l'est le problème au sens grec, qui a la même signification), l'homme ne

peut être étudié de la même manière. J'ai des objets, tandis que mes rapports avec moi-même ne sont plus des relations d'avoir mais une situation d'être, c'est-à-dire d'existant. J'ai cette montre, mais je suis ce corps ou cette conscience. Un dérèglement de ma montre est un problème objectif que la technique de l'horloger pourra résoudre, tandis que la faute dont je m'accuse est non pas un problème, mais une question, qui engage mon existence, et le choix que je fais de moi-même à travers chacun de mes actes. Le problème m'est extérieur en tant qu'homme, alors que la question me concerne et m'engage tout entier.

La transcendance de l'homme

L'existence humaine est donc irréductible à toute tentative d'explication objective, parce que l'homme n'est pas une chose, il n'est pas un objet, mais un sujet, une subjectivité qui ne cesse de se déterminer librement. C'est pourquoi Sartre affirme la liberté de l'homme, c'est-à-dire sa *transcendance* ; en philosophie, « transcendance » s'oppose à « immanence ». Cela signifie que la loi de l'objet lui est immanente, puisqu'elle n'est rien d'autre que l'ensemble des lois physiques qui l'expliquent. L'homme, au contraire, n'est rien par lui-même, sinon le mouvement de se dépasser soi-même constamment, de se projeter en dehors de lui-même, ce que signifie exactement, en français, le verbe *ex-sister* (sortir de soi-même). Dire que l'homme est libre, c'est affirmer qu'il n'est rien « en soi » (seule la chose est « en soi »), mais qu'il se définit par la manière qu'il a d'exister. L'existence est ainsi le mouvement de dépassement, de négation du donné immédiat et de l'instant présent. La chose est ce qu'elle est, alors que l'homme, dit Sartre, n'est rien, ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas, mais qu'il existe d'une certaine manière, qui consiste à aller toujours de l'avant, à ne jamais se contenter de ce qu'il a ou de ce qu'il est. L'homme est *pro-jet*, (se jeter en avant), négation ininterrompue de tout ce qui est, à commencer par lui-même (l'homme est désir, c'est-à-dire insatisfaction perpétuelle, puisque le désir, contrairement au besoin, ne trouve jamais d'objet à sa mesure).

Il en résulte que l'homme, contrairement, là encore, à la chose, n'est jamais totalement déterminé par ce qui l'entoure. Certes, nous ne pouvons pas faire totalement abstraction de ce qui nous entoure, et que Sartre appelle globalement la « situation ». Tout homme est « en situation ». Il a un corps, un passé, une enfance, des parents, des amis ou des ennemis, il a reçu une certaine éducation, il a subi telle influence, il vit dans des conditions d'espace et de temps bien définies etc. Pour autant, l'ensemble de ces paramètres ne sauraient le déterminer dans ses choix. Car c'est l'homme existant qui confère un certain sens à la situation. Par exemple, un déterministe (un « essentialiste ») prétendrait que les hommes se sont révoltés, dans une situation donnée, **parce que** ils étaient dans une situation

« intolérable ». Sartre fait alors remarquer qu'aucune situation n'est intolérable en soi, c'est un projet existentiel de révolte qui lui a conféré ce sens. On aurait pu, avec un autre projet, considérer la situation comme une épreuve sanctifiante. En projetant mes intentions, mes visées d'avenir sur la situation actuelle, je fais de la situation, quelle qu'elle soit, un motif de ma liberté. La liberté n'a pas de cause (car alors elle ne serait plus une liberté, mais un effet produit automatiquement par sa cause), mais elle se donne des motifs d'agir, sur la base d'une interprétation de la situation que le sujet effectue en fonction de ses propres valeurs. C'est pourquoi deux hommes, placés dans une situation rigoureusement identique, ne réagiront pas de la même manière à cette situation, et n'y apporteront pas la même réponse. Telle est la différence entre le déterminisme qui pèse sur la nature et la liberté qui caractérise l'être humain.

Et le pouvoir de cette liberté n'a pas de limites ; on ne saurait être « un peu » libre. La liberté est totale, ou elle n'est pas. Pourtant, objectera-t-on, n'y a-t-il pas des situations si oppressantes que la liberté n'y est plus possible ? En vérité, les situations les plus douloureuses et les plus contraignantes n'enlèvent en rien à l'homme sa condition d'existant libre, bien au contraire. Après l'occupation, en 1945, Sartre commençait l'un de ses articles par cette formule provocante : « jamais nous n'avons été aussi libres que sous l'occupation allemande ». Le paradoxe n'est qu'apparent, car plus une situation est pressante, difficile, tragique, plus urgent est le choix. Ce sont toujours mes décisions d'existant qui donnent un sens aux situations. Le monde n'est jamais que le miroir de ma liberté. Et c'est ce dépassement d'une situation présente par un projet à venir que Sartre nomme transcendance. C'est précisément parce que nous sommes des existants en situation, parce que nous sommes « embarqués », comme disait Pascal, que les choix sont inéluctables, que nous sommes en quelque sorte « condamnés à être libre ». Car il est impossible de ne pas choisir : choisir de ne pas choisir est encore un choix. Et le choix est de tous les instants. Mes décisions d'hier n'engagent pas celles d'aujourd'hui, et comme dit Sartre, « on peut toujours se refaire ». Ma liberté ne trouve sa limite qu'avec ma mort ; dès que j'ai cessé d'exister, ma vie devient être et essence. Elle est tout entière au passé, métamorphosée en destin. L'existence est devenue de l'être, figé, définitif, clos, que l'on peut désormais raconter, décrire comme une chose donnée. L'être, en somme, c'est l'existence au passé. Ainsi, les personnages de *Huis-clos*, qui sont en enfer, n'ont plus aucun pouvoir sur leur vie passée. L'un d'eux déclare : « tu n'es rien d'autre que ta vie ». Formule qui était celle de ma vie quand j'étais existant (et que je pouvais à tout moment tout changer), qui devient celle de l'essence de du destin quand je suis mort. Ma vie a lors cessé d'exister pour être, elle n'est plus dès lors

qu'une histoire toute faite offerte comme telle aux regards de ceux qui me suivirent : « Etre mort, c'est être en proie aux vivants ».

Il n'y a pas de nature humaine

Libre par rapport à toute situation quelle qu'elle soit, l'homme est également libre par rapport à lui-même. Cela signifie qu'en tant qu'existant, l'homme, contrairement à la chose, n'a pas de nature. Les choses sont ce qu'elles sont, purement et simplement. Elles sont « en soi ». L'en soi caractérise le monde des choses, il est massif, têtue et impénétrable. Il y a une opposition radicale et insurmontable entre le *pour-soi* et *l'en-soi*. L'en-soi ou l'être est massif, replié sur lui-même, opaque, absolument plein. Le pour-soi est décompression d'être, néantisation, non-être. L'homme a conscience d'exister ; par cette conscience, il réfléchit constamment à ce qu'il est et à ce qu'il fait ; cette réflexion en fait un « pour soi ». Par le surgissement continu qu'est l'existence libre, aucun existant ne saurait être prisonnier, tant qu'il existe, d'une nature pré-définie. Ni mon corps, ni ce qu'on appelle mon caractère, ni mes conditions de vie ne sont pour moi un destin. Ma conscience réfléchir m'interdit de m'attribuer une essence, une nature. Par exemple, qu'est-ce qu'avoir conscience d'être triste ? C'est poser mon chagrin comme un objet à distance de moi. C'est me voir m'agiter, m'entendre sangloter comme je verrais quelqu'un d'autre. Le **Je** qui prend conscience de la tristesse n'est plus tout à fait le **moi** qui est triste. Etre « pour soi », être conscient, c'est ne plus tout à fait coïncider avec soi-même, c'est se voir condamné à n'être jamais ce qu'on est. Etre, c'est être ce qu'on est (comme sont les choses, les objets). **Mais exister c'est toujours être ce qu'on n'est pas et ne pas être ce qu'on est.** Je ne suis ce que je suis qu'en représentation. En fait, je dépasse toujours mon rôle que je ne puis prendre au sérieux sans mauvaise foi, puisque ce rôle, je le joue, je ne le suis pas. Dans *Les Mots*, Sartre raconte comment devant son majestueux grand-père qui, par sa barbe blanche, « ressemblait à Dieu le père », le petit Jean-Paul jouait la comédie de l'enfant-modèle. Mais cet enfant-modèle, il ne l'était pas (car nous ne sommes rien, pure liberté et « néant d'être ») il faisait semblant de l'être. Ainsi, pour reprendre un exemple célèbre de *l'Etre et le néant*, la garçon de café qui s'avance comme un automate « qui a le geste vif et appuyé, qui s'incline avec un peu trop d'empressement » nous donne l'impression de jouer la comédie. A quoi joue-t-il ? Il joue à être garçon de café !

Celui que Sartre appelle le « salaud » (en élevant cette insulte à la dignité d'une catégorie philosophique) est très exactement un « gros plein d'être » qui oublie l'exister et tente de se donner la consistance immuable de la chose, ce que Sartre appelle l'« en soi », afin d'échapper ainsi au fardeau d'avoir à assumer sa liberté. En toute mauvaise foi, l'homme peut se déclarer « par nature » supérieur à la

femme, l'honnête homme d'une « autre essence » que le voyou, le Blanc créé de toute éternité pour dominer le Noir. Dans ses *Réflexions* sur la question juive, Sartre invite les israélites à se libérer de l'image traditionnelle qu'ils trouvent d'eux-mêmes dans la conscience de l'antisémite. Il n'y a pas d'« essence juive », et les juifs comme les autres ont à « exister leur être ». De même, à propos du poète Jean Genet (*Saint Genet comédien et martyr*), Sartre se penche sur le cas d'un jeune délinquant que les honnêtes gens ont tenté de transformer en chose criminelle : « tu n'es qu'un voyou », lui a-t-on dit et peut-être ce dernier n'a-t-il vu à sa liberté d'autre issue que d'assumer le rôle de méchant que la société lui assignait. Mais il n'y a pas de voleur ou de voyou « par essence », pas plus qu'il n'y a « par essence » d'honnêtes gens ». De même le grand ouvrage de Simone de Beauvoir (*Le Deuxième sexe*) se propose de montrer que la femme existe et qu'il n'y a pas *a priori* d'essence féminine, d'« éternel féminin ». L'« éternel féminin » est un mythe « essentialiste » parallèle aux mythes de la puérilité noire, de la fourberie juive. Il n'est pas vrai que la femme soit par essence frivole, coquette, moins intelligente que l'homme. La personne humaine n'a pas d'essence, n'a pas de nature, parce que nous sommes des existants conscients. Et l'*existant* conscient est le contraire de *l'être* parce que la conscience en posant tout donné comme objet le dépasse ou, comme dit Sartre, le néantise. C'est cette non-coïncidence de l'homme avec soi-même ou avec une situation (caractéristique de la conscience), cette constante séparation d'avec ce que nous sommes que Sartre appelle le « néant ». Ma conscience « néantise » les particularités de ce moi qu'elle pose comme objet et qu'elle transcende. Je suis donc toujours séparé de moi-même par ce rien, par ce « néant » qui est la marque de la conscience. La permanence thématique de la pensée de Sartre réside bien dans cette affirmation indéfiniment répétée que la conscience n'est pas une chose, que le propre de l'existence humaine est de se dépasser toujours vers ses fins, et qu'elle est donc irréductible au déterminisme.

D'un point de vue philosophique, il est nécessaire de reconnaître cette vérité fondamentale que la conscience est intentionnalité, c'est-à-dire est sur le mode de n'être pas. La conscience est conscience de quelque chose qui n'est pas elle ; par exemple, la perception, ou l'image de la table me fait être, d'une certaine façon (différente dans les deux cas) la table, *tout en ne l'étant pas*. Cette essentielle *négativité* est tout particulièrement caractéristique de la conscience imaginaire puisque celle-ci me rend présent un objet tenu pour absent. Apparaissent ici deux thèses capitales de l'ontologie sartrienne. La conscience n'a pas de contenu parce qu'on ne peut dire d'elle, simplement, qu'elle *soit*. Et la différenciation de ses actes ne saurait donc être qu'une différenciation dans la manière de viser les objets de ces actes. La conscience comporte ainsi une dimension constitutive d'irréalité, et, par

conséquent, de liberté. C'est pourquoi elle a le pouvoir de se détacher de toute chose, à tout moment, elle peut se décrocher de la chaîne des « données », s'évader du circuit des « choses » ; le non-réel, l'irréel est pour elle un objet possible. Elle est donc de sois soustraite au déterminisme spatio-temporel, et, comme Sartre l'a écrit, fatalement libre. Conscience, liberté, retrait, néantisation, puissance de faire surgir dans ce qui est ce qui n'est pas, autant de termes ou d'expressions qui sont pour Sartre étroitement apparentés. C'est pourquoi la description de l'*Imaginaire* (1940) est du même coup découverte de la liberté. Que je puisse dans cette salle de café, sur le fond des choses et des consommateurs effectivement présents, *voir* l'absence de Pierre avec qui j'ai rendez-vous, c'est pour Sartre la révélation fondamentale d'une liberté absolue, que rien ne peut limiter.

Le problème de l'intersubjectivité

Si la conscience est fondamentalement ce par quoi l'homme est liberté, selon Sartre, cette liberté est incarnée, puisque je suis corps et que c'est bien cette dimension corporelle de mon être qui apparaît d'emblée aux yeux d'autrui lorsque son regard se pose sur moi. Même si c'est bien ma conscience comme liberté qui me définit essentiellement, il reste que cette liberté est invisible aux yeux d'autrui ; en sorte que, dans la rencontre entre les hommes, c'est mon apparence physique, et, d'une manière plus générale, mes gestes, mon comportement, qui s'imposent d'abord à la perception d'autrui. C'est là ce qui constitue ce que Sartre appelle l'« être *pour-autrui* ». Cette dimension de mon être est irréductible ; je ne puis jamais, quoi que j'en aie, faire abstraction d'autrui ; comme dit Sartre, je suis condamné à exister sous le regard d'autrui. Il importe de s'arrêter un instant sur cet aspect de la philosophie sartrienne, dans la mesure où le rapport à autrui ne se comprend que par rapport à la théorie de la conscience comme liberté et transcendance.

Autrui comme décentration et regard objectivant

Sartre montre que l'apparition d'autrui coïncide pour moi avec l'apparition d'un facteur de « désintégration » de mon univers. En effet, les choses que je perçois m'apparaissent soudain reliées et dépendantes de la perception d'un autre homme : « autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. »¹ Cela signifie que, comme le dira Sartre de manière imagée, « autrui me vole le monde ». Mais, dans la mesure même où autrui m'apparaît comme celui qui voit ce que je vois, je prends soudainement conscience de ma possibilité d'être moi-même

¹ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 312-313.

vu par autrui. C'est mon caractère d' « objet » possible pour autrui qui se révèle à moi. En un sens, une telle révélation est traumatisante pour un sujet qui croyait d'abord pouvoir se définir comme conscience pure, et donc comme liberté. Le *sujet* que je croyais être se découvre *objet* sous le regard des autres. Or autrui est précisément celui qui, à chaque instant, me regarde.

C'est donc par rapport au regard que ma relation avec autrui doit être décrite. Le regard d'autrui me renvoie principalement à moi-même. Mais que signifie donc le fait d'être vu ?

L'exemple de la jalousie, qui pousse un homme à regarder ce qui se passe dans une chambre par le trou de la serrure, doit permettre d'élucider le sens de l'«être-regardé». Etre jaloux, en effet, c'est d'abord ne pas le savoir : le jaloux *est* jaloux, il ne connaît pas sa jalousie, mais coïncide avec elle, en tant qu'elle détermine l'ensemble de ses relations avec le monde et avec les autres. En tant que telle, elle est « irréfléchie », vécue spontanément et pour ainsi dire naïvement par le sujet. Mais lorsque cet homme est surpris par quelqu'un d'autre dans son attitude de voyeur, il découvre dans la honte la réalité de son acte ; la honte est ainsi « honte *de soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde et juge. »²

En effet, la honte est un aveu : elle est reconnaissance que je suis bien ce qu'autrui voit de moi : « Il suffit qu'autrui me regarde pour que je sois ce que je suis. »³ Cela signifie que, pour l'autre, qui me fige dans le spectacle qu'il a de moi, j'ai perdu ma transcendance. S'il y a un autre, quel qu'il soit, par le seul surgissement de son être, « j'ai un dehors, j'ai une *nature* ; ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre. »⁴ Par son regard, mais aussi par une libre décision de sa propre volonté, autrui a le pouvoir de me figer, de me solidifier, de me chosifier, c'est-à-dire de m'enfermer à jamais dans l'acte dont il a été le témoin. C'est ainsi que nous sommes en danger, à un moment ou à un autre de notre existence, de nous voir épinglés comme tel ou tel, du seul fait qu'autrui aura été témoin de telle ou telle de nos actions. Alors que je veux être une liberté, qui consiste à ne rien être définitivement, je me découvre en danger permanent d'être catalogué une fois pour toutes par le regard objectivant d'autrui. La possibilité d'être vu constitue ainsi un facteur d'aliénation fondamentale et irréductible dans l'existence de l'homme. Et si ce risque m'apparaît comme tel, c'est bien la preuve que j'ai conscience d'être vu par un autrui, et non par un objet. Je n'ai rien à craindre d'un objet, car il ne peut représenter un risque pour ma liberté. Mais, dans le phénomène du regard, c'est bien un autre homme, c'est-à-dire une autre liberté, qui se révèle à moi. Autrui est ainsi l'être

² Sartre, *L'Être et le néant*, p. 319.

³ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 320.

⁴ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 321.

qui me révèle mon « *objectité* », c'est-à-dire l'être pour qui je suis objet (ou suis toujours en risque de l'être).

Mais suis-je absolument sans défense devant ce risque perpétuel d'objectivation constitué par l'omniprésence d'autrui dans le monde ? La riposte existe ; elle découle de la nature même du danger : puisque je ne puis être objectivé par un objet, il m'appartient de retourner à l'autre sa visée objectivante. La négation de moi par autrui appelle la négation d'autrui par moi, c'est-à-dire l'objectivation en retour d'autrui, seule condition pour mon ressaisissement de moi-même en tant que libre ipséité. Retournant à autrui son propre regard objectivant, je décide de le regarder à son tour dans son être-objet : « par là, je me récupère, car je ne puis être *objet pour un objet*. »⁵ C'est à mon tour de me poser comme liberté ; c'est l'orgueil ou l'affirmation de ma liberté en face d'autrui-objet.

Mais il apparaît que ces deux attitudes complémentaires sont en réalité exclusives l'une de l'autre, et font apparaître le *conflit* comme la vérité de la relation intersubjective ; par l'intermédiaire de son regard, j'ai en effet le sentiment d'être « possédé » par autrui : « le regard d'autrui façonne mon corps dans sa nudité, le fait naître, le sculpte, le produit comme il est, le voit comme je ne le verrai jamais. Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis. »⁶ Je ne puis donc répondre à cette situation qu'en tentant de me réapproprier cet être qui est le mien. Comment est-ce possible ?

L'amour et la haine comme reconquêtes de la liberté

Certaines relations humaines privilégiées entrent dans ce projet, qui est de récupérer mon être en m'emparant de la liberté d'autrui afin de la réduire à être liberté soumise à ma liberté. Tel est, par exemple, le sens profond de l'amour : dans l'amour, j'existe par la liberté d'autrui, mais c'est aussi par cette liberté que l'être aimé m'échappe radicalement. C'est ce qui permet de comprendre que « l'amant ne désire pas posséder l'aimé comme on possède une chose ; il réclame un type spécial d'appropriation. Il veut posséder une liberté comme liberté. »⁷ Cette formulation met immédiatement en lumière toute la contradiction du projet amoureux : l'amant veut être aimé par une liberté (car il veut, naturellement, que l'autre l'aime librement), mais en même temps il réclame que cette liberté ne soit plus libre, parce que c'est dans cette liberté même que réside le danger. Autrui peut bien, à tout moment, cesser de m'aimer, selon une décision aussi libre que celle qui, un jour, l'avait déterminé à commencer de m'aimer. Je veux être le monde entier pour l'autre, devenir la fin absolue de son existence ; je suis alors valeur absolue à ses yeux, et son amour fait passer mon

⁵ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 349.

⁶ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 431.

⁷ Sartre, *L'Être et le néant*, p. 434.

existence de la contingence à la nécessité. L'amour d'autrui m'importe donc au plus haut point, et, pour me faire aimer de lui, je dois le séduire, c'est-à-dire me faire « objet fascinant ». Mais la contradiction de ce projet apparaît clairement : aimer est, dans son essence, projet de se faire aimer, et je ne puis être aimé que par un sujet, non par un objet. Mon projet est donc contradictoire, puisque je veux à la fois être aimé par un être libre, seul capable de me témoigner un amour qui soit pur engagement sans contrainte, et être aimé par un être séduit, fasciné, dégradé au statut de chose captive et possédée. La réussite de mon projet de fascination est ainsi rigoureusement contemporaine de son échec. Je voulais être aimé par un sujet, j'ai tout fait pour y parvenir, et me voilà désormais face à un être captivé, emprisonné dans la passion qu'il me porte, qui a donc perdu sa qualité de sujet, puisque nous ne pouvons pas être tous les deux sujets ensemble. Il y a donc une contradiction irréductible au sein même du projet d'amour comme relation entre les consciences.

Il existe alors d'autres relations permettant de se protéger du regard d'autrui, et d'échapper ainsi au risque d'effondrement de notre subjectivité ; Sartre analyse ainsi l'indifférence, le désir, le sadisme ou encore la haine. Prenons ce dernier cas de figure ; la haine est un meurtre symbolique. A travers la haine, je poursuis la mort de l'autre ; cette attitude s'explique, selon Sartre, par le désir de supprimer la liberté d'autrui, puisque c'est cette liberté qui me menace dans mon être : je suis en danger devant autrui, et c'est cette liberté d'autrui, qui me menace, que je hais. Dans la haine, il s'agit de supprimer l'asservissement potentiel représenté par les autres en tant que libertés mettant en danger ma propre liberté.

Un tel projet peut-il aboutir ? Là encore, une contradiction interne ruine l'entreprise haineuse : la haine est un échec, parce que constituée par un paradoxe : l'effort absolu qui vise à haïr autrui, et qui veut le supprimer, revient à le *reconnaître* au plus haut degré. Le paradoxe est que la haine a suprêmement besoin de celui qu'elle vise à supprimer ; la contradiction de sa position tient à ce que haïr l'autre, c'est refuser de le reconnaître comme sujet ; mais c'est pourtant parce qu'il est un sujet que je le hais. On ne hait pas un objet ; on ne peut haïr qu'une liberté. Ma haine doit donc échouer : je refuse à l'autre le statut de sujet que je dois pourtant lui accorder dans le même temps du seul fait que ma haine le vise comme sujet. Le comportement haineux qui consiste à « traiter un homme comme un chien » n'a précisément de sens que parce qu'il s'adresse à un homme, et non à un chien. La haine se fait ainsi reconnaissance, puisqu'elle n'a de sens qu'à viser une liberté.

Pouvons-nous tenter de conclure cette présentation du thème de la liberté chez Sartre ? Les exemples choisis ici peuvent bien inciter à un certain découragement : la relation à autrui semble condamnée au conflit, puisque ce sont des libertés qui s'affrontent, et que, comme

Hegel l'avait magistralement montré dans son analyse de la dialectique du maître et de l'esclave, chaque conscience de soi poursuit la mort de l'autre conscience, sur laquelle elle veut s'imposer. L'analytique sartrienne de l'intersubjectivité a fait l'objet de nombreuses critiques, dont certaines dénoncent le caractère « abstrait » de la conception du regard et du rapport à l'autre. Mais il peut être plus enrichissant d'en retenir, du moins, les aspects positifs. Or, l'échec de l'amour, comme celui de la haine, ou le caractère objectivant du regard, tout cela implique du moins une *reconnaissance* d'autrui, et c'est cet aspect que nous voudrions, pour finir, retenir ici : quels que soient les aléas de la relation à l'autre homme, il semble impossible de feindre d'oublier que c'est bien à un homme que j'ai affaire. La reconnaissance mutuelle et réciproque des consciences de soi reste sans doute une sorte d'« idéal régulateur », au sens kantien, qui demande, pour se réaliser concrètement, l'infinité de l'horizon historique. Mais il apparaît en tout cas que je ne puis me dérober à ce fait de la reconnaissance. C'est ce qu'a bien vu Merleau-Ponty, que nous voudrions convoquer ici à titre de conclusion ; selon cet auteur, il ne s'agit pas de nier que le regard puisse être chosifiant, ni de revenir sur l'acquis théorique définitif que constitue l'analyse hégélienne de la lutte pour la reconnaissance ; il reste vrai que chaque conscience poursuit la mort de l'autre, et que le regard puisse être une modalité au moins symbolique de cette annulation ; en ce sens, comme le note Merleau-Ponty : « La seule expérience qui me rapproche d'une conscience authentique de la mort, c'est l'expérience d'autrui, puisque sous son regard je ne suis qu'une chose, comme il n'est qu'un morceau du monde sous mon propre regard. Chaque conscience poursuit donc la mort de l'autre par qui elle se sent dépossédée de son néant constitutif. Mais je ne me sens menacé par autrui que si, dans le moment même où son regard me réduit en objet, je continue d'éprouver ma subjectivité ; je ne le réduis en esclavage que si, dans le moment même où je le regarde comme un objet, il me reste présent comme conscience et comme liberté. La conscience du conflit n'est possible que par celle d'une relation réciproque et d'une humanité qui nous est commune. Nous ne nous nions l'un l'autre qu'en nous reconnaissant l'un l'autre comme consciences. »⁸

Philippe FONTAINE

Le 14 octobre 2008

⁸ Merleau-Ponty, *Sens et non sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 117-118.