

## **Le solipsisme dans *L'Être et le néant***

Timur Uçan

Que le solipsisme apparaisse comme un écueil dans *L'Être et le néant*<sup>1</sup> est à relever. Il s'agit de faire apparaître que réduire théoriquement la certitude de l'existence d'autrui à une probabilité engage à dénier l'existence des autres personnes. En effet, s'il n'était théoriquement que probable qu'autrui existe, alors rien ne pourrait exclure que le solipsisme soit une solution non seulement concevable mais pertinente au problème de l'existence d'autrui. Il s'agit de faire apparaître en quel sens le solipsisme est concevable en vue de montrer qu'il n'est ni inévitable ni pertinent. Sartre soutient qu'une théorie de l'existence doit faire apparaître que la réduction de la certitude de l'existence d'autrui à une probabilité est d'emblée un problème (*EN*, 289). En effet, si la certitude de l'existence d'autrui était théoriquement une probabilité, alors il serait de toute façon exclu qu'elle puisse être un jour établie, dans la mesure où il n'y aurait aucun moyen concevable de l'établir (*EN*, p. 290). « En un mot, l'existence d'autrui ne doit pas être une probabilité » (*EN*, p. 289). En ce sens, si

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2006.

Sartre présente le solipsisme comme un écueil, c'est qu'il peut sembler concevable que l'existence d'autrui soit réduite à une probabilité à notre insu.

Car si une personne peut en effet voir qu'une personne connue n'est pas là, *i.e.* noter son absence (*EN*, p. 43), mais aussi croire à tort que celle qu'elle voit en est une qu'elle connaît (*EN*, p. 319) *i.e.* se tromper concernant l'identité d'une personne, ou encore croire à tort qu'elle voit une personne alors qu'il n'y a personne (*ibid*), *i.e.* se tromper quant à la présence d'une personne, n'est-il pas concevable qu'elle ne puisse que croire voir une autre personne en sa présence ? Accorder la concevabilité d'un doute concernant l'existence d'autrui ne requiert-il pas d'accorder qu'elle soit incertaine ?

En vue d'élucider ce problème, Sartre entend remonter à son origine qu'il voit dans la présupposition fondamentale que « l'autre c'est le moi qui *n'est pas* moi » pensée comme une négation externe (*EN*, p. 269). Le problème posé par le solipsisme n'est en effet ni assimilable à l'affirmation gratuite de ma solitude ontologique, qui n'en est que symptomatique (*EN*, p. 267), ni réductible à celui de l'adoption irréfléchie d'une attitude. Il a trait à une confusion de la question de l'existence d'autrui avec celle de sa présence. En effet si l'existence d'autrui était réductible à sa présence, en son absence, il ne serait que probable qu'il existe. Il s'agit en ce sens de dissiper l'apparence suivant laquelle l'acquisition de la certitude de l'existence d'autrui est par principe impossible.

Que la question de l'existence d'autrui ne se rencontre qu'à l'issue des deux premières parties de *L'Être et le néant* a en ce sens trait au privilège exigé par le solipsiste pour sa position relevée dans la conclusion de *La transcendance de l'Ego*<sup>2</sup>. Si le solipsisme n'est pas à réfuter ainsi que Sartre veut le montrer dans la mesure où l'existence d'autrui est certaine, encore faut-il pouvoir en effet montrer qu'une personne ne pourrait

2. Jean-Paul Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2003.

ni se penser ni se dénier sans avoir préalablement reconnu ou dénié l'existence des autres.

Pour ce faire, je tenterai de faire apparaître le problème de l'apparente suffisance d'une seule totalité concrète dans son rapport au monde pour se constituer dans les deux premières parties de *L'Être et le néant*. Il s'agira ensuite de faire apparaître le lien interne de ce problème à celui du solipsisme. Finalement, je proposerai une lecture de la théorie de l'existence d'autrui produite par Sartre en vue de résoudre le problème posé par le solipsisme.

### **La Moïité du monde**

En vue de résoudre le problème de la relation primitive des deux régions de l'être, l'en-soi et le pour-soi, Sartre introduit le concret, *i.e.* une totalité dont l'existence ne dépend d'aucune autre et dont conscience et phénomène sont des moments abstraits et dépendants, « l'être-dans-le-monde » (*EN*, p. 37-38). La concevoir n'est pas simplement penser que l'homme est contenu dans le monde, mais aussi qu'il puisse être uni à lui de façon *spécifique*. Non seulement aucun homme n'est pensable sans le monde dans lequel il est, mais tous les hommes sont dans le même monde, puisqu'ils s'y unissent de la même façon. Le concret, c'est la totalité que chaque homme constitue par son union au monde et qu'il s'agit « d'interroger en toute naïveté » en vue de déterminer le rapport de l'homme et du monde.

Pour décrire cette totalité de l'être humain, Sartre met au jour son « noyau instantané » (*EN*, p. 106) en vue de rendre compte de l'unité de ses structures immédiates : l'absence de la valeur ou Soï vers laquelle elle se dirige. Ce noyau n'est pas la propriété exclusive d'une conscience. Est-il pour autant incompatible avec la singularité d'une conscience ? En effet l'intelligibilité du possible semble entraîner une disjonction de

la relation du pour-soi et du monde. Si en un sens la présence à soi n'est séparée par rien d'une présence à soi projetée, en un autre sens c'est la totalité de l'existant au monde qui l'en sépare (EN, p. 138-139).

Sartre redéfinit le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est comme « *circuit de l'ipséité* » et la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité comme « monde » (EN, p. 139). La relation du pour-soi à son possible n'est pas externe : il n'est pas de possible sans pour-soi ni de pour-soi sans possible (« le possible est ce *de quoi* manque le pour-soi *pour* être soi »). Sartre reprend alors ce qu'il présente comme l'acquis de *La Transcendance de l'Ego* : le caractère personnel de la conscience ne requiert pas mais exclut la possession d'un Ego. À titre de pôle unificateur des « *Erlebnisse* », l'Ego est en-soi, il coïncide avec lui-même (EN, p. 139-140). Or cette coïncidence est incompatible avec la caractérisation de la conscience comme être non-coïncidant et incompatible encore avec « le mode d'être du Je dont les consciences ne l'épuisent jamais ». Le Je se donnant toujours par ailleurs comme « ayant été là avant la conscience qui en est pris et comme ayant des profondeurs qui ont à se dévoiler peu à peu » (EN, p. 140).

Si la conscience est conçue comme « pur renvoi à l'Ego comme à son *soi* », c'est que l'être du pour-soi est confondu avec son hypostase, pour exclure le risque que le pour-soi soit pure et simple contemplation « impersonnelle ». Or le soi ne peut habiter la conscience, puisqu'il est au contraire ce qui est nécessairement manqué par le pour-soi, *i.e.* l'idéal ou la limite qui en est toujours absente. Il s'agit de distinguer la stricte contingence d'une existence de la nécessité contingente de son fondement ontologique abstrait, la présence à soi.

Sartre peut alors distinguer deux aspects essentiels de la personne : la pure présence à soi du *cogito* préreflexif, la saisie immédiate de l'existant par lui-même, et l'ipséité, la saisie médiante de l'existant par lui-même *via* le monde. La personne

peut être alors définie comme libre rapport à soi : un rapport non-contrainant d'une présence à soi à une présence à soi projetée en vue de coïncider avec elle-même, *i.e.* un rapport qui caractérise une personne aussi bien quand il est assumé qu'il est évité. L'ipséité du pour-soi est circulaire : qu'il tente ou pas de coïncider avec une présence à soi projetée, qu'il ait projeté telle ou telle présence à soi ne le caractérise que pour lui-même.

Le monde initialement défini comme la totalité des êtres en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité (*EN*, p. 139), est à présent à comprendre comme la totalité des êtres en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit d'ipséité (*EN*, p. 140). À la réflexion, la présence à soi qui était dans le monde se révèle être le circuit au sein duquel se révèle le monde. Le monde doit alors se limiter à être ce que la réalité humaine dépasse vers soi. En effet, la présence à soi projetée avec laquelle je cherche à coïncider, le possible avec lequel je suis dans un rapport interne, c'est le mien. Le monde, en tant qu'obstacle nécessairement interposé entre une présence à soi déterminée et une présence à soi projetée, c'est le mien : « Sans monde pas d'ipséité, pas de personne ; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde » (*EN*, p. 141).

La « moitié » du monde, bien que *jamaï*s posée dans une conscience irréfléchie du monde, appartient donc à la structure du pour-soi (*EN*, p. 141). Toutefois, si admettre que le monde soit mien permet d'exclure qu'une conscience ne soit celle de personne, il semble à présent impossible de rencontrer une autre personne dans le monde. Si la totalité des êtres est dans le circuit par lequel je me découvre, alors hors du circuit par lequel je me découvre, il n'y a personne à rencontrer. Car cela serait effectivement paradoxal qu'il y en ait plusieurs, si cette structure est suffisante pour *se* réaliser : à l'admettre je devrais aussi admettre qu'il puisse y avoir une totalité concrète qui serait sans appartenir à la totalité des êtres puisque la totalité des êtres, c'est celle qui se découvre dans le circuit de l'ipséité.

Ce qui équivaldrait à admettre que la totalité des êtres n'en est pas une.

Par ailleurs, si intégrer la temporalité de la conscience humaine dans l'explication à fournir de la conscience permet d'établir son inachèvement (*EN*, p. 185), la réflexion sur la temporalité ne suffit pas pour rendre compte de la constitution d'une personne. Au mieux fournit-elle une description a priori de l'Ego (*EN*, p. 197). La réflexion du pour-soi est insuffisante pour qu'il se voit conférer à ses propres yeux un dehors qui ne soit pas uniquement virtuel (*EN*, p.206).

Le rapport du pour-soi à l'être peut être alors réinterrogé. La totalité ne peut elle-même venir à l'être que par le pour-soi, puisque sans rapport interne totalisateur il n'est de totalisation concevable ni entre les termes d'une quasi-multiplicité, ni entre les éléments d'une multiplicité. L'analyse de la temporalité avait fait apparaître que le pour-soi est une « totalité détota-lisée » (*EN*, p. 185, p. 200, p. 216). Le caractère détota-lisé de la totalité du pour-soi exclut que ce à quoi le pour-soi se fait présence soit la totalité de l'être. Le pour-soi n'a pas besoin de *tout* l'être pour exister (*EN*, p. 217). Mais il se fait présence à *un* être déterminé sur fond du *tout*. *Dénommer* un être déterminé comme un « *ceci* » requiert la présence de *tout* l'être à arrière-plan (*EN*, p. 216). Ainsi, d'une part sans pour-soi il n'est pas de totalité et d'autre part la totalité se dévoile au pour-soi par des *ceci* singuliers. Le monde n'est pourtant pas incomplet, au contraire il n'y a que le pour-soi qui puisse l'être (*EN*, p. 217).

Sartre critique en fait la conception du « rien » d'Heidegger. S'il accorde que « la connaissance est le monde », il nie que le « rien » soit à concevoir comme un milieu *au sein* duquel émergerait la réalité-humaine (*EN*, p. 218). Pour ce faire il distingue le « néant » du « rien ». Le néant encadre et soutient la totalité alors que le monde est appréhendé comme totalité. Ce néant singulier est ce qui détermine la totalité en laissant le rien absolu en dehors de la totalité. En aucun sens la totalisation de

l'en-soi par le pour-soi n'ajoute le rien à l'être, ce qui autoriserait qu'il soit saisi comme ce qui excède ce qui est présent au pour-soi. La totalisation résulte au contraire de l'apparition du néant comme limite de l'être. Mais ni le néant ni la limite ne *sont*. Le pour-soi n'est pas limité par « le » rien. Il n'est limité par rien.

### **Le problème de l'existence d'autrui et la solution solipsiste**

À l'issue des deux premières parties de *L'Être et le néant* tout se passe comme si la possibilité qu'il y ait plusieurs personnes et un seul monde dépendait d'une condition : rendre compte de l'unité de la structure de la conscience engage la certitude de l'existence d'une seule totalité détotalisée. Mais s'il n'y a qu'une seule structure de ce type, alors il ne peut y avoir qu'un seul monde, celui de la seule personne qui soit. Il semble que l'existence d'autres personnes ne puisse être réellement admise sans devoir renoncer à l'unicité de la structure de la conscience.

Sartre attire alors l'attention sur des consciences réflexives dont l'intelligibilité requiert l'existence d'autres personnes (*EN*, p. 259). Il choisit l'exemple de la conscience de la honte. Autrui y apparaît comme un médiateur indispensable entre moi et moi-même : il m'aurait été impossible d'avoir conscience de *moi* honteux si je n'avais reconnu avoir été tel devant un autre. En ce sens, la honte n'est pas originellement un phénomène réflexif. Or la reconnaissance irréfléchie de la signification de mon acte (qui peut m'apparaître par une réflexion) se produit en l'absence de tout étalon ou de table de correspondance. Il est en ce sens exclu que la signification originelle et irréfléchie de la honte provienne de l'adoption réfléchie d'un étalon en permettant la mesure ou d'une table de correspondance en permettant la reconnaissance. Que la signification de mon acte ne me soit apparue que par la médiation d'autrui ne veut pas dire qu'elle réside en lui. Saisir à vide le noyau instantané de

l'être humain ne suffit plus. Il s'agit à présent de saisir à plein toutes les structures constitutives de la conscience.

L'écueil théorique concernant l'existence d'autrui peut être alors mis au jour : c'est d'*abord* celui d'une réduction de l'existence d'autrui à une probabilité (*EN*, p. 289). Comment la solution solipsiste à ce problème se présente-t-elle ?

« Comme un refus de quitter le terrain solide de l'expérience, comme une tentative positive pour ne pas faire usage du concept d'autrui, [...]. Une psychologie qui se voudrait exacte et objective, comme le « behaviourisme » de Watson, ne fait en somme qu'adopter le solipsisme comme hypothèse de travail. Il ne s'agira pas de nier la présence, dans le champ de mon expérience, d'objets que nous pourrions nommer « être psychiques » mais seulement de pratiquer une sorte d'έποχή touchant l'existence de systèmes de représentations organisées par un sujet et situées en dehors de mon expérience. » (*EN*, p. 267-268.)

Sartre suggère une similarité entre le geste de Watson et celui de Husserl.

« Notre ambition est de découvrir un nouveau domaine scientifique, dont l'accès nous soit acquis *par la méthode même de mise en parenthèses*, mais une fois celle-ci soumise à une limitation déterminée. / Caractérisons d'un mot cette limitation. / *Ce que nous mettons hors de jeu, c'est la thèse générale qui tient à l'essence de l'attitude naturelle* / j'opère l'έποχή phénoménologique qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle » (*Idées*, p. 102<sup>3</sup>).

« Le behaviouriste demande : pourquoi ne ferions-nous pas de ce que nous pouvons *observer* le champ réel de la

3. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Paris, Gallimard, Tel, 2005.



psychologie ? Limitons-nous seulement aux choses qui peuvent être observées, et formuler des lois concernant ces choses-là seulement. Maintenant que pouvons-nous observer ? Eh bien, nous pouvons observer *le comportement – ce que l'organisme fait ou dit* » (*Behaviorism*, p. 6<sup>4</sup>).

Pour Husserl, la limite est déterminée et peut être caractérisée en étant mise hors jeu : c'est la thèse qui tient à l'essence de l'attitude naturelle. Pour Watson, la limite est à déterminer en vue de rendre observable le champ réel de la psychologie. Sartre entend bien montrer que le point de vue behavioriste doit s'inverser en vue de laisser l'objectivité d'autrui intacte (*EN*, p. 334). Mais le problème est que la méthode de la mise entre parenthèses excluant un jugement sur l'existence spatio-temporelle, il semble exclu que l'objectivité d'autrui puisse être établie. Sartre avait déjà tenté de surmonter cette difficulté :

« Tant que le Je demeure une structure de la conscience, il restera toujours possible d'opposer la conscience avec son Je à tous les autres existants. [...] Mais si le Je devient un transcendant, il participe à toutes les vicissitudes du monde. Il n'est pas un absolu, n'a pas créé l'univers, tombe comme les autres existences sous le coup de l'ἐποχή ; *et le solipsisme devient impensable dès lors que le Je n'a plus de position privilégiée* » (*TE*, p. 130).

En effet le solipsisme peut être confondu avec le vœu d'une personne d'accéder à une position où il serait impossible que les autres accèdent. Il peut alors sembler qu'à nier qu'il n'y a qu'une seule personne qui puisse y accéder, il soit rendu possible à chacune d'accéder à la position d'une conscience « absolue »

4. J.B. Watson, *Behaviorism*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1998.

et « impersonnelle » (*TE*, p.131). Accomplir la « libération du Champ transcendantal » (*TE*, p. 124) semblait alors à même de résoudre le problème théorique en lui fournissant non seulement un motif psychologique mais encore une raison. Sartre soutenait que « si le Je du Je pense [était] la structure première de la conscience », alors l'angoisse qui permet de décrire et d'expliquer le trouble psychasthénique serait impossible (*TE*, p. 129). Cependant, la fonction de l'Ego restait relativement indéterminée: « peut-être, en effet, la fonction essentielle de l'Ego n'est-elle pas tant théorique que pratique » (*EN*, p.128). Cette fonction pratique semblait être de *masquer* à la conscience sa propre spontanéité. Il semble alors envisageable que « la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur » et que cette angoisse s'avère avoir pour motif l'angoisse de *soi*, « pure, absolue et sans remèdes » (*EN*, p. 129). Mais puisque l'angoisse de soi, clé du trouble psychasthénique, est constitutive de la conscience, le motif du trouble psychasthénique vaut en même temps comme *motif permanent* d'effectuer la réduction phénoménologique, ce qui soustrait celle-ci à sa gratuité apparente (*EN* p. 130).

La difficulté est que le remède envisagé reconduit le mal. Concrètement, il conduit à attribuer des intentions erronées (*EN*, p. 332) ou inavouables (*EN*, p. 268). Et le problème théorique n'est alors que repoussé : s'il était un champ transcendantal sans sujet réductible à la conscience d'un Ego par lui-même, rien n'exclurait plus que l'affirmation de l'existence d'autrui requière un autre champ similaire, où se reposerait le problème de la réclamation d'un privilège indu du solipsiste pour sa position, et ainsi de suite (*EN*, p. 274).

*L'Être et le néant* montre que la conscience de honte accessible à la réflexion aurait été inconcevable sans autrui. Dès lors il n'est plus requis de réfuter le solipsisme, mais de lever le doute concernant l'existence d'autrui. Sartre distingue pour ce faire les conditions nécessaires et suffisantes pour une théorie de l'existence d'autrui :

(i) Pour résoudre cette difficulté, il faut partir du *cogito* cartésien. Celui-ci nous établit sur le terrain de la nécessité de fait, c'est-à-dire celui d'une nécessité contingente (*EN*, p. 290). C'est un fait indubitable que si je pense, j'existe. De même, il s'agit de découvrir autrui par la présence concrète et indubitable de tel ou tel autrui concret. Ce n'est donc pas la substance pensante, mais le pour-soi, la présence à elle-même d'une intériorité sans substance qu'il s'agit de réexaminer. Il s'agit de trouver au fond de moi-même, non *pas* des raisons de croire mais autrui lui-même comme n'étant pas moi.

(ii) *Il ne s'agit pas d'apporter une preuve nouvelle de l'existence d'autrui, un argument meilleur que les autres contre le solipsisme* (*EN*, p. 289-290). Si le solipsisme doit être rejeté, ce ne peut être que parce qu'il est impossible, parce que nul n'est vraiment solipsiste. Le doute en parole ou abstrait concernant l'existence d'autrui n'est pas à rejeter. Qu'il soit concevable importe pour distinguer ce qui est fictif en lui de ce qui ne l'est pas. Si autrui est par principe hors de mon expérience, alors il est exclu que la probabilité de son existence comme un *autre soi* puisse être infirmée ou confirmée. Pour lever le doute concernant l'existence d'autrui, il s'agit de produire un *cogito* permettant de s'interroger en personne en vue d'explicitier le fondement de la certitude de l'existence d'autrui.

(iii) *Ce que ce cogito doit révéler, ce n'est pas un objet-autrui* (*EN*, p. 291). Penser autrui *d'abord* comme un objet c'est d'emblée réduire son existence à une probabilité. Mais penser l'existence probable d'un objet n'engage à rien de plus que de penser la congruence de représentations, c'est-à-dire l'accord ou la convenance de représentations. Or autrui n'est ni une représentation, ni un système de représentations, ni une unité nécessaire de nos représentations. Autrui ne saurait être *d'abord objet*. L'existence d'autrui ne doit pas seulement concerner à titre de facteur constitutif notre connaissance du monde et du moi. Elle doit aussi pouvoir concrètement l'« intéresser », *i.e.* la compromettre.

(iv) *Autrui doit apparaître au cogito comme n'étant pas moi* (EN, p. 291). Il est deux façons de concevoir la négation entre moi et autrui. Comme une négation externe, séparant une substance d'une autre substance. Ou bien comme une négation interne, une « liaison synthétique et active entre deux termes dont chacun se constitue en se niant de l'autre ». Il s'agit de montrer qu'il est inconcevable que la négation entre moi et autrui puisse être externe. Supposer le contraire équivaudrait à renoncer au caractère intuitif de cette négation et du coup à la certitude qu'elle permettrait d'explicitier (EN, p. 208).

### La théorie de l'existence d'autrui

Sartre part d'une situation compatible avec le monde-sous-réduction du solipsisme méthodologique. Imaginons que je sois dans un parc en train d'observer un homme qui lit. Je vois alors un « homme-lisant » comme un objet. Je vois simplement un objet particulier (EN, p. 295). Cet homme à présent me regarde. Il est alors indéniable qu'autrui me regarde et donc aussi qu'il regarde un être qui n'est pas seulement un objet : « autrui ne saurait *me* regarder comme il regarde le gazon » (EN, p. 296). S'il est vrai que je peux voir autrui comme un objet, alors je peux être vu comme un objet par autrui : celui qui voit peut être vu. Le rapport « être-vu-par-autrui » est en ce sens un fait irréductible. Il relève de la nécessité de fait, d'un rapport concret et quotidien coïncidant avec la relation originelle de moi-même avec autrui. Autrui est par principe *celui qui me regarde* (EN, p. 297).

Cela n'implique pas pour autant que le regard soit *lié* à une forme déterminée du champ perceptif (EN, p. 297). Quelqu'un peut s'efforcer d'éviter un regard sans savoir de façon déterminée d'où le regard peut l'atteindre, comme lors d'un coup de main. Inversement quelqu'un peut ne pas être atteint par un regard alors même qu'il est braqué sur lui, comme quand je regarde les yeux d'une personne. Il est en ce sens impossible de percevoir

le monde et de saisir un regard en même temps : ou bien je perçois le monde ou bien j'ai conscience d'être regardé. Saisir un regard dirigé sur moi n'est donc pas appréhender de façon médiate un objet dans le monde, mais prendre conscience de façon immédiate d'être regardé. Pourtant la coïncidence d'une personne avec une localisation ne peut permettre l'explicitation du regard. Plus, pour montrer que la réduction de l'existence d'autrui à une probabilité est une fiction, il faut montrer que la certitude de son existence est indubitable et que sa relation à moi est interne. L'analyse de l'exemple du voyeur va permettre de répondre à ces exigences (*EN*, p. 298). Sartre s'appuie sur les acquis de la seconde partie (*EN*, p. 139 ; 237). Il s'agit d'imaginer une situation où il est indéniable que je suis l'auteur conscient de mes actes « 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 n'ai alors pas conscience de moi de façon thétique. Rien ne trouble ma conscience résultant de la néantisation de mon ipséité. « Or voici que j'ai entendu des pas dans le corridor : on me regarde. Qu'est-ce que cela veut dire ? » (*EN*, p. 299).

Par contraste avec l'examen du pour-soi seul, le moi hante à présent la conscience irréfléchie. Loin que j'aie conscience de moi comme objet pour moi, j'ai conscience de moi comme objet pour autrui. Le lien de ma conscience irréfléchie à mon ego-regardé n'est pas réductible à un lien de connaissance mais caractérise un être : « Je suis, par-delà toute connaissance que je puis avoir, ce moi qu'un autre connaît. » La honte peut être assimilée à une reconnaissance : comprendre que la honte m'atteint, c'est comprendre que je reconnais que je suis comme autrui me voit (*EN*, p. 260 ; 300). « Ma honte est un aveu » : à la réflexion, me connaître engage de me reconnaître comme l'autre m'a vu, sans quoi je m'engage à dénier (*EN*, p. 301). Que cet aveu soit exprimé ou non ne change rien à ce dont atteste la honte ressentie. Qu'il soit possible après coup de se le masquer en usant de mauvaise foi en atteste même encore.

Ce mode de donation d'autrui n'est pas celui de l'objectivité. Que je saisisse le regard d'autrui exclut que je le saisisse comme objet. Comme moi, autrui est dans le monde avec son union spécifique à celui-ci : en cela le monde d'autrui est *le même* que le mien. Ces mondes ne peuvent pas communiquer : saisir qu'autrui me voit dans le monde, c'est saisir qu'il me voit tel qu'il est exclu que je puisse me voir. Ce qu'autrui voit de moi m'échappe, constitue le pôle concret vers lequel ma conscience m'échappe sans possibilité pour moi d'y mettre fin. Il ne s'agit pas de dire que l'écoulement du monde vers un autre monde est donné, connu ou pensé par celui qui le ressent, seulement de marquer l'absoluité de « l'échappement à moi du monde » lorsque je suis vu par autrui (*EN*, p. 311). Loin que ce soit d'abord sur le mode de l'objectivité que je vois autrui, il est d'abord pour moi l'être pour qui je suis objet, l'être *par qui* je gagne mon objectivité (*EN*, p. 309).

En réfléchissant son rapport à elle-même à l'occasion d'un regard, une conscience découvre ainsi qu'elle est hors d'elle-même engagée dans un rapport dont elle constitue les deux termes : d'une part son moi en tant que pour-soi se révélant à elle par la réflexion comme pure non-coïncidence et d'autre part son moi en tant qu'il est exclu qu'il se révèle à elle, hors de sa portée, de son action, de sa connaissance (*EN*, p. 307, p. 322).

Les résistances de bon sens à l'argumentation solipsiste peuvent être en ce sens explicitées : certaines consciences témoignent indubitablement qu'autrui se donne à moi comme une présence concrète et évidente (*EN*, p. 310). Il est impossible qu'autrui puisse faire l'objet d'une réduction phénoménologique, être mis hors jeu par elle (*EN*, p. 310-312). Mais si le fait qu'autrui existe est incontestable (*EN*, p. 314), il faut pouvoir accorder que le fait qu'autrui me regarde n'est que probable (*EN*, p. 315). Je pourrais le décevoir si je sais à son insu d'où il pourrait me voir. Je peux aussi me décevoir à me demander s'il me voit quand je ne vois pas d'où il pourrait me voir. Ne serait-il alors pas concevable qu'il est un sens dans lequel il

ne me voit pas alors que nous sommes face à face, puisque je peux croire être regardé sans l'être ?

La question n'a qu'une valeur heuristique, elle résulte de la confusion de deux ordres de connaissance distincts et deux types d'êtres incomparables : d'un côté la connaissance certaine de l'être-regardé que je suis et de l'autrui-sujet qui me regarde, de l'autre la connaissance probable de l'autrui-objet que je vois et de mon être-objet qu'autrui voit (*EN*, p. 315). Car il est inconcevable d'assimiler la possibilité d'une fausse alerte, la considération erronée qu'autrui m'ait vu, à l'absence de mon être-objectif pour autrui (*EN*, p. 316). La poursuite de la description d'une fausse alerte en atteste : je peux avoir l'impression qu'autrui est désormais partout, ma honte peut persister une fois notée l'absence concrète d'autrui. Lors de la fausse alerte est apparue de façon trompeuse la *facticité* d'autrui, *i.e.* la liaison contingente d'autrui à un objet dans mon monde (*EN*, p. 317). Ce qui peut être objet d'un doute n'est pas la *facticité* mais *l'être-là*, un événement concret et historique. La présence originelle d'autrui dans le monde n'est pas absente mais transcendante. Qu'est-ce alors que l'absence ?

La concevabilité d'une absence requiert qu'une personne détermine celle d'une autre par rapport à une place qui a été ou aurait pu être déterminée par sa présence (*EN*, p. 317). Elle n'est pas le *néant* de liens d'une personne à une place. Ce n'est pas à n'importe quelle occasion que n'importe quelle personne est absente à n'importe quelle autre à n'importe quelle place : « Je ne dirai pas [...] que l'Aga Khan ou le Sultan du Maroc sont absents de cet appartement-ci, mais bien que Pierre, qui y demeure ordinairement, en est absent pour le quart d'heure » (*EN*, p. 317). Concevoir l'absence suppose la sauvegarde des rapports autres que celui de l'être-là de la personne absente à la personne ou aux personnes pour qui elle est absente, en particulier la conservation de l'existence concrète de la personne absente. L'absence n'est pas la mort (*EN*, p. 318). L'absence est un mode d'être concret de la présence d'une personne à

une autre. La différence du concept empirique de présence de celui de la présence fondamentale des réalités humaines les unes aux autres peut être marquée. La distance d'une personne à une autre ne change rien au fait fondamental de leur présence réciproque (*EN*, p. 318).

Considérons la présence d'une personne à une autre du point de vue de l'une d'entre elles : ou bien elle est présente à une autre comme sujet-autrui, ou bien l'autre lui est présente comme objet-autrui. Si elle est présente à l'autre comme à un sujet-autrui alors le monde entier la sépare de l'autre (*EN*, p. 176, p. 309), par exemple « Pierre se sent exister pour Thérèse ». Cela ne change rien au fait fondamental qu'elle est « celle par qui « il y a » un Monde comme Totalité » (*EN*, p. 318) : qu'une personne se sente exister pour une autre requiert sa propre existence dans le monde avec son union immédiate à lui sans laquelle il lui eût été inconcevable qu'il y ait le monde. Comme c'est un fait que si une personne pense elle existe, il lui est concevable de se penser comme existante pour une autre, qu'elle pense alors comme un sujet.

Si à l'inverse l'autre personne est présente à la première comme objet-autrui alors la distance qui les sépare est un fait contingent, par exemple, « Thérèse est existante au milieu du monde » : que cette personne pense immédiatement qu'une autre existe médiatement dans le monde requiert la possibilité de l'existence d'une personne avec son immédiate présence au monde. Comme il est possible pour elle de rencontrer autrui dans le monde, elle peut penser autrui comme un objet. Le fait est contingent sans être fondamental : que je pense à une personne dans le monde ne requiert pas la certitude de son existence mais seulement celle de sa possibilité. Mon incapacité à constater ma propre inexistence doit être distinguée de ma capacité à constater l'inexistence de quelqu'un d'autre (*EN*, p. 576-598).

Les concepts empiriques d'absence et de présence peuvent être alors vus comme des spécifications du concept fondamental de présence qui est indépendant de celui de distance (*EN*, p. 318).



Cette présence s'opère dans la transcendance. Comme je peux penser autrui dont la présence ne m'est *pas* donnée là, un chemin qui me sépare de lui quand je le vois comme un obstacle, ou me lie à lui si je la vois comme un moyen, est concevable (*EN*, p. 319). Des « chemins » qui ne représentent rien d'autre que des complexes instrumentaux permettant l'apparition déterminée d'autrui comme un objet, comme *ceci* sur fond du tout. En ce sens l'intelligence de sa situation par une personne requiert la concevabilité d'une diversité infinie de chemins qu'elle peut prendre pour rejoindre d'autres personnes.

Le monde reste celui d'une conscience, puisque c'est d'abord à elle que se révéleront les obstacles à franchir en vue de rejoindre ou rencontrer des personnes, mais « c'est par rapport à tout homme vivant que toute réalité-humaine est présente ou absente sur fond de présence originelle » (*EN*, p. 319). Le monde, auquel la conscience se fait présence, contient implicitement et réellement les objets-autrui auxquels elle peut se rendre présente. Accorder la concevabilité d'une méprise, que ce soit celle d'un objet-autrui avec un autre, ou celle d'une méprise d'un objet avec autrui, n'est pas un obstacle à la conception de la présence fondamentale des hommes entre eux (*EN*, p. 318). Penser l'apparition d'un homme comme objet dans le champ de mon expérience comme ce qui procure la connaissance de l'existence qu'il y a des hommes, c'est *confondre* la contingence d'une rencontre avec autrui avec la certitude de son existence. C'est au contraire l'indépendance de la certitude de l'existence d'autrui qui est requise par la concevabilité de telles expériences (*EN*, p. 298 ; 307 ; 319). Puisque l'être pour autrui est un fait constant de ma réalité-humaine, ce au sujet de quoi je me trompe c'est qu'un « ceci » qui m'apparaît représente un homme-objet. Je ne peux pas me tromper concernant autrui et son lien réel à moi (*EN*, p.319).

Ainsi les structures de l'être-pour-autrui et du pour-soi ne peuvent être dérivées l'une de l'autre comme une conséquence d'un principe (*EN*, p. 321-322). Le pour-soi ne résulte pas de

l'être-pour-autrui : puisqu'il est présence à soi immédiate il est inconcevable qu'il soit relaté à autrui et concevable qu'il existe sans être pour autrui. Tandis que l'être pour autrui ne résulte pas du pour-soi : il est inconcevable sans une relation à autrui et inconcevable sans pour-soi. L'indépendance de ces deux structures est requise pour faire apparaître le problème posé par le solipsisme. En effet, le projet de Sartre dans *L'Être et le néant* n'est pas de constituer une anthropologie (*EN*, p. 322). Un pour-soi qui existerait sans soupçonner de pouvoir être un objet est concevable mais ne serait pas « homme », il serait uni au monde d'une manière distincte. Mais à présent le *cogito* révèle « une nécessité de fait », *i.e.* la nécessité d'un fait dont l'absence est inconcevable pour une existence et consciente et humaine : non seulement j'existe, mais j'existe pour autrui. C'est là « *tout ce que nous pouvons dire* » (*EN*, p. 320). En ce sens, le « *cogito un peu élargi* » est avant tout à concevoir comme un moyen conceptuel en vue d'éviter qu'un doute concevable concernant l'existence d'autrui sur un plan factuel puisse être confondu avec un doute sur un plan théorique. De la même façon qu'à la réflexion la fiction de mon inexistence permet d'explicitier l'indubitabilité de mon existence, la fiction de l'inexistence d'autrui permet d'explicitier l'indubitabilité de son existence. Dans les deux cas, le doute peut être levé, *i.e.* il est possible de réaliser la nécessité d'un fait par une interrogation. Il n'est aucune raison de penser qu'autrui devrait inévitablement manquer.

Penser autrui (*EN*, p. 322) requiert finalement de rendre compte du caractère interne de la relation d'une conscience à une autre. Cela exige avant tout de pouvoir penser que l'ipséité puisse d'abord se renforcer en surgissant comme la négation d'une autre ipséité (*EN*, p. 323) tout en intégrant le fait que la négation peut être réciproque : l'autre aussi a à se faire soi-même en n'étant pas ce pour-soi que je suis pour lui (*EN*, p. 324). Non-thétiquement, la conscience d'autrui n'existe alors qu'à l'exclusion de la mienne : « L'autre n'existe pour la

conscience que comme *soi-même refusé* ». Mais ma négation fondamentale ne peut être directe : il n'y a rien sur quoi elle puisse porter, l'autre est originellement le non-moi-non-objet. Il n'est *possible* de nier de soi-même autrui qu'à titre de sujet *i.e.* qu'à titre d'autre personne (*EN*, p. 325) : « l'autre c'est le moi qui *n'est pas* moi ». Si la négation fondamentale constitutive d'une personne ne porte sur rien, c'est qu'il est inconcevable de nier l'existence autrui. Supposer qu'il soit concevable de refuser immédiatement comme « pur objet » autrui, *i.e.* comme un objet mais pas comme une personne, c'est demeurer sans défense à l'égard d'une assimilation par autrui.

Ce sur quoi la négation constitutive porte, c'est sur le Moi refusé par l'autre (*EN*, p. 325). En ce sens le Moi-objet, c'est mon être-dehors : un dehors *déjà* assumé et reconnu comme *mon* dehors. Or si dans *La transcendance de l'Ego* il semblait que la conscience ne pouvait être bornée que par elle-même (*TE*, p. 97), à présent, comme le pour-soi est une totalité détotalisée en inachèvement perpétuel, il est exclu qu'elle soit bornée, sans quoi elle serait une totalité finie (*EN*, p. 325). Le moi-objet apparaît alors comme une limite absolue acceptée par une subjectivité, la limite entre deux consciences, produite par une conscience limitante et assumée par une conscience limitée. En l'absence d'un médiateur concevable entre deux êtres identiques quant à leur mode d'être et immédiatement présents l'un à l'autre, cette limite constitue la séparation produite par une conscience et assumée par l'autre. L'être pour autrui est ainsi initialement écartelé entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse : autrui *n'est pas* ce Moi dont il a l'intuition et je n'ai pas l'intuition de ce Moi que je suis (*EN*, p. 326). D'où l'apparition initiale d'autrui comme ce qui me limite. En refusant de « faire avec » il me met hors de jeu et me dépouille de ma transcendance. Ici s'ouvre à moi la possibilité d'assumer ma limite : en prenant conscience de moi-même de façon non thétique comme d'une de mes libres possibilités, il m'est possible de me rendre responsable de l'existence d'autrui

(*EN*, p. 327). Par l'affirmation même de ma libre spontanéité, je peux *faire* qu'il y ait autrui et non pas *simplement un renvoi infini de la conscience à elle-même*.

### Une limite sans restriction

À la réflexion, cette limite entre les consciences constitue-t-elle un obstacle indépassable ? Sartre indique l'absurdité de la question. Tout d'abord parce qu'il est impossible d'adopter un point de vue sur la totalité des consciences dans la mesure où leur synthèse est inconcevable : leurs existences sont contingentes et concrètement indépendantes (*EN*, p. 341-342 ; 672). Mais encore, je puis être conscience *exhaustive* de la totalité dans laquelle j'existe engagé : comme la conscience non-thétique de soi est simultanément conscience de l'être, rien n'est exclu par principe de la conscience (*EN*, p. 672).

Rétrospectivement, Sartre semble avoir lu la réfutation qu'il envisageait comme résultant d'une confusion entre la soustraction du privilège d'une personne *i.e.* l'aliénation de sa liberté, avec l'inconcevabilité de concevoir en première personne une telle soustraction sans risquer de s'aliéner soi-même. Sartre a ainsi entrepris de faire apparaître la tâche aveugle du solipsisme méthodologique qui présuppose qu'il est concevable de se passer des autres personnes aussi bien pour se comprendre que les comprendre. Pour ce faire il a tenté de concevoir l'unité d'une diversité de structures dont ni la réflexion ni l'extériorisation n'eussent été pensables indépendamment de relations concrètes avec d'autres personnes. Il s'agissait de faire apparaître que le solipsisme consiste dans le déni de l'existence des autres personnes.

En ce sens, déceler le problème de la mauvaise foi, *i.e.* que l'autre puisse faire le contraire de ce qu'il dit et dire le contraire de ce qu'il fait, peut se révéler aliénant. À défaut d'avoir distingué autrui de l'autre, c'est-à-dire mon prochain

d'une autre conscience pensée comme un objet, il peut sembler concevable d'être de mauvaise foi avec soi-même sans rien pouvoir y faire. Mais que l'existence d'autrui soit indubitable établit au contraire que cela est inconcevable et cela je ne peux dès lors l'ignorer qu'en le déniait. Ce n'est pas parce qu'il est inconcevable de voir ce qu'il sait, qu'il est concevable de ne pas savoir ce qu'il voit. Il est tout simplement inconcevable d'être de mauvaise foi sans rien pouvoir y faire. La clé de ma liberté, c'est autrui<sup>5</sup>.

5. Je remercie pour leur soutien et leurs conseils lors de la rédaction de ce texte Jean-Philippe Narboux, Hervé Oulc'hen ainsi qu'Henri Wagner.