Sartre, *L'être et le néant*. Existe-t-on pour autrui ? France culture

<https://www.franceculture.fr/emissions/les-chemins-de-la-philosophie/sartre-letre-et-le-neant-44-existe-t-pour-autrui>

(1) Introduction et problématisation

Les autres: ces êtres qui sont là et nous regardent, nous épient; ces êtres qui, même lorsqu'ils ont la tête tournée, nous mettent mal à l'aise. Les autres: ceux dont le tort est d'être là. Les autres, c'est-à-dire tout le monde: les autres à qui nous livrons notre corps et qui nous livrent le leur. Les autres, lorsqu'ils ne sont pas l'enfer, sont tout simplement bizarres.

Autrui est un problème. Il y a deux grandes questions.

(a) En quoi autrui est-il bien un autre homme ?

Qu'est-ce qui me permet d'établir qu'autrui est bien un autre, un sujet, un autre être humain ? Comme le dit Descartes, qu'est-ce qui me permet de savoir que l'homme que je vois dans la rue depuis ma fenêtre n'est pas un robot vêtu, un pantin désarticulé qui a l'apparence d'un homme ?

(b) Autrui est-il une structure nécessaire ou bien un accident pour la réalité humaine ?

Les autres sont-ils des structures nécessaires du pour-soi, de la réalité humaine fondamentale ? Sommes-nous nécessairement accompagnés d'autres ? Ou bien l'autre est-il un événement contingent et accidentel ? L'humain est-il nécessairement pour l'autre ? Ou est-il un accident, un adversaire ou un être qu'on ne doit pas en prendre en considération de manière centrale ?

(2) Pour qui autrui est-il essentiel ?

(a) L'être du pour-soi peut faire l'économie d'autrui pour être

Autrui ne fait pas partie de l'être même du pour soi, de la conscience. Je peux, comme corps conscient, être défini et fonctionner dans le monde sans qu'il y ait des autres. Pour l'autre, je suis assis comme le cendrier est posé sur la table. Mon mode d'être au monde n'est pas distinct d'un simple objet.

(b) Mais la condition humaine suppose de manière essentielle la présence d'autrui

Mais comme homme, il y a des autres dans mon entour. Autrui humanise l'homme, et fait la différence entre l'homme et un simple animal conscient qui en droit pourrait être parfaitement solitaire. Il y a deux attitudes envers autrui: la première consiste dans l'amour, le langage et le masochisme; la seconde dans l'indifférence, le désir, la haine et le sadisme.

(3) Autrui est-il celui qui enrichit mon monde ou bien celui qui me le vole ?

(a) Une expérience banale de la vie quotidienne: l'apparition d'autrui qui fait irruption dans ma solitude

Autrui n'est pas une révélation spécifique; on fait l'expérience de l'apparition d'autrui de manière quotidienne. Que se passe-t-il quand quelqu'un d'autre entre dans le jardin public dans lequel je me trouve ?

Sartre, *L'être et le néant*. « Je suis dans un jardin public. Non loin de moi, voici une pelouse et, le long de cette pelouse, des chaises. Un homme passe près des chaises. Je vois cet homme, je le saisis comme un objet à la fois et comme un homme. Qu'est-ce que cela signifie. Que veux-je dire lorsque j'affirme de cet objet qu'*il est un homme* ? Si je devais penser qu'il n'est rien d'autre qu'une poupée, je lui appliquerais les catégories qui me servent ordinairement à grouper les « choses » temporo-spatiales. C'est-à-dire que je le saisis comme étant « à côté » des chaises, à 2,20 m de la pelouse, comme exerçant une certaine pression sur le sol, etc. Son rapport avec les autres objets serait du type purement additif ; cela signifie que je pourrais le faire disparaître sans que les relations des autres objets entre eux en soient notablement modifiées. En un mot, aucune relation neuve n'apparaîtrait *par lui* entre ces choses de mon univers : groupées et synthétisées *de mon côté* en complexes instrumentaux, elles se désagrègeraient *du sien* en multiplicité de relations d'indifférence. Le percevoir comme *homme, au contraire*, c'est saisir une relation non additive de

la chaise à lui, c'est enregistrer une organisation *sans distance* de mon univers autour de cet objet privilégié. Certes, la pelouse demeure à 2,20 m de lui ; mais elle est aussi liée à lui, *comme pelouse*, dans une relation qui transcende la distance et la contient à la fois. Au lieu que les deux termes de la distance soient indifférents, interchangeables et dans un rapport de réciprocité, la distance se *déplie à partir* de l'homme que je vois et *jusqu'à* la pelouse comme le surgissement d'une relation univoque. Ainsi l'apparition parmi les objets de *mon* univers d'un élément de désintégration de cet univers, c'est ce que j'appelle l'apparition d'*un* homme dans mon univers. Autrui, c'est d'abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui ses propres distances. Ainsi tout à coup un objet est apparu qui m'a volé le monde. Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère en même temps. »

Je suis le centre organisateur des entours. J'entretiens des relations objectives avec le banc, la pelouse. Or quand l'autre humain apparaît, je ne peux procéder de la même manière sans violence: il y a un autre centre organisateur; autrui jette un regard sur les mêmes alentours. C'est une question de principe politique: la présence d'autrui est-elle un enrichissement de mon monde ou bien un vol ?

(b) On pourrait penser qu'autrui contribue à enrichir mon point de vue sur l'univers

On peut considérer qu'autrui enrichit mon monde: il contribue à jeter un regard plus objectif ou plus complet sur les choses; mon point de vue est subtilisé (rendu plus subtil) grâce à autrui qui me montre un autre point de vue sur l'univers. Les autres par la concordance et convergence de leurs points de vue permet d'avoir une connaissance objective et admise par tous du même spectacle.

(c) Mais autrui est plutôt ce par quoi mon univers subit une hémorragie ou un rapt

Sartre a une thèse plus radicale; il refuse d'analyser les choses sur le plan de la connaissance et s'intéresse à l'expérience d'être à être. Je suis volé, mon univers a subi une hémorragie; il y a un trou de vidange, mon monde s'écoule au profit du regard de l'autre. On oblitère cette expérience de l'irruption d'autrui comme vol de mon monde: on oublie que l'existentialisme de Sartre est bien un individualisme radical, même s'il est aussi un humanisme car il n'est pas nihiliste. Autrui est venu nous voler notre monde. Tout s'organise en fonction de lui; c'est par rapport à lui que la chaise est près. Je perds le monopole de la saisie du monde; le monde est organisé depuis un autre centre: un regard qui m'échappe. Je ne sais pas comment autrui voit le monde mais je sais qu'il le voit de manière radicalement différente à moi. Autrui menace la loi phénoménologique fondamentale: il n'y a que des apparitions, des choses qui se donnent à voir derrière lesquelles il n'y a rien. L'autre regarde aussi les phénomènes, mais la manière dont il les voit est radicalement inconnue et mystérieuse. C'est un problème: il peut certes me dire ce qu'il a vu, mais cela fait voler en éclats mon monopole, ma maîtrise. Je suis orgueilleux de jouir du regard unique que je porte sur le monde, et qui est au principe de mon offrande (je peux offrir le monde aux autres puisque je le dévoile et l'organise autour de mon regard; c'est un élément essentiel des relations amoureuses: celui qui veut se faire aimer séduit l'autre en lui offrant son expérience sur le monde) comme générosité de ma liberté. Je suis jaloux du monopole du regard que je porte sur le monde. L'égoïsme est mis à mal par l'irruption d'autrui.

(4) Autrui est-il pour moi l'enfer ?

(a) L'expérience familière de la honte

Le regard d'autrui pèse sur moi et donne lieu à des expériences familières comme la fierté et la honte. Si la relation avec autrui doit avoir un sens, ce doit être une relation d'être à être qui m'affecte, sinon ce ne serait jamais qu'un rapport de connaissance (je sais qu'untel est un autre être humain, ce ne serait qu'une question scientifique: il aurait des caractéristiques objectives qui en font un humain).

Sartre, *L'être et le néant*. « Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : ce geste colle à moi je ne le juge ni le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, est incompatible avec l'attitude réflexive ; dans le champ de la réflexion je ne peux jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. Mais pourtant

cet objet apparu à autrui, ce n'est pas une vaine image dans l'esprit d'un autre. Cette image en effet serait entièrement imputable à autrui et ne saurait me « toucher ». Je pourrais ressentir de l'agacement, de la colère en face d'elle, comme devant un mauvais portrait de moi, qui me prête une laideur ou une bassesse d'expression que je n'ai pas ; mais je ne saurais être atteint jusqu'aux moelles : la honte est, par nature, *reconnaissance*. Je reconnais que je *suis* comme autrui me voit ».

Je suis par la jalousie amené à regarder par un trou de serrure ce qui se passe de l'autre côté de la porte, puis j'entends des pas dans le couloir et je suis pétrifié de honte: de toute évidence quelqu'un est là qui va me regarder.

(b) Dans la honte, c'est mon moi qui est radicalement transformé

Cette fois ci ce n'est pas l'univers qui m'est volé, c'est mon moi, qui est radicalement transformé. C'est par cette expérience désagréable de la honte, par ce sentiment négatif que je subis (je ne suis pas maître de ce qui m'arrive quand j'ai honte) que je prends conscience qu'autrui existe et que je suis comme autrui me voit; le regard d'autrui quand j'ai honte me fige en quelque chose auquel je ne m'identifie pas, me réifie, me chosifie. L'autre me voit. Jusque là je n'étais pas attentif à moi même, je m'oubliais, j'étais tout entier fixé sur la scène que j'essayais de percevoir. Une triple transformation s'opère: je deviens un objet pour l'autre : je suis cet être jaloux; je ne sais pas quel jugement l'autre porte sur le voyeurisme auquel je m'adonne; je m'échappe; et j'ai mon fondement hors de moi, je suis aliéné (c'est l'autre qui va décider de la qualification qu'il va me donner). Sartre montre de manière dramatisante (le jaloux voyeuriste) l'impact qualitatif que provoque l'apparition d'autrui dans mon monde. Ce moi jaloux, je le suis sans le connaître; je le suis mais je ne sais pas comment l'autre le juge; tandis que l'autre le connaît mais ne l'est pas; c'est moi qui suis en danger dans son regard et son jugement; il y a une polarisation, une dissymétrie, même si je peux riposter.

(c) La honte est ce par quoi je reconnais que je suis tel que je suis pour autrui

Un véritable drame se noue avec une tension interne: je ne peux pas récuser le jugement d'autrui sur moi; je ne peux dire que ce n'est qu'une image ou une impression; par ma honte j'avoue que je suis bien celui-là. On n'est pas ici sur le plan de la connaissance par lequel on peut révoquer en doute le jugement, qui aurait utilisé une mauvaise catégorie (la jalousie plutôt que la curiosité). Je reconnais par ma honte que je suis bien cet être qui était occupé à regarder de manière indiscrete un spectacle. Autrui détient le secret de ce que je suis, non pas de toute éternité et de toute mon intégrité; mais ce que je suis pour lui. S'il y avait un malentendu, je n'aurais pas honte et donnerais l'explication de ma présence dans les lieux. Je suis cet être, je ne peux pas nier sa proximité avec moi, et en même temps il m'échappe tout entier: c'est autrui qui me fige ainsi, qui me réduit à ma jalousie.

(d) Autrui comme enfer: j'ai pour lui une nature et je suis prêt pour lui à me soumettre à une morale

Les autres sont infernaux car ils nous enferment dans des définitions, des natures essentialisées, des jugements définitifs sur notre être. L'enfer n'est pas un lieu: ce sont les autres; les autres opèrent une transformation radicale du champ de mon existence.

Sartre, *Huis-clos*.

GARCIN

Il ne fera donc jamais nuit

INÈS

Jamais.

GARCIN

Tu me verras toujours?

INÈS

Toujours.

Garcin abandonne Estelle et fait quelques pas dans la pièce. Il s'approche du bronze.

GARCIN

Le bronze. . . (*Il le caresse.*) Eh bien, voici le moment. Le bronze est là, je le contemple et je comprends que je suis en enfer. Je vous dis que tout était prévu. Ils avaient prévu que je me tiendrais devant cette cheminée, pressant ma main sur ce bronze, avec tous ces regards sur moi. Tous ces regards qui me mangent. . . (*Il se retourne brusquement.*) Ha! vous n'êtes que deux? Je vous croyais beaucoup plus nombreuses. (*Il rit.*) Alors, c'est ça l'enfer. Je n'aurais jamais cru... Vous vous rappelez: le soufre, le bûcher, le gril... Ah! quelle plaisanterie. Pas besoin de gril : l'enfer, c'est les Autres.

C'est une des choses qu'on peut dire des autres. Il y a d'autres enfers que les autres; mais les autres peuvent, lorsqu'ils sont hostiles, réunis en groupes qui condamnent la personne, apparaître comme l'enfer, et mener une vie infernale aux gens. Il ne s'agit pas de dire qu'on ne puisse pas concevoir une façon de vivre et de communiquer dans laquelle les autres seraient autre chose que l'enfer. Il y a là quelque chose de violent: autrui redouble mon monde par un monde de jugements. c'est cet autre monde auquel j'appartiens mais qui m'échappe par principe qui est l'enfer; il me fige, me donne une nature, me donne une naissance éternelle; il me concerne au plus profond de mon être et je ne peux rien faire car c'est l'autre qui décide de ce verdict. Ce n'est pas moi qui m'imagine le jugement d'autrui sur moi: ce n'est pas une question de connaissance; si j'ai honte, cela veut dire que je rougis, je tremble, ma voix vacille, je ne sais pas comment je vais garder une contenance honorable. Ce n'est pas une simple image: c'est mon être qui est en jeu. C'est un fardeau. Ce qui est insupportable dans un regard discriminant, une symbolique inégalitaire, c'est que c'est l'être même de la minorité qui est attaquée; ce n'est pas une affaire d'image; on se sent interpellé en tant que noir, homosexuel, femme; ce n'est pas l'image qu'on défend mais c'est soi-même. Il ne faut pas travailler une image contre une autre image mais contester le principe même du regard, et substituer un être à un autre: par exemple renommer les choses; on ne dit plus un nègre mais un afro américain: c'est tout à fait autre chose. Le langage fige autant que le regard, et il peut conférer un être, reconnaître un être: c'est une différence qualitative et non un simple symbole.

J'ai un dehors, une nature; ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre. C'est une référence explicite à la scène du jardin d'Eden. Dieu est l'autrui par excellence qui vient montrer que j'ai commis ce péché. Une transmutation qui s'opère: on passe de l'insouciance à l'inquiétude, de l'innocence à la culpabilité. Autrui est la source de la morale aliénante, qui profite du poids que le jugement de l'autre a sur mon être et la manière dont je me ressens pour être la source d'une morale qui me prescrit des comportements et m'en interdit d'autres. Je suis prêt à accepter des contraintes morales parce que je reconnais à autrui la capacité de me transmuter en un objet, une qualité qui m'est collée de manière définitive; je rends des comptes à autrui, je suis prêt à entendre ceux qui pour me laver de mes péchés vont me proposer des voies à suivre et les interdits à respecter. Toute morale est aliénante car elle se fonde sur ce rapport d'objectivation que constitue le pour autrui.

(5) Ou'est-ce que l'amour ?

(a) Aimer, ce n'est pas adorer un être suprême

Comment peut émerger une relation amoureuse ? Sartre propose une définition inhabituelle et démystificatrice de l'amour. L'amour, ce n'est pas la découverte de l'être suprême qui devient la fin à laquelle je me voue, l'objet d'admiration qui en permanence m'anime.

(b) Aimer, c'est vouloir agir sans contrainte sur la liberté de l'autre pour justifier sa propre existence

L'idéal de l'amour, son motif et sa fin, sa valeur propre, c'est d'agir sur la liberté d'autrui. aimer, c'est vouloir être aimé. Pourquoi celui qui aime veut-il être aimé ? Car il veut se mettre à l'abri dans la liberté de l'autre; il veut plier ou ployer cette liberté de manière à ne plus être un regard objectivant et hostile mais un regard bienveillant et généreux qui donne une raison d'être à ma présence, qui me justifie d'exister. L'amour est à l'origine potentiellement d'un conflit: c'est la tentative d'employer la liberté de l'autre pour donner un sens à ma propre existence. Ce n'est pas la fin à laquelle je sacrifie mon énergie mais le moyen de régler un problème avec moi-même: celui de l'injustifiabilité de mon être et de l'inquiétude permanente des jugements portés sur moi; je veux me mettre à l'abri sous un regard inconditionnellement positif.

Aimer ne se fait pas forcément suivant une modalité sadique par laquelle on réduit l'autre à un simple corps, un instrument source d'intérêt pour soi. Mais l'objet de la relation amoureuse est bien d'essayer de posséder l'autre pour que l'autre soit celui qui donne un sens à mon existence. Je ne veux pas l'esclavagiser, le posséder par contrainte; je ne veux pas qu'il m'aime sous l'effet d'un filtre magique ou par soumission à une force physique, ou parce qu'il serait fidèle à un engagement pris; il n'y a d'amour que dans une liberté reconduite. Je ne veux pas qu'il ou elle reste amoureux par contrainte juridique. Mais je veux captiver la liberté de l'autre, devenir tout au monde pour l'être aimé dont nous voulons être aimé, devenir la finalité et la préoccupation de l'autre, agir sur la liberté de l'autre qui se laisse abîmer. Je veux que l'autre s'abandonne à son amour, à son adoration, que sa liberté s'engule; je veux sentir que l'autre est fasciné par mon être. L'entreprise est difficile, d'où la séduction: séduire, c'est courir le risque de mon être-objet pour l'autre. Je me soumetts au regard de l'autre pour l'enchanter: ce regard doit être captivé, admiratif, mais je peux courir le risque qu'il soit sévère ou indifférent; c'est toujours une aventure incertaine que nous poursuivrons pour une raison métaphysique: au lieu de me sentir de trop, dans l'amour je sens que mon existence est reprise et voulue dans ses moindres détails par une liberté absolue. L'autre veut que je sois ce

que je suis s'il m'aime; je veux être aimé de cette manière inconditionnelle de la même manière que je lui accorde un surcroît d'être et de dignité en le sortant du caractère accidentel de son existence.

Chacun veut que l'autre l'aime; en voulant que l'autre m'aime je veux que l'autre veuille qu'il m'aime. Il y a une entreprise intégralement positive de l'amour; mais qui engendre sa dimension de conflit: une forme de manipulation, de ploiement de la liberté de l'autre à mon profit, idéalement dans la réciprocité (l'autre dont je veux capter la liberté se laisse capter avec plaisir) mais potentiellement dans le conflit et en définitive dans l'échec car je ne suis jamais à l'abri, je ne peux être sûr que demain l'autre m'aimera encore; il y a le risque permanent que cela débouche sur un échec; c'est le risque aigu de l'amour dont rien ne garantit la reproduction. C'est le fond de la joie d'amour: me sentir justifié d'exister.

(c) Peut-on s'aimer soi-même ?

Peut on avoir de l'amour pour soi-même ? Aimer quelqu'un est quelque chose de simple et facile à comprendre parce que la personne j'aime pas toujours là, et n'est pas moi. Ces deux raisons suffisent à indiquer que le sentiment que j'ai pour moi-même (celui qui aime et qui est aimé) est un sentiment qui peut être n'existe pas Le rapport juste de soi avec soi ne peut être un rapport d'amour. En toute logique sartrienne, pour éprouver un amour sur soi il faudrait un dédoublement de soi. Je suis conscient de moi-même sans avoir besoin d'un regard sur moi-même (il y a bien un cogito préreflexif), mais il n'y a pas de dédoublement qui permettrait un amour. Le narcissisme n'est pas associé à la logique de l'amour, laquelle implique un autrui.

(6) Qu'est-ce que le désir ?

(a) Le désir ne doit pas être réduit à des explications naturalistes: nous n'avons pas de sexualité parce que nous aurions des organes sexuels

De quoi le désir est-il le nom ? D'où naît-il ? Sartre reprend des thèmes classiques de la psychologie et de la biologie pour nier les explications naturalistes par le corps, le psychisme, les lois organiques et naturelles; il reprend ces questions sur un plan ontologique de la conscience de l'homme. Sa thèse consiste à dire qu'il n'y a pas de désir ou de sexualité car nous avons des organes sexuels. C'est l'inverse: c'est parce que nous sommes des êtres fondamentalement sexués en tant qu'êtres pour autrui qu'il y a des organes que nous utilisons à des fins sexuelles; mais nous sommes des êtres sexués indépendamment de l'existence de ces organes. Les enfants ont déjà une affectivité et du désir avant la maturation sexuelle de leurs organes reproducteurs; et les vieillards continuent à avoir du désir. Sartre découple la question de la sexualité de la question des organes sexuels; il est contingent que les organes puissent se prêter à une utilisation sexuelle. Il défend une théorie de la présexualité antérieure à l'apparition d'organes sexuels.

(b) Le désir a une signification spécifique dans le rapport à l'autre: il est d'abord caresse plutôt que coït

Je suis un être en danger dans le regard d'autrui, qui ressent sa contingence et son injustifiabilité: le désir peut suturer et répondre à ces failles. Le désir est la tentative originelle pour me saisir de la subjectivité libre de l'autre à travers mon objectivité; je vais utiliser mon corps pour essayer d'ensorceler le corps et la conscience de l'autre. Désirer, c'est vouloir être désiré. Il y a une volonté de possession: désirer c'est vouloir posséder un autre. Mais Sartre ne défend pas une thèse hétéronormée, un point de vue de mâle machiste et viriliste ? Les autres ne sont pas des femelles soumises. La possession d'un autre n'est pas nécessairement possession d'un autre sexe: ce peut être une relation homosexuelle. Cette possession ne passe pas par le coït ou la pénétration. C'est la caresse, en un sens non viriliste. Il ne faut pas reléguer la caresse aux simples préliminaires. La vie sexuelle ne vient pas de surcroît à la condition humaine. La caresse est le moment où mon désir devient consentement au désir; je veux me laisser prendre par ma propre chair; je consens à ma propre passivité; par la caresse par laquelle j'éveille le corps de l'autre, je consens à sentir mon corps s'éveiller; je suis pris, transi par le désir qui me compromet; je veux un consentement passif à mon désir; je veux jouir de ma facticité, de mon être charnel dans sa contingence de fait; je vais révéler mon propre corps en caressant le corps de l'autre, c'est le mien que j'anime pour ne faire qu'un avec lui. Il n'y a pas là de logique activiste de possession du corps de l'autre. On est aux antipodes d'une brutalité machiste; par la caresse je tente d'incarner autrui; c'est l'acte par lequel je tente que l'autre comme conscience et liberté réintègre son corps et s'abandonne comme corps à la caresse que je lui donne et dont il jouit; je ne possède pas au sens où j'empoigne, je façonne: mais j'amène à la vie, je donne à l'autre l'incarnation qui en règle générale nous échappe. Je fais naître par le plaisir le corps d'autrui à lui-même. La caresse est nécessairement langoureuse, lente et douce; il ne s'agit pas de prendre, mais de faire naître la chair à elle-même.

Sartre, *L'être et le néant*. « Je me fais chair pour fasciner Autrui par ma nudité et pour provoquer en lui le désir de ma chair, justement parce que ce désir ne sera rien d'autre, en l'Autre, qu'une incarnation semblable à la mienne. Ainsi le désir est-il une invite au désir. C'est ma chair seule qui sait trouver le chemin de la chair d'autrui et je porte ma chair contre sa chair pour l'éveiller au sens de la chair. Dans la caresse, en effet, lorsque je glisse lentement ma main inerte contre le flanc de l'Autre, je lui fais tâter ma chair et c'est ce qu'il ne peut faire, lui-même, qu'en se rendant inerte : le frisson de plaisir qui le parcourt alors est précisément l'éveil de sa conscience de chair. Étendre ma main, l'écartier ou la serrer, c'est redevenir corps en acte : mais du même coup c'est faire s'évanouir ma main comme chair. La laisser couler insensiblement le long de son corps, la réduire à un doux frôlement presque dénué de sens, à une pure existence à une pure matière un peu soyeuse, un peu satinée, un peu rêche, c'est renoncer pour soi-même à être celui qui établit les repères et déploie les distances, c'est se faire muqueuse pure. À ce moment, la communion du désir est réalisée : chaque conscience, en s'incarnant, a réalisé l'incarnation de l'autre, chaque trouble a fait naître le trouble de l'autre et s'en est accru d'autant. Par chaque caresse, je sens ma propre chair et la chair de l'autre à travers ma propre chair et j'ai conscience que cette chair que je sens et m'approprie par ma chair est chair sentie par l'autre. Et ce n'est pas par hasard que le désir, tout en visant le corps entier, l'atteint surtout à travers les masses de chair les moins différenciées, les plus grossièrement innervées, les moins capables de mouvement spontané, à travers les seins, les fesses, les cuisses, le ventre : elles sont comme l'image de la facticité pure. C'est pour cela aussi que la véritable caresse c'est le contact des deux corps dans leurs parties les plus charnelles, le contact des ventres et des poitrines : la main qui caresse est malgré tout déliée, trop proche d'un outil perfectionné. Mais l'épanouissement des chairs l'une contre l'autre et l'une par l'autre est le but véritable du désir ».

L'acte sexuel le plus souvent se termine par la pénétration du coït; mais la qualité du désir se dégrade alors: c'est le moment où pour des raisons de contingence biologique on essaie de prendre et s'approprier pour parvenir à la jouissance; on change de registre et on perd de qualité. Celui qui pénètre devient actif et ne fait plus un avec son corps; son corps devient un instrument par lequel il ploie le corps de l'autre comme instrument; il est dans une recherche volontariste de jouissance. Celui qui est pénétré (objet de la possession) devient passif; son corps s'abandonne par force et son esprit ou conscience n'est pas à ce qui se passe. Il y a une dissociation potentielle quand on en arrive à une activité sexuelle. L'acte sexuel le plus ordinaire est démythifié et désenchanté contrairement à la caresse. C'est la caresse qui est le coeur de l'acte d'amour.