

Jean-Paul Sartre

# L'être et le néant

Essai d'ontologie phénoménologique

ÉDITION CORRIGÉE  
AVEC INDEX PAR  
ARLETTE ELKAÏM-SARTRE

Gallimard

QUATRIÈME PARTIE  
AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

tout *son* monde, c'est-à-dire le monde illuminé par *ses* fins, qui se laisse découvrir comme Français, prolétarien, etc.

Pourtant, l'existence de l'autre apporte une limite de fait à ma liberté. C'est qu'en effet, par le surgissement de l'autre apparaissent certaines déterminations que je *suis* sans les avoir choisies. Me voici, en effet, Juif ou Aryen, beau ou laid, manchot, etc. Tout cela, je le suis *pour l'autre*, sans espoir d'appréhender ce sens que j'ai *dehors* ni à plus forte raison de le modifier. Le langage seul m'apprendra ce que je suis ; encore ne sera-ce jamais que comme objet d'intention vide : l'intuition m'en est à jamais refusée. Si ma race ou mon aspect physique n'était qu'une image en autrui ou l'opinion d'autrui sur moi nous en aurions tôt fini : mais nous avons vu qu'il s'agit de caractères objectifs qui me définissent dans mon être-pour-autrui ; dès qu'une liberté autre que la mienne surgit en face de moi, je me mets à exister dans une nouvelle dimension d'être et, cette fois, il ne s'agit pas pour moi de conférer un sens à des existants bruts, ni de reprendre à mon compte le sens que d'autres ont conféré à certains objets : c'est moi-même qui me vois conférer un sens et je n'ai pas la ressource de reprendre à mon compte ce sens que j'ai puisqu'il ne saurait m'être donné sinon à titre d'indication vide. Ainsi, quelque chose de moi — selon cette nouvelle dimension — existe à la façon du *donné*, du moins *pour moi*, puisque cet être que je suis *est subi*, il est sans *être existé*. Je l'apprends et le subis dans et par les relations que j'entretiens avec les autres ; dans et par leurs conduites à mon égard ; je rencontre cet être à l'origine de mille défenses et de mille résistances que je heurte à chaque instant : parce que je suis un *mineur*, je n'aurai pas tel et tel droit — parce que je suis un *Juif*, dans certaines sociétés, je serai privé de certaines possibilités, etc. Pourtant, je ne puis *en aucune façon* me sentir Juif ou me sentir mineur ou paria ; c'est à tel point que je puis réagir contre ces interdictions en déclarant que la race, par exemple, est une pure et simple imagination collective ; que seuls existent des individus. Ainsi je rencontre ici tout à coup l'aliénation totale de ma personne : je suis quelque chose que je n'ai pas choisi d'être ; qu'en va-t-il résulter pour la situation ?

↓ Nous venons, il faut le reconnaître, de rencontrer une limite réelle à notre liberté, c'est-à-dire une manière d'être qui s'impose à nous sans que notre liberté en soit le fondement.

Encore faut-il s'entendre : la limite imposée ne vient pas de l'action des autres. Nous avons noté, dans un précédent chapitre, que la torture même ne nous dépossède pas de notre liberté : c'est *librement* que nous y cédon. De manière plus générale, la rencontre d'une défense sur ma route : « Défense aux Juifs de pénétrer ici », « Restaurant juif, défense aux Aryens d'entrer », etc., nous renvoie au cas envisagé plus haut (les techniques collectives) et cette défense ne peut avoir de sens que sur et par le fondement de mon libre choix. Suivant, en effet, les libres possibilités choisies, je puis enfreindre la défense, la tenir pour nulle, ou lui conférer au contraire une valeur coercitive qu'elle ne peut tenir que du poids que je lui accorde. Sans doute conserve-t-elle entièrement son caractère « émanation d'une volonté étrangère », sans doute a-t-elle pour structure spécifique de me prendre pour objet et de manifester par là une transcendance qui me transcende. Il n'en demeure pas moins qu'elle ne s'incarne dans *mon* univers et ne prend sa force propre de contrainte que dans les limites de mon propre choix et selon que je préfère en toute circonstance la vie à la mort ou au contraire que j'estime, dans certains cas particuliers, la mort comme préférable à certains types de vie, etc. La véritable limite de ma liberté est purement et simplement dans le fait même qu'un autre me saisit comme autre-objet et dans cet autre fait corollaire que ma situation cesse pour l'autre d'être situation et devient forme objective dans laquelle j'existe à titre de structure objective. C'est cette objectivation aliénante de ma situation qui est la limite constante et spécifique de ma situation, tout comme l'objectivation de mon être-pour-soi en être-pour-autrui est la limite de mon être. Et c'est précisément ces deux limites caractéristiques qui représentent les bornes de ma liberté. En un mot, du fait de l'existence d'autrui, j'existe dans une situation qui a un dehors et qui, de ce fait même, a une dimension d'aliénation que je ne puis aucunement lui ôter, pas plus que je ne puis agir directement sur elle. Cette limite à ma liberté est, on le voit, posée par la pure et simple existence d'autrui, c'est-à-dire par *le fait* que ma transcendance existe pour une transcendance. Ainsi, saisissons-nous une vérité de grande importance : nous avons vu tout à l'heure, en nous tenant dans le cadre de l'existence-pour-soi, que seule ma liberté pouvait limiter ma liberté ; nous voyons à présent, en

faisant rentrer l'existence de l'autre dans nos considérations, que ma liberté sur ce nouveau plan trouve aussi ses limites dans l'existence de la liberté d'autrui. Ainsi, sur quelque plan que nous nous placions, les seules limites qu'une liberté rencontre, elle les trouve dans la liberté. De même que la pensée, selon Spinoza, ne peut être limitée que par de la pensée, de même la liberté ne peut être limitée que par la liberté et sa limitation vient, comme finitude interne, du *fait* qu'elle ne peut pas ne pas être liberté, c'est-à-dire qu'elle se condamne à être libre; et, comme finitude externe, du *fait* qu'étant liberté, elle est pour d'autres libertés qui l'appréhendent librement, à la lumière de leurs propres fins.

Ceci posé, il faut d'abord noter que cette aliénation de la situation ne représente pas une faille interne ni l'introduction du donné comme résistance brute dans la situation telle que je la vis. Bien au contraire, l'aliénation n'est ni une modification interne ni un changement partiel de la situation; elle n'apparaît pas au cours de la temporalisation; je ne la rencontre jamais dans la situation et elle n'est, par conséquent, jamais livrée à mon intuition. Mais, par principe, elle m'échappe, elle est l'extériorité même de la situation, c'est-à-dire son être-dehors-pour-l'autre. Il s'agit donc d'un caractère essentiel de toute situation en général; ce caractère ne saurait agir sur son contenu, mais il est accepté et repris par celui même qui se *met en situation*. Ainsi, le sens même de notre libre choix est de faire surgir une situation qui l'exprime et dont une caractéristique essentielle est d'être *aliénée*, c'est-à-dire d'exister comme forme en soi pour l'autre. Nous ne pouvons échapper à cette aliénation, puisqu'il serait absurde de songer même à exister autrement qu'en situation. Cette caractéristique ne se manifeste pas par une résistance interne mais, au contraire, elle s'éprouve dans et par son insaisissabilité même. C'est donc, finalement, non un obstacle de front que rencontre la liberté, mais une sorte de force centrifuge dans sa nature même, une faiblesse dans sa pâte qui fait que tout ce qu'elle entreprend aura toujours une face qu'elle n'aura pas choisie, qui lui échappe et qui, pour l'autre, sera pure existence. Une liberté qui se voudrait liberté ne pourrait que vouloir du même coup ce caractère. Pourtant, il n'appartient pas à la *nature* de la liberté, car il n'y a pas ici de nature; d'ailleurs, y en eût-il une,

on ne pourrait l'en déduire puisque l'existence des autres est un fait entièrement contingent; mais venir au monde comme liberté en face des autres, c'est venir au monde comme aliénable. Si se vouloir libre, c'est choisir d'être dans ce monde-ci en face des autres, celui qui se veut tel voudra aussi la *passion* de sa liberté.

La situation aliénée, d'autre part, et mon propre être-aliéné ne sont pas objectivement décelés et constatés par moi; en premier lieu, en effet, nous venons de voir que, par principe, tout ce qui est aliéné n'existe que *pour l'autre*. Mais, en outre, une pure constatation, si même elle était possible, serait insuffisante. Je ne puis, en effet, *éprouver* cette aliénation sans, du même coup, *reconnaître* l'autre comme transcendance. Et cette reconnaissance, nous l'avons vu, n'aurait aucun sens, si elle n'était *libre* reconnaissance de la liberté d'autrui. Par cette reconnaissance libre d'autrui à travers l'épreuve que je fais de mon aliénation, *j'assume* mon être-pour-autrui, quel qu'il puisse être, et je l'assume précisément parce qu'il est mon trait d'union avec autrui. Ainsi, je ne puis saisir autrui comme liberté que dans le libre projet de le saisir comme tel (il reste, en effet, toujours possible que je saisisse librement autrui comme objet) et le libre projet de *reconnaissance* d'autrui ne se distingue pas de la libre assumption de mon être-pour-autrui. Voici donc que ma liberté, en quelque sorte, récupère ses propres limites car je ne puis me saisir comme limité par autrui qu'en tant qu'autrui existe pour moi et je ne puis faire qu'autrui existe pour moi comme subjectivité reconnue qu'en assumant mon être-pour-autrui. Il n'y a pas de cercle: mais par la libre assumption de cet être-aliéné que j'éprouve, je fais soudain que la transcendance d'autrui existe pour moi en tant que telle. C'est seulement en reconnaissant *la liberté* (quel que soit l'usage qu'ils en font) des antisémites et en assumant cet *être-juif* que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'*être-juif* apparaîtra comme limite objective externe de la situation: s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs *objets*, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience (d') être libre transcendance inqualifiable. Reconnaître les autres et, si je suis Juif, assumer mon être-juif ne font qu'un. Ainsi, la liberté de l'autre confère des limites à ma situation, mais je ne puis *éprouver* ces limites que si je reprends cet être pour l'autre

que je suis et si je lui donne un sens à la lumière des fins que j'ai choisies. Et, certes, cette assumption même est *aliénée*, elle a son dehors, mais c'est par elle que je peux éprouver mon être-dehors comme dehors.

Dès lors, comment éprouverai-je les limites objectives de mon être : Juif, Aryen, laid, beau, roi, fonctionnaire, intouchable, etc., lorsque le langage m'aura renseigné sur celles qui sont *mes* limites ? Ce ne saurait être de la façon dont je *saisis* intuitivement la beauté, la laideur, la race de l'autre, ni non plus à la façon dont j'ai conscience non-thétique (de) me projeter vers telle ou telle possibilité. Ce n'est pas que ces caractères objectifs doivent être nécessairement *abstrait* : les uns sont abstraits, les autres non. Ma beauté ou ma laideur ou l'insignifiance de mes traits sont saisies par l'autre dans leur pleine concrétion et c'est cette concrétion que son langage m'indiquera ; c'est vers elle que je me tendrai à vide. Il ne s'agit donc nullement d'une abstraction, mais d'un ensemble de structures dont certaines sont abstraites, mais dont la totalité est un concret absolu, ensemble qui, simplement, m'est indiqué comme m'échappant par principe. C'est, en effet, ce que je *suis* ; or, nous l'avons noté au début de notre deuxième partie, le pour-soi ne peut rien être. Pour-moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café que beau ou laid, Juif ou Aryen, spirituel, vulgaire ou distingué. Nous appellerons ces caractéristiques des *irréalisables*. Il faut se défendre de les confondre avec des *imaginaires*. Il s'agit d'existences parfaitement réelles, mais ceux pour qui ces caractères sont réellement *donnés* ne sont pas ces caractères ; et moi qui les *suis*, je ne puis les réaliser : si l'on me dit que je suis *vulgaire*, par exemple, j'ai souvent saisi par intuition sur d'autres la nature de la vulgarité ; ainsi puis-je appliquer le mot de « vulgaire » à ma personne. Mais je ne puis lier la signification de ce mot à ma personne. Il y a là tout juste l'indication d'une liaison à opérer (mais qui ne pourrait se faire que par intériorisation et subjectivation de la vulgarité, ou par objectivation de la *personne*, deux opérations qui entraînent l'effondrement immédiat de la réalité traitée). Ainsi sommes-nous entourés à l'infini d'*irréalisables*. Certains d'entre ces *irréalisables*, nous les sentons vivement comme d'irritantes absences. Qui n'a senti une profonde déception de ne pouvoir, après un long

exil, *réaliser* à son retour qu'il « est à Paris ». Les objets sont là et s'offrent familièrement, mais moi je ne suis qu'une absence, que le pur néant qui est nécessaire pour qu'il y ait Paris. Mes amis, mes proches m'offrent l'image d'une terre promise lorsqu'ils me disent : « Enfin ! te voilà, tu es rentré, tu es à Paris ! » Mais l'accès de cette terre promise m'est entièrement refusé. Et si la plupart des gens méritent le reproche de « faire deux poids, deux mesures », selon qu'il s'agit des autres ou d'eux-mêmes, s'ils ont tendance à répondre, lorsqu'ils se sentent coupables d'une faute qu'ils ont blâmée la veille chez autrui : « Ça n'est pas la même chose », c'est que, en effet, « ce n'est pas la même chose ». L'une des actions, en effet, est *objet donné* d'appréciation morale, l'autre est pure transcendance qui porte sa justification dans son existence même, puisque son être est choix. Nous pourrions convaincre son auteur, par une comparaison des *résultats*, que les deux actes ont des « dehors » rigoureusement identiques, mais sa bonne volonté la plus éperdue ne lui permettra pas de *réaliser* cette identité ; de là, une bonne partie des troubles de la conscience morale, en particulier le désespoir de ne pouvoir *vraiment* se mépriser, de ne pouvoir se réaliser comme coupable, de sentir perpétuellement un écart entre les significations exprimées : « Je *suis* coupable, j'ai péché », etc., et l'appréhension réelle de la situation. Bref, de là, toutes les angoisses de la « mauvaise conscience », c'est-à-dire de la conscience de mauvaise foi qui a pour idéal de se juger, c'est-à-dire de prendre sur soi le point de vue de l'autre.

Mais si quelques espèces particulières d'*irréalisables* ont frappé plus que d'autres, si elles ont fait l'objet de descriptions psychologiques, elles ne doivent pas nous aveugler sur le fait que les irréalisables sont en nombre infini, puisqu'ils représentent l'envers de la situation.

Cependant, ces irréalisables ne nous sont pas seulement appréhendés comme irréalisables : pour qu'ils aient, en effet, le caractère d'irréalisables, il faut qu'ils se dévoilent à la lumière de quelque projet visant à les réaliser. Et c'est bien, en effet, ce que nous notions tout à l'heure, lorsque nous montrions le pour-soi *assumant* son être-pour-l'autre dans et par l'acte même qui *reconnaît* l'existence de l'autre. Corrélativement, donc, à ce projet assumptif, les irréalisables se dévoilent