

Le regard de l'autre chez Sartre : L'entre-deux de l'imagination et de la perception

Par ALINA PERTSEVA

Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, Université nationale de recherche École supérieure d'économie, Moscou

Résumé Cet exposé prend pour hypothèse que le regard de l'autre dans *L'Être et le Néant* de Sartre n'est pas invisible. Pour rendre compte de cette forme spécifique de visibilité qu'est la visibilité de l'autre-sujet chez Sartre, nous passons en revue les traits distinctifs que Sartre donne au début de *L'imaginaire* à la perception et à l'imagination. La conclusion selon laquelle le regard de l'autre rend floue la frontière entre la perception et l'imagination nous amène à faire remarquer que ce démantèlement de l'opposition-clé du premier Sartre n'est pas fortuit dans cet endroit du texte. Si le concept de regard de l'autre bouleverse l'opposition entre la perception et l'imagination, c'est parce qu'il est appelé, dans *L'Être et le Néant*, à résoudre le problème dont la position défait une autre dichotomie importante du premier Sartre. Dès lors que Sartre se donne pour tâche de dépasser le solipsisme en démontrant l'existence d'autrui, il est contraint de reconsidérer son opposition tranchée entre la conscience et l'objet. La distinction entre autre-sujet et autre-objet, ainsi que celle entre moi-sujet et moi-objet, illégitimes du point de vue des conclusions les plus hardies de *La Transcendance de l'Ego*, deviennent tout à fait opérationnelles dans *L'Être et le Néant*. Pourtant les deux transformations (démantèlement de l'opposition entre la perception et l'imagination et introduction de la notion de sujet) restent inavouées chez Sartre. Nous concluons par les remarques générales sur la possibilité d'une double lecture de l'œuvre de Sartre.

Introduction

Un petit détour s'impose pour situer notre propos dans le contexte des études sartriennes et pour en dégager l'opportunité¹. Dans l'article « Voir et être vu. Le phénomène invisible du regard et la peinture » de 1999, Rudolf Bernet, traitant sous la même rubrique de « phénomène profond » des concepts si différents que sont le « Visage d'Autrui » de Levinas, la « chair » du dernier Merleau-Ponty, le « regard du tableau » ou la « pulsion scopique » de Lacan, et le « regard de l'autre » de Sartre, déclare à propos d'eux tous et de manière exemplaire à propos de ce dernier — aussi paradoxal que cela puisse paraître — qu'il est « un phénomène invisible »². N'ayant pas l'intention de révoquer en doute l'apport majeur de cet article — à savoir, l'observation que ce type de phénomènes appelle à un modèle de la subjectivité alternatif à celui du sujet constituant — et même en vue d'enrichir cette hypothèse, nous voudrions mettre en cause l'invisibilité du regard de l'autre chez Sartre.

Car si l'on tient à ce qu'il y a de plus fort dans sa description du regard de l'autre dans *L'Être et le Néant*, à savoir au fait qu'il a su décrire l'autre tel qu'il est *rencontré*, il nous semble qu'on peut y discerner une théorisation d'une forme spécifique de visibilité propre au regard³. D'autant plus spécifique qu'elle met en question le partage drastique entre la visibilité de la perception et la visibilité, sinon la visualité, de l'imagination établi par le premier Sartre⁴. On va voir que la rectification en faveur de laquelle nous

¹ Une version remaniée de cet article a été publiée en russe sous le titre « La visibilité du sujet entre l'imagination et la perception. Sartre et Merleau-Ponty » dans *The Philosophy Journal (Filosofskii Zhurnal)*, Vol. 9, n° 3, 2016, p. 77-105.

² Dans la version de cet article reprise dans son livre cf. Bernet R. « L'existence corporelle et le pouvoir du regard », *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 230.

³ De manière plus générale, il s'agit de faire apparaître que Sartre n'est pas cet ennemi du visible qu'on fait souvent de lui, bien qu'il donne plusieurs occasions à ce type d'interprétations. Plus précisément, ses textes ne témoignent pas seulement de ce que le philosophe américain Martin Jay a pu appeler « obsessive hostility to vision » (M. Jay, *Downcast eyes. The Denigration of vision in twentieth-century French thought*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993, p. 276), « uncompromisingly relentless demonization of *le regard* » (*Ibid.*, p. 275), et même « ocularphobia » (*Ibid.*, p. 276).

⁴ Pourtant, on peut m'objecter en indiquant que, dans *L'Être et le Néant*, le regard peut être rencontré même dans le bruit du buisson, c'est-à-dire au niveau de l'audible. Pour répondre à quoi il faut citer : « 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 » (J.-P. Sartre, *L'Être et le*

plaidons n'est pas une simple retouche, qu'elle ne répond pas seulement à un besoin de méticulosité, qu'elle n'est pas anodine, mais qu'en fait ses implications vont si loin qu'elles minent l'intégralité de l'œuvre entière de Sartre. C'est avec cette hypothèse en vue que nous nous penchons sur le chapitre consacré au regard de *L'Être et le Néant*, quelque immodérément lu et démesurément commenté qu'il soit.

1. Perception/imagination

Rudolf Bernet a tout à fait raison d'attirer l'attention sur la dialectique entre les yeux et le regard chez Sartre en soutenant la validité de son propos. Sartre sur ce point est très clair : « mon appréhension d'un regard tourné vers moi paraît sur fond de destruction des yeux qui "me regardent" »¹. Mais si l'on veut rester chez Sartre et ne pas expliquer cette dialectique en faisant un détour par Levinas ou Merleau-Ponty, il faut aussi bien avouer qu'il ne suffit pas de constater la suspension de la perception pour conclure que le regard est invisible. Car si l'on s'en tient à *L'Imaginaire*, on est plutôt contraint de conclure que le regard de l'autre est imaginé. Dans ce texte, en s'opposant à toutes sortes de confusions entre l'image et la perception (à l'associationnisme en général et à la position qui consiste à théoriser l'image en tant que perception affaiblie), Sartre les distingue rigoureusement. Bien plus, il déclare qu'elles sont incompatibles. Pour que la conscience prenne une attitude imageante, elle doit renoncer à la perception. Par exemple, pour voir une image de Pierre à partir d'une photo, il faut renoncer à la percevoir en tant qu'un objet physique avec certaines propriétés perceptibles². L'imagi-

Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 2014, p. 297). De sorte que toutes les manifestations de l'autre qui ne relèvent pas du visible renvoient à la « relation fondamentale de l'autre », où l'œil est un support du regard (ou faudrait-il dire, pour citer *L'Imaginaire*, un « analogon » ?).

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2014, p. 297.

² Voir ce passage de *L'Imaginaire*, où l'opposition entre l'image et la perception est la plus tranchée : « Au début de cet ouvrage nous avons montré les difficultés que soulevait toute tentative pour constituer la perception par un amalgame de sensations et d'images. Nous comprenons à présent pourquoi ces théories sont inadmissibles : c'est que l'image et la perception, loin d'être deux facteurs psychiques élémentaires de qualité semblable et qui entreraient simplement dans des combinaisons différentes, représentent les deux grandes attitudes irréductibles de la conscience. Il s'ensuit qu'elles s'excluent l'une l'autre. Nous avons déjà remarqué que lorsqu'on

naire, ne relève-t-il pas du registre du visible ? Ou faudrait-il parler du « visuel » pour marquer sa distinction à la fois du perçu et du dit¹ ?

C'est justement de la même manière que le regard de l'autre-sujet est saisi : « si j'appréhende le regard, je cesse de percevoir les yeux [...] »². Le regard, tout comme l'imaginaire, demande la suspension de l'attitude perceptive. Pourtant il ne suffit pas de dire qu'il faut cesser de percevoir les yeux car, en fait, le regard lui-même peut être aussi perçu, comme le suggère Sartre au début de sa démonstration : « 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. »³. Mais dans le regard perçu l'autre n'est qu'un sujet probable, tout comme il l'est dans ses corps-automates qui passent sous la fenêtre de Descartes. En revanche, pour saisir l'autre regard dans sa force subjectivante, il faut renoncer plus généralement à l'attitude perceptive.

Évidemment, l'opération est la même dans le cas de l'imagination et dans le cas de la saisie subjectivante du regard de l'autre : dans l'un comme dans l'autre cas, il s'agit d'arrêter de percevoir sans pour autant commencer à

visait Pierre en image à travers un tableau, on cessait par là même de *percevoir* le tableau. Mais la structure des images dites "mentales" est la même que celle des images dont l'analogon est externe : la formation d'une conscience imageante s'accompagne, dans ce cas comme le précédent, d'un anéantissement d'une conscience perceptive et réciproquement. Tant que je *regarde* cette table, je ne saurais former l'image de Pierre ; mais si tout à coup Pierre irréel surgit devant moi, la table qui est sous mes yeux s'évanouit, quitte la scène. Ainsi ces deux objets, la table réelle et Pierre irréel peuvent seulement alterner comme corrélatifs de consciences radicalement distinctes : comment l'image, dans ces conditions, pourrait-elle concourir à former la perception ? » (J.-P. Sartre, *L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1986, p. 232).

¹ Bien que le modèle de l'imagination pour Sartre soit l'écriture littéraire (cf. sur ce point une très éclairante analyse du travail de fin d'études de Sartre consacré à l'imagination dans A. Flajoliet, *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008), ce qui permet à François Noudelmann de parler de « l'imaginaire sans image » (F. Noudelmann, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.189), cela n'empêche que dans *L'imaginaire* Sartre n'utilise que des exemples de l'ordre du visible/visuel : photos, peinture, gravure, images hypnagogiques, oniriques et mentales, etc. Ses exemples montrent qu'il tente d'élaborer la théorie des images visuelles, en les distinguant expressément (bien que de manière peu élaborée et peu convaincante) du signe.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 297.

³ *Ibid.*, p. 294.

conceptualiser. Cette affinité entre les deux descriptions n'échappe pas à Sartre lui-même :

Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce que j'ai tenté de montrer ailleurs au sujet de l'imaginaire ; 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'autre¹.

Pourtant, Sartre ne tire pas toutes les conséquences de ce rapprochement. Car si le regard de l'autre-sujet n'était qu'imaginé, cela voudrait dire que Sartre n'a pas vraiment avancé dans la résolution du problème du solipsisme, et que sa description ne satisfait pas à l'exigence qu'il s'est imposée lui-même après avoir analysé les relations avec l'autre chez Husserl, Hegel et Heidegger. L'exigence selon laquelle « on rencontre autrui »².

Or, dans *L'Imaginaire*, au moment où il introduit la première caractéristique de l'image — « l'image est une conscience » —, après avoir rapproché la perception et l'imagination en tant que modes d'intentionnalité visant un objet extérieur, Sartre est conduit à les distinguer. Dans ce contexte, c'est justement à la perception que Sartre applique la catégorie de « rencontre » en tant que son trait distinctif :

Or — c'est, avant tout, ce que nous apprend la réflexion — que je perçoive ou que j'imagine cette chaise, l'objet de ma perception et celui de mon image sont identiques : c'est cette chaise de paille sur laquelle je suis assis. Simplement la conscience se *rapporte* à cette même chaise de deux manières différentes. Dans les deux cas elle vise la chaise dans son individualité concrète, dans sa corporéité. Seulement, dans un des cas, la chaise est « rencontrée » par la conscience ; dans l'autre, elle ne l'est pas³.

D'où la question que l'on peut poser : si le regard de l'autre-sujet n'est pas perçu, est-ce que cela veut dire qu'il n'est pas rencontré ?

Étant donné la force pénétrante de la description sartrienne de la rencontre avec autrui, on est peu encline à prendre au sérieux l'hypothèse selon laquelle le regard n'est qu'imaginé. En revanche, nous allons essayer de montrer que le regard de l'autre bouleverse l'opposition tranchée entre la perception et l'imagination établie par le premier Sartre. Pour cela, nous

¹ *Ibid.*, p. 297-298.

² *Ibid.*, p. 289.

³ J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 21.

allons passer en revue les trois autres caractéristiques que Sartre donne à l'image dans le premier chapitre de *L'Imaginaire*, en la démarquant de la perception, pour mettre en avant l'inadéquation de ses traits différentiels en ce qui concerne le regard de l'autre-sujet. Or, c'est justement de cette inadéquation que la description sartrienne du regard semble tirer sa force.

1.1. Quasi-observation

Pour distinguer l'image à la fois du « percept » et du « concept », Sartre introduit le terme de « quasi-observation ». On a déjà fait remarquer que l'autre n'est pas perçu. Qu'il ne soit pas non plus conçu, c'est l'exigence que Sartre se pose à lui-même, et à la fin de sa démonstration il assure : « il n'en faudrait pas conclure qu'autrui est une condition abstraite, une structure conceptuelle du rapport ek-statique : il n'y a pas ici, en effet, d'objet réellement pensé dont il puisse être une structure universelle et formelle »¹. Cela dit, il faut saisir la spécificité de l'image, qui est comme un terme intermédiaire. Tandis que l'objet de la perception est saisi par esquisses, par profils, ou par aspects, ce qui demande du temps et du mouvement (au moins du mouvement des yeux) pour l'étudier en le contournant, l'image donne son objet tout entier, avec tous ses profils, de manière immédiate, comme le fait le concept. Mais contrairement au concept, l'image a ses *Abschattungen*, elle procède par la présentification de son objet. Il en résulte que l'image est particulièrement propice à présenter une personne (qui n'a pas, comme un cube, plusieurs faces, mais un visage), comme Sartre le remarque déjà dans *L'Imaginaire* : « Ce qu'on cherche à retrouver dans l'image ce n'est pas tel ou tel aspect d'une personne mais c'est la personne elle-même, comme synthèse de tous ces aspects »².

C'est justement de la même manière que l'autre-sujet est donné à la conscience dans *L'Être et le Néant* : brusquement et d'un seul bloc. Il ne faut pas le contourner en observant ses différentes faces pour l'identifier en tant qu'autre. Dans le regard, la conscience de la présence de l'autre n'est pas acquise lentement, elle ne se donne pas sous une forme d'une hypothèse susceptible d'être validée au cours de la perception de plus en plus attentive. Dans le célèbre exemple d'un voyeur regardant par le trou d'une serrure³, Sartre décrit l'apparition de l'autre comme une transformation radicale de la

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 308.

² J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 181-182.

³ Introduite, par ailleurs, par les mots « Imaginons que [...] ».

conscience : « je suis soudain atteint dans mon être »¹. Le drame de cette modification tient moins au caractère inattendu de l'apparition d'un témoin, qu'au fait qu'il est donné à la conscience immédiatement d'un coup et tout entier. Tout comme lui est donnée une image.

Pourtant, l'analogie sur ce point est loin d'être complète. Que l'image soit « quasi-observée », cela veut dire pour Sartre, qu'elle ne peut pas être l'objet d'une étude attentive comme peut l'être l'objet de la perception le plus menu. D'une part, c'est précisément le réseau des rapports qui constitue la richesse du monde perçu et dans lequel les objets perçus sont impliqués (« il y a, à chaque instant, toujours infiniment *plus* que nous ne pouvons voir [...] »²), qui manque justement à l'image. D'autre part, « dans l'acte de conscience, l'élément représentatif et l'élément de savoir sont liés en un acte synthétique »³. Ce que Sartre nomme la « pauvreté essentielle » de l'image, qui est étroitement liée à son caractère « quasi-observé », le mène à conclure qu'« on ne peut rien apprendre d'une image qu'on ne sache déjà »⁴.

Que « l'objet en l'image n'est jamais rien de plus que la conscience qu'on en a »⁵ est en contradiction complète avec le sens de la rencontre de l'autre telle qu'elle est décrite par Sartre : non seulement l'autre « déborde » ma connaissance de lui (« La différence de principe entre autrui-objet et autrui-sujet vient uniquement de ce fait qu'autrui-sujet ne peut uniquement être connu ni même conçu comme tel... »⁶), mais il change aussi la structure même de la conscience en introduisant la dimension du « pour-autrui ». De surcroît, l'apparition de l'autre constitue un vrai événement dans *L'Être et le Néant*, tandis que « le monde des images est un monde où il *n'arrive* rien »⁷.

1.2. Néantisation

Une autre piste de comparaison peut être trouvée dans la manière dont la conscience imageante pose son objet — comme néant avec ces quatre cas de figure (inexistence, absence, existence ailleurs et auto-neutralisation du jugement d'existence). Que « l'image enveloppe un certain néant »⁸ la rend

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 299.

² J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, op. cit., p. 26.

³ *Ibid.*, p. 29.

⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁵ *Ibidem.*

⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 332.

⁷ J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p. 29.

⁸ *Ibid.*, p. 34.

spécifiquement apte à aborder la conscience de l'autre qui « est » néant. Comme le pose *L'Être et le Néant* à propos de la rencontre avec autrui, en démontrant l'impuissance du réalisme de rendre compte de son existence, « cette âme ne se donne pas en personne à la mienne : elle est une absence, une signification, le corps indique vers elle sans la livrer »¹. « Hors d'atteinte »² — telle est la caractéristique qui s'applique chez Sartre à la fois à l'objet imaginé et à l'autre dans son regard. Mais est-ce que cela veut dire que l'absence de Pierre imaginé est similaire à l'absence de la conscience de l'autre dans son regard ?

Évidemment, la réponse est négative, car même en évoquant l'absence, Sartre définit l'autre dans son regard en tant que présence fondamentale, et d'autant plus fondamentale, que l'absence empirique ou factuelle d'un autre ne peut l'annuler (« Ainsi les concepts empiriques d'absence et de présence sont-ils deux spécifications d'une présence fondamentale [...] »³). C'est pourquoi, pour Sartre, le fait que je pourrais me tromper en supposant le regard de l'autre dans le bruit d'un buisson, qui n'avait en fait été qu'un souffle du vent, ne réfute pas sa démonstration qui consiste à faire voir cette présence fondamentale.

Pourtant, en dépit de ces jeux de langage possibles dans le discours sur le néant (des formules comme l'être du néant et la présence de l'absence), il ne peut nous échapper qu'en dernière instance les quatre cas de figure du néant posés dans l'imaginaire ne s'accordent pas avec le néant de la conscience de l'autre dans son regard, et que, en revanche, dans le regard, l'autre est posé en tant qu'existant, ici et maintenant, devant moi. L'existence, elle, caractérise, dans le système dichotomique rigoureux du premier Sartre, la perception : « La perception, par exemple, pose son objet comme existant »⁴. Mais remarquons-le également, le néant de la conscience de l'autre dans son regard n'est pas non plus en adéquation avec le néant perçu. L'absence de l'autre dans son regard n'est pas conforme au non-être perçu de Pierre dans le café, ou le non-être perçu de quinze cents francs dans le portemonnaie, pour citer les exemples célèbres illustrant chez Sartre, dans le premier chapitre de *L'Être et le Néant*, la capacité de négation qu'a la conscience perceptive. Dans le cas de la perception, Pierre est perçu en tant que

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 261.

² Cf. par exemple J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, *op. cit.*, p. 240. ; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 308, 330.

³ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 318.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, *op. cit.*, p. 32.

n'étant pas dans le café parce que j'ai attendu de l'y rencontrer. Par contre, la rencontre de l'autre dans son regard est une pure surprise.

En outre, la différence réside dans les conséquences de la définition de l'imaginaire en termes de néantisation. Tandis que, selon Sartre, l'imaginaire néantisant ne provoque que « quasi-amour », « quasi-haine »¹, etc., les notions employées, dans *L'Être et le Néant*, pour décrire les sentiments envers autrui, porteur du regard, sont dépourvues de préfixe « quasi ». Aussi voués à l'échec qu'ils soient chez Sartre, l'amour et la haine envers l'autre-sujet sont, par contre, tout à fait effectifs dans *L'Être et le Néant*.

1.3. La spontanéité

Cependant, ce dont il faut surtout tenir compte c'est la quatrième caractéristique de l'image — la spontanéité — en liaison avec la conclusion de *L'Imagination*, qui rend caduque toute tentative de réduire le regard de l'autre au pur effet de l'imagination. En tant que l'imagination n'est pas « un pouvoir empirique et surajouté de la conscience »², déclare *L'Imaginaire*, elle entraîne une rectification de la définition phénoménologique de la conscience. En se posant la question des conditions de possibilité de l'imagination, Sartre tire une conclusion ambitieuse, dont le ton et l'ampleur semblent aller à l'encontre de la démarche, selon l'expression de F. Noudelmann, « tout d'abord iconoclaste »³ de son développement. Pour pouvoir imaginer, ce qui revient à dire, pour Sartre, pour opérer une double néantisation — néantisation du monde perçu et néantisation de l'objet imaginé —, la conscience doit pouvoir prendre un recul par rapport au réel et, corollairement, elle doit être libre. Telle est la thèse révolutionnaire amorcée par Sartre dans la conclusion de *L'Imaginaire*, et appelée à servir de fondement de son ontologie phénoménologique qui considère la liberté à travers le pouvoir de néantisation.

En revanche, dans l'exacte mesure où la conscience rencontre le regard de l'autre en tant qu'autre liberté, son regard l'en prive. On l'aura compris, la menace qui pèse sur la liberté de la conscience est le vrai sens de l'objectivation chez Sartre. L'autre est précisément défini comme celui qui peut me limiter en tant que conscience, dès lors que « La conscience ne peut

¹ *Ibid.*, p. 235.

² *Ibid.*, p. 358.

³ F. Noudelmann, *Sartre : l'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 18.

être limitée que par la conscience»¹ et que « rien en effet ne peut me limiter sinon autrui »². Tandis que l'imagination est l'expérience de la liberté illimitée de la conscience, le regard de l'autre en est une limitation. Encore une fois, si l'on suit la distinction de *L'Imaginaire*, le regard de l'autre devrait être du côté du perçu, car « une conscience perceptive s'apparaît comme passivité »³.

Pourtant, comme Merleau-Ponty a essayé de le montrer dans son cours au Collège de France sur la passivité, la figure majeure de passivité chez Sartre, c'est l'auto-passivation de la conscience. La conscience sartrienne, selon Merleau-Ponty, n'est passive qu'en vertu de son activité. Dans ce contexte, on peut également remarquer que les termes dans lesquels Sartre décrit la situation d'aliénation par le regard de l'autre — notamment « la mort de ma possibilité »⁴ — font penser à une autre description phénoménologique de *L'Imaginaire*. La spécificité du rêve par rapport aux autres manifestations de l'imaginaire étant sa prétention à la réalité, la démonstration de la différence entre la perception et le rêve est une tâche urgente pour Sartre⁵. Dans cette perspective, entre autres points de comparaison, il traite du rôle que la conscience joue dans la construction de l'histoire du rêve. Bien que normalement « une conscience imageante se donne à elle-même comme [...] une spontanéité qui produit et conserve l'objet en image »⁶, dans le cas du rêve « elle se saisit elle-même comme spontanéité envoûtée »⁷. Cette étrange dégradation de la liberté de la conscience imageante par laquelle Sartre explique le caractère « fatal » du rêve, où il n'y a pas « de possibilités puisque les possibilités supposent un monde réel »⁸, semble faire écho à « la mort cachée de mes possibilités »⁹ dans le regard de l'autre et à la forme « dégradée »¹⁰ de la conscience objectivée. Sauf que le rapport entre fatalité et liberté est complètement renversé dans le cas de la rencontre avec autrui. Alors que dans la conscience qui rêve, toute la fatalité est du côté de l'imaginaire et toute la liberté est du

¹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 325.

² *Ibid.*, p. 326.

³ J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, op. cit., p. 35.

⁴ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 303.

⁵ Et c'est justement le thème de la passivité effective du rêve que Merleau-Ponty élabore contre Sartre.

⁶ J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, op. cit., p. 35.

⁷ *Ibid.*, p. 326.

⁸ *Ibid.*, p. 327.

⁹ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 304.

¹⁰ *Ibid.*, p. 312.

côté de la conscience qui se fascine ; dans l'expérience du regard, c'est du côté de l'autre que la liberté rayonne. Là où, dans le rêve, la conscience se dégrade par défaut de liberté dans ce qu'elle vise (le rêve), dans le cas de la rencontre avec autrui, elle est dégradée par l'excès de liberté dans le regard de l'autre.

On peut continuer à multiplier ces rapprochements ambigus entre, d'une part, le mode d'apparition du regard de l'autre et, d'autre part, l'attitude de la conscience imageante chez Sartre. Pour ne citer qu'un exemple de plus, on peut faire appel au statut spécifique des émotions dans la rencontre avec autrui (notamment la honte, la fierté et la peur) dans *L'Être et le Néant*, qui n'est pas sans similitude avec la manière dont les images mentales peuvent utiliser les émotions en tant que leur matière, selon la conception qu'en donne *L'imaginaire*¹. Mais j'espère avoir rendu sensible le fait qu'à chaque fois que l'on trouve des points de rapprochement entre l'imagination et le regard de l'autre, on en découvre assez vite les limites qui créent, en revanche, des liens assez nets entre le regard et la perception. Sauf que Sartre était très clair sur ce point dès le début : le regard de l'autre-sujet n'est pas perçu.

Pour sortir de ce cercle vicieux, force est de constater que ce va-et-vient entre la perception et l'imagination, qui échouent à elles seules à donner une description satisfaisante de la rencontre avec le regard de l'autre, n'est pas un hasard à cet endroit du texte. Si l'on assiste au démantèlement de l'opposition perception/imagination dans le regard de l'autre manifesté à titre de sujet, c'est que le problème même de la distinction entre l'autre-objet et l'autre-sujet, qui est au centre de la théorisation du regard dans *L'Être et le Néant*, défait une autre opposition importante du premier Sartre — celle de la conscience et de l'objet.

¹ Sur le rapport entre l'expérience de l'Autre et l'émotion chez Sartre, cf. J. van der Wielen, « The Magic of the Other : Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience », *Sartre Studies International*, Vol. 20, n°2, Winter 2014, p. 58-75. Il est remarquable que l'auteur arrive à la conclusion que l'expérience de l'autre met en question la distinction entre l'imagination et la perception, bien qu'en s'appuyant sur les arguments fort différents : « Because of the peculiarity of my being-for-others (its being real but not only imagined by me), the clear-cut distinction between the conduct in front of the real and the conduct in front of the unreal does not hold in the context of the imagination of the object that I am for others » (p. 70).

2. Conscience/objet

Il est bien connu que, dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre fait une déclaration révolutionnaire : la conscience intentionnelle n'a pas besoin du Je transcendantal. Selon lui, l'Ego (le Je, le moi, le sujet) est aussi transcendant par rapport à la conscience que lui sont transcendants les objets du monde extérieur, dont les autres sujets. En s'opposant à la fois à Kant et à la psychologie contemporaine, Sartre y déclare hardiment que « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* ; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui »¹. La différence entre mon Ego et l'Ego d'autrui, entre mon Ego et les objets du monde, si on la cherche quand même, réside dans leur degré d'intimité par rapport à la conscience. La conscience, elle, est strictement impersonnelle.

Pourtant, il est beaucoup plus rarement remarqué que ses thèses révolutionnaires de *La Transcendance de l'Ego* sont difficiles à concilier avec les distinctions qui sont au cœur du développement du chapitre sur le regard de *L'Être et le Néant* — les distinctions entre l'autre-sujet et l'autre-objet, ainsi que et surtout celle entre moi-sujet et moi-objet. Comment Sartre parvient-il à les distinguer, s'il a pu déclarer : « Il suffit que le *Moi* soit contemporain du Monde et que la dualité sujet-objet, qui est purement logique, disparaisse définitivement des préoccupations philosophiques »² pour abandonner les accusations d'idéalisme contre la phénoménologie ? Comment la dualité purement logique, déclaré par ailleurs disparue des préoccupations philosophiques, peut-elle expliquer les relations concrètes avec autrui ? Si l'Ego n'est qu'un autre objet extérieur par rapport à la conscience, quel sens l'opposition entre moi-sujet et moi-objet peut-elle avoir ?

Il faut chercher les raisons de cet aménagement plus tôt dans le texte de *L'Être et le Néant*. Car juste en posant le problème de l'existence d'autrui au début du chapitre en question, Sartre produit déjà une révision de sa distinction entre la conscience et l'Ego. Il suffit de lire la conclusion qui figure sous le numéro 2 dans *La Transcendance de l'Ego* pour s'en assurer : « Cette conception de l'Ego nous paraît la seule réfutation possible du solipsisme »³. Lorsque dans *La Transcendance de l'Ego* le Je « tombe

¹J.-P. Sartre, *Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 2012, p. 13. Cette déclaration est à mettre en rapport avec sa conception de l'imaginaire dont l'*insight* a une structure analogue destinée à purifier la conscience : l'image n'est pas dans la conscience, son objet est en dehors d'elle.

² *Ibid.*, p. 86-87.

³ *Ibid.*, p. 84.

comme les autres existences sous le coup de l'ἐποχή »¹, lorsque le Je n'est plus le producteur du monde, comme dans le cas du Je transcendantal, lorsqu'il perd son privilège à la fois par rapport au monde et par rapport aux autres consciences, le problème du solipsisme s'annule automatiquement. Sartre est bien conscient que sa nouvelle problématisation de « l'écueil du solipsisme » dans *L'Être et le Néant* implique un désaveu d'une partie des conclusions de *La Transcendance de l'Ego* :

J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son « Ego » transcendantal. Il me semblait alors qu'il ne demeurerait rien de la conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui².

La raison de cette autocritique brusque est que Sartre ne se satisfait plus de la théorisation de la rencontre avec autrui en tant qu'autre *Ego*. Il veut l'approcher en tant qu'autre conscience. Comment est-ce possible, étant donné que, d'une part, la conscience est strictement impersonnelle et que, d'autre part, la conscience est pré-réflexive — c'est-à-dire n'est pas même donnée à elle-même ? S'il est vrai que Sartre n'est plus satisfait de la solution qui consiste à rendre le Je et l'autre égaux dans leur objectivité, il n'en demeure pas moins que l'autre ne peut pas être donné immédiatement comme une autre conscience. Dans ce contexte, il semble assez logique d'introduire le concept de « sujet » en tant qu'intermédiaire entre la conscience et l'objet. Ni perçu, ni imaginé, ni conscience, ni objet — au bout du compte l'autre dans son regard apparaît comme sujet. Et par la suite, la conscience affectée par le regard de l'autre qui se réhabilite en l'objectivant à son tour, se présente aussi comme sujet.

Sauf que dans la philosophie de Sartre il n'y a pas de place pour ce troisième type de réalité. Le « pour-autrui » est bien évidemment le troisième type, mais son statut est hautement ambigu dans l'édifice théorique de *L'Être et le Néant*. D'une part, il n'est aucunement déductible du « pour-soi » et censé être plus originel que l'apparition de l'autre en qualité de l'« en-soi », à savoir d'autrui-objet. D'autre part, le projet de Sartre reste dichotomique : il n'y a que deux régions de l'être exclusives. Ces deux régions — l'en-soi et le pour-soi — sont susceptibles d'être thématiques ensemble, comme le suggère de manière très générale la conclusion de *L'Être et le Néant*, mais il

¹ *Ibid.*, p. 83.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 274.

est évident que ni le « sujet », ni le « pour-autrui » n'ont à voir avec cette juxtaposition problématique. Sartre lui-même ne se donne pas la peine de s'expliquer sur ce qu'il envisage sous le nom de « sujet ». L'introduction de la notion de « sujet » dans *L'Être et le Néant* semble tout à la fois logique et illégitime. Comme le pose Daniel Giovannangeli :

On peut hésiter sur le point de savoir si *L'Être et le Néant* s'inscrit sans heurt dans le sillage de *La Transcendance de l'Ego*. D'une part, Sartre continue bien de constater la portée fondatrice du Je. Il invoque, d'autre part, avec beaucoup moins de réticence, le sujet, dont l'article de 1936 osait faire l'économie¹.

Quand Simone de Beauvoir répond à la lecture critique que Merleau-Ponty propose de Sartre dans *Les aventures de la dialectique*, elle coupe net : « La philosophie de Sartre n'a jamais été une philosophie du *sujet*, et il n'emploie que rarement ce mot par lequel Merleau-Ponty désigne indistinctement la conscience, le Moi, l'homme »². Mais à lire *L'Être et le Néant*, est-ce que l'emploi de cette notion par Sartre est plus conséquent ?

Si l'on veut imaginer le scénario que suivrait la rencontre avec l'autre dans le cas où Sartre resterait dans la distinction prononcée entre la conscience et l'objet, le sujet étant un type d'objet, on peut se référer à un très bel article de Sartre intitulé « Visages », paru en 1939, c'est-à-dire dans la période entre la publication, d'une part, de *La Transcendance de l'Ego* et de *L'Imaginaire* et, d'autre part, l'achèvement de *L'Être et le Néant*. En restant au niveau strictement visible de l'apparition du visage d'autrui (« Je dis ce que je vois, simplement »³), c'est-à-dire au niveau du perçu, Sartre en décrit deux axes : en tant que partie du corps, le visage est la transcendance temporelle⁴, en tant que plus que corps — à savoir, le regard —, le visage est

¹ D. Giovannangeli, « Le point de vue d'autrui », dans *La passion de l'origine. Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995, p. 122.

² S. de Beauvoir, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, n°114-115, juin-juillet 1955, p. 2073.

³ J.-P. Sartre, « Visages », dans *Les Ecrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 561.

⁴ Ce qui veut dire pour lui que le geste n'est déchiffrable qu'à partir de futur vers lequel il est orienté ; dans le visage, comme dans les gestes du corps, ce futur est visible.

la transcendance dans l'espace¹. Mais tout compte fait, essentiellement « le sens d'un visage c'est d'être la transcendance *visible* »². On n'y trouve pas encore l'opposition entre l'autrui-sujet et l'autrui-objet, moi-sujet et moi-objet, sur laquelle la réflexion de *L'Être et le Néant* sera centrée. Le visage est opposé à la chose, mais sans recours à la notion de « sujet ». La suspension de la perception n'est pas exigée non plus. L'originalité du visage est mise en lumière à l'aide de la notion de « magie » (« sorcellerie primitive »³, « fétiches naturels »⁴), qui occupe Sartre à cette époque : 1939 est aussi l'année de la parution de *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, où cette notion joue un rôle considérable. *L'Esquisse d'une théorie des émotions*, où Sartre fait une promesse qu'il ne va pas, en dernière analyse, tenir :

Nous ne voulons pas nous étendre ici sur le sujet que nous nous réservons de traiter ailleurs. Toutefois nous pouvons dès à présent faire remarquer que la catégorie « magique » régit les rapports interpsychiques des hommes en société et plus précisément notre perception d'autrui⁵.

En revanche, dans *L'Être et le Néant*, après avoir refusé la solution qui consiste à introduire l'autre au niveau de la perception, Sartre refuse également la solution contraire : « Toutefois il ne saurait s'agir ici de nous référer à quelque expérience mystique ou à un ineffable »⁶. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre parle de l'« apparition banale »⁷ à travers laquelle la relation fondamentale est visée.

Le changement cardinal est peut-être dû à l'abandon de la pureté de la conscience développée dans *La Transcendance de l'Ego*. Plusieurs commentateurs ont fait remarquer que la conscience de *L'Être et le Néant* n'est pas aussi impersonnelle que celle de *La Transcendance de l'Ego*. Or, en analysant la conscience sous l'angle des trois degrés de sa réflexion, proposés par Sartre dans la *Transcendance de l'Ego*, Leo Fretz suppose que

¹ Ce qui veut dire pour lui que le regard établit les relations à distance avec les choses qui sont comme au bout de ce regard ; on peut percevoir le regard sur les choses : « son visage est partout, il existe aussi loin que son regard peut porter » (*Ibid.*, p. 564).

² *Ibid.*, 564.

³ *Ibid.*, p. 564.

⁴ *Ibid.*, p. 561.

⁵ J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995, p. 107-108.

⁶ J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 293.

⁷ *Ibidem*.

« déjà dans son Introduction, Sartre fait preuve d'une conception fort changée du statut de la conscience préreflexive »¹. Pourtant, il semble que c'est dans le chapitre sur l'existence d'autrui que Sartre décrit expressément ce changement. Si la problématique du regard de l'autre redéfinit la conscience, c'est que, comme le remarque Sartre dans *L'Être et le Néant*, « le regard [de l'autre] est d'abord un intermédiaire qui renvoie de moi à moi-même »². De sorte qu'avec l'apparition de l'autre le nouveau type de rapport de soi à soi est établi. La conscience solipsiste qui n'existait que comme non-thétique de soi, qui ne pouvait poser le « moi » que dans l'acte de la réflexion, dans la rencontre avec le regard d'autrui, devient habitée par le « moi » au niveau irréfléchi. Elle pose son propre « moi » comme un objet du monde, sauf que ce « moi » n'est visé qu'à vide, car il n'est accessible que dans le regard de l'autre, qui est lui-même « hors d'atteinte ». Et pourtant le lien d'être s'établit entre la conscience et le « moi » reflété dans le regard de l'autre. C'est justement cette relation d'être qui trahit le néant qu'« est » la conscience. La situation « être visible » est porteuse d'un « être », adversaire du pour-soi de la conscience impersonnelle.

En dehors de l'autre-sujet, ni conscience ni objet, en dehors du caractère plus personnel de la conscience posée dès le début du livre, tout se passe comme si la description sartrienne de la rencontre avec autrui laissait transparaître la subjectivation de la conscience impersonnelle. Tout se passe comme si l'on pouvait de manière certaine étendre à Sartre le champ d'application de l'affirmation de Rudolf Bernet concernant la spécificité de la phénoménologie post-husserlienne : « Les nouveaux phénoménologues partagent tous la conviction qu'un événement n'advient jamais à un sujet qui se suffit à lui-même, et cela pour la simple raison que l'advenue du sujet fait partie intégrante de la signification de cet événement »³. Il n'y a pas non plus chez Sartre de sujet préétabli, bien que la division entre le « pour-soi » et l'« en-soi » précède son apparition, et l'on peut risquer l'hypothèse que chez Sartre l'objectivation par le regard de l'autre fait partie intégrante de la formation du sujet-je qui n'apparaît qu'en réponse à cette objectivation. Le

¹ L. Fretz, « Le concept d'individualité », *Obliques*, n°18-19 : M. Sicard (dir.), « Sartre inédit », p. 229.

² J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 298.

³ R. Bernet, *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004, p. 24. Cette affirmation de Bernet semble d'autant plus précieuse que du reste son but est de démontrer que la conscience chez Husserl est déjà porteuse des caractéristiques que la phénoménologie ultérieure va lui attribuer.

sujet en tant que conscience qui a perdu son pouvoir constituant — c'est à ce prix qu'il peut acquérir la visibilité chez Sartre.

Pourtant, on ne prétend pas que la visibilité du sujet constitue pour elle-même un thème de la réflexion chez Sartre. Ni la visibilité spécifique du regard, ni le statut intermédiaire du sujet ne donnent suite à des développements nouveaux et ne s'accompagnent des éclaircissements théoriques nécessaires. Pis encore, les démarches théoriques ultérieures de Sartre vont aller dans le sens de les effacer. Dans cette perspective le « regard » et le « sujet » ne sont pas les seuls concepts de ce genre chez Sartre. On peut évoquer à titre d'exemple le concept de « pratico-inertie », analysé dans la visée semblable à la nôtre par Daniel Giovannangeli¹, ou le concept de « visqueux », dont l'ambiguïté est mise en lumière par Stéphane Dawans², aussi bien que ceux de la « honte » et de la « nausée ». Mark Meyers va jusqu'à dire que même le concept de « néant » a déjà un statut ambigu³ (« nothingness as something which 'is-there', as a kind of presence, but also as something which, quite simply, is not »⁴). L'analyse subtile de ces concepts montre l'ambiguïté profonde des textes sartriens : bien qu'on puisse y trouver des descriptions très fortes des phénomènes « intermédiaires » et « ambigus », ces descriptions restent non-théorisées — pour ne pas dire négligé — dans son dualisme ontologique. Comme le note à juste titre Mark Meyers en comparant Sartre avec Merleau-Ponty :

... while Merleau-Ponty makes it possible to 'think the liminal', Sartre, at least in *Being and Nothingness*, implicitly engages the problem of liminality but does not allow it to overturn the dualism at the heart of his ontology⁵.

¹ D. Giovannangeli, « Sartre et le refus de l'inertie », dans *La fiction de l'être : lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p. 109-128.

² S. Dawans, « La logique du visqueux », dans *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2001, p. 36-40. Le même thème peut être trouvé aussi chez M. Meyers, « Liminality and the Problem of Being-in-the-world. Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », *Sartre Studies International*, Vol. 14, n°1, Spring 2008, p. 89-91.

³ M. Meyers, « Liminality and the Problem of Being-in-the-world : Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », art. cit., p. 78-105.

⁴ *Ibid.*, p. 87.

⁵ *Ibid.*, p.78.

3. Confrontation avec Merleau-Ponty

La comparaison avec Merleau-Ponty n'est pas dépourvue de sens, surtout en ce qui concerne les deux oppositions de Sartre dont la pertinence semble être mise en question par sa propre description du regard de l'autre. Merleau-Ponty, pour arriver à thématiser à la fin de son œuvre non-achevée ce « milieu formateur du sujet et de l'objet »¹ qu'est la chair, a justement mis en avant, expressément contre Sartre, l'ambiguïté qui existe entre le réel et l'imaginaire et qui les rend inséparables. C'est surtout dans son cours sur la passivité qu'on en trouve l'argumentation la plus développée, dont le résumé insiste de manière exemplaire sur le lien entre l'expérience de l'autre et le libre jeu de la perception et de l'imagination : « Nos relations de la veille avec les choses et surtout avec les autres ont par principe un caractère onirique : les autres nous sont présents comme des rêves, comme des mythes, et ceci suffit à contester le clivage du réel et de l'imaginaire »². Dans l'apparente complicité avec notre interprétation du chapitre sur le regard de Sartre, Merleau-Ponty a pu stipuler dans *Le Visible et l'invisible* : « Mon "regard" est une de ces données du "sensible", du monde brut et primordial, qui défie l'analyse de l'être et du néant, de l'existence comme conscience et de l'existence comme chose, et qui exige une reconstitution complète de la philosophie »³.

La critique que Merleau-Ponty fait de Sartre est souvent peu nuancée. Un très instructif article d'Alain Flajoliet met en relief deux opérations majeures de la mésinterprétation merleau-pontienne. Là où la procédure de Sartre consiste à mettre en question l'être-au-monde, Merleau-Ponty lui reproche de ne pas thématiser la « fréquentation naïve du monde » ; là où Sartre développe sa conception de la facticité, Merleau-Ponty rate les premières pages du livre⁴ et prétend ne pas connaître ses développements. Je n'ai pas l'intention de refaire ici ce travail judicieux. Ce que je voudrais simplement ajouter à ces rectifications, c'est l'intuition que Merleau-Ponty a été pourtant bien conscient de la présence de cet « inter-monde » chez Sartre bien qu'il la lui ait refusée en gros. Comme il le note dans *Les aventures de*

¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2011, p. 191.

² M. Merleau-Ponty, *L'institution, la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015, p. 355.

³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2011, p. 243.

⁴ A. Flajoliet, « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Études Sartriennes*, n°13, 2009, p. 99-100.

la dialectique, dont le dernier chapitre, « Sartre et l'ultra-bolchevisme », propose un impitoyable procès de l'engagement politique de Sartre :

Le paradoxe apparent de son œuvre est qu'elle l'a rendu célèbre en décrivant un milieu entre la conscience et les choses, pesant comme les choses et fascinant pour la conscience, — la racine dans *La Nausée*, le visqueux dans *L'Être et le Néant*, ici le monde social, — et que pourtant sa pensée est en rébellion contre ce milieu, n'y trouve qu'une invitation à passer outre, à recommencer *ex nihilo* tout ce monde écœurant¹.

Simone de Beauvoir, en donnant une réponse largement développée à ce texte de Merleau-Ponty, commente de manière ironique ce type de remarque : « Le paradoxe de Sartre c'est qu'il ne pense pas ce qu'il pense »². Tout se passe comme s'il fallait prendre au sérieux cette formule de persiflage.

Bibliographie

- Beauvoir S. de, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, n°114-115, juin-juillet 1955, p. 2072-2122.
- Bernet R., *Conscience et existence. Perspectives phénoménologiques*, Paris, PUF, 2004.
- Dawans S., *Le spectre de la honte. Une introduction à la philosophie sartrienne*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, 2001.
- Flajoliet A., « La foi perceptive chez Merleau-Ponty et l'ontologie phénoménologique de l'être-au-monde », *Études Sartriennes*, n°13, 2009, p. 93-126.
- Flajoliet A., *La première philosophie de Sartre*, Paris, Honoré Champion, 2008.
- Fretz L., « Le concept d'individualité », *Obliques*, n°18-19 : M. Sicard (dir.), « Sartre inédit », p. 221-234.
- Giovannangeli D., « Le point de vue d'autrui », dans *La passion de l'origine : Recherches sur l'esthétique transcendantale et phénoménologie*, Paris, Galilée, 1995.
- Giovannangeli D., « Sartre et le refus de l'inertie », dans *La fiction de l'être : Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck Université, 1990, p. 109-128.
- Jay M., *Downcast Eyes : The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1993

¹ M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 192.

² S. de Beauvoir, « Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme », *Les Temps Modernes*, n°114-115, juin-juillet 1955, p. 2076.

- Merleau-Ponty M., *L'institution, la passivité : Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2015.
- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 2011.
- Merleau-Ponty M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955.
- Meyers M., « Liminality and the Problem of Being-in-the-world : Reflections on Sartre and Merleau-Ponty », *Sartre Studies International*, Vol. 14, n°1, Spring 2008, p. 78-105.
- Noudelmann F., *Sartre : L'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- Sartre J.-P., « Visages », dans *Les Écrits de Sartre : Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 560-564.
- Sartre J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1995.
- Sartre J.-P., *L'Imaginaire : Psychologie phénoménologique de l'imagination*, Paris, Gallimard, 1986.
- Sartre J.-P., *Transcendance de l'Ego : Esquisse d'une description phénoménologique*, Paris, Vrin, 2012.
- Sartre J.-P., *L'Être et le Néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 2014.
- van der Wielen J., « The Magic of the Other : Sartre on our Relation with Others in Ontology and Experience », *Sartre Studies International*, Vol. 20, n°2, Winter 2014, p. 58-75.