

COORDONNÉ PAR  
Renaud Barbaras

Sartre  
Désir et liberté



Presses Universitaires de France

LISTE DES AUTEURS

RENAUD BARBARAS  
Université de Paris I Panthéon-Sorbonne

PHILIPPE CABESTAN  
Classes préparatoires au lycée Lavoisier (Paris)

VINCENT DE COOREBYTER  
Université libre de Bruxelles

ALAIN FLAJOLIET  
Classes préparatoires au lycée J.-B. Corot (Paris)

DANIEL GIOVANNANGELI  
Université de Liège

JEAN-MARC MOUILLIE  
Université d'Angers

HADI RIZK  
Première supérieure au lycée Henri IV

ISBN 2 13 054335 9

Dépôt légal — 1<sup>re</sup> édition : 2005, septembre

© Presses Universitaires de France, 2005  
6, avenue Reille, 75014 Paris

# Sommaire

Renaud Barbaras, Introduction	9
<i>Philippe Cabestan</i> , Une liberté infinie ?	19
<i>Daniel Giovannangeli</i> , Imaginaire, monde, liberté	41
<i>Alain Flajoliet</i> , Ipséité et temporalité	59
<i>Vincent de Coorebyter</i> , Les paradoxes du désir dans <i>L'Être et le Néant</i>	85
<i>Renaud Barbaras</i> , Désir et manque dans <i>L'Être et le Néant</i> : le désir manqué	113
<i>Hadi Rizk</i> , L'action comme assomption de la contingence	141
<i>Jean-Marc Mouillie</i> , L'autodévoilement de la liberté dans l'existence (Les horizons pratiques de l'ontologie de 1943)	167



# Introduction

RENAUD BARBARAS

Depuis une dizaine d'années, on assiste, en France et en Belgique en particulier, à un profond regain d'intérêt pour l'œuvre philosophique de Sartre. Cela mérite d'autant plus l'attention qu'il n'en va pas de même pour l'œuvre romanesque et théâtrale, qui sont devenues, depuis longtemps déjà, classiques, mais ne suscitent pas le même engouement. Il y a d'abord à cela une raison extrinsèque mais puissante : il a fallu attendre que le souvenir de l'homme et la figure du philosophe engagé s'effacent un peu pour que l'on puisse considérer sereinement l'œuvre pour elle-même. L'influence de Sartre, qui représente sans aucun doute la dernière grande figure historique de l'intellectuel en France, fut immense : la période de latence devait donc être longue. Mais il faut souligner que ce sont essentiellement les textes phénoménologiques, c'est-à-dire la période qui va de la découverte de Husserl en 1934 jusqu'à *L'Être et le Néant*, qui font l'objet des recherches actuelles, riches et savantes. On assiste donc à une sorte de remontée chronologique dans l'œuvre de Sartre. Pendant les années qui ont précédé et suivi sa mort, c'est plutôt le Sartre philosophe politique, penseur de l'action et de l'histoire, qui suscitait

l'intérêt, et ce d'autant plus qu'il mettait explicitement l'activité philosophique au service de cet engagement. La *Critique de la raison dialectique* apparaissait alors comme le texte de référence, en deçà duquel il n'était pas très intéressant de remonter. Puis, la décennie qui suivit sa mort fut marquée par la publication de nombreux textes inédits extrêmement précieux les *Carnets de la drôle de guerre*, éclairants quant à la genèse de *L'Être et le Néant*, et, surtout, les *Cahiers pour une morale*, ensemble de textes très élaborés, rédigés en 1947-1948, où prend forme le projet, annoncé à la fin de *L'Être et le Néant*, de constitution d'une morale. Selon un mouvement légitime et compréhensible, la publication de ces textes a suscité un intérêt, qui ne s'est pas éteint, pour cette morale que Sartre avait projetée sans pouvoir la conduire à son terme, et qui engage la question difficile de la possibilité d'élaborer une théorie du devoir-être sur la base d'une ontologie phénoménologique qui décrit les structures de l'Être. Cependant, ce sont plutôt les œuvres de la première période, où s'élabore le noyau de la philosophie sartrienne et qui l'inscrivent dans le mouvement phénoménologique, qui sont au centre des recherches contemporaines.

De ce retour au premier plan de la phénoménologie de Sartre on peut donner une autre explication qui, si elle est externe, n'en est pas moins décisive. Jusqu'à la fin des années 1980, l'influence considérable de la phénoménologie allemande, heideggérienne en particulier, à laquelle s'ajoutait la vivacité du courant structuraliste, conduisait à négliger purement et simplement la phénoménologie française, c'est-à-dire essentiellement les philosophies de Sartre et de Merleau-Ponty. Dans le meilleurs des cas, on les considérait comme de pâles épigones des grands phénoménologues allemands, dans le pire des cas comme des

œuvres relevant de la « bouffonnerie » (Sartre) ou de la (mauvaise) littérature (Merleau-Ponty). Les choses ont bien changé. La transformation profonde du contexte intellectuel et, en particulier le recul, ou en tout cas l'institutionnalisation de l'influence heideggérienne ont ouvert un espace pour la reconnaissance de l'importance et de l'originalité de la phénoménologie comme de la philosophie française en général, ce qui met fin à une très longue période d'autodénigrement philosophique. C'est incontestablement Merleau-Ponty qui, le premier, a bénéficié de ce mouvement, ce qui, en un premier temps, a contribué à renforcer l'occultation de la phénoménologie sartrienne, dans la mesure où Merleau-Ponty se construit en partie contre elle. Mais cette distance prise vis-à-vis de Sartre, patente dans *Le visible et l'invisible*, s'enracinait dans un dialogue profond et ininterrompu, et les recherches récentes sur les manuscrits inédits montrent que Merleau-Ponty n'a jamais cessé de tenter de se situer vis-à-vis de ce double adverse. Il était devenu nécessaire que l'on mesurât enfin l'importance de l'œuvre de Sartre au sein du mouvement phénoménologique.

Sartre est lu désormais comme un auteur philosophique *classique*, et il n'est donc pas surprenant que l'on s'intéresse à la genèse de sa pensée, notamment à partir de sa lecture de Husserl, à la conquête progressive de sa propre philosophie, à la place qu'il occupe dans le mouvement phénoménologique français ainsi qu'à l'influence, considérable, qu'il y exerce, notamment chez Merleau-Ponty et Levinas. On sait que, sur le conseil de Raymond Aron, Sartre passe l'année académique 1933-1934 à l'Institut français de Berlin pour y étudier la phénoménologie et y lire notamment les *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl. Comme l'a montré Vincent de Coorebyter dans son livre *Sartre face à la phénoménologie*,

Sartre retrouve chez Husserl ses propres intuitions, notamment le souci de concrétude, l'attachement, à la positivité des phénomènes dont il s'agit de fixer le sens au lieu de les référer à une réalité autre qui les fonderait en dernière analyse. C'est pourquoi la découverte de Husserl fut décisive, et durablement. Avec Levinas, Sartre est le premier français à avoir pris la mesure de la révolution philosophique que représente la pensée de Husserl et il a contribué fortement à sa diffusion dans un contexte français qui en était très éloigné. Trouvant dans Husserl ce qu'il cherchait, il a su d'emblée évaluer et faire entendre la portée et la fécondité du programme phénoménologique. Ainsi, on ne saurait minimiser l'importance du célèbre article de *Situations I* intitulé « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl l'intentionnalité », dont la date de rédaction est aujourd'hui controversée<sup>1</sup>. Sartre y explique la signification et la portée de la définition husserlienne de la conscience par la notion d'intentionnalité. Elle signe la fin des philosophies « digestives » pour lesquelles connaître c'est toujours assimiler à la conscience, intérioriser. La conscience est éclatement vers le dehors, négation active de l'intériorité, fuite hors de soi « Si, par impossible, vous entriez dans une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au-dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de dedans ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. »<sup>2</sup> Sartre reconnaît que « la conscience et le

1. Voir Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 27

2. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter, Paris, Vrin, 2003, p. 88.

monde sont donnés d'un même coup extérieur à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle »<sup>1</sup> et interprète l'intentionnalité husserlienne dans le sens d'un réalisme, dont il ne se départira plus. De cette découverte, nourrie de la lecture des *Idées directrices*, Sartre va tirer les conséquences dans le champ de la psychologie, dont il faut souligner qu'elle fut l'un de ses premiers centres d'intérêt. Dans *L'imagination*, il montre, après avoir critiqué les théories classiques, la fécondité de la méthode husserlienne. Les expériences de la psychologie n'ont aucune portée tant qu'elles n'interrogent pas l'essence de l'image, c'est-à-dire ne posent pas la question « Qu'est-ce qu'une image ? ». D'autre part, l'analyse intentionnelle permet d'en finir avec l'idée selon laquelle une image serait un simple contenu psychique immanent. Comme la perception, l'imagination est une certaine manière de se rapporter à l'objet extérieur : « L'image de mon ami Pierre n'est pas une vague phosphorescence, un sillage laissé dans ma conscience par la perception de Pierre c'est une forme de conscience organisée qui se rapporte à sa manière à mon ami Pierre, c'est une des manières possibles de viser l'être réel Pierre. Ainsi, dans l'acte d'imagination, la conscience se rapporte directement à Pierre et non par l'intermédiaire d'un simulacre qui serait en elle. »<sup>2</sup> C'est dans *L'imaginaire* (1940) que Sartre explore de manière approfondie les possibilités ouvertes par cette nouvelle approche.

Cependant, si Sartre contribue, de manière particulièrement brillante, à la diffusion des thèmes majeurs de la phénoménologie en France, il ne lit pas Husserl en historien de la philosophie mais bien en philosophe. En

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *L'imagination*, Paris, Félix Alcan, 1936, p. 148.

témoigne par excellence *La transcendance de l'Ego*, texte qui fut conçu durant le séjour à Berlin et est la première œuvre publiée de Sartre. Ce court ouvrage force l'admiration car on y voit l'intuition fondamentale d'une philosophie, celle qui se déploiera dans *L'Être et le Néant*, prendre forme au sein d'une confrontation avec le texte husserlien. Ce n'est donc pas sans raison si ce livre constitue l'un des foyers de la recherche actuelle sur Sartre. Il vise à établir que la conscience peut se passer de la présence du *je*, qui, loin d'être constitutif de la conscience, est déjà une réalité transcendante apparaissant en son sein à la faveur d'un acte de réflexion. Le *je* est en effet superflu et nuisible. Superflu car il n'est pas requis par l'unification du flux de conscience (qui est réalisée par l'objet), nuisible car, aussi formel soit-il, il constitue un centre d'opacité au sein de la conscience qui aurait pour effet de la séparer d'elle-même et de lui faire perdre la transparence qui la caractérise comme conscience. Dès *La transcendance de l'Ego* prend donc forme l'idée d'une conscience impersonnelle qui est un absolu non substantiel et qui est pure translucidité la conscience ne peut se porter vers le monde, c'est-à-dire être conscience de quelque chose, qu'à la condition que rien ne la sépare d'elle-même.

Si, bien entendu, d'autres lectures, notamment celle de Heidegger, viennent nourrir la méditation sartrienne, *L'Être et le Néant* peut être compris comme un vaste développement de cette intuition initiale. « Toute conscience est conscience de quelque chose » la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle, elle n'est pas constituante mais révélatrice et il s'agit pour Sartre de délivrer le sens de la conscience et de l'Être de telle sorte que leur relation soit pensable. S'opposant à l'*Abschattungslehre* husserlienne, il refuse de caractériser l'objet comme pôle

d'un cours infini d'esquisses et sa transcendance comme l'envers de son absence. Il y a un être transphénoménal des phénomènes, un être de ce qui apparaît, qui n'existe pas seulement en tant qu'il apparaît et qu'il nomme « en-soi ». C'est à cette seule condition que, selon Sartre, la phénoménologie échappe au phénoménisme. Or la conscience ne peut être position de cet être transcendant qu'à la stricte condition que rien ne la sépare de son mouvement positionnel, qu'elle ne comporte aucun contenu la retenant en elle-même, bref que la conscience de soi qu'elle est nécessairement ne soit en aucun cas une *connaissance* de soi. La conscience est rapport immédiat et non cogitif à soi ; son mode d'existence est celui de la pure spontanéité et de la pure transparence. C'est cette exigence fondamentale qu'exprime la caractérisation de la conscience comme néant. Le pour-soi, comme présence à soi, n'est lui-même que sur le mode de la négation, ne se rejoint qu'en différant de soi, n'est ce qu'il est qu'en ne l'étant pas. En un sens, tout *L'Être et le Néant* consiste à déployer la signification de cette intuition fondamentale. Elle permet en tout cas de rendre compte du rapport de la conscience à l'Être. En effet, le propre du néant est qu'il ne peut subsister comme néant qu'à la condition de ne pas se distinguer de ce qu'il n'est pas il ne demeure lui-même qu'en se confondant avec l'Être car il ne pourrait s'en séparer qu'en étant, même minimalement, *quelque chose*, ce qui le détruirait comme néant. Le néant n'est *rien* d'autre que l'Être. En d'autres termes, le pour soi n'est pour-soi qu'en se niant lui-même et en s'effaçant au profit de l'en-soi qu'il fait ainsi paraître mouvement paradoxal d'une conscience qui ne rejoint le monde que pour s'en séparer, qui ne se nie au profit de la réalité que pour retomber sur son propre néant. Cette dialectique, dont le provenance est plus platonicienne que hégé-

lienne, culmine dans la théorie d'une liberté qui est à la fois absolue et inconditionnée, dans la mesure où elle est par essence étrangère à l'Être, et cependant l'envers de la facticité et de la contingence du pour-soi, en tant que celui-ci advient à l'en-soi et est donc situé en lui.

Le mouvement de néantisation qui caractérise l'existence humaine est fondé sur une théorie du désir qui constitue la clé de voûte de l'ouvrage et rend compte des différentes modalités d'existence du pour-soi. Le pour-soi ne sort de lui-même vers le monde que parce qu'il est traversé par un désir qui, comme tel, est insatiable – par un manque qui ne peut-être comblé. Ce dont le pour-soi manque, c'est de sa réalisation au sens strict, c'est-à-dire d'une réalité qui ne compromettrait pas sa puissance de néantisation ou d'une négativité qui prendrait en même temps la forme de l'être substantiel, bref d'une identité qui ne menacerait pas sa liberté. L'existence humaine veut réaliser la synthèse impossible de l'en-soi et du pour-soi. Cette unité pleine de l'homme avec lui-même, telle qu'il serait (comme en-soi) ce qu'il est (comme pour-soi), c'est-à-dire finalement cause de soi, c'est Dieu lui-même. En effet, rappelle Sartre « Dieu n'est-il pas à la fois un être qui est ce qu'il est, en tant qu'il est toute positivité et le fondement du monde – et à la fois un être qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas, en tant que conscience de soi et que fondement nécessaire de lui-même ? »<sup>1</sup> Ainsi, le désir constitutif de l'existence humaine est désir d'être Dieu et tout se passe « comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde, n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué »<sup>2</sup>

1. *L'Être et le Néant*, p. 133.

2. *Ibid.*, p. 717.

## *Introduction*

Toutes les contributions réunies ici visent à faire le point sur cette philosophie de la conscience originale, adossée à une ontologie du manque. Ainsi, l'identification de la conscience à la liberté est examinée pour elle-même mais également du point de vue de ses conséquences pour une théorie de l'imaginaire, et de la philosophie de la temporalité qu'elle suppose et commande à la fois. La théorie centrale du désir comme manque du soi en tant qu'en-soi-pour-soi, sous-jacente au dynamisme de la conscience, est abordée sous l'angle de ses fondements ontologiques et questionnée quant à sa portée véritable pour une théorie du désir. Enfin, la philosophie sartrienne de la liberté, en tant qu'elle comporte une dimension de contingence, est ressaisie du point de vue de ses prolongements dans le cadre d'une théorie de l'action et, par là même, interrogée quant à sa signification éthique.



# Une liberté infinie ?

PHILIPPE CABESTAN

Qu'est-ce qu'un lâche ? Comme on le sait, la lâcheté possède pour Sartre une signification existentielle et, en dépit de leur commune mauvaise foi, il ne faut pas confondre le lâche et le salaud. Ce dernier se dissimule la contingence de son existence ; il a tous les droits à commencer par celui d'exister et, à l'occasion, d'humilier, d'exploiter, de tuer. De son côté, le lâche méconnaît également son être, mais c'est alors sa propre liberté qu'il refuse. Aussi, heureux ou malheureux, maître ou esclave, n'est-ce jamais de sa faute<sup>1</sup> Or, comment le lâche peut-il ignorer sa responsabilité et la liberté qui la fonde ? Un tel fardeau – la liberté – ne nous est-il pas donné dans une évidence irrémédiable ? Du reste, quand bien même il en dénoncerait le caractère illusoire, Spinoza lui-même reconnaît à sa manière une telle intuition – qui consiste « en cela seul que les hommes sont conscients de leurs désirs et ignorants des causes qui les déterminent »<sup>2</sup>.

1. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 84.

2. B. Spinoza, Lettre au très savant G. H. Schuller, p. 1252, *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1954 ; J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1987, p. 76. En abrégé : EN.

Sartre ne se contente pas d'affirmer l'irrécusable liberté de l'homme. L'auteur de *L'Être et le Néant* s'oppose non seulement aux conceptions déterministes de l'existence mais également aux descriptions traditionnelles du libre arbitre qui, en un sens, partagent la mauvaise foi des lâches : les uns comme les autres se masquent la puissance de bouleversement de la liberté et l'angoisse qui l'accompagne. En effet, la véritable donnée intuitive de notre liberté est pour Sartre celle d'un « pouvoir cataclysmique ». C'est pourquoi *L'Être et le Néant* dénonce chez Bergson cette conception rassurante d'une liberté qui engendre ses actes comme un père ses enfants et qui manque alors la véritable « donnée immédiate » de notre liberté<sup>1</sup>

Ainsi, deux traits distinguent, nous semble-t-il, la liberté sartrienne dans l'histoire de la philosophie. D'une part, cette liberté présente une ampleur proprement inouïe, dont les contemporains comme M. Merleau-Ponty, G. Marcel, E. Mounier, P. Ricœur et, tout récemment encore, Cl. Romano ont dénoncé la démesure<sup>2</sup>. Reconnaissons en effet, quitte à forcer le trait, qu'on en viendrait presque à croire le sujet sartrien capable de choisir aussi bien le jour de sa naissance que celui de sa mort, son sexe, sa laideur ou sa beauté, voire son époque et les crises qui la secouent. N'est-ce pas Sartre qui écrit, en invoquant J. Romain, qu'à la guerre, il n'y a pas de victimes innocentes<sup>3</sup> ? D'autre part, cette liberté n'est pas une propriété contingente de l'existence, un simple accident. Elle est ontologiquement inscrite au

1. *EN*, p. 78.

2. C. Romano, *Il ya*, « La liberté sartrienne, ou le rêve d'Adam », Paris, PUF, 2003, p. 172.

3. *EN*, p. 613.

cœur de la réalité-humaine, et trouve son fondement dans le mode d'être non substantiel du pour-soi. Ainsi la liberté serait « très exactement l'étoffe de mon être »<sup>1</sup>. En d'autres termes, parce qu'il n'est ni une mousse, une pourriture ou un chou-fleur, être signifie pour l'homme exister, et cette existence est nécessairement libre.

Ainsi nous voudrions, dans un premier temps, interroger le phénomène originaire de la liberté, et préciser notamment la notion clef de recul néantisant. Puis, dans un deuxième temps, nous nous efforcerons de ressaisir la nature du choix originaire afin, dans un troisième temps, d'en dégager le cas échéant les limites.

## NÉANTISATION ET REcul NÉANTISANT

Il nous faut comprendre en quel sens la liberté est l'étoffe de notre être et, dans cette perspective, nous élever à l'intuition du recul néantisant qui le constitue. Soit, par exemple, une conscience imageante. Comme le montre Sartre dans *L'imaginaire* et comme nous allons le voir, cette conscience est nécessairement libre<sup>2</sup>.

Remarquons tout d'abord qu'imaginer par exemple un centaure est l'acte d'une conscience qui pose ce qu'elle imagine comme irréel (imaginaire) et, par conséquent, comme un néant ou non être. Le centaure n'existe pas. En ce sens, toute conscience imageante est néantisante elle dévoile un néant au sein de l'être puisque ce qu'elle

1. EN, p. 495.

2. « C'est parce qu'il est transcendalement libre que l'homme imagine » (*L'imaginaire*, p. 358).

imagine n'est pas et se trouve affecté d'un caractère de néant par rapport à la totalité du réel. Cette première remarque peut surprendre un lecteur habitué par une mauvaise psychologie à tenir l'image pour une chose et, du même coup, pour un plein d'être qui subsiste dans la tête de celui qui imagine. Elle n'en est pas moins phénoménologiquement justifiée, s'il est vrai que toute conscience imageante est une conscience intentionnelle qui enveloppe une négation du monde réel, et que la négation doit être comprise d'un point de vue ontologique. Il nous faut à présent interroger avec Sartre l'être de la négation et comprendre de quelle manière le jugement de négation se rapporte en l'occurrence au non-être ou néant.

L'acte imageant présente alors deux aspects. Tout d'abord, comme nous venons de le voir, la conscience imageante pose le monde comme une totalité synthétique réelle et pose l'objet imaginé comme un néant par rapport au monde imaginer un centaure, c'est à la fois et d'un seul et même mouvement saisir le monde dans sa totalité et le saisir comme monde-où-le-centaure-n'est-pas. En outre, et nous abordons ici le nerf de l'argument, imaginer suppose que la conscience ne soit pas « embourbée », « engluée », « prise dans le monde », c'est-à-dire qu'elle ne soit pas un simple étant intra-mondain, mais qu'elle échappe au monde. Comprenons bien la signification ontologique de ces différentes métaphores qui reprennent la distinction heideggerienne entre l'être-au-monde et l'être-au-milieu-du-monde pour un étant subsistant (*vorhanden*)<sup>1</sup> Si la conscience était une chose, un être au-milieu-du-monde, comme veut le croire la psy-

1. *L'imaginaire*, p. 353 ; M. Heidegger, *Être et Temps*, tr. fr. Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1986, p. 87

chologie déterministe, elle ne saurait prendre cette position de *recul* qui lui permet de saisir le monde comme totalité synthétique et de le dépasser en visant quelque chose d'irréel ; elle ne pourrait imaginer quoi que ce soit. Ainsi, parce qu'elle imagine, la conscience ne peut être un étant intra-mondain, qui serait dans le monde comme l'eau est dans le verre ou le vêtement dans l'armoire.

Notons toutefois que, par ces remarques, on n'a pas encore positivement établi la liberté de la conscience. Sartre nous donne dans *L'imaginaire* ce qu'on peut appeler, en référence à Kant<sup>1</sup>, un concept *négatif* de la liberté : la conscience *n'est pas* une chose, un simple objet à l'intérieur du monde réel, elle n'est pas soumise à l'enchaînement déterministe de celui-ci puisqu'elle est en mesure de poser un au-delà irréel du monde, de le néantiser. Sartre approfondit alors cette première approche de la liberté en développant sa conception de l'acte néantisant qui, dans *L'imaginaire*, ne concerne encore que le monde. À cet égard, les *Carnets de la drôle de guerre* accomplissent un pas décisif en plaçant la néantisation au principe même de la conscience<sup>2</sup>. Dès lors surgit la notion de « rupture néantisante » ou encore, comme dans *L'Être et le Néant* à propos de l'interrogation, de « recul néantisant ».

1. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, tr. fr. V. Delbos, Paris, Delagrave, 1975, p. 179 ; M. Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, tr. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 15.

2. Sartre y écrit que « la liberté c'est l'apparition du Néant dans le monde », et, ce, non seulement parce que la liberté imagine mais avant tout parce que la liberté est « tout entière transie par le Néant », in *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, p. 166. Notons toutefois qu'avec l'idée de recul néantisant s'introduit une conception différente de la néantisation. Celle-ci ne désigne plus, comme lorsque l'acte néantisant s'applique au monde, le dévoilement d'un néant transphénoménal, mais elle correspond à une véritable production par l'être d'un néant au sein de l'être. Cf. *EN*, p. 117.

Reprenons l'exemple de Sartre<sup>1</sup> : Ma voiture tombe en panne. Je me demande si cela ne vient pas du carburateur. Il va de soi qu'il est possible qu'il n'y ait *rien* dans le carburateur. Ainsi la conduite interrogative, parce qu'elle enveloppe la possibilité d'une réponse négative, repose sur un acte de néantisation compris comme dévoilement d'un rien ou néant au cœur de l'être, en l'occurrence d'un rien dans le carburateur. Mais cette simple question suppose à son tour que le questionneur opère un recul également dit « néantisant ». Car pour pouvoir poser une question et, ce faisant, dévoiler un néant au sein de l'être, l'être qui interroge ne doit pas être un pur être en soi, et doit d'une manière ou d'une autre échapper à l'être.

En effet, « l'être ne saurait engendrer que l'être ». Ce principe signifie que le néant ne peut trouver son origine dans un être qui est ce qu'il est. Comment, en effet, un être qui est ce qu'il est pourrait-il faire apparaître « ces petits lacs de non-être » que la conscience rencontre à chaque instant à la surface de l'être ? Le néant suppose donc l'existence d'un être qui n'est pas un être en soi et qui est son propre néant : la conscience. De ce point de vue, Sartre dénonce l'insuffisance des conceptions tant hegelienne que heideggerienne du néant, qui ne se soucient ni l'une ni l'autre de fonder la négation dans la structure de l'être de l'Esprit ou du *Dasein*<sup>2</sup>. À l'opposé, Sartre découvre un être qui échappe à l'être, un être qui est son propre néant dans la mesure où il se néantise.

L'interrogation comprend donc bien un double mouvement de néantisation, et le recul est alors dit néantisant en un double sens. D'une part, l'être qui interroge néantise le donné en posant la possibilité d'un non-être

1. EN, p. 42.

2. EN, p. 54-55.

ou néant, d'autre part, il se néantise lui-même dans la mesure où il lui faut échapper à l'être, se désengluier de l'être pour pouvoir poser une question. Il en va de même dans le doute méthodique de Descartes ou l'épochè phénoménologique la suspension du jugement ou la mise entre parenthèses du monde suppose ce même recul néantisant qui permet à la conscience de se mettre hors circuit par rapport au monde. Notons cependant que si le doute cartésien ou l'épochè husserlienne ont une valeur exemplaire, toute conduite humaine enveloppe, selon Sartre, ce double mouvement de néantisation. Ainsi, imaginer, interroger, douter, désirer, percevoir, etc., sont des actes ou conduites intentionnelles qui supposent un être qui, dans son être, échappe à l'être.

Nous retrouvons la conclusion de *L'imaginaire* : la conscience ne saurait être une chose telle qu'un ensemble de processus psychiques soumis au déterminisme de la nature, pas plus qu'une pierre ou une machine, au même titre que n'importe quelle autre chose en soi, faute de pouvoir se néantiser et échapper à l'être, ne saurait imaginer, désirer ou interroger. Ainsi, la description sartrienne de l'interrogation nous conduit à saisir la conscience comme un être qui à la fois néantise le monde et se néantise, comme un être qui n'est pas un pur être en soi et qui en tant que tel échappe à l'ordre causal du monde, bref comme un être libre. Mais, comme le reconnaît Sartre, la liberté n'est encore ici qu'un mot, et il nous faut tenter de préciser la signification de ce recul en tant qu'arrachement à soi et à l'être, et comprendre en quel sens il est dit néantisant.

On peut alors éclairer la manière dont la conscience échappe à l'être à partir de la description du mouvement par lequel la conscience se temporalise. En effet, ce qui

dans le flux temporel de la conscience sépare l'antérieur du postérieur, le passé de la conscience de son présent, c'est à proprement parler « rien », et le rien possède ici à nouveau le sens d'une négation qui trouve son fondement ontologique dans le néant. En d'autres termes, la conscience se temporalise en mettant son passé hors-jeu ou hors circuit, en se constituant par rapport à ce passé comme séparée de ce passé par un néant, en néantisant son être passé<sup>1</sup>. Or, une telle néantisation fonde la liberté de la conscience en lui assurant son autonomie par rapport à son être passé la conscience présente ne saurait être déterminée par la conscience passée dont elle ne cesse de se décrocher par ce mouvement de néantisation qui permet à la conscience de ne pas être son passé.

Nous voyons donc de quelle manière la liberté de la conscience se confond avec son existence. La conscience est, de fait, nécessairement libre. Du reste, le phénoménologue dispose avec l'angoisse d'une attestation privilégiée de ce perpétuel mouvement de néantisation qui fonde la liberté de la conscience. Car, à la différence de la peur que provoque un animal ou un danger quelconque, c'est-à-dire un objet intramondain, l'angoisse dévoile pour Sartre le recul néantisant par lequel la conscience échappe à son passé comme à son avenir et, plus généralement, à toute forme de déterminisme<sup>2</sup>. De fait, rien, aucune décision présente ne peut m'assurer que, tandis

1. EN, p. 64.

2. Cette description de l'angoisse s'inspire naturellement de *Être et Temps*, § 40, et de *Qu'est-ce que la métaphysique ?*. Mais Sartre lui confère la signification particulière de révéler à la conscience sa propre liberté alors que pour Heidegger le devant-quoi (*das Wovor*) de l'angoisse (*Angst*) est l'être-au-monde en tant que tel.

que je longe un précipice, je ne choisirai pas de m'y jeter. L'angoisse devant l'avenir me révèle ainsi que je ne suis pas celui que je serai et, plus exactement, que je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas. De manière symétrique, rien, aucun motif, aucune résolution passée ne peut m'empêcher de céder aujourd'hui à la tentation du jeu. L'angoisse devant le passé me dévoile que je ne suis plus celui que j'ai été, que je suis celui que j'ai été sur le mode de ne l'être pas. L'angoisse est angoisse de la liberté.

Notre appréhension de la liberté est ici purement empirique<sup>1</sup>. Si c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté, l'angoisse n'est jamais que la conscience du néant qui sépare la conscience de son avenir comme de son passé. À travers l'angoisse nous est donné le *fait* de notre liberté. Resterait à dégager la structure ontologique qui la fonde, afin de comprendre dans toute son ampleur la notion de recul néantisant. Dans cette perspective, il nous faudrait nous élever à la source première de la liberté et examiner l'acte ontologique en vertu duquel l'en-soi se dégrade en présence à soi ou pour-soi<sup>2</sup>. C'est en effet dans le prolongement de cette néantisation première que nous devons comprendre l'autotemporalisation du sujet. Contentons-nous ici, afin de prévenir tout malentendu, de souligner que ce mouvement ou recul néantisant ne saurait en aucune manière être l'œuvre de la conscience. Tout au contraire, la conscience résulte de ce recul qui fonde ontologiquement sa liberté<sup>3</sup>

1. EN, p. 80.

2. EN, p. 117.

3. Quand bien même Sartre écrirait-il que le pour-soi est fondement de son propre néant (EN, p. 212).

## LE CHOIX ORIGINAIRE

C'est avec la notion de choix que la liberté entre véritablement en scène. En effet, qu'est-ce que la liberté sinon la liberté d'un choix ? La liberté sartrienne, parce qu'elle n'est pas un pouvoir indéterminé qui préexisterait à son actualisation, se confond avec le choix sans lequel elle demeure une abstraction elle ne peut être qu'en choisissant<sup>1</sup> Et nous avons vu, notamment à travers l'épreuve de l'angoisse, que ce choix s'accomplit de manière rigoureusement inconditionnée échappant perpétuellement à lui-même et au monde, le pour-soi choisit nécessairement sans que rien ne puisse déterminer son choix.

Si le choix originaire est bien inconditionné, il ne s'opère pas pour autant une fois pour toutes à la manière dont, à la fin de *La République*, les âmes choisissent leur démon<sup>2</sup>. Comme le souligne Sartre, en rappelant l'instant où Raskolnikov décide de se dénoncer, une conversion est toujours possible<sup>3</sup> Autrement, nous retomberions dans le schéma d'une existence prédéterminée par son essence, qui ne pourrait être que ce qu'elle est. La liberté est donc condamnée à se choisir perpétuellement. Sartre rejette par conséquent la conception kantienne du caractère intelligible dont le choix s'opère en dehors

1. EN, p. 535. Erreur funeste selon G. Marcel, in *L'existence et la liberté humaine* chez Jean-Paul Sartre, p. 77.

2. Platon, *Œuvres complètes*, *La République*, « Ce n'est pas un démon qui vous tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez un démon », livre X, 617 e.

3. EN, p. 532.

du monde. Faisant implicitement sienne la critique de L. Brunschvicg, Sartre reproche à Kant le caractère intemporel du choix du caractère intelligible, et soutient qu'il n'y a de choix que phénoménal<sup>1</sup>. Toutefois, à proprement parler, le choix originel ne s'accomplit pas *dans* le temps puisqu'il ne fait qu'un avec le choix de la manière dont la conscience se fuit en se temporalisant. Ainsi le choix d'une quelconque conduite, parce qu'elle vise ce qui n'est pas encore, décide du futur qui constitue le présent comme tel, et confère au donné la signification du passé.

En outre, le choix ne concerne pas seulement un objet particulier du monde ou une situation donnée. Pour Sartre, le choix est à chaque fois total, il concerne la totalité de l'être, et renvoie à un projet fondamental que spécifient les innombrables choix empiriques. De ce point de vue, comme le montre la psychanalyse existentielle, le sujet n'est pas une pure collection de désirs sans véritable unité, mais ceux-ci répondent à un libre choix originel qui signe une personnalité et qui préside aux mille décisions concrètes de son existence. C'est pourquoi les goûts culinaires de l'auteur des *Fleurs du mal* peuvent être compris – voire devinés<sup>2</sup> – à partir du rêve d'une antinature qui, à son tour, s'interprète à partir du rapport que Baudelaire, dans son désir d'être, entretient avec l'être. Ainsi,

1. EN, p. 536 ; E. Kant, *Critique de la raison pure*, tr. fr. A. Tremsaygues et B. Pacaud, Paris, PUF, 1980, p. 398-399. A. Philonenko rappelle la critique de Brunschvicg à laquelle il oppose l'idée d'une temporalité pratique, d'une *duratio noumenon*, qu'envisage Kant tout au début de son opuscule sur *La fin de toutes les choses* (A. Philonenko, *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1981, t. II, p. 154).

2. Ainsi, à propos de Baudelaire, Sartre n'hésite pas à déclarer : « Je parierais qu'il préférerait les viandes en sauce aux grillades et les conserves aux légumes frais » (Baudelaire, Paris, Gallimard, 1975, p. 105).

loin d'appartenir à une sorte de constitution passive involontaire, désirs, préférences, aversions, fantasmes, rêves, etc. ressortissent immédiatement à la liberté du sujet.

Mais le choix peut-il être véritablement inconditionné s'il répond à une motivation involontaire ? Peut-on soutenir qu'on choisit de haïr, de tomber amoureux, d'avoir peur ou d'être homosexuel<sup>1</sup> ? Sartre semble faire bon marché de tout ce qui relève, aux yeux de la tradition, des passions de l'âme, et qui ne dépend vraisemblablement pas de la libre volonté du sujet<sup>2</sup>. Cependant, comme nous allons le voir à présent, de telles objections manquent précisément l'originalité de la conception sartrienne de la liberté qui entend redéfinir celle-ci indépendamment de l'opposition du volontaire et de l'involontaire, et qui tient même l'acte volontaire pour une manifestation dérivée, voire dégradée de la liberté.

Examinons tout d'abord le cas de la motivation. Traditionnellement, les motifs désignent les raisons d'un acte, l'ensemble des considérations rationnelles qui le justifie. En 496, par exemple, Clovis embrasse la foi chrétienne afin d'obtenir l'appui de l'épiscopat et d'assurer ainsi sa conquête de la Gaule. Si nous analysons l'acte de Clovis, le motif de la conversion réside dans la puissance de l'Église catholique et présente un caractère objectif lié à l'état politique et religieux de la Gaule d'alors. Il ne faut toutefois pas se laisser tromper par le caractère objectif du motif car, comme l'écrit Sartre « Cette appréciation

1. Concernant l'homosexualité dans son rapport à la liberté, nous nous permettons de renvoyer le lecteur à notre ouvrage *L'être et la conscience, recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Bruxelles, Ousia, 2004, chap. IV

2. C. Talon-Hugon, *Les passions*, Paris, Armand Colin, 2004.

objective ne peut se faire qu'à la lueur d'une fin présupposée et dans les limites d'un projet du pour soi vers cette fin. »<sup>1</sup> En d'autres termes, s'il est vrai que les motifs sont objectifs, il n'y a cependant de motifs qu'à partir du projet de Clovis de conquérir la Gaule ; et c'est à la lumière de cette fin que l'appui de l'épiscopat se manifeste comme moyen en vue d'une fin. Bref, de même que le sens d'une situation est inséparable du projet de la conscience qui l'éclaire, il n'y a pas de motif indépendamment du libre projet de la conscience. Il en résulte alors que le motif ne saurait par lui-même être cet involontaire « qui incline sans nécessiter »<sup>2</sup>, et qu'en lui-même il est dépourvu de toute force puisqu'il est dépourvu d'existence.

Le caractère involontaire de ce qu'on dénomme les passions de l'âme peut être de même aisément dissipé. Qu'est-ce en effet que l'émotion sinon, comme le montre Sartre dans son *Esquisse d'une théorie des émotions*, la conduite librement choisie d'un sujet<sup>3</sup> ? En opposition radicale à l'idée même de passion, Sartre écrit dans *L'Être et le Néant* : « Ma peur est libre et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance ; en telle autre j'existerai comme volontaire et courageux et j'aurai mis toute ma liberté dans mon courage. »<sup>4</sup> Pour comprendre de telles affirmations, il suffit d'admettre que l'émotion possède un but, une finalité, et que « dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports

1. EN, p. 501.

2. On retrouve cette conception de la motivation dans l'ouvrage de Paul Ricœur, *La philosophie de la volonté*, t. 1 *Le volontaire et l'involontaire*.

3. *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Hermann, 1965.

4. EN, p. 500.

au monde pour que le monde change ses qualités ». Contrairement à Descartes ou à Paul Ricœur<sup>1</sup>, Sartre rejette toute idée d'action du corps sur l'âme dans l'émotion. Le tremblement du corps dans la colère ou dans la peur relève non d'un involontaire auquel la volonté devrait s'efforcer de faire obstacle mais participent d'une libre conduite intentionnelle.

Nous avons vu ainsi que la liberté sartrienne choisit ses motifs comme ses mobiles et décide de ses passions. Ainsi, Sartre bouleverse le partage traditionnel du volontaire et de l'involontaire. Il faudrait ajouter que pour *L'Être et le Néant* l'acte volontaire « n'est pas une manifestation privilégiée de la liberté », et qu'il correspond même, en raison de sa mauvaise foi, à une forme dégradée de la liberté poursuivant ainsi mais en vain la totalité irréalisable de l'en-soi-pour-soi<sup>2</sup>.

## LIBERTÉ ET FACTICITÉ

Si la liberté sartrienne, loin de se tenir dans les limites du volontaire, recouvre également le champ de ce que l'on tient habituellement pour involontaire, devons-nous alors en conclure qu'elle est rigoureusement dépourvue de toute limite ? Sartre ne manque pas de se faire lui-même l'objection puis-je choisir d'être grand si je

1. Refusant la conception sartrienne de l'émotion, Ricœur écrit « à l'idée de spontanéité de la conscience, il me paraît qu'il faut substituer l'idée d'une "passion" de l'âme du fait du corps » (*Philosophie de la volonté, Le volontaire et l'involontaire*, t. 1, p. 259).

2. *EN*, p. 506-507.

suis petit, d'avoir deux bras si je suis manchot<sup>1</sup> ? Tentons alors de prendre la mesure de cette apparente « démesure » qui n'hésite pas à reconnaître à l'homme la liberté qu'un Descartes réserve à Dieu. Dans cette perspective, il nous faut comprendre de quelle manière transcendance et facticité font couple, en quel sens la liberté possède son « revers ».

Nous avons vu que le pour-soi n'est fondement ni de son être ni de son néant, et que son surgissement résulte d'une néantisation première. Ainsi le pour-soi est. Il y a un *fait* de son existence dont Sartre ne cesse de rappeler le caractère contingent et qu'il désigne, empruntant le concept à Heidegger, du terme de facticité<sup>2</sup>. De même, il y a une facticité de la liberté, et nous avons souligné que nul ne choisit d'être libre. Ainsi, la facticité de la liberté désigne tout d'abord le fait que la liberté existe, s'exerce dans un monde donné sans qu'elle l'ait choisi. Mais elle englobe également tout le donné auquel se rapporte la liberté et qu'elle n'a originairement nullement choisi. « Ce que nous avons appelé facticité de la liberté, écrit Sartre, c'est le donné qu'elle a à être et qu'elle éclaire de son projet. »<sup>3</sup> C'est donc en détaillant les différents aspects de ce donné que nous pouvons espérer saisir plus concrètement les limites que la liberté rencontre en surgissant dans le monde. *L'Être et le Néant* envisage ce donné sous cinq aspects différents : ma place, mon passé, mes entours, mon prochain et ma mort<sup>4</sup>. Nous ne pouvons dans le cadre de ce travail examiner, même brièvement, chacune de ces rubriques et nous nous contentons

1. EN, p. 614 et p. 538.

2. EN, p. 117.

3. EN, p. 546.

4. EN, p. 546 et sq.

d'envisager la première d'entre elles, c'est-à-dire le rapport de la liberté à sa place.

La liberté ne pouvant survoler le monde, il lui faut donc occuper une place à partir de laquelle elle se rapporte au monde. Or je n'ai choisi ni de naître ni le lieu de ma naissance et tout ce qui lui est lié. Il semble alors aller de soi que, loin de *prendre* place, je *reçoive* ma place, et que je tiens là enfin une limite irrécusable de ma liberté. Cependant, si je reçois ma place, il est vrai également que je choisis et prends place. Car cette place, je ne me contente pas de l'exister, c'est-à-dire de la vivre purement et simplement indépendamment de tout projet comme une huître sur son rocher. Au contraire, elle apparaît comme place à la lumière de ma libre transcendance s'élançant vers une fin, et c'est à partir de cette fin que ma place prend sa signification. C'est ce qu'illustre le mot rapporté par Sartre d'un émigrant pour l'Argentine. Comme on lui faisait observer que l'Argentine était « bien loin ». Il demanda « loin de quoi ? ». En d'autres termes, éloignement et proximité ne sont pas des données qui s'imposent à une liberté, mais des significations que révèle le libre projet qui les engendre. Il revient donc à la liberté de « prendre » la place qu'elle « reçoit » et de « créer » les obstacles comme les distances dont elle souffre c'est en faisant de Paris son lieu naturel que la liberté envisage l'Argentine comme une terre d'exil. Elle est donc *en un sens* responsable de sa place.

*L'Être et le Néant* nous offre une analyse analogue du rapport de la liberté à son propre passé, et nous retrouvons alors cet entrelacement inextricable de la liberté et de la facticité, aperçu à propos de la place qui est, comme nous l'avons vu, tout à la fois reçue et prise par le sujet. Il en va de même des autres aspects de la facticité tels que les entours, le prochain et la mort aucun d'entre eux ne

saurait en lui-même constituer une limite de la liberté dans la mesure où celle-ci lui donne son sens. Mais rien ne saurait mieux témoigner de la puissance de cette liberté que ses relations avec le vrai et le bien. À nouveau, comme nous allons le voir, ces « faits » ne sauraient atteindre la liberté sartrienne qui, loin de devoir s'y subordonner, doit librement choisir, à l'instar du Dieu cartésien, le vrai comme le bien.

On connaît l'interprétation par Sartre de la conception cartésienne de la liberté qui serait comme une préfiguration de sa propre conception de la liberté. D'une part, Descartes serait le premier à mettre « l'accent sur la liaison du libre arbitre avec la négativité »<sup>1</sup>. À travers le doute méthodique, Descartes envisage la possibilité que ce qui existe ne soit qu'un néant d'être, et le doute correspond à la néantisation de tout ce qui existe. Mais, d'autre part, Descartes échoue d'une certaine manière à penser la liberté humaine en réduisant sa négativité à une puissance de refuser le vrai ou le bien, au lieu d'en reconnaître la productivité. Cependant, avec la théorie de la création des vérités éternelles, Descartes retrouve dans la liberté divine son intuition première d'une liberté créatrice du vrai et du bien. En effet, refusant de soumettre Dieu à des lois indépendantes de sa volonté toute puissante, Descartes rapporte à Dieu la détermination des vérités éternelles. Ainsi, parce que Dieu a voulu que les trois angles d'un triangle fussent égaux à deux droits, « cela est maintenant vrai, et il ne peut pas être autrement, et ainsi de toutes les autres choses »<sup>2</sup>.

1. *La liberté cartésienne*, texte de 1946, repris dans *Situations I*, Paris, Galimard, 1975, p. 398.

2. Descartes, *Réponses aux sixièmes objections*, *Œuvres philosophiques*, édition de F. Alquié, Paris, Garnier, 1967, t. 2, p. 872-873.

Pour Sartre, c'est évidemment à la liberté humaine qu'il revient de décider du vrai et du bien car – la formule est empruntée à Heidegger – « l'essence de la vérité est la liberté »<sup>1</sup>. Dans le texte posthume *Vérité et existence*, Sartre s'attache à montrer que la vérité se révèle à l'action et au libre projet qui l'anime. Par exemple, je comprends l'état de la France, de mon parti politique, de mon groupe confessionnel à partir de ce que je voudrais qu'il soit. Ma compréhension de la vie politique française est donc bien inséparable de mon libre engagement. Cet assujettissement de la vérité à la liberté se rencontre également en physique où l'hypothèse et le dispositif expérimental sont construits par le savant qui ne voit rien qu'il n'ait d'abord prévu. De ce point de vue, l'hypothèse est une libre conduite anticipatrice et révélatrice de l'objet envisagé. La science n'est donc pas une contemplation passive de son objet, et le fondement de toute révélation d'être est la liberté en tant que projet et anticipation de l'être<sup>2</sup>.

En dépit des faux semblants de l'esprit de sérieux, il en va de même des valeurs en tant qu'exigences constituant un système hiérarchisé d'objets idéaux. Comme le révèle l'angoisse éthique « Ma liberté est l'unique fondement des valeurs. » En d'autres termes, les valeurs sont dépourvues de fondements rationnels ou religieux, et il faut reconnaître l'idéalité des valeurs, c'est-à-dire leur caractère subjectif. Ainsi les valeurs trouvent leur fondement ontologique dans la réalité-humaine en tant que libre transcendance qui dépasse ce qui est vers ce qui n'est pas et

1. M. Heidegger, *De l'essence de la vérité*, tr. fr. A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Vrin, 1948, p. 79 ; J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989. J. Simont étudie les rapports entre ces deux textes dans son article « Les fables du vrai », in *Les Temps modernes. Témoins de Sartre*, 1990, vol. 1, p. 215 et sq.

2. J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, p. 39 et sq.

auquel la liberté confère du même coup une valeur. Il en résulte que rien ne peut justifier l'adoption de telle ou telle échelle de valeurs et que l'homme, en tant qu'être par qui les valeurs existent, est injustifiable. L'angoisse éthique n'est rien d'autre que la reconnaissance de cette injustifiabilité de la liberté et de la contingence des valeurs<sup>1</sup>. On retrouve dans *L'existentialisme est un humanisme* cette idée de la responsabilité axiologique de la liberté lorsque Sartre compare le choix moral à la construction d'une œuvre d'art dans un cas comme dans l'autre, il revient à la liberté d'inventer les règles puisqu'il n'y a pas plus de valeurs esthétiques *a priori* que de valeurs morales *a priori*. L'esprit de sérieux, tout à l'opposé, consiste à se dissimuler sa responsabilité éthique, c'est-à-dire à « considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine »<sup>2</sup>.

## CONCLUSION LIBERTÉ ET FINITUDE

Source du vrai comme du bien, maîtresse de ses fins comme de ses motivations, la liberté sartrienne semble n'avoir d'autre limite qu'elle-même, c'est-à-dire que sa

1. EN, p. 74 et p. 132.

2. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 77, EN, p. 690. On peut avec Jean-François Louette rapprocher cette dénonciation sartrienne de l'hypothèse des valeurs et la critique nietzschéenne de la morale. Pour Sartre comme pour Nietzsche, l'homme est l'être « par qui les valeurs existent » (EN, p. 691). Cependant il faut immédiatement souligner les limites d'un tel rapprochement : tandis que *L'Être et le Néant* enracine les valeurs dans la liberté du pour-soi et son manque d'être, *La généalogie de la morale* inscrit l'histoire des préjugés moraux dans celle de la volonté de puissance (J.-Fr. Louette, *Sartre contra Nietzsche*, Grenoble, PUG, 1996, p. 62).

propre facticité nul ne choisit de choisir. N'en déplaise à G. Marcel, l'homme est bien, dans son être même, condamné à la liberté, et celle-ci est un irrémédiable fardeau, comme en témoigne le lâche qui tente en vain de s'en défaire<sup>1</sup> Mais nous avons vu que cette facticité ne s'arrête pas au seul fait de la liberté et s'étend aux différents aspects constitutifs de la condition humaine. Cependant, la condition humaine ne peut par elle-même fixer les limites d'une liberté qui, seule, décide de ses propres limites. Nous avons vu, par exemple, comment le sujet choisit librement la place qui, à sa naissance, lui échoit. Il en va de même pour ce qui concerne la signification du passé. La liberté sartrienne nous laisse rigoureusement sans excuse<sup>2</sup>. Il faut cependant nuancer notre propos à l'aide des deux remarques qui suivent.

Tout d'abord, reconnaissons que nous avons délibérément privilégié dans cette étude les thèses élaborées dans *L'Être et le Néant* par celui qu'on appelle parfois le premier Sartre. Il faudrait à présent en envisager les différents approfondissements et infléchissements qu'opère l'œuvre ultérieure<sup>3</sup> Par exemple, nous avons vu que dans *L'Être et le Néant* le pour-soi se temporalise en échappant à son propre passé. Une telle conception interdit, en vérité, de concevoir ne serait-ce qu'une simple habitude et, plus généralement, une action du passé de la conscience sur son présent. En 1943, la liberté sartrienne ignore le « poids » du passé. Il n'en va plus de même ultérieurement. Ainsi, à propos de Flaubert, Sartre souligne l'importance de l'enfance. Il affirme même que « dans une

1. EN, p. 494 ; G. Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, p. 85.

2. EN, p. 613.

3. Nous pensons en particulier au livre 1 de *La critique de la raison dialectique*, « De la praxis individuelle au pratico-inerte », Paris, Gallimard, 1985.

vie, le premier âge compte plus que les autres », et qu'on « ne le quitte jamais tout à fait »<sup>1</sup>. Cependant, n'allons pas croire qu'un tel infléchissement soit sans conséquence. Car le concept clef de rupture néantisante, élaboré par Sartre pour décrire le mouvement de temporalisation de la conscience et sa liberté, ne peut être conservé tel quel. De deux choses l'une ou je puis être prisonnier de mon passé, ou je suis mon passé sur le mode néantisant de l'être qui n'est pas ce qu'il est.

Enfin et surtout, la phénoménologie sartrienne de la liberté est aussi une phénoménologie de la finitude. Sartre rappelle à plusieurs reprises, sans toutefois consacrer à ce point de longs développements, que l'homme est une réalité finie, non pas en raison de sa mortalité – il convient au contraire pour Sartre de séparer les idées de mort et de finitude – mais parce que l'acte même de liberté est « assumption et création de finitude »<sup>2</sup>. En d'autres termes, toute liberté est nécessairement finie dans la mesure où l'élection d'un possible implique la néantisation de tous les autres choisir, c'est nécessairement renoncer. Par exemple, lire tel livre de tel auteur, c'est renoncer à lire tous les autres livres de cet auteur comme des autres auteurs ainsi que renoncer à toute autre forme d'activité. Plus généralement, en dépassant le monde, la transcendance doit nécessairement choisir *une* manière de le dépasser, et la finitude est « la condition nécessaire du projet originel du pour-soi »<sup>1</sup>. Bref, nous n'avons qu'une

1. M. Contat (dir.), *Pourquoi et comment Sartre a écrit Les Mots*, Paris, PUF, 1996, p. 324 ; V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, p. 607. De même, à propos de Flaubert et de sa crise, Sartre écrit : « Le sujet est ici singularisé par vingt-deux ans de vie. En d'autres termes, la situation, en tant qu'elle est vécue, est déjà structurée par la totalité du passé » (*L'idiote de la famille*, t. II, Paris, Gallimard, 1971, p. 1822).

2. EN, p. 604.

vie<sup>2</sup>. Nul ne peut « être mille Socrates ». Ainsi, non seulement je n'ai pas le choix du choix mais en outre je n'ai droit qu'à un seul choix telle est, pour Sartre, l'unique véritable limite ou finitude de ma liberté.

La liberté sartrienne rencontre donc bien une limite, et on ne peut reprocher à Sartre d'ignorer toute finitude. On peut cependant souligner la démesure d'une telle conception. Nous nous contenterons ici de cette simple remarque historiquement, cette conception de la liberté peut être interprétée dans le prolongement de la phénoménologie husserlienne. Elle apparaît alors comme la radicalisation extrême d'une pensée qui réserve au sujet, et à lui seul, le pouvoir de donner du sens. Ainsi, lorsque Dieu en personne commande à Abraham de lui sacrifier son fils, Abraham doit, seul, décider du sens de cette voix<sup>3</sup>. Contrairement à une conception centrifuge et centripète de la *Sinngebung*<sup>4</sup>, et en opposition radicale à une pensée de l'*Ereignis*<sup>5</sup>, la conscience constitue pour Sartre la source originaire de toute donation de sens et, du même coup, le fondement de son absolue liberté qui, seule, croit décider du sens de l'être. Or ce sens ne lui échappe-t-il pas fondamentalement ?

1. EN, p. 375.

2. Remarquons que cette finitude est indépendante de la mort même immortelle, la liberté demeure finie puisqu'il lui est interdit « de reprendre son coup » (si je reprends mon coup ce sera nécessairement après coup). La finitude de la liberté est donc inscrite non dans l'être-pour-la mort mais dans l'irréversibilité temporelle de l'existence.

3. *L'existentialisme est un humanisme*, p. 29.

4. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1985, p. 501.

5. *Ereignis* compris comme l'événement de l'éclaircie qui requiert la participation de l'homme (M. Heidegger, « Identité et différence », in *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 270 ; F. Dastur, « L'homme et le langage », in *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Peeters, 2003, p. 116 et sq.).

# Imaginaire, monde, liberté

DANIEL GIOVANNANGELI

Le maître livre de 1943, *L'Être et le Néant*, commence par proposer une définition nominale de la liberté comprise comme une modification du rapport à l'être. Ce que Sartre nomme là, dans le sillage d'H. Corbin, la « réalité-humaine », possède la capacité de se mettre « en dehors de l'être », de mettre hors de circuit l'étant, ce qu'avec Corbin, encore, Sartre nomme l' « existant » « Pour elle, mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s'est retirée *par-delà un néant*. Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les stoïciens, lui a donné un nom c'est la *liberté*. »<sup>1</sup> Sartre ajoute tout aussitôt que la liberté ainsi comprise n'est encore qu'un mot, et que cette réponse ne le satisfera pas une fois pour toutes.

Or, *L'Être et le Néant* va le rappeler quelques lignes plus loin, dès son premier livre, *L'Imagination* (1936), Sartre avait caractérisé l'image par sa puissance de négation. En

. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 61.

tant qu'elle possède dans sa structure une thèse néantisante, en tant qu'elle pose son objet comme existant ailleurs ou comme n'existant pas, l'image est structurellement négativité. Elle est d'abord néantisation du monde ; elle est ensuite néantisation de l'objet de l'image. Néantisation du monde « Il n'est pas le monde qui offrirait présentement à titre d'objet actuel de perception l'objet visé en image » (*L'Être et le Néant*, p. 63). Néantisation de l'objet de l'image « Il est posé comme non actuel. » Elle est aussi, du même coup, néantisation d'elle-même « Elle n'est pas un processus psychique concret et plein.

Ces caractéristiques de l'image, que Sartre rapporte ici à *L'Imagination*, se retrouvent dans *L'Imaginaire* (1940). La conclusion de l'ouvrage va même jusqu'à renvoyer toute négation à l'imagination. Sartre n'hésite pas à y faire littéralement de celle-ci « une condition essentielle et transcendante de la conscience »<sup>1</sup>. La structure néantisante de la conscience se fonde en effet dans la négativité de la conscience imageante. Entre l'imagination et la négation, la relation est de réciprocité. Pas d'imagination sans négation ; mais pas davantage de négation sans imagination. L'objet nié doit être posé comme imaginaire « [...] Si la négation est le principe inconditionné de toute imagination, réciproquement elle ne peut jamais se réaliser que dans et par un acte d'imagination [...]. Tout imaginaire paraît "sur fond de monde", mais réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire » (p. 238).

C'est dire l'importance cruciale de la phénoménologie de l'imagination pour la question de la liberté. *L'Imaginaire* fait en effet de la liberté un de ses thèmes. Elle le fait notamment en se réclamant de la troisième *Critique* kantienne.

. *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940, p. 239.

Pour distinguer volonté et spontanéité prévolontaire, Sartre rapproche cette dernière du libre jeu de l'imagination kantienne, laquelle peut opérer des transformations de l'image qui échappent à la volonté (p. 173-174).

## ART ET MONDE

Dans une note de sa *Phénoménologie de l'expérience esthétique* (1953), Mikel Dufrenne prend une précaution critique vis-à-vis de Sartre. Il y indique sèchement les contradictions qui menacent la théorie esthétique ébauchée dans *L'Imaginaire*. Il s'agit pour lui moins de récuser Sartre que de dresser Sartre contre Sartre. Plus exactement, Dufrenne se veut là, explicitement, plus sartrien que Sartre. La difficulté qu'il rencontre, c'est autour du concept de *monde* qu'il la concentre. Quand Sartre écrit, dans « Qu'est-ce que la littérature ? », que « l'objet esthétique est proprement le monde en tant qu'il est visé à travers des imaginaires », Dufrenne prend des distances à l'égard de cet usage du concept de *monde*. Il se refuse à invoquer *le* monde, comme le fait Sartre. Non qu'il renonce à penser la quasi-subjectivité de l'objet esthétique à partir de l'intentionnalité. Mais là où Sartre évoque *le* monde, Dufrenne parle d'*un* monde « Nous serions plus sartriens que Sartre en disant que ce qui est visé dans l'expérience esthétique n'est pas le monde, mais un monde dont la relation au monde reste à trouver. »<sup>1</sup>

En réalité, c'est à Heidegger plutôt qu'à Sartre que la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* en appelle

1. M. Dufrenne, *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, Paris, PUF, 1967 (2<sup>e</sup> éd.), p. 265, n. 1.

pour questionner cette relation subtile qui lie le monde de l'expérience esthétique au monde lui-même. Dufrenne relève (p. 203) que Heidegger relaie Kant en dégageant chez celui-ci deux significations du monde. Il faudrait reprendre les pages inspirées que *La Notion d'a priori* réserve à la troisième Critique kantienne. À m'en tenir aux quelques pages de la *Phénoménologie de l'expérience esthétique* qui marquent un écart par rapport à Sartre, il me suffit de rappeler que, pour Kant, le monde correspond à une Idée de la raison, à un inconditionné qui ne peut être constitué en objet de l'expérience. En d'autres termes, le monde opère comme un « mode d'ouverture » ; il ouvre la série des représentations, mais se soustrait lui-même à toute représentation.

Chez Kant, Heidegger discerne deux significations du monde. Le monde entendu comme la totalité des phénomènes se distingue, d'une façon inédite, du monde conçu traditionnellement comme « la totalité de toute chose », autrement dit de l'objet de l'*intuitus originarius*. La signification rigoureusement kantienne du mot est solidaire de la représentation finie qui commande à la connaissance proprement dite. L'interprétation ontologique de la pensée kantienne avancée par Heidegger comprend cette finitude par rapport à la structure finie du *Dasein* dans son être. Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger souligne que la transcendance du monde en tant que totalité des phénomènes reste prise dans la finitude et demeure incommensurable avec la transcendance de l'Idéal transcendantal. Et s'il coïncide avec « la connaissance humaine, finie, dans sa totalité »<sup>1</sup>, en plus

M. Heidegger, « Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou "raison" », tr. H. Corbin, dans *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 126.

profonde analyse, il signifie, écrit Heidegger, « la totalité de la finitude de *l'être de l'homme* ». Dans ce passage que Heidegger accomplit entre le monde au sens cosmologique et le monde au sens existentiel, Dufrenne reconnaît le mouvement qui traverse l'interprétation de l'imagination transcendante proposée par le *Kantbuch* heideggerien. Penser le *Dasein* dans sa finitude, penser la transcendance du *Dasein*, l'*In-der-Welt-Sein*, oblige à penser le monde tout autrement qu'un simple « enchaînement ontique ». Dans cette perspective, le monde n'apparaît que pour autant que le *Dasein* le constitue comme tel en se transcendant vers lui. Bref, la transcendance du *Dasein* ouvre ou configure un monde.

La critique que Dufrenne adresse à l'esthétique sartrienne de *L'Imaginaire* s'adosse à la dimension transcendante de l'imagination kantienne que privilégie Heidegger. À Sartre qui identifie objet esthétique et objet imaginaire ou irréel, Dufrenne objecte allusivement que « l'irréel donne la clé du réel » (p. 265, n. 1). Il s'agit pour lui, dans un premier moment, de séparer l'aspect transcendantal de l'imagination de son aspect empirique : en tant que transcendante, l'imagination est ouverture, elle creuse un vide. C'est ce vide anticipateur que, dans un second moment, vient occuper l'objet empirique, dans son surgissement imprévisible. L'imagination empirique remplit le champ originairement ouvert par l'imagination transcendante. Dufrenne se sépare de Sartre dans la mesure où il repousse la négativité qui définit la conscience sartrienne. Il se refuse à faire de la négation du réel « en faveur de l'irréel » (p. 443) le tout ou l'essentiel de l'imagination. La négativité de la conscience imageante ne suffit pas à rendre compte de la puissance d'ouverture qui caractérise l'imagination transcendante. On peut bien, avec Sartre, parler d'irréel. Mais c'est à la condition

de comprendre l'irréel comme le pré-réel. « En réservant le mot d'imagination au seul pouvoir de nier le réel en faveur de l'irréel, on risque de méconnaître une autre façon de nier le réel qui est de le dépasser pour revenir à lui. [...] Il y a un irréel qui est un pré-réel c'est l'anticipation constante du réel sans laquelle en effet le réel ne serait jamais pour nous qu'un spectacle sans épaisseur d'espace ni de durée [...] » (p. 443). Sartre, tranchant radicalement entre la perception et l'imagination, confondrait précipitamment l'imaginaire et l'irréel.

Il importe de remarquer que, selon Dufrenne, le rôle de l'imagination permet de distinguer la perception esthétique d'avec la perception ordinaire. Cette dernière sollicite l'imagination. Au contraire, dès lors que l'objet esthétique est thématiqué comme un signe *index sui*, la perception esthétique « n'autorise pas à imaginer ». C'est, précise la note que je commente – que l'objet esthétique « apporte le sens dans le sensible et dispense de chercher au-delà du donné » (p. 265, n. 1). Si la perception ordinaire s'assiste de l'imagination comme de son nécessaire complément, la perception esthétique tend, à l'opposé, à la réprimer. Dire que la perception esthétique est perception d'un objet qui se signifie lui-même, c'est, pour Dufrenne, tout uniment soustraire celui-ci au monde et reconnaître qu'il ouvre un monde. L'objet esthétique n'est pas dans le monde voilà qui confirmerait la négativité sartrienne. Mais cette négativité reste une détermination partielle, incomplète, de l'expérience esthétique. Poser que l'objet esthétique en tant que tel n'est pas dans le monde conduit en outre Dufrenne à mettre l'accent sur son pouvoir d'ouverture et de configuration d'un monde. Ce tableau se trouve dans une galerie ; il est donc dans le monde. Mais il s'isole du monde et, s'isolant du monde, il désigne par là même, en lui-même, un autre

monde « Il n'est pas dans un monde, il constitue un monde, et ce monde lui est intérieur » (p. 449).

Lorsque Dufrenne considère que la perception esthétique se détourne des ressources de l'imagination, c'est de la seule imagination empirique qu'il est alors question. Or, de Sartre, Dufrenne écrit fermement que, pour lui, « l'imagination est toujours empirique » (p. 442). En effet, sa fonction se résume à faire apparaître un objet, irréel sans doute, mais qui est à ce point « convaincant malgré son irréalité qu'il nous possède et que la conscience s'enlise en lui ». Or, remarque Dufrenne, l'imagination est nécessaire à la perception ordinaire. Elle est indispensable à son avènement c'est sa dimension transcendante. Indispensable, ensuite, à son enrichissement c'est sa dimension empirique. Mais, s'agissant de la perception esthétique, l'imagination assume avant tout sa fonction transcendante et réprime sa fonction empirique (p. 447-448). Parce que l'apparence esthétique est « apparence d'elle-même », parce que son sens lui est immanent, l'apparence dit tout « Le seul commentaire que l'imagination ait à donner de cette apparence est un commentaire littéral imaginer ici, c'est seulement mieux percevoir l'apparence et non anticiper la perception d'autre chose. L'imagination est toujours la possibilité de voir, mais seulement de voir le sens dans l'apparence, et non hors d'elle » (p. 450).

L'imagination transcendante fait qu'il puisse y avoir un donné. La présence originaire du monde de la vie, de la *Lebenswelt*, n'est pas encore l'objet. L'imagination permet le passage de la présence vers la représentation. Dufrenne, dans le sillage de Heidegger, évoque à ce propos ce qu'il nomme une « dialectique de l'espace et du temps » – on n'ose écrire une *différance* – dans laquelle se dessine « la dialectique de l'objet et du sujet » (p. 435).

De ces pages difficiles, il ressort que l'imagination transcendante est la condition de l'objet dans son empiricité « Transcendamment, l'imagination doit être la possibilité d'un regard dont le spectacle soit le corrélat ; ce qui suppose à la fois une ouverture et un recul » (p. 433). Ce recul qui est aussi, indissociablement, inextricablement, une ouverture, le spectacle esthétique l'attesterait éminemment « L'objet esthétique, lui aussi, lui surtout, doit être perçu à distance d'objet et non simplement vécu dans la proximité de la présence. [...] En tout cas, il est évident que l'objet esthétique plus que tout autre doit devenir pour nous spectacle tout notre comportement devant lui l'indique, jusqu'au mouvement de l'auditeur au concert, qui se carre dans son fauteuil » (p. 447).

## IMAGINAIRE ET MONDE

C'est donc dans la perspective ainsi ouverte par Dufrenne, par la critique que résume la note de la page 265 que je me suis, en somme, contenté d'expliquer, que je jetterai les bases d'un examen de *L'Imaginaire* de Sartre. Tendue vers la résolution de la question de la liberté, je prendrai ainsi pour pierre de touche le statut que Sartre y confère au concept de *monde*.

Je souligne aussi énergiquement que possible les corrections que l'idée de *monde imaginaire* subit au fil de l'argumentation sartrienne. Sartre évoque bien un monde imaginaire. Ce monde, remarque-t-il, m'est accessible pour autant que, corrélativement, je m'irréalise moi-même. L'attitude du rêveur et celle du spectateur esthé-

tique témoignent de cette modification de la conscience réalisante. Il faut toutefois y prendre garde. Si Sartre parle de monde imaginaire, il ne le fait pas sans réserve : l'expression est commode, mais incertaine. Car évoquer sans autre précaution le monde des objets irréels – et qui coïncide avec ce qu'il appelle *l'imaginaire* –, c'est faire violence à la signification du concept de *monde*. À proprement parler, Sartre le déclare lui-même, « il n'y a pas de monde irréel » (*L'Imaginaire*, p. 171). Aussi, plutôt que d'un monde imaginaire, faudrait-il parler d'un « anti-monde » (p. 175). Du moins, provisoirement. Car cet anti-monde sans communication avec le monde de la perception ne constitue pas le dernier mot de Sartre. La conclusion de l'ouvrage corrige en effet l'idée selon laquelle l'imaginaire est sans communication avec le réel et avec le monde, ou, plus exactement, avec la constitution du réel en monde.

Par *monde*, Sartre entend « un tout lié, dans lequel chaque objet a sa place déterminée et entretient des rapports avec les autres objets » (p. 170). L'idée de monde suppose des conditions auxquelles les objets irréels ne satisfont pas. Ainsi, les objets qui appartiennent au monde sont liés à un milieu. À l'opposé, parce qu'il possède son espace et son temps propres, l'objet irréel est indépendant des autres objets. Il est par nature isolé, dépourvu de ce milieu qui définit l'objet mondain. C'est pourquoi les objets irréels peuvent apparaître comme une évasion : « Ils nous offrent d'échapper à toute contrainte de *monde*, ils semblent se présenter comme une négation de la condition d'être dans le monde, comme un anti-monde » (p. 175).

Il n'est pas indifférent que Sartre use déjà du concept heideggerien d'être-au-monde – qu'il distingue (p. 233) de l'être des objets qui sont, eux, « au-milieu-du-

monde » – pour manifester la négativité de l’imaginaire. La conclusion du livre se réclamera de Heidegger dans une perspective différente. Sartre se référera à lui pour identifier néantisation du réel et constitution de ce qu’il appelle « le monde comme monde ». La solidarité de l’imagination et de la liberté, l’idée que la liberté est la condition pour qu’une conscience puisse imaginer, soutient cette première partie de la conclusion du livre et anticipe sur *L’Être et le Néant*. Sartre y déclare que « poser le monde comme monde ou le “néantir” c’est une seule et même chose » (p. 234). Il n’est peut-être pas négligeable que la perception esthétique – dont Sartre, avant Dufrenne, signale qu’elle entraînera un recul soit alléguée pour illustrer la liberté de la conscience « Pour qu’une conscience puisse imaginer il faut qu’elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu’elle puisse tirer d’elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot il faut qu’elle soit libre. Ainsi, la thèse d’irréalité nous a livré la possibilité de négation comme sa condition, or, celle-ci n’est possible que par la “néantisation” du monde comme totalité et cette néantisation s’est révélée à nous comme étant l’envers de la liberté même de la conscience. Mais ici plusieurs remarques s’imposent tout d’abord, il faut considérer que l’acte de poser le monde comme totalité synthétique et l’acte de “prendre du recul” par rapport au monde, ne sont qu’un seul et même acte. Si nous pouvons user d’une comparaison, c’est précisément en se mettant à distance convenable par rapport à son tableau que le peintre impressionniste dégagera l’ensemble “forêt” ou “nymphéas” de la multitude des petites touches qu’il a portées sur la toile. Mais, réciproquement, la possibilité de constituer un ensemble est donnée comme la structure première de l’acte du recul » (p. 234). Après avoir signalé

que, pour Heidegger, le néant est « une structure constitutive de l'existant » *L'Être et le Néant* tempèrera quelque peu cette proximité à Heidegger –, Sartre resserre son analyse en enchevêtrant négativité et constitution « Pour pouvoir imaginer, il suffit que la conscience puisse dépasser le réel en le constituant comme monde, puisque la néantisation est toujours impliquée par sa constitution en monde » (p. 234).

C'est à nouveau de Heidegger que Sartre s'autorise, quelques pages plus loin, pour éclairer la fonction néantisante de la conscience, qui rend possible l'acte d'imagination. Le lien de l'imagination à la liberté semble définitivement scellé dès lors que l'imagination se trouve investie d'une dimension qu'il faut bien dire transcendante, puisqu'elle est identifiée à la conscience elle-même. Sartre écrit par exemple « L'imagination n'est pas un pouvoir empirique et surajouté de la conscience, c'est la conscience tout entière en tant qu'elle réalise sa liberté » (p. 236). Ou « [...] C'est parce qu'il est transcendentalement libre que l'homme imagine » (p. 237). Ou encore, il pose que l'imagination n'est rien moins qu'« une condition essentielle et transcendante de la conscience » (p. 239). La notion d'un *anti-monde* reste impuissante à traduire la liberté de la constitution du monde, dont témoigne exemplairement – j'y insiste – la négativité de la conscience imageante « Tout imaginaire paraît “sur fond de monde”, mais réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire » (p. 238). L'imagination n'est plus le strict contraire de la perception. Elle est ici ce qui permet à la perception de constituer le réel en monde.

La première partie de la conclusion est, d'une certaine manière, en rupture avec les analyses qui la précèdent. Sartre le remarque lui-même quand il est conduit à

reconsidérer la portée de la néantisation qui, jusque-là, ne s'était révélée que comme « l'envers de la liberté même de la conscience » (p. 234). Ces pages infirment donc dans une certaine mesure les critiques de Dufrenne. Il n'est pourtant pas sûr que la seconde partie de la conclusion, intitulée « L'œuvre d'art », ne ramène pas l'interprétation sartrienne de l'expérience esthétique en deçà de cette rupture. C'est à la manière d'un rêve provoqué que l'expérience esthétique est comprise, avec pour conséquence l'abandon de la liberté qui venait d'être attribuée à la conscience imageante.

Le rêve ignore l'espace et le temps. Plus généralement, l'espace et le temps sont hétérogènes à l'espace et au temps perçus. Sartre constate leur « absentéisme » (p. 196) ; il en parle comme d'autant d'ombres « C'est une ombre de temps, qui convient bien à cette ombre d'objet, avec son ombre d'espace » (p. 170). Les descriptions phénoménologiques de la distance imaginaire, de son caractère essentiellement qualitatif, sont riches de prolongements esthétiques. Lorsque j'imagine Pierre à cinq mètres, il « n'est à cinq mètres de personne ; il apparaîtrait avec la taille et l'aspect qu'il aurait dans la perception s'il se trouvait à cinq mètres de moi, voilà tout. C'est une sorte de qualité absolue » (p. 165). Il n'est pas inutile de le signaler, ces analyses de *L'Imaginaire* présideront implicitement à l'essai que Sartre, en 1948, allait consacrer à Giacometti. Cet essai, significativement intitulé « La recherche de l'absolu », s'emploie à montrer que Giacometti sculpte à la manière dont le peintre peint. Comprenons que Giacometti a décidé de sculpter un espace imaginaire, analogue à l'espace imaginaire qu'est essentiellement l'espace pictural. La distance entre mes yeux et les personnages peints sur la toile est une distance imaginaire. Nous butons là sur une loi d'essence j'aurai beau

me rapprocher de la toile, les personnages peints demeureront à vingt pas de moi, là où ils se trouvent une fois pour toutes. À la manière du peintre, Giacometti sculpte un espace imaginaire. Il dote ses personnages d'une distance que Sartre dit absolue « Il crée sa figure "à dix pas", "à vingt pas", et quoi que vous fassiez, elle y reste. Du coup, la voilà qui saute dans l'irréel, puisque son rapport à vous ne dépend plus de votre rapport au bloc de plâtre [...] »<sup>1</sup> L'espace sculpté par Giacometti, comme l'espace imaginaire de la peinture, résiste aux objections de Zénon : la longueur de la toile réelle est divisible à l'infini ; par essence, l'espace imaginaire reste indivisible.

Dans la seconde partie de la conclusion, Sartre renvoie à l'analyse kantienne du jugement de goût. Identifier l'œuvre et l'irréel (*L'Imaginaire*, p. 239) lui permet de renouer, pour le fonder phénoménologiquement, avec le désintéressement du plaisir esthétique. Parce que l'objet esthétique est un irréel, parce qu'il n'existe ni dans le tableau ni « nulle part dans le monde » (p. 242), parce que l'expérience esthétique constitue l'objet imaginaire à travers la toile réelle, « Kant a pu dire qu'il était indifférent que l'objet beau, saisi en tant qu'il est beau, soit pourvu ou non de l'existence » (p. 242). Il faut s'arrêter à la comparaison avec le rêve qui supporte là la compréhension de l'expérience esthétique « La contemplation esthétique est un rêve provoqué et le passage au réel un authentique réveil » (p. 245). La comparaison n'est pas insignifiante : le spectateur désintéressé et le rêveur ont en partage le même genre de fascination. Elle n'est pas non plus sans implication il y va, avec la conscience fascinée, de ce que Sartre appelle, on l'a noté, l'« envers de la liberté ». Elle est, enfin, soutenue elle-même par une analogie avec

. *Situations* III, Paris, Gallimard, 1949, p. 297.

la conception spinoziste de l'erreur. C'est dire que sa portée est considérable et déborde la seule phénoménologie du rêve. Sartre oppose le rêve à l'évidence intuitive qui définit la perception. Les objets du rêve ne sont pas donnés à l'intuition. C'est donc, en conclut Sartre, qu'ils sont de l'ordre de la croyance. C'est à Spinoza que Sartre demande d'éclairer ce partage « [...] La perception, comme la vérité chez Spinoza, est *index sui* et il ne saurait en être autrement. Et le rêve ressemble aussi beaucoup à l'erreur dans le spinozisme l'erreur peut se donner comme vérité, mais il suffit de posséder la vérité pour que l'erreur se dissipe d'elle-même » (p. 210). Je le note en passant, *L'Être et le Néant* rapprochera le rêve de la mauvaise foi « On se met de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve » (*L'Être et le Néant*, p. 109).

Définir la croyance comme « une fascination sans position d'existence » (*L'Imaginaire*, p. 217) permet à Sartre de reconsidérer le désintéressement esthétique comme un rêve provoqué. D'un côté, la perception coïncide avec « la présence pour la conscience de l'objet en personne » ; elle est évidence, « remplissement (*Erfüllung*) de l'intention » (p. 210-211). Elle est à ce titre exclusive de la croyance. D'un autre côté, le rêve est tout entier croyance, « tout ce qui se passe dans un rêve, j'y crois ». Inversement, la croyance est, à son tour, exclusive de l'intuition, les objets du rêve « ne sont pas présents en personne à mon intuition ». La phénoménologie du rêve confirme ainsi qu'« il n'y a pas de monde imaginaire » (p. 215). Mais c'est à tort que, de cette absence de monde, on conclurait à la liberté de la conscience du rêveur – et partant, ajouterais-je, à la liberté de ce rêveur spécifique qu'est le spectateur esthétique. Le monde esthétique, qui n'est pas strictement un monde, n'offre

pas d'échappée vers la liberté. Il en est même exactement l'envers<sup>1</sup>. Contrairement à une opinion volontiers admise, le monde imaginaire se donne comme un monde sans liberté. Renvoyée elle-même au rêve, l'expérience esthétique perd la puissance de constitution du monde qui caractérise l'imagination comme liberté. À l'inverse, le sentiment nauséux qui accompagne le retour de l'attitude imageante à l'attitude réalisante, Sartre le décrit comme une libération « La contemplation esthétique est un rêve provoqué et le passage au réel est un authentique réveil. On a souvent parlé de la "déception" qui accompagnait le retour à la réalité. Mais cela n'expliquerait pas que ce malaise existe, par exemple, après l'audition d'une pièce réaliste et cruelle, en ce cas, en effet, la réalité devrait être saisie comme rassurante. En fait ce malaise est tout simplement celui du dormeur qui s'éveille une conscience fascinée, bloquée dans l'imaginaire est soudain libérée par l'arrêt brusque de la pièce, de la symphonie et reprend soudain contact avec l'existence. Il n'en faut pas plus pour provoquer l'écoeurement nauséux qui caractérise la conscience réalisante » (p. 245).

Il faudrait cependant se faire plus nuancé. Si Sartre considère l'attitude esthétique à partir du rêve, il s'agit de ne pas ignorer ce qui différencie du rêve proprement dit ce rêve éveillé que constitue l'attitude esthétique. L'écart qui les sépare est, sinon essentiel, du moins de degré. Sartre analyse le processus par lequel le dormeur fait brusquement irruption à l'intérieur de son rêve, lorsque le personnage imaginaire s'identifie soudain au dormeur lui-même. D'un coup, le dormeur croit qu'il est

1. On lisait déjà, p. 219 « Ainsi, contrairement à ce qu'on pourrait croire, le monde imaginaire se donne comme un monde sans liberté : il n'est pas non plus déterminé, il est l'envers de la liberté, il est fatal.

lui-même ce personnage occupé à fuir devant le tigre. Le personnage rêvé, commente Sartre, n'a pas pour autant cessé d'être irréel ; à l'inverse, me voici projeté en lui, devenu un moi imaginaire. En d'autres termes, l'identification entre le personnage et moi s'accomplit dans le rêve sur le mode imaginaire. Sartre use à ce propos d'un rapprochement avec l'identification qui s'opère entre le personnage romanesque et le lecteur. Or ce rapprochement laisse voir ce qui distingue du rêve l'attitude esthétique. L'identification n'y est jamais complète. Le recul esthétique – qui peut résulter, par exemple, de ce que le récit est écrit au passé – permet au lecteur d'adopter un point de vue de survol à l'égard du personnage. De plus, l'attitude esthétique n'annihile pas la possibilité pour la conscience de prendre sur elle-même une attitude réflexive. Que ces limites viennent à être franchies, que je m'identifie avec le héros romanesque à ce point que la sympathie qu'il m'inspirait laisse place à un moi irréel qui souffre dans ce monde irréel, c'en sera alors fini du monde qui m'entoure. Cette identification où se perd le recul esthétique, Sartre en parle comme d'une transe « Une partie irréelle se joue, dont mon moi irréel est l'enjeu. Or cet état de trances qui ne peut être entièrement réalisé dans la lecture (et qui nuirait d'ailleurs à l'appréciation esthétique du livre), c'est précisément dans le rêve personnel qu'il se réalise. Si, une fois, un moi irréel se prend dans le monde fascinant du rêve, le monde imaginaire se clôt subitement ; ce n'est plus un *spectacle* imaginaire qui, du fait même que je le contempiais, restait *devant* moi à présent j'y suis représenté, j'y suis "en danger", j'y ai ma place et il se referme sur moi » (p. 221). À la différence du spectacle en quoi consiste l'attitude esthétique, le rêve est une croyance à laquelle manque la réflexivité.

Dans un cours de 1954-1955 au Collège de France (*L'Institution. La passivité*), M. Merleau-Ponty s'était penché sur ces pages que *L'Imaginaire* consacre au sommeil. Il y prenait ses distances à l'égard de l'interprétation sartrienne du rêve en termes de croyance. Le point de vue adopté par Merleau-Ponty ne l'entraînait pas à suspecter le recours à la croyance. Au contraire, il l'amenait à objecter à Sartre que le champ de la perception lui-même n'exclut pas la croyance, laquelle ne caractérise donc pas la seule imagination. Au § 103 d'*Idées I*, intitulé « Caractères de croyance et caractères d'être », Husserl interrogeait ce qu'il appelait « les caractères doxiques ou de croyance ». Il désignait comme la « croyance perceptive » la certitude dont le corrélat est le réel. Dans *Différence et répétition*, G. Deleuze reconduit la phénoménologie de la perception au sens commun et l'*Urdoxa* phénoménologique à la simple *doxa*. En soustrayant la perception à la croyance, Sartre avait prévenu la critique de principe que Deleuze allait opposer à la phénoménologie de la perception.



# Ipséité et temporalité

ALAIN FLAJOLIET

L'ontologie phénoménologique de *L'Être et le Néant* se déploie en plusieurs niveaux existentiels successifs, dont le premier, qui occupe les chapitres un et deux de la seconde partie, pourrait s'intituler l'ipséité comme temporalisation ek-statique. Ce niveau est compris et élucidé dans un complexe mouvement à trois temps. C'est ce mouvement que nous nous proposons de suivre.

En premier lieu, l'ontologie phénoménologique fixe le sens de l'être du pour-soi comme ipséité, c'est-à-dire existant manquant de... pour... *Aliis verbis* : comme néantisation de la présence (à) soi facticielle qu'on « est », vers un possible soi-dans-la-forme-de-l'en-soi, qu'on ne peut pas être, sous les auspices d'une valeur toujours recherchée mais jamais atteinte<sup>1</sup>.

En second lieu, la *phénoménologie* ontologique de la temporalité décrit successivement les trois dimensions temporelles de l'ipséité futurisation, présentification,<sup>2</sup>

1. *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1973 (cité désormais : *EN*), p. 127-150.

2. Terme husserlien pris ici en un sens spécifique « Le présent n'est pas, il se présente sous forme de fuite » (*EN*, p. 168).

passéification. Passage de l'ontologie à la phénoménologie<sup>1</sup>

En troisième lieu, l'ontologie phénoménologique de la temporalité dégage l'être des trois dimensions temporelles décrites et la dynamique qui porte au jour le surgissement ontologique du nouveau présent futurisant, laissant derrière lui l'ancien présent passéifié. Retour à l'ontologie par la phénoménologie<sup>2</sup>.

## L'ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE L'IPSE

L'ipséité temporalisante est fuite devant la présence (à) soi facticielle. Dans cette dernière, le pour-soi « est » en quelque façon néant ; le néant est pour ainsi dire pris dans l'être, sous la forme d'une décompression de l'en-soi (ce qui va de pair avec le fait que, dans le rapport du reflétant au reflété, l'identité domine la différence). La présence (à) soi facticielle c'est la reprise par le pour-soi d'un projet originel de l'en-soi de se fonder, et l'échec insurmontable de ce projet le pour-soi ne se fonde que comme néant, et non comme être ; cet être demeure comme contingence originelle<sup>3</sup> de la présence (à) soi présente à l'en-soi brut, qui n'est aucunement reprise

1. EN, p. 150-174.

2. EN, p. 174-196.

3. Par distinction d'avec une contingence dérivée, qui suppose l'ipséité et la constitution d'un monde. « L'en soi néantisé et englouti dans l'événement absolu qu'est l'apparition du fondement ou surgissement du pour-soi demeure au sein du pour soi comme sa contingence originelle » (EN, p. 371).

dans le mouvement initial d'autofondation. La « facticité » de la présence (à) soi désigne la nécessité de cette contingence insuppressible, le fait que nécessairement la contingence de l'en-soi transit la fondation de soi comme néant. « Tout effort, écrit Sartre, pour concevoir l'idée d'un être qui serait fondement de son être aboutit, en dépit de lui-même, à former celle d'un être qui, contingent en tant qu'être en soi, serait fondement de son propre néant »<sup>1</sup>. Comme *présence (à) soi*, le pour-soi n'est pas et se fonde, comme *présence (à) soi facticielle*, le pour-soi est et ne se fonde pas (son être originellement contingent désignant son insurmontable relativité à l'en-soi brut).

Cependant le pour-soi ne peut pas en rester à cette forme ontologique originelle de la présence (à) soi facticielle, car l'échec de l'assomption du projet d'autofondation de l'en-soi qu'elle représente suscite une nouvelle tentative, cette fois-ci propre au pour-soi, tentative qui à son tour va échouer. L'ipséité est la forme même de cette tentative et de cet échec.

Comme *ipse*, le pour-soi refuse « d'être » simplement néant, sous la forme d'une autodonation d'un néant hors d'être (ce « qu'est » la présence (à) soi facticielle) ; il éprouve douloureusement son insuffisance d'être en cherchant à la combler, visant par là même l'être-soi dans la forme de l'en-soi ou *valeur*. *L'ipse existant s'éprouve comme manquant d'être pour être soi dans la forme de l'en-soi*. La présence (à) soi facticielle ne « manquait » pas d'être, elle était purement et simplement autofondation hors d'être. *L'ipse*, quant à lui, se fait être comme manque

1. *EN*, p. 123.

2. « Le pour-soi ne peut soutenir la néantisation sans se déterminer lui-même comme défaut d'être » (*EN*, p. 128).

d'être<sup>2</sup>. Il manque d'un être possible pour être soi dans la forme de l'en-soi (ou valeur). L'échec de ce nouveau projet ne fait que creuser le néant qu'il « était » comme présence (à) soi. « L'ipséité, dit Sartre, représente un degré de néantisation plus poussé que la présence à soi du cogito préréflexif. »<sup>1</sup> Le reflétant était *présent* au reflété, désormais, le soi possible est, par rapport au soi existant, *irréremédiablement absent*, jamais l'identification recherchée du pour-soi existant au pour-soi possible ne se réalise. C'est à partir de l'exemple du désir – plus précisément de la soif – que cette structure ontologique du manque est dégagée<sup>2</sup>.

Désirer, c'est se faire être comme manque d'un possible – être-soi-buvant-le-verre – qui réaliserait, *s'il* était réalisable, « l'assouvissement, où la soif se connaît comme soif dans le temps même où le boire la remplit, où de ce fait même du remplissement, elle perd son caractère de manque tout en se faisant être soif dans et par le remplissement »<sup>3</sup>. Le désir n'est pas un « état psychique » (même dynamisé en *conatus* ou effort vers...), dont le sens ontologique serait celui de l'inséité, mais bien un *appel d'être* dont le sens ontologique est l'ipséité comme se-transcender hanté par un toujours-recherché-toujours-manqué. Si la présence (à) soi facticielle était l'échec du projet originel *de l'en-soi* de se fonder, l'ipséité facticielle est à son tour l'échec de *son propre* projet d'être

1. EN, p. 148.

2. EN, p. 130 « Que la réalité humaine soit manque, l'existence du désir comme fait humain suffirait à le prouver ». La description de la soif comme exemplification du désir est aux pages 145-146 et 149.

3. L'assouvissement exemplifie donc la valeur « La soif passée à la plénitude d'être, la soif qui saisit et s'incorpore la réplétion comme la forme aristotélicienne saisit et transforme la matière [...] la soif éternelle » (p. 146). Cette valeur « hante » (p. 131) le rapport de l'ipséité au possible.

soi comme en-soi<sup>1</sup>. L'*ipse* s'éprouve nécessairement comme échec d'une irréalisable tentative de se totaliser qui le hante. « Le pour-soi dans son être est échec, parce qu'il n'est fondement *que* de soi-même en tant que néant. À vrai dire cet échec est son être même, mais il n'a de sens que s'il se saisit lui-même comme échec *en présence* de l'être qu'il a échoué à être, c'est-à-dire de l'être qui serait fondement de son être et non plus seulement fondement de son néant, c'est-à-dire qui serait son fondement *en tant que* coïncidence avec soi. »<sup>2</sup> Pas de soi qui ne soit constitutivement hanté par un sens de totalité dont il éprouve l'insurmontable absence (le soi comme en-soi, étant *contradictoire*, ne peut par principe être réa-

1. Sartre, curieusement, n'évoque jamais la facticité de l'ipséité dans ces pages que nous commentons, mais toujours seulement la facticité originelle de la présence (à) soi. Il est toutefois certain que l'ipséité est facticielle, au sens où le projet de monde est nécessairement « engagé » dans un « point de vue » – *L'imaginaire* (Paris, Gallimard, 1971) dit : « situé ». La difficile page 371 de *l'EN* fait le point sur les deux sens de la facticité (cf. « cette double contingence enserrant une nécessité », nous l'appelons la « facticité » du pour soi). D'une part, il est contingent « que je sois », c'est-à-dire que j'existe, mais *si j'existe* c'est nécessairement « sous forme d'être-là », présent aux ceci dans leur surgissement le plus contingent. On peut appeler (cf. *supra*, p. 60, n. 3), facticité « originelle » la nécessité de cette contingence-ci. D'autre part, il est contingent que je sois engagé dans *tel* ou *tel* point de vue sur le monde, mais il est nécessaire, comme projet mondanéisant, que je sois engagé dans *un* point de vue contingent. La nécessité de cette contingence-là pourrait être désignée facticité « seconde » ou « dérivée ».

2. *EN*, p. 132. Certaines expressions de ce passage (cela vaut pour l'ensemble de la page) sont inexactes : l'*ipse* s'éprouve, mais ne se « saisit » pas comme manque d'être, et en outre le sens de totalité ou valeur « hante » l'*ipse* comme une absence (sans lui être « présent »). C'est sur la principielle irréalisabilité du soi comme en-soi que porte la critique de R. Barbaras (« Désir et totalité », *Revue Alter*, n° 10, 2002, p. 13-21). Pour ce dernier, la totalisation du soi comme en-soi est *toujours déjà réalisée au sein de l'être*. Affirmation qui repose sur une description du désir tout autre que celle de Sartre.

lisé). « C'est le soi qui serait ce qu'il est, qui permet de saisir le pour-soi comme n'étant pas ce qu'il est ; [...] Le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante. Ce que le pour-soi manque, c'est le soi – ou soi-même comme en-soi. »<sup>1</sup>

Et si l'on s'interroge sur le statut ontologique de cette valeur toujours recherchée et toujours manquée, il faut dire que l'être de la valeur « fait couple »<sup>2</sup> avec l'être de l'*ipse*. Sans ipséité, pas de valeur, sans valeur, pas d'ipséité. Reprenant la célèbre formule husserlienne exprimant le rapport de l'*Ego* à la conscience transcendantale, Sartre affirme que la valeur est, pour l'*ipse*, une « transcendance absolue dans une immanence absolue » – à la fois hors de lui et en son cœur<sup>3</sup>. Immanent, l'être de la valeur l'est par rapport à l'*ipse*, puisque ce dernier *désire* être soi comme en-soi. Transcendant, l'être de la valeur l'est par rapport à l'*ipse*, puisque ce dernier n'est que l'*échec* du désir d'être soi comme en-soi. Par rapport à l'être de la valeur, explique Sartre, la conscience se tient « sur le mode d'être cet être, car il est elle-même, mais comme un être qu'elle ne peut pas être. Il est elle-même, au cœur d'elle-même et hors d'atteinte, comme une absence et un irréalisable, et sa nature est d'enfermer en soi sa propre contradiction ; son rapport au pour-soi est une immanence totale qui s'achève en totale transcendance »<sup>4</sup>. L'*ipse* en quelque sorte, par rapport à la valeur, *exige d'être un être qu'il ne peut absolument pas être*.

1. EN, p. 132.

2. EN, p. 134.

3. EN, p. 134 ; Husserl, *Idées directrices*, I, § 57.

4. EN, p. 134.

Comme *exigence*, la valeur est inconditionnellement, mais comme *exigence irréalisable*, la valeur n'est absolument pas. « La valeur [...] est affectée de ce double caractère [...] d'être inconditionnellement et de n'être pas. En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être ; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire l'être de ce qui n'a pas d'être »<sup>1</sup>. La valeur ne peut être donnée « en présence » (intuitionnée), comme une chose transcendante, une essence, ou un trait de la conscience elle-même – et en ce sens elle n'est pas, elle « hante » l'*ipse* comme une « perpétuelle absence »<sup>2</sup>, toujours au-delà de ce que l'*ipse* projette en avant de lui. *Toutefois simultanément* la valeur est, mais comme pure exigence d'être logée au cœur du pour-soi. La valeur se donne « comme un au-delà » des actes qu'elle valorise, « comme la limite, par exemple, des actes nobles. La valeur est par-delà l'être. Pourtant [...] il faut reconnaître que cet être qui est par-delà l'être possède l'être en quelque façon »<sup>3</sup>

L'*ipse* ne serait pas ce qu'il est, c'est-à-dire transcender, s'il n'était hanté par un transcendant. « Si tout dépassement doit pouvoir se dépasser [...], il faut que l'être qui dépasse soit, *a priori*, dépassé en tant qu'il est la source même des dépassements ; ainsi la valeur prise à son origine [...] est l'au-delà et le *pour* de la transcendance. Elle est l'au-delà qui dépasse et fonde tous mes dépassements, mais vers quoi je ne peux jamais me dépasser, puisque justement mes dépassements la supposent. Elle est le *manqué* de tous les manques, non le manquant. La valeur,

1. EN, p. 136 (l'expression fautive d' « existant normatif » devrait être remplacée par celle d' « idéalité normative »).

2. EN, p. 134.

3. EN, p. 136-137.

c'est le soi en tant qu'il hante le cœur du pour-soi comme le pour quoi il est. »<sup>1</sup>

L'élucidation ontologique de l'ipséité, commencée par la *valeur* comme « manqué de tous les manques », doit donc se poursuivre par le *possible* comme ce dont manque l'*ipse* pour être ce qu'il ne réussit jamais à être (*i.e.* le manqué primordial) être soi dans la forme de l'en-soi<sup>2</sup>.

Le sens ontologique adéquat du possible est dégagé par critique du sens inadéquat, celui d'une représentation-de-possible, soit dans sa forme spinoziste, soit dans sa forme leibnizienne<sup>3</sup> Le possible est une dimension d'*être* du pour soi compris comme *ipse* (c'est en ce sens seulement qu'il est « subjectif »). Dire que l'*ipse* se fait être comme manquant de... pour, c'est dire qu'il se fait être comme possibilisation de lui-même en vue de lui-même comme en soi, ou si l'on préfère, comme dépassement (transcender) hanté par « l'au-delà originel de tous les dépassements possibles »<sup>4</sup>, *i.e.* par la valeur. L'*ipse* existant s'engage à être un manquant possible, qu'il n'est pas encore (et qu'il ne pourra jamais être). Il est « sous forme d'option sur son être »<sup>5</sup>. De sorte que la possibilisation n'a rien à voir avec l'actualisation de la puissance telle que la pense l'ontologie aristotélicienne aucune dynamique d'actualisation n'habite le possible, qui se définit comme un *engagement de l'ipse à être ce qu'il ne pourra jamais être.*

1. EN, p. 137.

2. « Le possible est ce de quoi manque le Pour-soi pour être soi » (EN, p. 147).

3. « Nous ne saisissons nullement le possible [...] comme un aspect de notre ignorance, ni non plus comme une structure non contradictoire appartenant à un monde non réalisé et en marge de ce monde-ci » (EN, p. 141-142).

4. EN, p. 139.

5. EN, p. 144.

Dans la possibilisation, l'*ipse* existant s'arrache à lui-même et cet arrachement reste en suspens, il ne se comble jamais, le possible reste toujours ouvert en avant de lui, il se rouvre sans cesse à mesure que l'existant tente de le réaliser en s'en rapprochant. « Être sa propre possibilité [...] c'est se définir par cette partie de soi-même qu'on n'est pas, c'est se définir comme échappement à soi vers... »<sup>1</sup>

Si l'on reprend l'exemple canonique de la soif, il faut dire de cette dernière qu'elle désire ce que par principe elle ne peut pas obtenir la « réplétion »<sup>2</sup> est hors d'atteinte, parce que la synthèse d'identification de la soif et de la réplétion (ou « soif éternelle ») « hante » la soif comme un irréalisable principiel.

Le pour soi est désormais, comme existant manquant de... pour..., doté de la *forme de l'ipséité*, ou « circuit de l'ipséité »<sup>3</sup> L'expression se justifie parce que l'*ipse* est, d'abord, un rapport *de soi* (existant) à *soi* (possible), qui porte la mondanéisation de l'en soi-brut. Depuis *La Transcendance de l'Ego*, il est acquis que l'Ego est constitué comme quasi-transcendance chosique, de sorte que la forme de l'ipséité n'a rien à voir avec un pôle égologique unificateur des vécus. « [...] Loin que l'Ego soit le pôle personnalisant d'une conscience qui, sans lui, demeurerait au stade impersonnel, c'est au contraire la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipséité »<sup>4</sup>. Positivement qu'est-ce que la forme de l'ipséité ?

1. *Ibid.*

2. *EN*, p. 146.

3. *EN*, p. 147-149.

4. *EN*, p. 147-148.

Lorsque le pour-soi surgit comme présence (à) soi factuelle, il est déjà « *personnel* ». « Dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnelle* car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego – qui n'est que le signe de la personnalité – mais c'est le fait d'exister pour soi comme présence à soi. »<sup>1</sup> La présence (à) soi est pour soi et par ce fait personnelle, en ceci qu'il y a une « *raison* du mouvement infini par quoi le reflet renvoie au reflétant et celui-ci au reflet »<sup>2</sup> Avec la « personnalité », on n'est qu'au *premier* niveau existentiel, que précisément dépasse « l'ipséité », qui définit le *second* niveau existentiel.

Comme *ipse*, le pour-soi se *rapporte* à soi, il s'engage à être, comme on l'a vu, un soi possible qu'il *ne* pourra *jamais* réellement être. Transcendance ek-statique, l'*ipse* s'arrache à ce qu'il est présentement, vers ce qu'il désire être sans pouvoir aucunement l'être. Ce mouvement, qui est la racine même du temps, creuse au sein du pour-soi, par rapport à la simple présence (à) soi, une nouvelle dimension de néantisation. « Le possible que je suis n'est pas pure présence au pour-soi, comme le reflet au reflétant, mais [...] il est *présence-absence*. Mais de ce fait l'existence du renvoi comme structure d'être du pour-soi est plus marquée encore. Le pour-soi est soi *là-bas*, hors d'atteinte, aux lointains des possibilités. »<sup>3</sup>

Nous pouvons passer rapidement sur le rapport du circuit de l'ipséité à l'en-soi chosique, ou mondanéisation.

1. EN, p. 148 ; l'allusion à la réflexion est une inexactitude, puisque la présence (à) soi est originellement irréflectie. Même erreur plus bas (« ce premier mouvement réflexif... »).

2. EN, p. 148. Sartre évoque dans le même sens une limite idéale du mouvement infini par lequel reflet et reflétant renvoient l'un à l'autre.

3. EN, p. 148.

Le monde est « la totalité des êtres, en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit de l'ipséité »<sup>1</sup>. Bien que, dans *L'Être et le Néant*, l'élucidation du monde vienne après celle de l'*ipse*, il semble bien que pour ce dernier, rapport à soi et rapport au monde soient co-originaux. « Sans monde, écrit Sartre, pas d'ipséité, pas de personne ; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde. »<sup>2</sup>

Nous venons de voir que le circuit de l'ipséité, comme possibilisation transcendant le présent existant, était la racine même du temps. Quittons donc l'*ontologie* phénoménologique de l'*ipse* pour aller vers la *phénoménologie* ontologique des trois dimensions temporelles.

## LA PHÉNOMÉNOLOGIE ONTOLOGIQUE DES TROIS DIMENSIONS TEMPORELLES

Dissocier, comme le fait Sartre, la « phénoménologie des trois dimensions temporelles »<sup>3</sup> et l'« ontologie de la temporalité »<sup>4</sup> ne va pas de soi. Le passage de l'une à l'autre est interprété comme passage d'une « description phénoménologique des trois ek-stases temporelles » à une étude de « la temporalité comme structure totalitaire organisant en elle les structures ek-statiques secondaires »<sup>5</sup>.

En règle générale, l'ontologie phénoménologique sartrienne ne dissocie nullement, mais au contraire déploie

1. *EN*, p. 148.

2. *EN*, p. 149.

3. *EN*, p. 150.

4. *EN*, p. 174.

5. *EN*, p. 174-175.

simultanément la description du phénomène (le dévoilé) et l'élucidation de l'être de ce dernier (condition de son dévoilement). De fait, la dissociation annoncée par les deux titres n'est pas réellement mise en œuvre. La description du sens du passé, du présent, du futur, est portée par la compréhension *ontologique* de l'*ipse* comme existant manquant de... pour..., fixée dans les pages que nous venons d'analyser, et par la critique des conceptions *ontologiques* traditionnelles. Les phénomènes partiels sont donnés dans la lumière d'une précompréhension de l'être total. Que tel laps de temps passé nous apparaisse de telle et telle manière (par exemple comme irrévocable), cela dépend d'une précompréhension de l'être de l'*ipse* comme passivité. On pourrait appeler « phénoménologico-ontologique » l'étude qui décrit les trois phénomènes temporels sur le fondement d'une précompréhension de l'être de la temporalité.

Inversement l'être de la temporalité est l'être *des phénomènes* temporels (passé, présent, futur). Le mouvement ontologique par lequel l'*ipse* se futurise en s'arrachant au présent et en délaissant le passé ne peut être réfléchi que comme sens d'être unitaire *des trois dimensions phénoménales temporelles*.

Commençons par la description du passé. La critique sommaire de Bergson, Descartes, Husserl, permet d'affirmer que le passé doit nécessairement être pensé comme *passé du présent*. Comment entendre cette affirmation ? De Paul, on peut dire aujourd'hui qu'il « était » ou qu'il « fut » élève de Polytechnique en 1920. Non pas au sens d'une « permanence » de Paul dans le temps, mais au sens où le quadragénaire qu'il est aujourd'hui se *rappelle* au jeune homme qu'il était. La condition ontologique de possibilité de ce phénomène, c'est que le sens d'être de l'individu Paul est l'ipséité comme existence présente se

projetant vers un possible irréalisable en s'arrachant à son présent qui vire au passé. C'est en se futurisant que l'*ipse* présent constitue son passé.

Il y a une ambiguïté foncière dans la constitution du passé « Je suis mon passé »<sup>1</sup>, « Je ne suis pas mon passé. »<sup>2</sup> Je suis mon passé parce que je me nie *au sein de mon être*. Je ne suis pas mon passé parce que *je me nie au sein de mon être*.

Je suis mon passé au sens où je ne puis nier qu'il soit *mon* passé en me désolidarisant de lui. Mais seule ma mort réalisera l'identité pure et simple de moi et de mon passé, identité qui signifiera alors l'anéantissement de moi-même. Contrairement à ce que pense Heidegger, la mort n'accomplit pas l'être-soi, elle l'abolit en le transformant en en-soi. Tant que la mort n'a pas annihilé l'*ipse*, ce dernier ne saurait donc être simplement son passé, « il le reprend à chaque instant et le soutient à l'être, en tant qu'il en est *responsable* »<sup>3</sup>. S'il le reprend, c'est qu'il ne l'est pas. Je suis mon passé sur le mode de ne l'être pas.

Je ne suis pas mon passé, en ce sens que « je ne suis déjà plus ce que j'étais »<sup>4</sup>, mais je ne suis pas mon passé sur le mode de n'être pas ce que je ne suis pas je ne suis pas mon passé sur le mode de l'être. Le rapport du passé au présent se constitue dans une négation *interne* et non pas externe. C'est un seul et même être qui *se* néantise en *se* mettant à distance de lui-même. L'*ipse* se néantise perpétuellement dans son être en se constituant à distance de lui-même comme présent futurisant d'un passé. « La liaison de l'être et du non-être ne peut être qu'interne c'est

1. EN, p. 159-160.

2. EN, p. 160-161.

3. EN, p. 159.

4. EN, p. 161. Et, p. 162 « Si j'étais heureux, ou si j'ai été heureux, c'est que je ne le suis plus.

dans l'être en tant qu'être que doit surgir le non-être, dans le non-être que l'être doit pointer et cela ne saurait être un fait, une loi naturelle, mais un surgissement de l'être qui est son propre néant d'être. »<sup>1</sup> Le pour-soi présent ne « devient » pas passé (au sens d'une synthèse étante d'être et de non-être), il a à ne pas être son passé pour l'être, de même qu'auparavant il n'était pas purement et simplement son passé, mais bien plutôt avait à l'être (pour ne l'être pas)<sup>2</sup>. On est très loin de la doctrine husserlienne de la rétention comme modification pleine du présent, puisque ici l'avoir à être conquiert toute la passéification.

Ce rapport équivoque de l'*ipse* présent à son passé n'est autre que son rapport à sa *facticité*, tel que l'*ontologie* phénoménologique l'a déployé. L'*ipse* est sa facticité sur le mode de l'effort vain pour la nier en se rêvant comme soi dans la forme de l'en-soi (valeur). La possibilisation reste nécessairement engagée dans un *point de vue contingent* qui n'est autre que le passé ou facticité. Avoir un passé, c'est-à-dire être facticiel signifie être assigné nécessairement à un point de vue contingent (pour Paul ne pas pouvoir ne pas faire qu'il a été polytechnicien et non pas normalien ni centralien). « C'est l'être de fait qui ne peut déterminer le contenu de mes motivations, mais qui les transit de sa contingence, parce qu'elles ne peuvent ni le supprimer ni le changer mais qu'il est au contraire ce qu'elles emportent nécessairement avec elles pour le modifier, ce qu'elles conservent pour le fuir, ce qu'elles ont à être dans leur effort même pour ne l'être pas, ce à partir de quoi elles se font ce qu'elles sont. »<sup>3</sup> Le

1. EN, p. 161.

2. Mon passé, « j'ai à l'être pour ne pas l'être [...] j'ai à ne pas l'être pour l'être » (EN, p. 161).

3. EN, p. 162-163.

passé « hante » l'*ipse* comme une absence flottante et non comme une présence saisissable, nul ne peut « réaliser » qu'il est son passé. Paul ne peut que « jouer » à avoir été polytechnicien sans jamais pouvoir « rejoindre » cet avoir été. Je ne puis rentrer dans mon passé « simplement parce qu'il est en-soi et que je suis pour moi ; le passé c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre »<sup>1</sup>. Je ne puis plus me reconnaître dans cet être « ressaisi et noyé par l'En-soi »<sup>2</sup>.

Contrastant avec le passé, le présent est purement pour soi. De nouveau la critique des conceptions ontologiques traditionnelles selon lesquelles le présent est unité contradictoire d'être et de non-être, libère l'affirmation : « À la différence du Passé qui est en-soi, le Présent est pour-soi. »<sup>3</sup> Le présent « n'est » que fuite devant le ressaisissement par l'en-soi passé, vers le possible futur. L'« instant » comme présent qui serait en quelque manière n'est qu'une fiction. « Le présent n'est pas, il se présente sous forme de fuite. »<sup>4</sup>

Qui est présent ? Le pour soi comme *ipse*.

À quoi l'*ipse* est-il présent ? Il est présent à l'en-soi mondanisé, c'est-à-dire à tout l'être en-soi. En se faisant être comme tout ce qui n'est pas l'en-soi (comme rien pur), l'*ipse* fait être l'en-soi comme tout ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire comme monde. « Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le Pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qu'on nomme la présence. »<sup>5</sup>

1. EN, p. 163.

2. EN, p. 164. Cf. aussi p. 186-187.

3. EN, p. 164.

4. EN, p. 168.

5. EN, p. 166.

Qu'est-ce que la présence au monde ? Comme on vient de le voir, c'est la néantisation radicale de l'être en soi par un « être » qui se néantise en fuyant son passé vers son possible. « Le Pour-soi est présent à l'être sous forme de fuite ; le Présent est une fuite perpétuelle en face de l'être. »<sup>1</sup>

Le futur, c'est le vers-où de la fuite compris comme possible. Possibilisation, comme on l'a vu, signifie que l'existant facticiel manque d'être, pour être soi comme en-soi. De nouveau Sartre commence par éliminer les conceptions traditionnelles ontologiquement inadéquates du futur. L'esse du futur ne se réduit pas à son *percipi*, « il faut renoncer [...] à l'idée que l'avenir existe comme représentation »<sup>2</sup>. D'abord parce que, comme l'a vu Heidegger, le temps thématiqué (objectivé dans la représentation) est dérivé par rapport au temps originaire porté par la transcendance facticielle. Ensuite parce que la représentation du futur est représentation *présente*. Or, au lieu de réduire le futur au présent, il faut plutôt *ouvrir le présent sur le futur*. « Si d'abord on a confiné le Présent dans le Présent, il va de soi qu'il n'en sortira jamais. »<sup>3</sup> Or l'étude du présent a montré que le présent était toujours-déjà sorti de lui-même sous forme d'absolue fuite. « Le pour-soi, dès lors, est l'être qui vient à lui-même à partir de l'avenir, l'être qui se fait exister comme ayant son être hors de lui-même à l'avenir. »<sup>4</sup> Le manquant revient sur l'existant pour le déterminer comme manquant de... pour... c'est-à-dire comme *pas-encore*. « Le Futur est

1. EN, p. 168.

2. EN, p. 169. L'idée d'un « contenu » animé par une « intention future » évoque une critique possible de Husserl.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.* Sartre, p. 170, rend hommage à *Être et Temps*, qui déterminait le *Dasein* comme être-en-avant-de-soi.

révéle au Pour-soi comme ce que le Pour-soi n'est pas encore, en tant que le Pour-soi se constitue non théti-quement pour soi comme un pas-encore dans la perspec-tive de cette révélation, et en tant qu'il se fait être comme un projet de lui-même hors du Présent vers ce qu'il n'est pas encore. »<sup>1</sup>

L'existant, néant qui s'autofonde hors d'être, s'éprouve comme manquant de l'être qu'il pourra être s'il atteint ce manquant. Ce manquant, il espère fermement l'être, même si pour le moment il ne l'est pas encore. « Mainte-nant, » l'existant s'autofonde comme néant hors d'être, il n'est donc « pas encore » soi comme en-soi, même s'il cherche à l'être donc il le sera, il s'engage à l'être, même s'il ne l'est « maintenant pas encore ». La futurisation est portée par l'exigence d'être au sein d'un *ipse* qui n'est pas. L'existant présent n'est « pas encore » son possible futur, tout en exigeant de l'être. Mais l'exigence est principiel-lement irréalisable (le soi dans la forme de l'en-soi est une *contradictio in adjecto*). L'*ipse* exige d'être ce que par prin-cipe il ne peut pas être.

Il faudrait ici distinguer soigneusement ce que Sartre confond plus ou moins à tort *le futur*, et *ce futur-ci*. Le premier est une dimension nécessaire de l'*ipse* – celle de la futurisation –, le second en revanche est contingent. Du second seulement on peut dire il est « ce que j'ai à être en tant que je peux ne pas l'être »<sup>2</sup>. *Le futur* pour sa part est l'urie des trois ek-stases, c'est-à-dire l'une des trois dimensions nécessaires de l'*ipse* d'un seul et même mouvement l'*ipse* surgit au présent, néantise l'être qu'il vient d'être, possibilise le futur qu'il n'est pas encore. En revanche, *ce futur-ci*, Sartre le souligne fortement, est

1. EN, p. 171.

2. EN, p. 170 (soulign. modif.).

toujours contingent<sup>1</sup>. Cette affirmation se relie à la doctrine de la liberté comme libre choix de soi-même vécu dans l'angoisse. Ce possible que j'avais choisi, je puis à tout instant l'abandonner pour un autre possible, car tout choix originel concret de soi-même est un choix radicalement immotivé. La condition ontologique de possibilité de cet état de choses, c'est que l'*ipse* a à être son possible sans pouvoir jamais l'être purement et simplement. (Si j'ai à être le possible, je puis par définition ne pas l'être et cette possibilité, c'est la racine ontologique de la contingence du choix concret de tel possible.)

Pour en revenir au futur comme ek-stase nécessaire de l'*ipse*, il n'est autre que le creusement même du présent fuyant vers... Car le présent, on l'a vu, se fuit lui-même en laissant derrière lui son passé, et du même coup fuit son engagement dans le monde. La fuite « est double car en fuyant l'être qu'elle n'est pas, la Présence fuit l'être qu'elle était »<sup>2</sup>. L'*ipse* présent fuit vers ce dont il éprouve le manque lui-même dans la forme de l'en-soi. Toute l'élucidation ontologique du possible se réinvestit dans la phénoménologie du futur. « Le Possible est ce *de quoi* manque le pour-soi pour être soi ou si l'on préfère l'apparition à distance de ce que je suis. »<sup>3</sup> La valeur, *a.v.* le soi devenu en-soi, est le *sens* de la futurisation, ce

1. EN, p. 173-174. Cf. aussi p. 67-68 le vertige qui me saisit en marchant au bord d'un précipice vient du fait que la possibilité de m'écarter prudemment du bord peut toujours n'être pas maintenue contre la possibilité de me jeter dans le vide. Tout possible concret est suspendu à ma décision de m'y tenir, qui à tout moment peut fléchir tandis qu'un autre possible concret est choisi.

2. EN, p. 170.

3. EN, p. 170. Et aussi p. 172 « Je me projette vers le Futur pour m'y fondre avec ce dont je manque, c'est-à-dire ce dont l'adjonction synthétique à mon Présent ferait que je sois ce que je suis. Ainsi ce que le Pour-soi a à être comme présence à l'être par-delà l'être, c'est sa propre possibilité.

qu'elle recherche en dernière instance. Le paradoxe est donc que « l'atemporalité de la coïncidence absolue avec soi »<sup>1</sup> constitue le sens ultime de la temporalisation. Reconnaissons que Sartre confond quelque peu dans sa phénoménologie du futur ce que l'ontologie de l'ipséité distinguait soigneusement le *possible manqué* qui est le futur au sens propre, dimension constitutive-immanente de la temporalisation, et la *valeur manquante*, qui est le sens d'atemporalité du futur et qui conditionne la temporalisation en la transcendant. Ce qui est en revanche parfaitement établi, c'est la détermination de la futurisation comme *pure volatilisation du présent et de la présence à l'en-soi*. « On saisit [...] le sens de la fuite qui est Présence elle est fuite vers son être c'est-à-dire vers le soi qu'elle sera par coïncidence avec ce qui lui manque. Le Futur est le manque qui l'arrache, en tant que manque, à l'en-soi de la Présence. Si elle ne manquait de rien, elle retomberait dans l'être et perdrait jusqu'à la présence à l'être pour acquérir en échange l'isolement de la complète identité. C'est le manque en tant que tel qui lui permet d'être présence, c'est parce qu'elle est hors d'elle-même vers un manquant qui est au-delà du monde, c'est à cause de cela qu'elle peut être hors d'elle-même comme présence à un en-soi qu'elle n'est pas. »<sup>2</sup> Ajoutons et qu'elle peut être présence (à) soi.

Comme présence future à *l'en-soi*, le possible est monde futur – la temporalisation de *l'ipse*, comme on l'a déjà vu à propos du passé et du présent, porte un temps

1. EN, p. 188. Et p. 172 « Le Futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du Pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du Pour-soi. »

2. EN, p. 170 (soulign. modif.).

du monde. « Ce qui m'est donné comme le sens du Pour-soi présent, c'est ordinairement l'être cofutur en tant qu'il se dévoilera au Pour-soi futur comme ce à quoi le Pour-soi sera présent. Car le Pour-soi est conscience thétique *du* monde sous forme de présence et non conscience non thétique *de* soi. »<sup>1</sup>

Cette phénoménologie du futur aboutit pour finir à l'affirmation paradoxale que le futur ne se réalise jamais<sup>2</sup>. C'est ce que suggérait déjà l'ontologie de la possibilisation le possible est *hors d'atteinte*, ce que je désire, je ne peux l'obtenir. Avoir soif, c'est désirer, comme on l'a vu, non pas simplement la réplétion – qui pourrait tout à fait s'obtenir – mais « la soif qui saisit et s'incorpore la réplétion »<sup>3</sup>, unité contradictoire qui par principe ne peut s'obtenir. Ayant soif, je bois, et immédiatement avec la réplétion vient la déception ce n'est pas cela que je cherchais, c'est-à-dire le pur et simple comblement, mais bien l'unité contradictoire de plénitude *et de vacuité* qu'aurait été la soif-comblée. Au moment même où je crois atteindre le futur, il se désagrège brusquement et devient, pour mon nouveau présent, un *co-présent irréalizable*, tandis qu'un nouveau futur apparaît comme futur du nouveau présent. L'ancien futur est devenu quasi présent par rapport au nouveau futur, et devenu quasi futur par rapport au nouveau passé. Le pour-soi, écrit Sartre, « a à être son futur parce qu'il ne peut être le fondement de ce qu'il est que devant soi et par-delà l'être c'est la nature même du Pour-soi d'être "un creux toujours futur" De fait, il ne sera jamais *devenu*, au Présent, ce qu'il avait à être, au Futur. Le futur tout entier du

1. EN, p. 171.

2. EN, p. 172-173.

3. EN, p. 146.

Pour-soi présent tombe au passé comme futur avec ce pour-soi lui-même. Il sera futur passé d'un certain pour-soi ou futur antérieur. Ce futur ne se réalise pas. Ce qui se réalise c'est un Pour-soi désigné par le Futur et qui se constitue en liaison avec ce Futur »<sup>1</sup>.

## L'ONTOLOGIE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DE LA TEMPORALITÉ

Il faut pour finir retourner à l'ontologie de l'*ipse par* la phénoménologie des trois dimensions temporelles. Déployer donc une onto-phénoménologie de la temporalité, d'abord « statique », puis « dynamique »<sup>2</sup>. C'est-à-dire ressaisir l'être du temps apparaissant comme présent-se-futurisant-en-s'arrachant-au-passé.

On peut remarquer que déjà Husserl, dans ses *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, ne se contentait pas de décrire le temps apparaissant à la conscience (via l'appréhension de contenus temporels), comme temps objectif ou « tempo-objet » (*Zeitobjekt*) ; il tentait de percer en direction d'une élucidation du « flux absolu », origine ultime et archi-constitutive du temps apparaissant. Dans *L'Être et le Néant*, la « statique de la

1. EN, p. 172-173. La dernière phrase est peu claire. Sartre probablement veut dire que le présent ne réalise pas le futur : il se constitue en rapport avec un nouveau futur qui le désigne comme présent. Le « rejointement » du futur et du présent « est purement idéal, il ne s'opère pas réellement le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme un ancien futur et le Pour-soi présent se dévoile [...] comme manque d'un nouveau futur » (*ibid.*).

2. EN, p. 174-196.

temporalité » est la première étape du ré-enracinement du temps phénoménal dans son être l'ipséité comme forme du soi qui toujours manque du possible, pour pouvoir se totaliser comme en-soi-pour-soi. L'analyse ontologique de l'ordre des successifs aboutit en effet à l'affirmation que la temporalité est une unité qui se multiplie, une multiplicité qui s'unifie<sup>1</sup>, de sorte que seul l'*ipse* peut être temporel. La temporalité désigne « le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi. La temporalité doit avoir la structure de l'ipséité. C'est seulement en effet parce que le soi est là-bas hors de soi, dans son être, qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant ou de l'après »<sup>2</sup>.

Inversement l'*ipse* ne peut être qu'en se temporalisant. Car l'ipséité signifie, ontologiquement néantiser ce qu'on « est » (présence (à) soi facticielle existante), vers un être plein possible qu'on cherche à être sans pouvoir l'être jamais, donc en étant perpétuellement ramené à l'être qu'on « est ». Comme l'*ipse*, le pour-soi « doit à la fois 1 / ne pas être ce qu'il est ; 2 / être ce qu'il n'est pas ; 3 / dans l'unité d'un perpétuel renvoi, être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est »<sup>3</sup>. Ce qui signifie donc que l'*ipse* est unité ontologique de trois dimensions d'être, qui apparaissent comme 1 / arrachement au passé ; 2 / vers le futur ; 3 / dans la volatilisation pure du présent.

La phénoménologie des trois ek-stases temporelles peut donc être redéployée comme onto-phénoménologie des trois dimensions de l'*ipse*. Si l'on s'arrête quelques instants sur l'ek-stase du passé, on voit que la

1. EN, p. 181.

2. EN, p. 182.

3. EN, p. 183.

nouvelle perspective se caractérise surtout par le fait qu'elle introduit des considérations « métaphysiques » (au sens de la conclusion de l'ouvrage) touchant à la « naissance » du pour-soi<sup>1</sup>. La nécessité d'avoir, pour l'*ipse*, un passé, c'est la nécessité d'avoir surgi de manière tout à fait contingente dans le monde. « Il ne faudrait pas croire que le Pour-soi existe d'abord et surgit au monde dans l'absolue nouveauté d'un être sans passé, pour se constituer ensuite et peu à peu, un Passé. Mais quelle que soit la surrrection dans le monde du Pour-soi, il vient au monde dans l'unité ek-statique d'un rapport avec son Passé. »<sup>2</sup>

Dans la « dynamique » de la temporalité se parachève la réinscription de la description phénoménologique du temps dans l'ontologie de l'*ipse*, elle-même attirée à son tour dans l'orbe d'une véritable *métaphysique*. Les deux questions directrices de cette « dynamique » sont, en effet

« Pourquoi le Pour-soi subit-il cette modification de son être qui le fait *devenir* passé ? Et pourquoi un nouveau Pour-soi surgit-il *ex nihilo* pour devenir le Présent de ce passé-là ? »<sup>3</sup> C'est-à-dire pourquoi le présent devient-il passé, et pourquoi un nouveau présent surgit-il *ex nihilo* ? La dernière expression est décisive : la temporalisation ne signifie nullement que quelque chose de futur devient présent, puis s'enfonce dans le passé (cf. par exemple la conceptualisation du temps apparaissant chez Husserl). Sartre conteste que le temps puisse être déterminé dans son sens ontologique comme « changement » d'un « permanent », à la manière de Kant ou Leibniz, ce qui nous ramènerait à mésinterpréter l'être de l'*ipse* comme être en soi.

1. EN, p. 184-186.

2. EN, p. 184.

3. EN, p. 188.

En subvertissant le vocabulaire de la permanence et du changement, on peut dire que la temporalisation est « changement pur et absolu [...] changement sans rien qui change et qui est la durée même »<sup>1</sup>. Curieuse « dynamique », qui n'a absolument rien de l'actualisation de la puissance : l'*ipse* se produit *ex nihilo* vers le futur dans la fulgurance de l'instant où il laisse sur place ce qu'il n'est déjà plus<sup>2</sup>.

Il faut penser *ensemble* l'arrachement du nouveau présent à lui-même vers le futur, et la passéification brusque de l'ancien présent laissé sur place (avec les modifications en cascade que cela entraîne de proche en proche pour le passé antérieur au tout juste passé, et pour le futur plus lointain que le futur imminent).

Le présent est donc un phénomène qui conjoint deux mouvements « Surgissement d'un nouveau Présent passéifiant le Présent qu'il était et Passéification d'un Présent entraînant l'apparition d'un Pour-soi pour lequel ce Présent va devenir passé. »<sup>3</sup>

L'ensemble du passé recule alors d'un cran le passé antérieur devient « Passé d'un Passé ou Plus que Parfait »<sup>4</sup> Le rapport du passé antérieur au plus que parfait est totalement ressaisi par l'en-soi (alors que le rapport du présent au passé est un rapport du pour-soi à lui-même comme en-soi). « Le Passé est un Pour-soi qui a cessé d'être présence transcendante à l'En-soi. En soi lui-même il est tombé *au milieu du monde.* »<sup>5</sup>

1. EN, p. 190.

2. *Ibid.* « Instant » n'a évidemment pas ici le sens du maintenant dans la succession des maintenant. Il s'agit de la fulguration même des trois ek-stases, passé, présent, futur.

3. *Ibid.* (soulign. modif.).

4. *Ibid.*

5. EN, p. 192.

Quant au futur, il est lui aussi modifié par le surgissement d'un nouveau présent. Un nouveau futur surgit comme futur du nouveau présent (car la futurisation est une dimension nécessaire de l'*ipse* vivant, qui ne peut jamais manquer). Et que devient l'ancien futur du présent qui a viré au passé ? Sartre distingue deux cas.

Pour le futur proche, le problème est complexe, nous l'avons déjà effleuré dans la phénoménologie de la futurisation. Apparemment l'ancien futur se réalise (« ce que j'attendais, le voici »), mais comme on l'a vu, il ne peut pas rejoindre *réellement* le nouveau présent (« ce n'est pas cela que j'attendais »). Il coexiste bien plutôt avec le nouveau présent comme une sorte de *co-présent irréel*. Dans cette situation, l'ancien futur est désormais, par rapport au nouveau passé, son futur, et le passé par rapport à lui une sorte de futur antérieur. Par rapport au nouveau futur, il est d'autre part une sorte de présent. Le « futur primitif n'est point réalisé il n'est plus futur par rapport au présent, sans cesser d'être futur par rapport au Passé. Il devient le Co-Présent irréalisable du Présent et conserve une *idéauté* totale »<sup>1</sup>.

Pour le futur lointain, sa modification n'est pas problématique, il avance d'un cran, en restant futur pour le nouveau présent, à condition évidemment que le nouveau présent ne l'abandonne pas et continue de le futuriser.

Notons pour terminer que la dynamique onto-phénoménologique de la temporalité subit l'attraction du concept métaphysique de « spontanéité ». « Une spontanéité, écrit Sartre, qui se pose en tant que spontanéité est obligée du même coup de refuser ce qu'elle pose, sinon son être deviendrait de l'acquis qu'elle perpétuerait à l'être. Et ce refus lui-même est un acquis qu'elle doit

1. EN, p. 191.

refuser sous peine de s'engluer dans un prolongement inerte de son existence. »<sup>1</sup>

L'explicitation de l'ipséité temporelle est une étape essentielle du déploiement de l'ontologie phénoménologique. La présence (à) soi facticielle précède ce niveau existentiel, tandis que le pour-autrui lui fait suite. On peut admettre que la mondanéisation définit avec l'ipséité l'unique moment de l'*ipso-mondanéisation*. L'ordre d'exposition choisi qui, à l'inverse de ce qui se passe dans *Être et Temps*, commence par l'*ipse* pour ensuite seulement traiter du monde, n'est toutefois pas sans signification. Le pour-soi, est-il suggéré, ne serait pas mondanéisant s'il n'était dans une irréductible distance à soi. (Chez Heidegger, la suggestion est inverse le *Dasein* ne serait pas à distance de lui-même s'il n'était pas mondanéisant.) Quoi qu'il en soit, la loi ontologique essentielle de l'ipséité, c'est que le pour-soi ne peut faire avec son être une totalité achevée, de sorte qu'il se temporalise nécessairement (ce qui pourrait constituer une définition de la finitude du pour-soi).

Poser alors la question *Pourquoi* en va-t-il ainsi du pour-soi, c'est quitter l'ontologie phénoménologique pure pour une ontologie phénoménologique *sous attracteur métaphysique*. Cette ontologie impure peut formuler alors l'hypothèse *tout se passe comme si* l'en-soi avait cherché à se fonder et avait échoué dans son entreprise, *comme si* le pour-soi avait repris à son compte ce projet originel d'autofondation dans l'être, et avait à son tour échoué. *Comme si* donc l'*ipse* temporel ne pouvait plus être qu'à distance de lui-même sans jamais réaliser la coïncidence rêvée avec soi.

# Les paradoxes du désir dans *L'Être et le Néant*

VINCENT DE COOREBYTER

Sartre est l'auteur d'une théorie du désir très paradoxale, au sens étymologique du terme – elle heurte l'opinion commune –, et qui peut paraître à la fois obscure et indéfendable. Elle est exposée, pour l'essentiel, au premier chapitre de la deuxième partie de *L'Être et le Néant*, chapitre consacré aux « structures immédiates du pour-soi » c'est ce texte, un des plus cruciaux et des plus difficiles de *L'Être et le Néant*, que nous nous efforcerons d'élucider très partiellement en gardant en ligne de mire l'idée de désir.

## LE PARADOXE DE LA PRÉSENCE À SOI COMME ABSENCE À SOI

Tout repose, en définitive, sur un constat auquel Sartre revient sans cesse dans *L'Être et le Néant*, mais qu'il expose assez mal dans le chapitre sur les structures immédiates du pour-soi. Sartre se donne en effet un exemple,

la croyance, qui risque de ruiner la portée générale de son propos, de le rabattre sur un phénomène psychologique localisé nous essaierons donc d'en rendre compte à un niveau plus radical, proprement ontologique, ce qui impose une brève mise en contexte.

Le constat est celui de la fissure ontologique du pour-soi, de son manque de plénitude d'être, qui l'oppose décisivement à l'en-soi. L'en-soi – qui recouvre notamment tout l'univers des objets – est coïncidence avec soi c'est le domaine où règne le principe d'identité. Une pierre n'est rien d'autre que pierre, elle est bornée « en soi », elle n'entretient aucune relation interne, *vécue*, éprouvée comme telle, ni avec un autre être (c'est le physicien qui établit de l'extérieur les lois d'attraction entre les corps matériels), ni avec soi (c'est encore le physicien qui découvre la structure quantique de la matière, les mouvements et le vide qu'elle enveloppe). L'en-soi ne connaît pas la moindre esquisse de dualité, de distance à soi-même ; « la densité d'être de l'en-soi est infinie »<sup>1</sup> ; l'en-soi est adéquation complète de soi à soi, à telle enseigne qu'on ne peut pas réellement utiliser le terme de « soi » à son propos. Dans la nuit de l'identité qui est son lot, l'en-soi n'a aucune conscience de soi, il n'est pas un *ipse* pour lui-même, il est trop saturé d'être pour entretenir avec soi le rapport minimum qui lui permettrait de se vivre comme un étant doté de contours spécifiques. La pierre est inconsciente de soi à force d'être pierre, de n'être *que* pierre l'identité de soi à soi, la plénitude d'être ou de présence, équivaut paradoxalement à une totale absence à soi.

J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque des idées », 1966, p. 116. Les références ultérieures à l'édition blanche de *L'Être et le Néant* seront désormais données en corps de texte, par la simple indication du numéro de page.

Le sort du pour-soi, ou de la conscience, est exactement inverse. La conscience se définit comme une « décompression d'être » (p. 116) ; elle ne pourra, par principe, jamais atteindre à la coïncidence avec soi, elle est un *pour-soi* et non un *en-soi*. La conscience est en effet, pour Sartre, non pas un être mais une *relation* d'être à être, et ce doublement :

- 1 / toute conscience est toujours intentionnelle, conscience *de* quelque chose, fuite vers ce dont elle prend conscience, vers son pôle intentionnel (une chaise, une équation mathématique, cette femme qui passe...) ;
- 2 / elle n'est précisément *conscience* de son objet qu'à condition d'être conscience (de) soi comme conscience *de...*, qu'à condition de *vivre*, d'éprouver intérieurement sa relation à ce pôle intentionnel, non pas dans une visée réflexive de soi mais dans ce que Sartre appelle un *cogito* préréflexif<sup>1</sup>, une conscience (de) soi, implicite et non délibérée mais toujours effective. Être charmé par cette jolie brune qui polarise mon regard, c'est (m')éprouver comme charmé, attiré, c'est être présent à moi-même en tant que fasciné par son sourire je ne suis conscient de son charme qu'à être conscient (de) mon trouble ; le rapport intentionnel suppose et enveloppe un rapport non intentionnel à soi.

Si Sartre a marqué mieux que personne l'irréductibilité de ce *cogito* préréflexif, il n'est pas le premier à y voir la définition même de la conscience comme présence à soi.

1. Sartre développe cette notion au point III de l'Introduction de *L'Être et le Néant*.

Son originalité réside plutôt dans l'indice négatif dont il l'affecte

Cette présence à soi, on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence et un préjugé fort répandu parmi les philosophes fait attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être. Mais ce postulat ne peut être maintenu après une description plus poussée de la notion de présence. En effet, toute « présence à » implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique [c'est-à-dire de l'en-soi] est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité (p. 119).

L'exemple privilégié par Sartre pour établir cette thèse, à savoir la croyance<sup>1</sup>, peut donner à penser qu'elle vise les vécus d'ordre psychologique. C'est presque un lieu commun d'affirmer que la foi n'est jamais entière, qu'une croyance ne peut être sereine, que « du seul fait que ma croyance est saisie comme croyance, elle n'est plus que croyance, c'est-à-dire qu'elle n'est déjà plus croyance, elle est croyance troublée » (p. 117) on croit reconnaître ici une thèse familière aux théologiens, aux psychologues et aux romanciers selon laquelle les sentiments moraux et affectifs sont incertains, marqués d'un doute sur leur nature ou leur pureté. Un croyant sincère s'inquiète de ne pas croire assez, de même que je peux toujours me demander si j'aime cette jolie brune pour elle-même ou

1. Et ce non seulement dans *L'Être et le Néant*, p. 116-120, mais aussi dans « Conscience de soi et connaissance de soi », conférence donnée par Sartre en 1947 et qui reprend l'essentiel du chapitre sur les structures immédiates du pour-soi cf. J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par V. de Coorebyter, Paris, Vrin, 2003, p. 155-156.

pour le plaisir qu'elle me délivre. Kant l'a montré dans la *Critique de la raison pratique*, nous ne sommes jamais sûrs, à supposer que nous agissions conformément à la loi morale, de le faire par respect pour la loi elle-même plutôt que par souci de soi, sous l'effet de l'orgueil par exemple aucun être incarné ne peut prétendre à la sainteté. Parce que Sartre évalue la croyance à l'aune de la foi plénière du charbonnier<sup>1</sup>, la « négativité » dont il affecte la présence à soi peut passer pour la simple résultante de l'idéal moral qu'il postule, voire du type d'exemple qu'il retient pour faire valoir sa thèse.

Il n'y a pourtant aucun doute quant à la portée ontologique, donc universelle – valable pour *tout* phénomène conscient – qu'il attribue à cette thèse, mais qu'il exprime dans les termes très abstraits d'un « jeu de reflets » (p. 118)

la conscience est reflet ; mais justement en tant que reflet elle est le réfléchissant et, si nous tentons de la saisir comme réfléchissant, elle s'évanouit et nous retombons sur le reflet. Cette structure du reflet-reflétant [...] nous oblige [...] à concevoir un mode d'être différent de l'en-soi : non pas une unité qui contient une dualité, non pas une synthèse qui dépasse et lève les moments abstraits de la thèse et de l'antithèse, mais une dualité qui est unité, un reflet qui est sa propre réflexion (p. 118).

Le dernier terme cité ressemble à une coquille, et c'est sans doute la raison pour laquelle il est remplacé par « réflexion » dans l'actuelle édition de poche de *L'Être et le Néant*<sup>2</sup>. Le fait qu'il ne figure dans aucun dictionnaire

1. Cf. *ibid.*, p. 158.

2. Voir J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, édition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, « Tel », 1996, p. 112.

prouve pourtant que Sartre l'a choisi de manière délibérée pour sa proximité avec le sens purement physique de la réflexion, celui qu'incarnent des appareils tels que les *réflecteurs* de chaleur ou de lumière. Dans l'ensemble du chapitre sur les structures immédiates du pour-soi, *le jeu de reflet-reflétant doit s'entendre comme un phénomène de renvoi dans une autre direction*, et non au sens cartésien ou husserlien du *cogito* réflexif, d'une prise de conscience positionnelle de soi-même. C'est non seulement le seul moyen de donner sens au texte, qui insiste sur le renvoi incessant du reflet au reflétant et du reflétant au reflet, mais c'est en outre la seule lecture conforme à l'architecture de l'*Essai d'ontologie phénoménologique* puisque Sartre réserve l'étude du *cogito* réflexif pour le chapitre suivant (point III du chapitre sur la temporalité), tandis qu'il place l'analyse des structures immédiates du pour-soi sur le terrain exclusif du préreflexif, de la conscience non positionnelle (de) soi<sup>1</sup>

Quel sens donner dès lors à ce jeu de reflet-reflétant et à la carence ontologique qu'il engendre au cœur du pour-soi ? Les *Carnets de la drôle de guerre* sont plus explicites que *L'Être et le Néant* sur ce point, même s'ils emploient un lexique légèrement différent<sup>2</sup>. Ils montrent en effet, pour la première fois chez Sartre, que le rapport intentionnel enveloppe une double négativité, mais qui est aussi un double rapport d'être à être.

1 / Par l'intentionnalité, la conscience entre en contact avec ses objets de visée et notamment avec l'en-soi. Elle s'ouvre au monde, elle se fait présence à

1. Cf., dans l'édition suivie ici, p. 115, 116, 117, 118, 120, 121, etc.

2. Sartre y parle, sauf exception, de « reflet » et de « reflété » et non de « reflétant » ; dans un souci de clarté, nous emploierons exclusivement le lexique de *L'Être et le Néant*.

l'être elle se charge d'en-soi, l'en-soi « investit la conscience et se rejoint à travers elle<sup>1</sup> », il se crée « une adhérence immédiate et sans distance du monde au pour-soi<sup>2</sup> ». La relation intentionnelle ne peut exister que si le pour-soi participe, à sa manière, du monde de l'en-soi, que s'il est un être-au-monde. La conscience existe, c'est une région d'être, « liée par un certain rapport de coexistence avec ces tables, ces verres »<sup>3</sup> ; du simple fait d'être conscience de l'en-soi, elle possède un « dehors » qui la ressaisit, qui la fait exister « à la manière de l'en-soi » et que Sartre nomme, dès les *Carnets de la drôle de guerre*, la facticité du pour-soi<sup>4</sup>. Mais il n'y a pas, pour autant, fusion du pour-soi et de l'en-soi, identification mystique de la conscience à son objet, sinon nous n'aurions plus affaire à un rapport intentionnel, à une conscience de quelque chose la conscience se charge d'en-soi mais reste pour-soi. Dans le geste même où il se fait conscience de l'en-soi, le pour-soi se définit comme négation de cet en-soi ; la conscience se pose et se saisit elle-même<sup>5</sup> comme étant autre que son objet, comme n'appartenant pas au même registre d'être et comme n'étant pas cet être « La perception de cet arbre est avant tout un phénomène existentiel : percevoir l'arbre, pour la conscience, c'est dépasser l'arbre vers son propre néant d'arbre »<sup>6</sup>, c'est se faire négation de l'arbre<sup>7</sup> La

1. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Paris, Gallimard, 1995, p. 402.

2. *Ibid.*, p. 399.

3. *Ibid.*, p. 440.

4. *Ibid.*, p. 439.

5. Toujours préreflexivement.

6. *Ibid.*, p. 400.

7. *L'Être et le Néant* développe ce point au troisième chapitre de sa deuxième partie, intitulé « La transcendance ».

conscience n'est pas l'en-soi dont elle se fait conscience, mais un renvoi de l'en-soi vers un autre mode d'être elle est *reflet* de l'en-soi, « défini par l'en-soi en tant qu'il est précisément le néant de *cet en-soi* » (p. 716). Le rapport d'être du pour-soi à l'en-soi, l'intentionnalité, introduit en même temps ce que Sartre appelle l'« acte ontologique », « événement absolu qui vient à l'être par l'être » (p. 121) une décompression d'être s'opère, une négativité s'installe, l'identité à soi de l'en-soi est fissurée par l'apparition de la conscience qui, dans le geste même où elle déchire la plénitude de l'en-soi en se faisant *rapport* à l'en-soi, *se déchire elle-même en se vivant comme négation* de l'en-soi, vide d'être, fuite de soi vers un être qui lui révèle sa vacuité par le fait qu'elle est réduite à se tendre vers lui et à buter sur son impénétrable densité d'être. « En fusion avec le monde en tant qu'elle *est*, la conscience lui échappe et se sépare de lui en tant qu'elle *n'est pas*. »<sup>1</sup> Même considéré dans sa facticité, dans sa participation à l'être, dans son irréductible *existence de fait* qui le rapproche de l'en-soi, le pour-soi en diffère radicalement « Ce reflet évanescant, irisé et mobile de l'en-soi, qui se joue à la surface du pour-soi et que je nomme facticité, ce reflet totalement *inconsistant*, ne peut être considéré à la façon de l'existence opaque et compacte des *choses*. »<sup>2</sup>

2 / Ce rapport intentionnel et néantisant redouble en effet sa négativité quand on l'examine sous l'angle, complémentaire et interdépendant, du *cogito* préreflexif. Le reflet de la chaise dans le miroir est inconscient comme le sont la chaise et le miroir eux-mêmes, tandis que la conscience est reflet à condition d'être aussi *reflétant*,

1. *Ibid.*, p. 402.

2. *Ibid.*, p. 440.

conscience (de) soi du reflet, soit très exactement ce que la phénoménologie appelle le *vécu*. Or la conscience (de) soi provoque une déhiscence supplémentaire, comme une distance intérieure l'en-soi reflété est vécu sur le registre du pour-soi, c'est-à-dire transfiguré<sup>1</sup> le reflet renvoie au reflétant, l'identité fait place à un rapport à soi, à une conscience (de) soi, non réflexive mais qui introduit une esquisse de dualité. Si Sartre insiste sur le fait que la conscience (de) soi est strictement inséparable de la visée intentionnelle de quelque chose, il réserve deux termes différents, la préréflexivité et l'intentionnalité, à ces deux dimensions de la conscience, qu'il se garde de rabattre l'une sur l'autre<sup>2</sup>. L'intentionnalité désigne l'ek-stase de la conscience, sa fuite vers...<sup>3</sup>, sa dimension d'échappement à soi, d'ouverture à l'autre, à l'extériorité ; à l'inverse, le *cogito* préréflexif ou la conscience (de) soi recouvre la dimension intérieure<sup>4</sup>, *vécue*, du rapport intentionnel, comme un témoignage de soi à soi. Le reflet de l'objet intentionnel se vit sur le mode d'un reflétant, de *l'expérience* qu'il constitue pour la conscience. Admirer cette jolie brune qui décidément me hante, ce n'est pas en tirer un décalque inerte et opaque à la manière d'une photographie, c'est au contraire me

1. C'est une raison supplémentaire pour que l'en-soi soit *néantisé* par le pour-soi, pour que la conscience se pose comme *n'étant pas* son objet : elle éprouve sa différence d'être avec l'en-soi dans le geste même par lequel elle s'ouvre à lui ; elle ne se fait pas seulement reflet mais reflétant.

2. Nous avons tenté d'établir ce point dans V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de « L'intentionnalité » et de « La Transcendance de l'Ego »*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 255-259.

3. Cf. J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », article repris en *Situations, I* ainsi que dans les deux éditions de *La Transcendance de l'Ego* publiées chez Vrin.

4. Au sens de Michel Henry, qui n'a jamais perçu sa proximité avec Sartre sur ce point.

tendre vers elle et me sentir ému par sa beauté, c'est me révéler à moi-même tout autant que la découvrir : le fait même qu'elle me fascine et que j'essaie de me perdre dans ses yeux me rappelle que je ne suis pas elle ; elle est regardée tandis que je suis regard. Il en va *a fortiori* de même lorsque je vois une chaise se refléter dans un miroir la conscience (de) soi de la saisie de ce reflet est incommensurable au reflet lui-même, simple phénomène physique qui relève du régime d'être de l'en-soi. La conscience est *présence à soi*, non pas reflet aveugle d'un reflet aveugle mais renvoi du reflet à un reflétant, épreuve de la « réflexion », ouverture à soi de son ouverture au monde. Mais, réciproquement, ce reflétant à son tour n'a pas de consistance propre, autosuffisante, il ne peut que renvoyer au reflet toute conscience (de) soi n'existe que comme conscience *de* quelque chose<sup>1</sup>, elle vit très concrètement ce déchirement incessant qui la fait être pour elle-même, à la stricte condition qu'elle se polarise sur son autre et réciproquement ; elle ne peut manquer de ressentir cette double polarisation qui la fait autre que son autre mais aussi autre que soi, dans un renvoi infini du reflet au reflétant et du reflétant au reflet<sup>2</sup>. Sa conscience (de) soi, *sa présence à soi*, implique cette double déchirure qui provoque une certaine absence à soi,

1. Sartre développe cela aux points III et V de l'Introduction de *L'Être et le Néant*.

2. Ce jeu de renvoi peut paraître factice, indétectable au niveau pur du vécu. De fait, il est invisible comme tel : la description qui en est donnée durcit les termes en présence, tend à rendre le reflet et le reflétant quasi indépendants l'un de l'autre et à décrire leur battement comme une succession de renvois alors qu'il est, en toute rigueur, « donné dans l'unité d'un seul acte ». C'est que la description s'est portée au niveau réflexif, « qui veut saisir le phénomène comme totalité et qui est renvoyé du reflet au reflétant, du reflétant au reflet sans pouvoir s'arrêter » (p. 121). Une description à la fois complète et pure du préreflexif paraît donc impossible.

qui la met à distance d'elle-même, qui l'empêche de coïncider avec soi, qui scelle définitivement le gouffre ontologique entre l'en-soi et le pour-soi, entre l'Être et le Néant :

la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation. Mais si nous demandons à présent *qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même, nous sommes contraints d'avouer que ce n'est rien. [...] rien ne peut séparer la conscience (de) croyance de la croyance, puisque la croyance n'est rien d'autre que la conscience (de) croyance. [...] La séparation qui sépare la croyance d'elle-même ne se laisse ni saisir ni même concevoir à part. [...] Cette fissure est donc le négatif pur. [...] Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le *néant*. Nulle part nous ne pourrions le saisir dans une pareille pureté (p. 120).

## LE PARADOXE DU MANQUE COMME REJETON DU PLEIN

On aura peut-être l'impression que nous nous sommes égaré, que nous avons perdu notre fil conducteur. Pourtant il n'en est rien aussi paradoxal que cela paraisse, Sartre inscrit l'ensemble de ces rapports d'être à être au registre du désir – y compris la dimension, qui peut paraître pleinement positive et n'être donc grevée d'aucun manque, de l'ek-stase intentionnelle, de la saisie des phénomènes par une conscience qui vient les cueillir à la surface de l'être. À partir de 1939-1940, Sartre conçoit l'inten-

tionnalité comme manque, « *désir* » de...<sup>1</sup>, non pas ouverture sereine à une plénitude d'être mais recherche désespérée *de* cette plénitude. Le pour-soi s'ouvre au monde parce qu'il manque du monde ; tout objet du monde – « ce verre, en tant qu'il se donne comme devant être pris, cette chaise, en tant qu'elle se donne comme ce sur quoi je m'assiérai » – est « *dans l'avenir* »<sup>2</sup> parce que le pour-soi est en quête de soi, parce qu'il se définit comme *manque d'être*, comme néant

l'irruption du pour-soi dans le monde équivaut à une autodétermination existentielle et constitutive du pour-soi comme ce qui *manque* d'en-soi en face de l'en-soi. Ainsi, être conscience de... (au sens où Husserl dit : toute conscience est conscience *de* quelque chose), c'est se déterminer soi-même pour soi par le jeu du reflet-refleté comme *manquant de...* quelque chose<sup>3</sup>.

On répondra peut-être que l'exemple est mal choisi parce que trop bien choisi. Une fois montrée la part de négativité inhérente à toute conscience, une fois le pour-soi défini par ce néant qui le traverse de part en part et qui fait sa différence avec l'en-soi, Sartre a beau jeu de reprendre le thème, assez classique, de la dualité du monde et de la conscience, de l'être et de la pensée, du plein et du vide, du Tout et de la finitude. Le pour-soi ne rejoindra jamais l'en-soi, la conscience ne s'égalera pas au monde sa scissiparité peut aisément se décrire comme manque d'être au regard de l'identité à soi de l'en-soi ; rien n'est plus simple que de montrer l'homme aspirant à involuer, à revenir à l'innocence hébétée du nourrisson

1. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 465.

2. *Ibid.*, p. 465-466.

3. *Ibid.*, p. 464.

voire de l'animal. Il suffirait donc de changer d'exemple pour changer de conclusion, pour montrer que la présence à soi peut être aussi synonyme de densité, de complexité, de surcroît de qualité ontologique, ou pour donner à voir, sur d'autres illustrations encore, tout ce que gagne le pour-soi à n'être pas pleinement soi.

Mais c'est précisément là ce que Sartre entend réfuter dans les termes les plus généraux. Non seulement la négativité est ontologiquement irréductible, consubstantielle au pour-soi, mais elle est *toujours* affectée d'un indice de manque, de frustration, d'une aspiration à *être* davantage. D'où le caractère à la fois paradoxal et décisif de l'exemple de la souffrance, auquel *L'Être et le Néant* accorde un soin particulier. Alors que la souffrance passe pour le type même de l'expérience que nous voudrions vivre en mode mineur, avec le moins d'acuité possible, Sartre défend la thèse inverse. Je souffre, certes, physiquement ou moralement, et je préférerais l'éviter, mais je souffre aussi « de ne pas souffrir assez », je déplore que cette douleur ne soit pas à la hauteur des tragédies ou des films qui montrent la « vraie » douleur, la « belle » souffrance, « une souffrance qui a de *l'être* ». Je me déssole de ne pas souffrir assez densément, de rester à distance de mon mal, de pouvoir l'analyser, en parler je souffre de n'être pas purement et simplement souffrance, je souffre de vivre ma souffrance sur le mode du pour-soi et non de l'en-soi, de la voir s'échapper « comme souffrance vers la conscience de souffrir ». Il en va de la souffrance comme de tout sentiment, qui « est sentiment en présence d'une norme, c'est-à-dire d'un sentiment de même type mais qui serait ce qu'il est » (p. 135)

S'il faut souffrir, je voudrais que ma souffrance me saisisse et me déborde comme un orage [...]. Je voudrais à la fois

l'être et la subir, mais cette souffrance énorme et opaque qui me transporterait hors de moi, elle m'effleure continuellement de son aile et je ne peux la saisir, je ne trouve que *moi*, moi qui me plains, moi qui gémiss, moi qui dois, pour réaliser cette souffrance que je suis, jouer sans répit la comédie de souffrir. Je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être. [...] Mais cette statue n'existera jamais que par les autres, que pour les autres. Ma souffrance [...] s'échappe, séparée d'elle par rien, par ce néant dont elle est elle-même le fondement (p. 135-136).

On ne fait pas sa part au pour-soi, au néant, au jeu du reflet-reflétant. *Tout* vécu est miné par sa fissuration interne, par la distance intérieure que creuse sa présence à soi ; tout vécu manque de consistance, de plénitude, au regard de la norme à laquelle Sartre le mesure et qu'il baptise de multiple façon soi, Dieu, valeur (p. 132-136), ou encore en-soi-pour-soi (p. 715).

La dernière expression, plus lourde, est également la plus claire en ce qu'elle synthétise l'impossible ambition du pour-soi être à la fois, et intégralement, pour-soi et en-soi ; acquérir la densité d'être, l'adéquation à soi, dont bénéficie l'en-soi, mais *sans* se laisser grever par cette adéquation, sans tomber dans l'hébétude de l'unité, dans l'inconscience à soi de l'en-soi ; rester *présence à soi*, ne pas perdre sa qualité de pour-soi, mais en résorbant son absence à soi, en suturant la fissure interne que creuse cette présence si elle doit être présence – d'où le caractère désespéré de cette ambition, « impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi » (p. 133).

Cette théorie audacieuse constitue pour Sartre le seul moyen de rendre compte d'un phénomène en apparence secondaire mais qu'il place au cœur du pour-soi, comme une des manières les plus décisives de le définir : le *désir*,

le *manque*. Le désir, pour Sartre, suffit à lui seul à prouver que le pour-soi se définit comme manque, mais à la condition de bien voir que le désir et le manque supposent par principe une négativité qui n'est qu'une nouvelle flexion du néant qui fissure le pour-soi, un nouvel avatar de ce *manque d'être* dont nous essayons de cerner quelques dimensions à ce titre, le manque est un des synonymes de la différence ontologique qui sépare le pour-soi de l'en-soi. L'en-soi, en effet, ne peut connaître le manque car il est pleine positivité, inhérence à soi « Un être qui est ce qu'il est, dans la mesure où il est considéré comme étant ce qu'il est, n'appelle rien à soi pour se compléter » (p. 130). Si l'on décrit l'organisme humain sur le mode de l'en-soi<sup>1</sup>, il devient impossible d'expliquer qu'il puisse connaître un manque ou des désirs. Un état physiologique comme la soif ou comme la faim reste, en tant que tel, un phénomène entièrement positif, saturé, dont les indices sont eux-mêmes positifs (épaississement du liquide sanguin, salivation, contractions...) rien de tout cela ne peut rendre compte d'un manque vécu comme tel, d'une *tension vers* ce qui manque, de ce mélange de plaisir anticipé et de souffrance aiguë que provoque le désir. Ce n'est pas l'état physiologique qui provoque une sensation de manque, ni le manque qui fait naître le désir comme point de départ d'une quête visant à le combler. L'en-soi, par sa plénitude, par son identité à soi, ne peut connaître le manque, qui relève de la négativité. Seul un

1. S'il est clair que les objets inanimés relèvent de l'en-soi et l'homme du pour-soi, une des taches aveugles de *L'Être et le Néant* réside dans le silence maintenu sur le monde vivant et en particulier sur l'animalité, qui peut apparaître comme un régime intermédiaire entre les deux régions ontologiques sartriennes. Le fait que, dans la *Critique de la Raison dialectique*, l'organisme et la *praxis* prennent la place du pour-soi et de la conscience déplace l'aporie mais ne la résout pas.

être qui est manque *par principe*, en son être même, peut ressentir un état physiologique *comme manque*, c'est-à-dire se laisser affecter par ce qu'il n'est pas, vivre ce qu'il est comme défaut d'être, comme finitude à surmonter, comme insuffisance à combler c'est ce manque qui prête sa négativité à l'état et non l'inverse. Et ce vide lui-même est un rejeton du plein, ne se vit comme manque qu'au regard d'une complétude à la fois désirée et *manquée*. Ni l'état ni plus généralement la volonté, le désir et la passion ne peuvent être conçus « si l'être qui veut, qui souffre, qui désire n'est [pas] saisi dans son être comme affligé d'un manque existentiel »<sup>1</sup>, à savoir le manque d'en-soi-pour-soi, de la synthèse inaccessible car contradictoire du pour-soi et de l'en-soi. Le pour-soi est manque et désir parce qu'il est lancé dans une quête désespérée de saturation ontologique par l'en-soi-pour-soi, *saturation fantasmée qui fait ressortir la dimension de néant, d'absence à soi*, du couple reflet-reflétant

Ainsi, *dans le monde humain*, l'être incomplet qui se livre à l'intuition [...] est constitué par le manqué – c'est-à-dire par ce qu'il n'est pas – dans son être ; c'est la pleine lune qui confère au croissant de lune son être de croissant ; c'est ce qui n'est pas qui détermine ce qui est ; il est dans l'être de l'existant, comme corrélatif d'une transcendance humaine, de mener hors de soi jusqu'à l'être qu'il n'est pas comme à son *sens* (p. 130).

Ces lignes confirment que le désir, qu'une longue tradition philosophique et littéraire place du côté de la nature, est pour Sartre le comble de l'humanité, ce qui la rapproche de l'ange bien plus que de la bête. De même que nous avons pu illustrer le jeu du reflet et du reflétant

1. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 461.

par des phénomènes perceptifs aussi bien que par l'attirance provoquée par une jolie brune, la saturation ontologique poursuivie en vain par le pour-soi se traduit dans l'ensemble des comportements humains. Nous y reviendrons bientôt, mais notons déjà qu'une simple affirmation, ou encore la plus humble perception, attitudes par lesquelles je sors un morceau d'en-soi de la nuit indifférenciée de l'Être pour le porter sous le regard, pour manifester l'Être, sont investies par le fantasme d'en-soi-pour-soi au même titre que la passion érotique ou que l'extase mystique il s'agit toujours d'essayer de me donner de l'être en donnant l'être à l'Être, de m'assimiler une dimension de l'en-soi en caressant l'illusion de devenir la source d'un secteur de l'Être, de suturer mon être-pour-soi par l'être-en-soi que je fais naître sous mon verbe ou sous mon regard<sup>1</sup>.

Cette théorie, de prime abord étonnante, a au moins un double mérite 1 / elle rend compte de la dynamique des comportements humains, de l'irréductibilité de la dimension ontologique du manque ; 2 / elle évite toute forme de scientisme, qu'il s'agisse de rabattre le pour-soi sur l'en-soi ou de le dériver de l'en-soi, d'enraciner l'ordre du désir ou du fantasme dans la biologie, l'économie ou tout mode de pensée ignorant la négativité<sup>2</sup>. Mais elle paraît devoir tomber, du coup, sous l'objection inverse. À force de vouloir éviter le naturalisme, Sartre semble sombrer dans le spiritualisme ; son

1. Sartre développe ces exemples, et bien d'autres analogues, dans deux essais rédigés peu après *L'Être et le Néant* – à savoir, les *Cahiers pour une morale et Vérité et existence*, tous deux parus chez Gallimard à titre posthume.

2. Sans parler de la psychanalyse freudienne, même la notion heideggerienne de finitude paraît à Sartre entachée de ce défaut, ce qui explique sa conversion ultérieure à la dialectique par la médiation de Hegel et de Marx : cf. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 461.

en-soi-pour-soi, s'il a bien les traits pertinents d'un *fantasme* – la puissance mobilisatrice de l'impossible, à laquelle nous reviendrons – risque d'en avoir aussi l'arbitraire, d'être un simple fait de culture sans enracinement dans l'être, de ne pas pouvoir prétendre à l'universalité ou à une portée proprement ontologique, comme les parallèles tracés par Sartre avec le christianisme pourraient en constituer l'aveu<sup>1</sup>. Rien ne prouve que tout pour-soi vit son incomplétude d'être sur le mode de la négativité, comme carence, comme vide à combler ; à supposer même qu'il en soit ainsi, et que l'en-soi-pour-soi représente le schème abstrait, formel, de l'ensemble des aspirations concrètes à une densité d'être supérieure, il reste à expliquer la dynamique engendrée par ce fantasme, son insistance aussi. D'où l'aspiration à l'en-soi-pour-soi, qui a tous les traits d'une quête spirituelle pour *happy few*, tire-t-elle son efficacité, sa portée ontologique, son statut de mobile ? Pourquoi le pour-soi, une fois engagé dans cette quête, n'y renonce-t-il pas en constatant qu'elle est sans issue, vouée par principe à une déception sans cesse répétée ? Comment éviter d'y voir un phénomène assurément frappant mais local, simple dérivé compensatoire de l'acuité particulière avec laquelle certains pour-soi éprouvent leur part de négativité ?

Il n'y a qu'une façon de relever ce défi, de répondre à ces objections – il faut poser en principe que l'en-soi-pour-soi est *toujours* agissant, d'une part en ce qu'il est *définitivement inaccessible* – ce qui relance sans cesse son pouvoir de mobilisation, alors que la fusion de l'en-soi et

1. La figure de Dieu ou de *l'ens causa sui*, synonyme pour Sartre d'en-soi-pour-soi, est récurrente dans *L'Être et le Néant*, qui trace un parallèle explicite avec la thématique chrétienne de la finitude et de la totalité, ou encore de la conscience malheureuse (p. 132-134 e. a.) ; voir aussi *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*

du pour-soi, si elle était atteinte, mettrait fin à sa recherche —, d'autre part en ce qu'il n'est pas seulement la compensation fantasmatique du manque à être du pour-soi *mais l'origine même de ce manque, indépassable à ce titre.*

Le premier point est, pour Sartre, le plus facile à établir. L'inaccessibilité de l'en-soi-pour-soi découle de sa nature de synthèse « impossible », les caractères de l'en-soi et du pour-soi étant « incompatibles » (p. 133). Cette incompatibilité n'est pas seulement d'ordre logique ou analytique, induite par la définition de l'en-soi et du pour-soi nous avons vu que, loin d'être de simples catégories, l'en-soi et le pour-soi constituent des régions ontologiques, des régimes d'être non fusionnables puisque le pour-soi est négation de l'en-soi, rapport à l'en-soi comme à *l'autre* dont il prend conscience et qui le définit en creux comme reflet-reflétant de l'être identique à soi qu'il n'est pas. L'inaccessibilité de l'en-soi-pour-soi s'enracine en outre dans la signification spécifique de ce fantasme, dans son caractère de synthèse : le pour-soi ne veut pas basculer dans l'en-soi, mais *se conserver* comme pour-soi, comme présence à soi, dans le mouvement même où il cherche *un surcroît* de présence à soi. S'il cherche à se mâtinier d'en-soi, ce n'est pas pour passer dans son autre mais pour atteindre la « coïncidence avec soi », pour devenir plus radicalement « lui-même », certes « figé en en-soi », mais *maintenu*, voire *porté à l'incandescence* puisque, nous l'avons vu sur l'exemple de la souffrance, il souffre précisément de n'être pas assez : « La conscience ne se dépasse point vers son anéantissement, elle ne veut pas se perdre dans l'en-soi » (p. 133). Cette triple postulation contradictoire du pour-soi — préserver son être en y mêlant le mode d'être inverse pour porter son propre mode à la plénitude — garantit la perdurance

de ce fantasme ontologique *par défaut de réalisation* « Cet être perpétuellement absent qui hante le pour-soi [...] ne peut être donné[e] par nature » (p. 133), il est voué à une incessante dérobade. Comme le montre Sartre sur l'exemple de la soif et de sa réplétion, le pour-soi peut tout au plus espérer un recouvrement *fugitif et instable* du pour-soi et de l'en-soi, du manque d'être et de l'être. Un pour-soi qui s'est fait manque d'eau peut s'approcher de l'en-soi-pour-soi dans le moment précis où le verre-à-boire devient verre-se-buvant, mais ce possible apparemment réalisé se dénoue du fait même de s'atteindre, du simple fait que le verre est *bu* « Le pour-soi atteint par la réalisation du Possible se fera être comme pour-soi, c'est-à-dire avec un autre horizon de possibles » à nouveau aimantés par le fantasme d'en-soi-pour-soi, dont la réitération découle de son inaccessibilité, de « l'évanescence de la coïncidence avec soi » (p. 146). La plénitude pressentie – car toujours déjà poursuivie, comme nous le verrons – de l'en-soi-pour-soi provoque un sentiment de malaise du fait de n'être pas atteinte, renforçant ainsi la projection destinée à l'accomplir : le rapport du pour-soi à l'en-soi s'opère *toujours* sur fond d'en-soi-pour-soi, Sartre pensant comme un seul et même mouvement la projection, la déception et le manque creusé par cette déception et qui relance la projection. C'est l'anticipation du verre-se-buvant qui rend désirable le verre-à-boire, qui le rend justement « à boire », mais sur fond d'un fantasme pro-jetant qui ne peut être réalisé : une fois bu, un autre verre sera toujours « à boire », le creux se sera reformé, un nouvel en-soi-pour-soi clignotera à l'horizon avec sa promesse fallacieuse mais mobilisatrice. Sartre y voit non seulement l'origine de la temporalité (p. 146), thème difficile que nous ne pouvons aborder ici, mais aussi le chiffre de notre échec – « l'homme est une pas-

sion inutile » (p. 708) –, qui outrepassa à ses yeux la *finitude* au sens heideggérien cette dernière peut encore s'interpréter comme une limite externe, alors que le manque d'être du pour-soi est interne et irréductible, scellé, nécessairement vécu comme déficit au regard de la synthèse ontologique de l'en-soi-pour-soi.

Il reste que ce premier point, nécessaire pour établir la relance permanente de cette quête ontologique, rend la seconde démonstration plus indispensable que jamais l'en-soi-pour-soi doit être à la source du manque, et non en constituer une conséquence. L'en-soi-pour-soi ne peut définitivement plus se comprendre comme compensation fantasmée du manque d'être du pour-soi, car il serait absurde de chercher à combler ce manque en poursuivant un fantôme, en se condamnant à ne saisir que le vide. Plus encore, le fait même que la présence à soi se vive comme carence, comme défaut d'être, perd tout sens si ce manque doit être mesuré à un fantasme ontologique, l'en-soi-pour-soi, qui fait l'incessante démonstration de son irréalisation, de son non-être. Si l'en-soi-pour-soi devait s'esquisser comme simple réplique à la fissure ontologique du pour-soi, son évanescence le discréditerait rapidement et la fissure même de la présence à soi apparaîtrait, par comparaison, comme une plus haute dignité d'être qu'il ne serait plus nécessaire de redresser.

Dès lors, si comme l'affirme Sartre le pour-soi cherche vainement et obstinément l'impossible, *c'est qu'il ne peut pas faire autrement*, c'est qu'il ne peut pas ne pas s'encombrer de ce manque et du désir de le combler – ce qui suppose que le fantasme inaccessible, le désir de combler le manque, soit à l'origine même du manque, *c'est-à-dire de la relation du pour-soi à l'en-soi, ou couple reflet-reflétant, ou présence à soi du pour-soi par la néantisation de l'en-soi.*

Comme nous l'avons vu en montrant que le vide est le rejeton du plein, ce fantasme est à l'origine du manque *en général*, en ce que tout sentiment se mesure à une norme (p. 133). De même que selon saint Paul c'est la loi qui crée le péché, ou que chez Descartes l'imparfait ne se saisit qu'à partir de l'idée de parfait, le manque ne peut surgir qu'au départ d'un « manqué » au regard duquel il se vit comme carence (p. 129). La présence à soi du pour-soi n'est ressentie comme absence à soi, fissure intraconsciente, qu'à l'aune de la norme concrète, devinée<sup>1</sup>, éprouvée dans son idéalité, de la synthèse de l'en-soi et du pour-soi ; « la conscience ne peut exister qu'*engagée* dans cet être qui la cerne de toute part et la transit de sa présence fantôme » (p. 134). Mais, de surcroît, cet être que le pour-soi n'est pas et qui l'amène à se vivre comme insuffisance d'être est aussi l'origine du manque *spécifique* qu'éprouve le pour-soi, voire l'origine du pour-soi lui-même.

Sartre présente en effet l'acte ontologique, la surrrection du pour-soi à partir de l'en-soi, comme la résultante du désir de l'en-soi d'échapper à sa contingence radicale « L'apparition du pour-soi ou événement absolu renvoie bien à l'effort d'un en-soi pour *se fonder* ; il correspond à une tentative de l'être pour lever la contingence de son être ». Cette tentative, ajoute Sartre, échoue lamentablement ; loin de se fonder, l'en-soi s'anéantit, ou plutôt se laisser néantir, en donnant naissance à un pour-soi qui

1. Nous nous exprimons ici par métaphore car Sartre développe ce trait de l'en-soi-pour-soi avec un luxe de détails et dans des termes très techniques que nous ne pouvons aborder dans cet article ; indiquons, d'un mot, que l'insistance portée, dans le chapitre sur les « structures immédiates », au caractère non théorique quoique intentionnel des modalités d'être mises en jeu est crucial pour faire échapper l'ensemble de ces considérations à l'alternative mortelle de la lucidité et de l'inconscience.

introduit « le *soi* ou renvoi réflexif et néantisant dans l'identité absolue de son être », donc qui dégrade, détruit et décomprime l'en-soi (p. 127). L'effort de l'en-soi pour se fonder a pour conséquence, non qu'il revient sur son être pour l'envelopper de nécessité rétrospective, mais qu'il provoque l'apparition d'un être neuf, le pour-soi, « qui se détermine perpétuellement lui-même à *n'être pas* l'en-soi » (p. 128), à n'être pas cette masse inerte et contingente. La réussite de l'en-soi scelle sa défaite : elle donne naissance à un être qui sera bien son propre fondement – puisque le pour-soi *dépasse* la même identité à soi de l'en-soi –, mais qui sera son fondement en tant que *néant*, « en tant qu'il nie *de soi* un certain être ou une manière d'être » (p. 131), en tant qu'il se fait *conscience* de l'en-soi et conscience (de) soi comme *n'étant pas* l'en-soi, en tant qu'il est un reflet-reflétant et non un secteur supplémentaire de l'en-soi. Le pour-soi ne peut *se fonder* à partir de l'en-soi qu'en se faisant négation de l'en-soi, qu'en posant sa différence pure qui est précisément son néant, son absence à soi, qui en fait un non-être-en-soi. *Et c'est pourquoi, d'emblée, le pour-soi se vit et se définit comme manque, la défaite de l'en-soi étant également la sienne.* Né d'une dépressurisation interne de l'en-soi, voué à n'être rien d'autre que l'être qui se fait conscience *de* l'en-soi, le pour-soi se détermine « par le jeu du reflet-reflété comme *manquant de...* quelque chose<sup>1</sup> » *il manque de l'en-soi qu'il se fait ne pas être*, qui lui permet de se poser comme néant en s'opposant à l'identité à soi de l'en-soi, mais qui le condamne du même coup à se fonder « comme défaut d'être », à se faire « déterminer en son être par un être qu'il n'est pas »

1. J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p. 464.

(p. 129), à garder « un souvenir d'être » de l'en-soi<sup>1</sup> (p. 127) comme de cet être originel et saturé de soi dont il s'est fait la négation et qui forge en creux, par le souvenir de cette adhérence à soi, l'image du pour-soi comme d'un être entièrement défini par sa négativité, par sa carence ontologique, un être dont l'être tombe hors de lui car il s'est créé en se séparant de l'être, par néantisation, de sorte qu'il ne pourra plus jamais rejoindre l'en-soi dont il est « sorti », dans les deux sens du terme. *Toute relation du pour-soi à l'en-soi se joue ainsi sur fond d'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire d'une quête incessamment relancée*

Le pour-soi dans son être est échec, parce qu'il n'est fondement *que* de soi-même en tant que néant. À vrai dire cet échec est son être même, mais il n'a de sens que s'il se saisit lui-même comme échec *en présence* de l'être qu'il a échoué à être, c'est-à-dire de l'être qui serait fondement de son être et non plus seulement fondement de son néant, c'est-à-dire qui serait son fondement *en tant que* coïncidence avec soi. [...] Ainsi l'événement pur par quoi la réalité humaine surgit comme présence au monde est saisie d'elle-même par soi comme *son propre manque* (p. 132).

L'en-soi-pour-soi hante donc en permanence le pour-soi parce que cette synthèse fantasmée de deux dimensions d'être *était originellement recherchée par l'en-soi lui-même* le pour-soi, comme seconde région ontolo-

1. Ce souvenir d'être agit comme la trace de « son injustifiable *présence au monde* » (p. 127), car le pour-soi n'a pu fonder que son néant il n'est pas le fondement de son être, qui provient d'une transfiguration créatrice de l'être originel ou en-soi. Il ne liquidera donc jamais sa dette à l'égard de l'en-soi, l'acte ontologique restant contingent puisque incapable de lever la contingence de l'en-soi, de fonder de l'être et non un simple néant (p. 123-125, 127).

gique irrémédiablement distincte de l'en-soi, est né de l'échec de la tentative de l'en-soi pour devenir son propre fondement, c'est-à-dire une figure de la *causa sui*, figure réservée au pour-soi car seul un néant peut se créer lui-même comme trou d'être dans l'être. La néantisation, précisera Sartre dans le chapitre consacré à la psychanalyse existentielle, est « assimilable à une révolte de l'en-soi qui se néantit contre sa contingence » ; elle répète incessamment le « vain effort d'un être pour fonder son propre être » « C'est le recul fondateur qui provoque l'infime décalage par où le néant entre dans l'être » (p. 653). Et ce recul est repris à son compte par le pour-soi du fait même qu'il en est né et qu'il en répète inlassablement le geste par son autoposition permanente. Toute forme d'être-au-monde – qui est pour Sartre intégralement *supportée, portée* par le pour-soi en tant que liberté qui agit « par soi » (p. 22) – réactive l'autocréation du néant sur fond d'être et à la recherche de l'être, la conscience (de) soi comme conscience *de* l'en-soi, la différenciation du pour-soi comme reflet-reflétant, le pour-soi se rapportant à l'en-soi parce qu'il cherche à se doter d'être, à se fonder comme être et non seulement comme néant – Sartre aboutissant logiquement à une parfaite réversibilité des rêves symétriques de l'en-soi et du pour-soi, qui sont pareillement quête d'en-soi-pour-soi « L'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, [...] et la valeur fondamentale qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même » (p. 653).

La présence à soi, le couple reflet-reflétant, la néantisation enveloppée par la relation intentionnelle, ne peuvent

donc être posées à part, indépendamment du fantasme ontologique d'en-soi-pour-soi, comme si ce dernier n'était qu'une complication seconde, contingente voire dépassable. Tout au contraire, ce fantasme ne se distingue pas de l'acte ontologique par lequel le pour-soi se pose par néantisation autofondatrice de l'en-soi (p. 714-715) ; il est la dimension de mobilisation interne de l'incessante répétition de l'acte ontologique, mais aussi, par son inaccessibilité, l'origine permanente de la carence ressentie par le pour-soi ; « sans cet être qu'elle est sous forme de ne l'être pas, la conscience ne serait pas conscience, c'est-à-dire manque c'est de lui, au contraire, qu'elle tire pour elle-même sa signification de conscience » (p. 134). D'où son indépassabilité, qui est fortement marquée par Sartre dans un développement où il montre que tout effort pour surmonter cette aspiration serait encore une nouvelle configuration de l'en-soi-pour-soi du simple fait de reposer sur une norme l'être de l'en-soi-pour-soi est d'être *valeur*, idéal d'être, de former la matrice et le modèle de toute aspiration du pour-soi à s'arracher à son être pour se donner un être idéal, de sorte que tout effort pour dépasser l'en-soi-pour-soi lui empruntera sa forme et sa puissance de mobilisation, constituera un de ses avatars (p. 136-137). Du moins en ira-t-il ainsi tant que nous resterons sur le plan de cette éidétique de la mauvaise foi à laquelle Sartre réduira rétrospectivement *L'Être et le Néant*, ou tant que nous n'aurons pas atteint, « au terme d'une conversion radicale » qu'il s'abstient de développer, « une morale de la délivrance et du salut » qui nous délivrerait du désir d'être (p. 484, n. 1).

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, le schème fantasmatique de l'en-soi-pour-soi tire son efficace de se décliner à de multiples niveaux de réalité : « La présence à

soi avec les différentes directions de sa néantisation (néantisation ek-statique des trois dimensions temporelles, néantisation gémellée du couple reflété-reflétant) représente le premier surgissement de ce projet », qui connaîtra bien d'autres modalités (p. 714). De fait, l'ensemble de *L'Être et le Néant* ou presque se laisse lire comme le déploiement de ses innombrables « figures », au sens quasi hégélien du terme. Le désir en particulier, dans toutes ses modulations, trouve à la fois sa forme et sa motivation dans ce *désir d'être* identifié par Sartre comme structure immédiate et universelle du pour-soi, structure qui fait entrer le pour-soi dans le champ de l'humain, voire du symbolique, et le soustrait ainsi à toute interprétation biologisante. Pour ne prendre qu'un exemple, les pages consacrées en 1943 au désir sexuel restent suspendues à la dynamique antinaturaliste du fantasme ontologique ultime, de sorte que l'appropriation sexuelle se motive d'un *désir d'être désir* qui la situe aux antipodes d'un prurit instinctif ou d'une quête reproductrice. Ces pages s'ouvrent certes, au regard des « structures immédiates », sur une rupture de plan qui interdit de les déduire simplement du schème de l'en-soi-pour-soi<sup>1</sup> le désir sexuel relève, par principe, du rapport à autrui et non du rapport du pour-soi à soi. Mais ce déplacement permet à Sartre de récuser une nouvelle fois l'étiologie naturaliste du désir, y compris le modèle homéostatique freudien, aucun déséquilibre organique ne pouvant expliquer que je désire cette jolie brune et non le morne retour à la paix des organes. Le désir possède une signification et non une explication, il est inséparable de son objet mais aussi de son sens, qui est d'offrir au pour-soi une déclinaison ori-

1. Au point que des tensions ne sont pas à exclure entre les deux chapitres, que nous ne pouvons aborder ici.

ginale de l'idéal d'en-soi-pour-soi par l'abandon à la facticité brute de la chair, par le renoncement à l'activisme du pro-jet et la jouissance d'un trouble immaîtrisé qui nous place à la lisière de l'en-soi (p. 451 sq.). De manière plus générale, Sartre ébauche une architecture symbolique complexe qui distingue « au moins » trois degrés de réalité du désir. Selon Sartre, tout désir empirique, tout comportement observable, monnaie localement un désir global mais concret qui constitue le choix originel du pour-soi, la manière singulière par laquelle chacun module son être-dans-le-monde total, autrement dit sa « personne », ce choix originel exprimant à son tour, dans son ipséité même, « une structure abstraite mais signifiante qui est le désir d'être en général et qui doit être considéré comme la *réalité humaine dans la personne*, ce qui fait sa communauté avec autrui » (p. 654). Toutes formes dont le dépliement, encore une fois, conduirait à parcourir l'ensemble de *L'Être et le Néant* et à se frotter à de multiples distinctions de plans et d'enjeux, mais qui ont pour trait commun de porter la marque la plus décisive du pour-soi : la *négativité*, synonyme de manque et de liberté.

# Désir et manque dans *L'Être et le Néant* : le désir manqué

RENAUD BARBARAS

Dans la *Krisis*, Husserl assigne comme tâche à la phénoménologie l'élucidation de l'a priori universel de la corrélation, qui lie de manière essentielle l'étant transcendant et ses modes subjectifs de donnée « tout étant se tient dans une telle corrélation avec les modes de donnée qui lui appartiennent dans une expérience possible [...] et tout étant possède ses modes de validation ainsi que les modes de synthèse qui lui sont propres »<sup>1</sup>. Cette relation, à partir de laquelle Husserl caractérise l'apparaître, est constitutive de chacun des termes, du subjectif et du transcendant ils ne se dissolvent pas dans une unité supérieure dont ils seraient des moments abstraits car la différence des termes se maintient dans la relation. Cela signifie d'abord que l'étant transcendant enveloppe par essence un rapport avec le subjectif, que son être implique son apparaître et qu'une transcendance non apparaissante serait une contradiction phénoménologique. L'*épokhé* désigne précisément l'accès à la corrélation sur son versant objectif : elle met entre parenthèses

1. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. G. Granel, Paris, Gallimard, 1976.

l'existence en soi, c'est-à-dire non relative, du transcendant pour faire apparaître son appartenance à la phénoménalité. Corrélativement, la conscience, sujet de la corrélation, n'existe pas hors de son rapport à l'étant transcendant et est pour ainsi dire ce rapport même, si bien qu'une conscience qui ne serait pas manifestation du transcendant ne serait pas une conscience. L'intentionnalité délivre l'accès à la corrélation sur son versant subjectif : elle qualifie l'être de la conscience comme visée de ce qui n'est pas elle. La tâche de la phénoménologie, depuis Husserl, consiste à déterminer le sens d'être du sujet (il ne va pas de soi qu'il doive être défini comme conscience) et de l'étant, de telle sorte que leur corrélation soit possible.

De ce point de vue, il ne fait pas doute que la démarche de Sartre, au moins dans *L'Être et le Néant*, relève de la phénoménologie et que cet ouvrage constitue une contribution majeure. En effet, dès l'article sur l'intentionnalité<sup>1</sup>, Sartre mesure la fécondité de ce concept en le mettant au centre de ses préoccupations et la réflexion sur la signification de la phénoménologie husserlienne, qui s'amorce lors du séjour à Berlin, atteint son point d'aboutissement avec *L'Être et le Néant*. Cet ouvrage apparaît précisément comme une tentative de déterminer le sens de la conscience et celui de l'être de telle façon que soit pensable l'intentionnalité comme « intuition révélatrice », c'est-à-dire comme mise en présence d'une transcendance qui préserve cette transcendance au sein même de son apparition. L'analyse du pour-soi, qui fait l'objet des deux premières parties de *L'Être et le Néant*, débouche, dans le chapitre décisif inti-

1. Dont Vincent de Coorebyter a montré définitivement qu'il fut rédigé en 1934 et non en 1938-1939. Voir *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 27.

tulé « Le pour soi et l'être de la valeur », sur une caractérisation de la conscience intentionnelle comme *désir*. Il s'agit là incontestablement d'un pas décisif. Sartre comprend que l'intentionnalité ne peut reposer sur ce que Husserl appelait des actes objectivants, qu'elle renvoie à un acte non objectivant manifestant lui-même un rapport d'être. La conscience ne peut exister comme intuition révélatrice d'un étant transcendant que si cela qu'elle vise est constitutif de son être même sur le mode du défaut ou de l'absence le rapport à l'autre n'a de sens que comme accomplissement de soi. C'est dans la mesure où le pour-soi est d'abord un défaut d'être qu'il est originairement en rapport avec un autre que lui, mais c'est en tant que ce défaut d'être est constitutif de son être que l'autre auquel il se rapporte demeure autre en ce rapport. Le désir désigne bien une relation constitutive et non thématique à l'objet, telle que la transcendance de cet objet se trouve préservée dans cette relation même et, en cela, il délivre un sens du sujet conforme à l'*a priori* universel de la corrélation.

Cependant, nous voudrions montrer qu'en caractérisant le désir comme *manque*, Sartre en manque justement l'essence et s'interdit de penser la corrélation au moment même où il semblait en mesure de le faire. Cet échec s'enracine dans un présupposé ontologique fondamentalement réaliste, c'est-à-dire phénoménologiquement naïf, qui conduit à introduire une dissymétrie entre le pour-soi et l'en-soi. Sartre pose l'en-soi hors de sa phénoménalité et postule donc une sorte d'indépendance de l'en-soi vis-à-vis du pour-soi, ce qui revient à ne pas effectuer l'*épokhé* phénoménologique la corrélation est manquée du côté du pôle transcendant puisque l'étant n'est pas pensé à partir de ses modes de donnée subjectifs. Il s'ensuit que le désir qui caractérise le pour-soi dans sa

relation à l'en-soi ne pourra être compris que sous la forme d'un manque incomblable aspiration du pour-soi à réaliser une totalité unifiant le pour-soi et l'en-soi, totalité par principe irréalisable en raison de la scission initiale de l'en-soi. Ainsi, en déterminant l'intentionnalité à partir du désir, Sartre semble au plus près de la corrélation, mais en comprenant le désir à partir du manque, il en est au plus loin. Aborder la question du désir chez Sartre, c'est donc se donner les moyens de mieux mesurer son rapport exact à la phénoménologie.

Dans l'Introduction de *L'Être et le Néant*, qui se confronte à la question de la phénoménalité, Sartre récuse la version husserlienne de la constitution, développée notamment dans les *Ideen I*, en accusant Husserl de retomber dans une forme de phénoménisme. En effet, si la constitution de l'objet repose sur des *data* hylétiques, moments impressionnels subjectifs qu'animent des appréhensions, l'objet ne peut être que l'index d'une série infinie d'apparitions non encore actuelles son être est celui d'un manque, c'est-à-dire un pur non-être et la relation intentionnelle se trouve fondamentalement compromise. Selon Sartre, la formule husserlienne, « toute conscience est conscience de quelque chose », ne signifie pas que la conscience est constitutive de l'être de l'objet mais qu'elle naît portée sur un être qui n'est pas elle, qu'elle est position d'un être transcendant<sup>1</sup> Il s'agit donc pour lui de déterminer l'être de la conscience et celui du phénomène de telle sorte que cette relation soit possible. Or, ceci le conduit à mettre symétriquement en évidence, au sein de la conscience ainsi que des phénomènes, deux êtres transphénoménaux qui fondent la possibilité de leur rapport, c'est-à-dire de l'inten-

*L'Être et le Néant* (désormais noté EN), p. 17, 27, 29.

tionnalité. En effet, la leçon de la critique des « vécus » husserliens, c'est que la conscience ne peut être pleinement position de son objet, rapport au transcendant, qu'à la condition que rien ne la retienne en elle-même, qu'elle soit donc dépourvue de contenu c'est en tant qu'elle ne comporte aucune positivité que la conscience peut être pure ouverture. Or la conscience est toujours aussi conscience de soi, sans quoi elle retomberait dans l'inconscient, c'est-à-dire dans l'en-soi. Il faut donc en conclure que la conscience ne se rapporte pas à elle-même comme elle se rapporte au monde elle n'est pas connaissance ou position d'elle-même, mais « rapport immédiat et non cogitif de soi à soi »<sup>1</sup>. Elle se saisit elle-même sans que cette saisie implique la position d'un contenu ; sa proximité à elle-même est telle que rien ne vient s'interposer en elle et enrayer son mouvement d'ouverture vers l'objet. Bref, c'est à la stricte condition d'être conscience non positionnelle d'elle-même qu'elle peut être conscience positionnelle du monde. Ainsi, l'être du connaître (du *percipere* dit Sartre) n'est pas lui-même un être-connu, il échappe à la condition phénoménale « La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet. »<sup>2</sup> Or la transphénoménalité de l'être de la conscience appelle celle de l'être du phénomène, c'est-à-dire un dépassement du phénomène vers un être non phénoménal c'est ce dépassement que Sartre nomme « preuve ontologique ». S'il n'y a d'être pour la conscience que comme intuition révélatrice de quelque chose, il n'y a de conscience qu'en face d'un révélé, d'immanence que comme

1. EN, p. 19.

2. EN, p. 17.

saisie d'un transcendant. Autant dire que l'essence de la conscience en tant que cogito préreflexif appelle la position d'un être qui la transcende absolument : « Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle. »<sup>1</sup> Ainsi, l'être transphénoménal de la conscience exige bien que l'être de ce qui *apparaît* n'existe pas *seulement* en tant qu'il apparaît. C'est cet être transphénoménal des phénomènes que Sartre nomme *en-soi*. L'en-soi désigne la pure identité, l'être qui est ce qu'il est au sens où il ne comporte pas la moindre distance ou le moindre rapport à soi, qui est plein de lui-même, pure densité ou compression de ce qui est absolument et sans cause ni raison, de ce qui est « de trop pour l'éternité »<sup>2</sup>. La relation entre ces deux êtres transphénoménaux que sont le cogito préreflexif et le transcendant, la conscience non positionnelle de soi et l'en-soi, constitue la version sartrienne de la corrélation.

La première partie de *L'Être et le Néant* développe une analyse régressive qui, partant de cette conduite humaine spécifique qu'est l'interrogation, remonte à l'essence du pour-soi comme sa condition ultime. En effet, l'interrogation suppose un rapport au non-être qui, loin de s'épuiser dans l'acte de la négation, est au contraire ce qui peut la fonder en tant qu'il surgit au cœur de l'être et peut faire l'objet d'une intuition spécifique (d'une absence par exemple). Cependant, si le néant peut être saisi au cœur de l'être, c'est par la réalité humaine qu'il advient et la question est alors de savoir ce que doit être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à

1. EN, p. 29.

2. EN, p. 34.

l'être. La réponse réside dans la liberté, telle qu'elle est révélée dans l'angoisse comme expérience du caractère non déterminant du motif par rapport à l'acte. L'angoisse est épreuve d'un rien s'insinuant entre le motif et l'acte, d'un néant qui n'est autre que la séparation du motif vis-à-vis de lui-même en tant qu'il existe comme conscience de motif. Au bord du précipice, je ne suis pas déterminé à rechercher des prises dans la paroi par le danger objectif et le vertige qu'il engendre je suis libre de me jeter dans le vide, rien ne m'en empêche. Néanmoins, on a affaire ici à une liberté empirique qui constitue des transcendances dans l'immanence (celle du motif par exemple) et il faut donc franchir un pas supplémentaire vers une néantisation première et, pour ainsi dire, transcendante, qui s'exercerait du sein même de l'immanence et serait l'acte originel par lequel l'homme se constitue comme son propre néant. La mauvaise foi, telle qu'elle se manifeste notamment dans l'évitement de l'angoisse, permet d'accéder à cette conscience ultime, ou plutôt, à ce sens ultime de la conscience. En effet, il n'y a de véritable mensonge à soi, tel que je puisse savoir en tant que trompeur ce que j'ignore pourtant en tant que trompé, que si la conscience est par nature ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est c'est parce que la conscience existe comme sa propre négation qu'elle peut se connaître sur le mode de l'oubli, se saisir sur le mode de l'évitement. Ainsi, l'analyse de la mauvaise foi conduit au pour-soi, dont la loi d'être est ce que Sartre nomme « présence à soi ». Contrairement à l'en-soi, la conscience n'est pas ce qu'elle est, c'est-à-dire comporte un certain écart par rapport à elle-même, de telle sorte pourtant qu'elle ne se sépare pas d'elle-même et demeure donc elle-même en cet écart, si bien qu'il s'agit d'un écart nul (et c'est pourquoi il est infranchissable). La conscience

n'est pas ce qu'elle est et, par là même, est ce qu'elle n'est pas elle ne se distingue d'elle-même que par une différence inassignable, « zéro de différence » qui s'évanouit dès que l'on tente de la fixer et est donc en même temps identité. Comme l'écrit Sartre, le soi ne peut coïncider avec soi mais il ne peut pas non plus *ne pas être soi* ; il représente donc « une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité, bref d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité »<sup>1</sup> Ce qui revient rigoureusement à définir la conscience comme son propre néant ou comme mouvement de néantisation. Dire que la différence de la conscience avec elle-même est en même temps identité, c'est affirmer que ce qui sépare la conscience d'elle-même n'est *rien* la présence à soi est distance nulle à soi.

Cette analyse de l'essence du pour soi conduit Sartre à aborder une première fois, sous l'angle pour ainsi dire le plus escarpé, la question de la relation du pour-soi à l'en-soi. En effet, s'il est vrai que le néant advient à l'être par la réalité humaine, il n'en reste pas moins que c'est à l'être qu'il advient et que le surgissement de la réalité humaine n'est rien d'autre que celui du néant lui-même. Il faut donc interroger l'apparition du néant au sein de l'être. Or, dans la mesure où le néant n'est pas et où sa néantité se soutient de sa non-différence avec l'être (pour être autre que l'être, le néant devrait être *quelque chose*, même minimalement, ce qui le détruirait comme néant), son surgissement procède nécessairement d'un acte néantisant de l'être. Il est vrai que, comme en-soi, l'être ne

. EN, p. 119.

peut rien produire, ne peut donner lieu à rien d'étant, mais, précisément parce que le néant n'est rien d'étant, il peut arriver à l'être et est même la seule chose qui puisse lui arriver : « L'être en soi étant isolé dans son être par sa totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. Encore cette possibilité originelle n'apparaît-elle que dans l'acte absolu qui la réalise. » Aussi le néant est-il qualifié par Sartre d' « événement absolu, qui vient à l'être par l'être et qui, sans avoir l'être, est perpétuellement soutenu par l'être »<sup>1</sup>. Parce qu'il n'est justement pas l'être, le néant est la seule chose qui puisse advenir à un être qui n'est que ce qu'il est et est donc caractérisé par l'impassibilité. La solution sartrienne repose donc sur une sorte de passage à la limite qui s'opère à la faveur d'une équivalence sémantique puisque rien ne peut arriver à l'être, la seule chose qui puisse lui arriver, c'est *rien*, c'est-à-dire l'apparition du néant.

Mais il reste encore à comprendre pourquoi le néant peut surgir. En dépit de la densité de l'en-soi, il faut bien admettre que cet événement absolu que Sartre nomme aussi « acte ontologique » s'enracine dans une sorte de défaillance ontologique de l'en-soi et donc de processus de réalisation ou d'accomplissement dont le surgissement du pour-soi serait précisément le témoignage. Or on pourrait dire que la faiblesse ontologique de l'en-soi réside dans sa force même : étant pleinement et seulement ce qu'il est, il est sans raison et sans fondement, pour ainsi dire « de trop » ; il est tellement dense qu'il n'est même pas soi au sens d'un rapport à soi qui lui per-

1. *EN*, p. 121.

mettrait de se saisir en se fondant. L'événement absolu du pour-soi ne peut donc être compris que comme procédant du mouvement par lequel l'en-soi cherche à se décompresser pour se fonder, c'est-à-dire se retrouver intact en cette décompression même. Bref, le surgissement du pour-soi est d'emblée compris comme procédant de cette scission et de cette solitude qui caractérisent l'en-soi en tant qu'il est tout simplement – comme si Sartre inscrivait paradoxalement au cœur de l'en-soi sa propre distance ou son propre défaut vis-à-vis du pour-soi et donc de la phénoménalité, non pas sous la forme d'un manque ou d'une virtualité, incompatibles avec l'en-soi, mais de ce qui est attesté par l'événement ontologique du surgissement du pour-soi. C'est en tout cas ainsi que Sartre décrit ce qu'il appelle l'acte sacrificiel de l'en-soi « L'apparition du pour-soi ou événement absolu renvoie bien à l'effort d'un en-soi pour se fonder ; il correspond à une tentative de l'être pour lever la contingence de son être ; mais cette tentative aboutit à la néantisation de l'en-soi, parce que l'en-soi ne peut se fonder sans introduire le *soi* ou renvoi réflexif et néantisant dans l'identité absolue de son être et par conséquent sans se dégrader en *pour-soi*. Le pour-soi correspond donc à une destructuration décompressante de l'en-soi. »<sup>1</sup>

Il reste cependant à rendre compte de la relation du pour-soi à l'en-soi du point de vue du pour-soi lui-même, à fonder dans le pour-soi l'ouverture ou l'ek-stase du pour-soi vers l'en-soi. Il s'agit, selon les termes sartriens, de trouver au sein du cogito un moyen de transcender son instantanéité. En effet, il faut se rappeler que la conscience non positionnelle de soi est conscience positionnelle du monde et que c'est en tant qu'elle est

. EN, p. 127.

non positionnelle de soi qu'elle peut poser un monde l'ouverture à la transcendance est corrélatrice de sa néantité, « l'affirmation intentionnelle est comme l'envers de la négation interne »<sup>1</sup>. Il faut donc comprendre en quoi la néantité de la conscience est en même temps affirmation de l'en-soi, sa négation constitutive ouverture ou relation à ce qui n'est pas elle. Comment penser le néant de telle sorte que sa néantité soit l'autre face d'une relation originaire et constitutive à l'en-soi ? La réponse réside dans la question ne pas être l'en-soi est encore, pour le pour-soi, une manière de l'être ; la négation n'exprime donc pas une extériorité mais un défaut du pour-soi vis-à-vis de lui-même en tant qu'en-soi. L'en-soi est cela que le pour-soi n'est pas et devrait pourtant être pour être ce qu'il est. Autant dire que la relation du pour-soi à l'en-soi doit être caractérisée comme *manque*. Dans *Les carnets de la drôle de guerre*, Sartre en donne la définition suivante « manquer de... se définit : se déterminer soi-même comme *n'étant pas* ce dont l'existence serait nécessaire et suffisante pour vous donner une existence plénière »<sup>2</sup>. Ainsi, la néantité du pour-soi en tant qu'ouverture à l'en-soi ne peut être comprise que comme manque celui-ci qualifie le sens d'être concret du néant, par quoi Sartre définit le pour-soi. Pour le pour-soi, ne pas être l'en-soi signifie d'abord *l'être d'une certaine manière*, se rapporter à lui sur le mode de ce qui fait défaut et donc aspirer à le devenir, tendre vers sa réalisation. En tant que manque, la négation n'est que l'envers d'une position, et non son autre : elle est la position différée et non sa suppression.

1. EN, p. 269.

2. *Les carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 283. Noté désormais CDG.

Nous touchons ici au lien essentiel du pour-soi à l'en-soi, à l'étoffe même de la corrélation si le vide du pour soi se porte vers le plein de l'en-soi, si donc l'intentionnalité est pensable, c'est parce que ce vide est justement vide de l'en-soi, c'est-à-dire aspiration à un remplissement. Le désir est bien l'essence de la conscience intentionnelle<sup>1</sup> en tant qu'il permet de penser un rapport constitutif qui préserve l'altérité, une présence (du désiré) sur le mode de l'absence, une possession qui est dépossession. Sartre a montré que la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle, qu'elle est, en son être, rapport à un être autre en la comprenant à partir du désir, il parvient à concilier son ek-stase constitutive et le retrait de ce qu'elle révèle. De manière explicite, Sartre assimile le manque au désir, ou plutôt le désir au manque puisqu'il invoque l'existence du désir comme fait humain fondamental à titre de confirmation de sa caractérisation du pour-soi comme manque. Il montre à juste titre que le désir ne peut être référé à la positivité d'un état psychique, ni même à celle d'un *conatus* qui est producteur d'états mais jamais appel d'états. Il ne peut y avoir en effet de désir que pour un être qui est caractérisé par une négativité essentielle, qui n'est pas ce qu'il est, c'est-à-dire se rapporte à lui-même sur le mode du manque quelque chose ne peut être désiré par l'homme que dans la mesure où celui-ci est son propre manque. Sartre l'affirme on ne peut plus nettement lorsqu'il écrit « De même que, dans le cas de la mauvais foi, le mensonge à soi n'est possible que si la conscience est par nature ce qu'elle n'est pas, de même le désir n'est possible que si le pour-soi est *par nature* désir, c'est-à-dire s'il est *manque* par nature. »<sup>2</sup>

1. « Le pour-soi est par nature désir » (CDG, p. 281).

2. CDG, p. 281.

Néanmoins, s'il est incontestable que Sartre franchit un pas décisif en pensant l'intentionnalité à partir de cette négativité concrète que l'on peut nommer (pour l'instant indifféremment) désir ou manque, il reste cependant à élucider ce qu'il faut entendre par désir. C'est en effet ici que se joue le destin de l'intentionnalité et, en un sens, de la phénoménologie elle-même si elle nous a conduit au désir, c'est pour que le désir nous conduise maintenant à elle. Mais, une telle démarche, qui prétend aborder la corrélation du point de vue du désir, doit s'assurer que ce terme recouvre un concept rigoureux. Or, de ce point de vue, il nous paraît significatif que Sartre assimile le désir au manque et, sans la moindre hésitation, fasse du manque l'essence même du désir. Si l'on pouvait jusqu'alors considérer l'usage du concept de manque comme provisoire, synonyme commode du désir, la lecture de la suite de *L'Être et le Néant* nous montre qu'il s'agit là d'une authentique décision théorique, que le désir est reconduit au manque compris en un sens très précis – loin que le manque soit compris à partir du désir – et par là même méconnu en son essence. Bref, l'avancée que représente l'approche de l'intentionnalité en termes de désir est aussitôt gravement compromise par une caractérisation du désir comme manque d'un certain genre, où l'essence du désir, et avec elle la possibilité de la corrélation, se trouve purement et simplement dissoute.

L'analyse du manque fait apparaître une trinité « Ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant c'est le *manqué*. »<sup>1</sup> Ainsi, le manque désigne un rapport de l'existant (sujet du manque) au man-

1. *EN*, p. 129.

quant tel que l'un et l'autre apparaissent sur fond d'une totalité dont ils ne sont que des moments, moments en vérité abstraits puisque « ce qui importe, c'est seulement que le manquant et l'existant se donnent ou soient saisis comme devant s'anéantir dans l'unité de la totalité manquée »<sup>1</sup> L'existant, c'est naturellement le pour-soi ; quant au manquant, il ne peut être déterminé qu'à partir du manqué c'est seulement du point de vue de la totalité dont l'existant fait partie que l'on peut ressaisir ce qui lui fait défaut. Or, dans la mesure où le pour-soi a été caractérisé comme néantisation, c'est-à-dire comme n'étant pas ce qu'il est, on peut saisir le sens véritable du pour-soi depuis le rapport d'identité dont il est la négation effective. Le pour-soi qui serait ce qu'il est permet de comprendre le pour-soi comme n'étant pas ce qu'il est ce qui est manqué par le pour-soi, en tant qu'il est caractérisé par le manque, c'est le soi, à savoir soi-même comme en-soi. Encore faut-il s'entendre sur le sens de cette affirmation. L'identité ou la coïncidence à soi que poursuit le pour-soi – cela qui serait l'accomplissement de son être et dont il manque car il ne l'est pas – n'est pas celle de l'en-soi, car cela reviendrait à dire que la conscience poursuit son anéantissement plutôt que son accomplissement. Le pour-soi vise donc l'identité à soi comme pour-soi c'est pour lui-même en tant que pour-soi que le pour-soi revendique l'être en-soi. Le manqué, qui commande le mouvement néantisant du pour-soi, est donc l'identité impossible de l'en-soi et du pour-soi un pour-soi qui serait soi, c'est-à-dire pure identité à soi dans la négation de soi, qui concilierait la transparence de la présence à soi avec la compression de l'en-soi. Ainsi, « cet être perpétuellement absent qui hante le pour-soi, c'est lui-même figé en

. EN, p. 131.

en-soi. C'est l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi il serait son propre fondement non en tant que néant mais en tant qu'être et garderait en lui la transparence nécessaire de la conscience en même temps que la coïncidence à soi de l'être en soi. Il conserverait en lui ce retour sur soi qui conditionne toute nécessité et tout fondement. Mais ce retour sur soi se ferait sans distance, il ne serait point présence à soi mais identité à soi. Bref cet être serait justement le *soi* que nous avons montré ne pouvoir exister que comme rapport perpétuellement évanescant, mais il le serait en tant qu'être substantiel »<sup>1</sup>. Or un tel mode d'être n'est autre que celui que l'on attribue à Dieu, de sorte que Sartre peut affirmer que « l'homme est l'être qui projette d'être Dieu »<sup>2</sup>.

Ce qui est manqué par le pour-soi et que Sartre nomme « valeur », c'est la synthèse de l'en-soi et du pour-soi et le manquant, qui permettrait la réalisation du manqué, un certain pour-soi qui conférerait au pour-soi l'être en-soi Sartre le nomme « possible » du pour-soi. Cette analyse a le mérite de respecter un trait phénoménologique du désir, qui le distingue du besoin<sup>3</sup>, à savoir son caractère par essence incombable, le fait que le désiré exacerbe le désir dans la mesure où il le satisfait, de telle sorte que la réalisation du désir comme satisfaction est toujours en même temps sa réalisation comme accomplissement de lui-même<sup>4</sup>. En effet, dans la mesure où la tota-

1. EN, p. 133.

2. EN, p. 653. Cf. aussi p. 133, 717.

3. Distinction que Sartre ne fait pas. Comme le montre l'exemple de la soif, à partir duquel Sartre travaille la structure du manque, le besoin est rabattu sur le désir, ou plutôt conçu, à l'instar du désir, comme manque incombable.

4. C'est ce trait qui conduit souvent à affirmer que le désir se désire lui-même, alors que, en vérité, le désir ne se pérennise que parce que ce qui le comble le creuse.

lité dont manque l'existant est impossible, le possible du pour-soi ne peut être que pour soi et la satisfaction du désir est toujours en même temps sa renaissance.

Cette caractérisation du pour-soi comme manque permet de répondre à la question posée initialement, à savoir celle du fondement de l'ouverture du pour-soi à l'en-soi, du mouvement intentionnel. Le pour-soi se projette vers ses possibles et sort donc de lui-même dans la mesure où il est tentative de réalisation de la valeur. C'est bien en tant qu'il est manque de soi comme en-soi-pour-soi que le pour-soi rompt la présence à soi pour se projeter vers un Autre, et c'est pourquoi Sartre peut affirmer « Le manque est intentionnalité, conscience de... au sens husserlien. »<sup>1</sup> L'ouverture intentionnelle procède de la distance à soi qui déchire le pour soi et le pousse vers la réalisation de soi par un échappement incessant à l'immanence de la présence à soi. L'intentionnalité est donc comme l'envers d'une faiblesse ontologique du pour soi. Cependant, le soi demeurant par principe irréalisable, c'est-à-dire la totalité toujours manquée, le pour-soi ne sort de lui-même que pour se retrouver lui-même en cet échappement, ce qui signifie que l'ouverture à l'Autre préserve l'altérité au sein de l'ouverture. Si le pour-soi fait bien paraître l'en-soi, c'est comme ce que lui-même n'est pas – à savoir, en-soi – qu'il le fait paraître la conscience est rapport à l'en-soi car c'est en lui qu'elle se réaliserait comme soi, mais l'en-soi demeure toujours à distance dans ce rapport car cette réalisation demeure impossible. La détermination du pour-soi comme manque répond bien aux exigences de l'a priori corrélationnel. Bref, l'aspiration pour ainsi dire acendante du pour soi vers la valeur comme unité de

1. CDG, p. 284.

l'en-soi et du pour-soi se monnaie en mouvement horizontal vers l'extériorité du monde « Aussi l'*ens causa sui* demeure comme le *manqué*, l'indication d'un dépassement impossible *en hauteur* qui conditionne par sa non-existence même le mouvement plan de la conscience ; ainsi l'attraction verticale que la lune exerce sur l'océan a pour effet le déplacement horizontal qu'est la marée. »<sup>1</sup>

Nous avons successivement décrit le surgissement du pour-soi à partir d'un effort de l'en-soi pour se fonder et nous avons défini l'intentionnalité comme mouvement du pour-soi vers le soi dont il manque. Il est temps d'ajouter qu'il s'agit bien de la même situation décrite sous deux versants opposés, de l'unique relation du pour-soi à l'en-soi abordée successivement du point de vue de l'en-soi et de celui du pour-soi. En effet, la faiblesse ontologique du pour-soi renvoie à celle de l'en-soi si le pour-soi manque de soi, c'est-à-dire est manqué comme en-soi-pour-soi, c'est dans la mesure exacte où l'en-soi manque à se fonder en donnant naissance au pour-soi. Le manque qui définit le pour-soi n'est autre que l'être-manqué de la tentative d'autofondation de l'en-soi. L'en-soi, nous l'avons vu, en son effort pour se fonder, c'est-à-dire pour lever sa contingence fondamentale, se néantise lui-même en donnant naissance au pour-soi. Cette fondation est nécessairement manquée par cet événement absolu, l'en-soi se sépare de lui-même sous forme de conscience et, par là même, se phénoménalise. Or tout se passe comme si le pour-soi, qui est ce qui advient à l'en-soi, reprenait à son compte cet effort de fondation et tendait vers la réalisation de la cause de soi ou de l'autofondation à laquelle l'en-soi aspi-

1. EN, p. 714.

rait ce dont le pour-soi manque et vers la réalisation de quoi il tend est exactement ce qui est manqué par l'en-soi. Le soi visé par le pour-soi est donc la forme que prend pour lui la cause de soi à quoi l'en-soi aspirait. Ce qui est manqué d'un côté comme cause de soi l'est, de l'autre, comme valeur et le manque propre au pour-soi est le corrélat exact de cette scission ontologique qu'est l'événement absolu de la naissance du pour-soi<sup>1</sup>. Tout se passe donc comme si le pour-soi, par son dynamisme intentionnel, monnayait indéfiniment cet échec originaire de l'en-soi, c'est-à-dire cherchait en vain à unifier ce qui a été initialement et définitivement séparé, à guérir la blessure inguérissable laissée par l'événement absolu et éprouvée comme manque. Bref, c'est bien la même situation ontologique qui peut être décrite selon deux circuits ou deux mouvements, qui sont de sens opposé et n'en font pourtant qu'un seul : la tentative de l'en-soi pour se fonder en se donnant le pour-soi est identiquement mouvement du pour-soi en vue de la réalisation du soi. Sartre assume cette conséquence même s'il ne la thématise pas : « Tout processus de fondement de soi est rupture de l'être-identique de l'en-soi, recul de l'être par rapport à lui-même et apparition de la présence à soi ou conscience [...]. La conscience comme néantisation de l'être apparaît donc comme un stade d'une progression vers l'immanence de la causalité, c'est-à-dire vers l'être cause de soi. »<sup>2</sup>

1. Scission qui se précède en quelque sorte elle-même et a toujours eu lieu en tant que l'événement absolu suppose un effort ou une initiative et donc quelque chose comme une faiblesse constitutive de l'en-soi. Cette scission originaire c'est la « solitude » de l'en-soi, en tant que, par sa densité même, il ne peut se rapporter à rien, pas même à lui-même.

2. *EN*, p. 714.

Ainsi, en mettant en évidence au cœur du pour-soi un manque irréductible, corrélatif de l'ek-stase passive de l'en-soi par quoi le pour-soi advient, Sartre rend compte de la corrélation phénoménologique comme relation constitutive préservant la différence des termes en relation, co-dépendance dans la séparation. Comme il l'écrit à la toute fin de *L'Être et le Néant*, « tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de *désintégration* par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais *eu lieu*, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance »<sup>1</sup>. La corrélation n'est donc finalement pas tant décrite en elle-même que reconstituée à partir de l'hypothèse d'une totalité désintégrée, la relation renvoyant à la totalité comme telle et la distance dans la relation à l'impossibilité de cette totalité. C'est précisément cette situation qui permet à Sartre de caractériser la réalité humaine comme désir. L'homme est en effet essentiellement désir parce qu'il n'est pas ce qu'il est, parce que ce qui est constitutif de son être, à savoir le soi, lui fait essentiellement défaut : le désir est manque d'une unité (celle du soi comme en-soi-pour-soi) à la fois constitutive et irréalisable, trace d'une déchirure sans réconciliation possible.

Cette analyse laisse un sentiment d'insatisfaction. Au lieu de penser le désir à partir de lui-même, Sartre en propose une sorte de reconstruction ou de maquette abstraite, tentant d'en rejoindre la singularité à partir d'un jeu entre unité et dualité, totalité et scission. Or il est

. EN, p. 717.

impossible de penser le désir à partir du manque tel que Sartre le définit, à savoir comme rapport à une totalité qui est à la fois requise par le pour-soi en tant que soi et impossible, puisque l'en-soi et le pour-soi sont exclusifs l'un de l'autre. En effet, si la totalité est vraiment impossible, clivée par la dualité de l'en-soi et du pour-soi, comment peut-elle-même manquer, c'est-à-dire être au moins visée, même si c'est en tant qu'absente ? Inversement, si la totalité peut effectivement être visée, si le pour-soi existe donc bien comme désir, ne faut-il pas renoncer à la dualité de l'en-soi et du pour-soi et envisager un mode de totalisation entre le désirant et désiré, entre le sujet et l'objet, qui ne soit pas marqué par une impossibilité ontologique ? En d'autres termes ou bien on maintient l'abîme ontologique entre l'en-soi et le pour-soi, mais il faut alors renoncer à la corrélation ; ou bien, on part effectivement de la corrélation, mais il faut alors en conclure que la totalisation n'est pas seulement idéale (car impossible), qu'il y a donc un horizon de réconciliation et que le rapport du sujet à l'objet doit échapper à l'alternative de l'unité et de la dualité.

Il semble bien que Sartre manque le désir, essence de l'intentionnalité, à la fois *par excès et par défaut*. Le désir est manqué par *défaut de distance* en tant qu'il est défini comme manque d'une totalité déterminée, en tant que sa négativité, loin d'être par elle-même irréductible, est pensée comme absence, c'est-à-dire envers d'une présence positive. Or, ce qui distingue le désir du besoin, c'est que le désiré l'exacerbe dans la mesure où il le satisfait, qu'il ne manque donc de rien car rien ne le comble, bref, que sa négativité n'est précisément pas de l'ordre du manque. Le désir est relation, ce qui signifie que la distance qui le caractérise ne peut être réduite à une simple scission advenant au sein d'une totalité, la dualité du dési-

rant et du désiré identifiée à la rupture de leur unité. Mais, dans la mesure même où Sartre manque le désir par défaut de distance, dès lors qu'il le ressaisit dans l'horizon d'une totalité, il ne parvient à rendre compte de l'écart ou de la tension qui le distinguent phénoménologiquement qu'en postulant en même temps l'absence inéluctable de cela dont le manque appelle la présence. Afin de rejoindre la dimension de transcendance inhérente au désir, il doit pour ainsi dire compenser la positivité postulée du manqué en affirmant l'impossibilité principielle<sup>1</sup>. Sartre manque alors le désir par *excès de distance*. En effet, comment le désirant peut-il faire l'épreuve de la séparation et sortir de lui-même si toute totalisation est impossible, si le soi manqué relève de la contradiction ontologique ? Comment peut-il y avoir du désir si le désiré ne peut être d'aucune façon ? Lorsque le manqué manque de telle sorte que sa réalisation est impossible par principe, *il ne manque même pas* et le pour-soi ne peut plus désirer. Il est vrai que le désir n'est pas manque, c'est-à-dire simple défection et enveloppe donc une dimension irréductible d'absence ; néanmoins, en tant qu'il est *rapport* au désiré, l'absence de celui-ci ne peut procéder d'une impossibilité ontologique c'est une absence vers laquelle le désirant se porte et qui implique par là même un certain mode de présence. Il est vrai que le désir ne saurait être conçu du point de vue de la totalité, comme la trace de sa désintégration l'écart entre le sujet et l'objet n'est pas l'envers d'une proximité, il est la relation même. Néanmoins, la tension ou l'aspiration du désir

1. Dès lors en effet que le désir est compris comme manque, sa satisfaction ne peut signifier que la présence du manqué, qui entraîne son extinction, de sorte que seule l'impossibilité du manqué peut garantir la pérennité du désir.

deviennent incompréhensibles si l'écart est abîme il n'y a pas de désir sans horizon de réconciliation.

On le voit, l'analyse sartrienne est marquée par un écart entre une intuition particulièrement féconde – l'essence de l'intentionnalité est désir – et une conceptualisation qui ne parvient pas à en restituer la signification véritable car elle l'identifie au manque. Sartre est ici prisonnier d'une sorte de positivisme ontologique qui le conduit à ne pouvoir concevoir la négativité du désir que comme vide de quelque chose, manque appelant un remplissement, et c'est pourquoi il ne peut rejoindre la spécificité phénoménologique du désir, à savoir le fait que ce qui le satisfait ne l'éteint pas, qu'en affirmant conjointement l'impossibilité absolue du remplissement. Mais, précisément, toute la difficulté vient du fait qu'il rejoint le désir à partir de catégories ontologiques déjà constituées et tente d'en retrouver la spécificité à partir d'un jeu entre présence et absence, unité et dualité, au lieu de partir d'une description phénoménologique, pour, à la lumière de ses résultats, refondre les catégories ontologiques disponibles. En effet, si le désir se distingue du besoin en tant que le désiré l'exacerbe alors même qu'il le satisfait et dans la mesure où il le satisfait, il faut en conclure que le désir n'est désir de rien, au sens où rien ne peut le combler, que les objets vers lesquels il se porte ne sont pas ses objets puisqu'ils ne l'apaisent pas mais l'intensifient. Le désir n'est pas manque mais au-delà du manque ; s'il est bien caractérisé par une forme de négativité en tant qu'il tend vers quelque chose, aspire à quelque chose, cette négativité n'est pas l'envers d'une positivité. Il resterait à clarifier le sens d'être de cette négativité en tant que le désir est défaut sans contenu, écart inassignable à soi et que le sujet du désir doit donc être compris comme son propre excès ou son propre défaut. Quoi qu'il en soit, il

ne fait pas de doute qu'à un désir ainsi décrit correspond un « objet » qui échappe à l'alternative trop simple de la présence et de l'absence. Le désir est rapport à quelque chose et exige bien une forme de présence du désiré, mais, en tant qu'il ne manque de rien, cette présence est présence de ce qui demeure à jamais absent en cette présence, qui voile ce qu'elle présente dans la mesure même où elle le présente. Le propre du désiré est qu'il s'absente de ce qui le présente et la tâche d'une phénoménologie soucieuse de penser la corrélation serait d'approfondir les sens d'être corrélatifs du désir et du désiré dans la voie ouverte, mais aussitôt refermée, par Sartre.

Il reste à préciser les raisons de cet échec, qui résident bien dans le point de départ lui-même, c'est-à-dire dans les présupposés ontologiques qui commandent le recours à la théorie du manque pour rendre compte du rapport du pour-soi à l'en-soi. Si la corrélation est manquée dans l'analyse du désir, c'est qu'elle l'est dès le commencement. Tout repose sur ce que l'on pourrait nommer la dissymétrie ontologique de la phénoménologie sartrienne, qui manifeste une forme de naïveté, c'est-à-dire de soumission à l'attitude naturelle, compromettant gravement la démarche phénoménologique. En effet, la corrélation, telle qu'elle est décrite par Husserl, signifie que l'être du sujet s'épuise dans la donation du transcendant mais aussi que l'être de l'étant transcendant réside dans sa manifestation, de sorte que, pour la phénoménologie, le seul accès possible à l'étant transcendant est son apparition. Telle n'est pas la position de Sartre, qui ne confère pas le même statut au sujet et au transcendant « La conscience envisagée à part n'est qu'une abstraction, mais l'en-soi lui-même n'a pas besoin de pour-soi pour être la *passion* du pour-soi fait seulement qu'il y ait de l'en-soi. Le *phénomène* d'en-soi est un abstrait sans la conscience

mais non son *être*. Autrement dit, si le pour-soi est tout entier affirmation de l'en-soi (sa néantité ne se soutient que par l'être), l'en-soi est ce qu'il est, en tant qu'en-soi, c'est-à-dire indépendamment de sa phénoménalité, qui ne lui advient que par le pour-soi. En parlant d'en-soi, Sartre introduit donc d'emblée, sur un mode finalement réaliste, une scission, entre l'être et le phénomène. Au lieu de partir de la phénoménalité comme l'élément au sein duquel le sens d'être du sujet et du transcendant (en-soi) peuvent être conquis, il reconstitue au contraire la phénoménalité à partir de la relation entre le pour-soi et un en-soi reposant en lui-même. En ce sens, il s'agit d'une phénoménologie sans phénomènes. On voit la conséquence de cette décision dans la mesure où le seul point de départ possible, car le seul absolu, est l'en-soi, Sartre est confronté à la question de l'*origine* de la phénoménalité, c'est-à-dire du pour-soi. Or, dans cette perspective fondamentalement naïve, la phénoménalité – comme apparition d'un apparaissant qui n'est pas en-soi, à savoir pas autre que ses apparitions – ne peut être décrite que comme *création* de l'en-soi par le pour-soi, c'est-à-dire par lui-même en tant qu'il se fait pour-soi. Sartre écrit, de manière très frappante « Si nous voulions concevoir une organisation synthétique telle que le pour-soi soit inséparable de l'en-soi et que, réciproquement, l'en-soi soit indissolublement lié au pour-soi, il faudrait la concevoir de telle sorte que l'en-soi *reçoive son existence de la néantisation qui en fait prendre conscience*. Qu'est-ce à dire sinon que la totalité indissoluble d'en-soi et de pour-soi n'est concevable que sous la forme de l'être "cause de soi" »<sup>2</sup> Ainsi, Sartre

1. EN, p. 716.

2. EN, p. 716. Nous soulignons.

nous propose une sorte de maquette ontique de la phénoménalité en et par laquelle, en vérité, des étants se donnent. En effet, dans cette perspective que l'on peut qualifier de réaliste en un sens radical (il n'y a d'être que comme *res*), la constitution de l'objet dans la conscience ne peut signifier que sa création par le pour-soi et l'*ens causa sui* est la seule formulation possible de la phénoménalité, c'est-à-dire de la présence de l'apparaissant dans son apparition. De là, cette sorte de dramaturgie ontologique décrivant l'effort de l'en-soi pour se faire cause de soi, c'est-à-dire tentant de rendre compte du surgissement du pour-soi, et donc des phénomènes, à partir d'un en-soi qui leur est étranger. Or il est évident que toute genèse de la phénoménalité à partir de l'en-soi est impossible, pour la simple raison que ce sont deux modes d'être radicalement distincts et qui s'excluent mutuellement – sauf à assumer un naturalisme naïf qui tenterait de montrer le surgissement de la conscience dans la nature<sup>1</sup>. Autrement dit, nous retrouvons à l'arrivée la scission, la solitude de l'en-soi dont nous sommes partis et qui motivait cette dramaturgie ontologique. La cause de soi est impossible et le soi est irréalisable la phénoménalité demeure déchirée par le clivage de l'en-soi et du pour-soi.

On voit quelle est la raison dernière de l'impossible théorie du manque. On pourrait dire que, chez Sartre, la phénoménalité est méconnue par défaut dans la position initiale d'un en-soi hypercomprimé et qu'elle l'est donc par excès dans celle d'un être cause-de-soi, être qui, en raison du point de départ, ne peut être que marqué par l'impossibilité. Aucune des deux formules – la pure scission ou la pleine identité, l'être-en-soi et le soi – ne

1. Position qui, en un sens, serait ontologiquement plus conséquente que celle de Sartre.

convient à la physionomie de la phénoménalité pour la simple raison qu'elles sont l'expression d'un positivisme ontologique dont la phénoménalité est la contestation même. Ainsi, la théorie du désir comme manque apparaît comme la conséquence de cette pulsation, de ce jeu de compensations mutuelles par lequel Sartre tente de rejoindre la phénoménalité en la manquant toujours. Parce que la phénoménalité est manquée par excès dans la position du soi ou de la cause de soi, le désir est nécessairement manqué par défaut de distance (le manque est envers d'une positivité, la distance rupture de la totalité) ; mais dans la mesure où la totalité en-soi-pour-soi est nécessairement brisée par la solitude de l'en-soi, où la phénoménalité est manquée cette fois par défaut, le désir est nécessairement manqué par excès de distance (le manque n'est même pas possible, puisque la totalité manquée est impossible, toujours déjà brisée).

Cette longue analyse nous reconduit donc au point de départ la lecture de Husserl dans laquelle s'enracine la mise en évidence de l'être transphénoménal des phénomènes. Sartre reproche à Husserl sa théorie des vécus, *data* hylétiques et noèses, qui le conduirait à faire reposer la transcendance de l'objet sur un pur non-être « C'est l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions fussent-elles en nombre infini – se fonderaient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi, l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un *manque*. [...] Mais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être ? Comment le subjectif absent et *attendu*

devient-il par là objectif? »<sup>1</sup> Sartre, conscient des difficultés qu'entraîne la position d'une matière subjective de l'objet, prend ici l'exact contre-pied de Husserl : ce sera à la condition de vider la conscience de tout contenu que l'on pourra restituer à l'objet sa réalité et le fonder sur autre chose qu'un manque ou une absence. Ainsi, Sartre oppose le vide de la conscience à la plénitude impressionnelle des vécus, et la densité de l'en-soi au non-être de l'objet. Il attribue à la conscience le manque par lequel Husserl définissait l'objet et à l'en-soi la plénitude par laquelle Husserl caractérisait le subjectif. Bref, la conscience est néant afin que les phénomènes *soient*. L'être transphénoménal de la conscience, en tant que rapport immédiat à soi, exige un être transphénoménal des phénomènes « Elle exige simplement que l'être de ce qui *apparaît* n'existe pas *seulement* en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est *pour la conscience* est lui-même *en soi*. »<sup>2</sup>

Ce renversement est-il légitime? Tout d'abord, il semble qu'en procédant de cette manière, l'on passe le but. Il est incontestable que l'apparaître enveloppe une différence entre l'apparaissant (ce qui apparaît) et son apparition, l'existant et ses manifestations, selon le vocabulaire de Sartre. En ce sens, il y a bien un être transphénoménal des phénomènes. Mais peut-il être défini comme en-soi? On ne voit pas en effet comment un tel en-soi pourrait se phénoménaliser, passer dans ses apparitions – et on comprend pourquoi Sartre est obligé de recourir à l'idéal de la cause de soi. D'autre part et surtout, en tant qu'elle se veut être un renversement de la thèse husserlienne, la position de Sartre est profondément

1. *EN*, p. 28.

2. *EN*, p. 29.

tributaire de la version qu'il en donne, et sa radicalité exprime peut-être seulement une lecture elle-même trop radicale et simplificatrice de Husserl. Il n'est pas sûr, en effet, que l'*Abschattungslehre* puisse être réduite à une position de l'objet comme manque ou non-être. Porter cette accusation contre Husserl, n'est-ce pas être précisément tributaire d'une *conception naïve de la présence* que la théorie husserlienne des horizons et des potentialités de la conscience vise à ébranler ? N'est-ce pas parce que Sartre n'effectue pas l'*épokhé* phénoménologique et demeure prisonnier d'un présupposé naïvement réaliste qu'il lit l'absence de l'objet dans l'esquisse comme un pur non-être plutôt que comme un nouveau mode d'être, un style singulier de présence ? En vérité, tout se passe comme si Sartre ne pouvait retrouver à la fin que ce qu'il a implicitement posé au début, à savoir un être en-soi, au nom duquel toute forme de manifestation enveloppant de la distance ou de l'absence sera finalement conçue comme non-être. La tâche de la phénoménologie est au contraire de partir de cette intuition husserlienne fondamentale d'une présence enveloppant une dimension d'absence, d'une donation dans la distance par-delà l'alternative trop simple de l'être et du non-être, pour déterminer la signification véritable de la corrélation.

# L'action comme assomption de la contingence

HADI RIZK

Dans les pages de conclusion de *L'Être et le Néant*, Sartre évoque la contradiction fondamentale de l'ontologie. Il n'y a pas de sens, selon lui, à poser la question « Pourquoi y a-t-il de l'être plutôt que rien ? », puisque la possibilité même du suspens que permet la mise en question, suppose un rapport de néantisation à l'être, c'est-à-dire l'existence du pour-soi. Mais cette existence est nécessairement secondè et parasitaire par rapport à l'être en-soi, dont la contingence, qui précède toute question, demeure irréductible. En revanche, le pour-soi apparaît comme refus de sa contingence et comme projet impossible de fonder son être ; il se manifeste en rompant avec l'opacité de l'être-en-soi et il peut être appréhendé comme ce par quoi l'être-en-soi tente de s'accomplir comme être qui est son propre fondement. Le surgissement du pour-soi peut être nommé « événement ontologique » étant donné que le néant est la possibilité propre à l'être en soi et sa *seule possibilité*<sup>1</sup>. La néantisation est le

1. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, « Tel », 2000, nouvelle édition, p. 115 « Le néant est la mise en question de l'être par l'être, c'est-à-dire justement la conscience ou pour-soi.

seul événement qui puisse arriver à l'en-soi dans la mesure où il cherche à fonder son être il acquiert ainsi le minimum de réflexivité qu'offre la présence à soi. Cependant, le pour-soi constitué par la néantisation de l'en-soi ne peut abolir la nécessité de fait qui affecte ce même être en-soi. Ainsi, tout se passe comme si l'être sans cesse visé par le pour-soi était l'en-soi, auquel est advenue la néantisation au terme d'un vain effort pour se fonder. Une telle tentative, ainsi que son échec, introduisent le mince décalage de la présence à soi<sup>1</sup> comme la seule aventure que l'en-soi a, et comme l'aventure, aussi, que le pour-soi est. Le pour-soi ne saurait aspirer à

1. Il faut donc rappeler quelques aspects de la présence à soi, pour comprendre cette particularité du pour-soi, qui est tout à la fois d'exister par soi (en tant que néantisation de son être) et de manière contingente, puisqu'il n'est pas fondement de son être. En effet, la présence à soi est marquée par un rapport instable entre, d'une part, la pure identité massive – quoique un soi que l'on dirait « substantiel » serait tellement absorbé en lui-même qu'il s'évanouirait comme soi – et, d'autre part, l'unité comme synthèse d'une multiplicité dispersée. Mais cette unité est mouvement d'unification, d'auto-unification, caractéristique de la conscience. Sartre qualifie par conséquent de quasi-dualité le « couple » reflet-reflétant puisqu'il ne s'agit ni de pure coïncidence, ni de simple non-coïncidence mais d'une manière d'être, comme rapport, sa propre non-coïncidence. Aussi faut-il écrire entre parenthèses le (de) de conscience de soi, pour souligner que le cogito présente une réflexivité, un dédoublement subjectif qui n'a rien à voir avec une connaissance de soi, où la conscience se prend elle-même pour objet. « Ainsi sommes-nous obligé d'avouer que la conscience (de) croyance est croyance. Ainsi pouvons-nous assister à un double jeu de renvoi : la conscience (de) croyance est croyance et la croyance est conscience (de) croyance. En aucun cas nous ne pouvons dire que la conscience est conscience, ni que la croyance est croyance. Chacun des termes renvoie à l'autre et passe dans l'autre, et pourtant chaque terme est différent de l'autre » (EN, p. 111). Cette quasi-réflexivité a le néant pour condition, au sens d'une fissure impalpable, de telle sorte que la conscience est présence à soi dans l'exacte mesure où elle existe à distance de soi. Soulignons-le encore une fois, le rien du néant permet l'immanence de la présence à soi comme rapport, et, surtout, comme *existence*.

l'en-soi d'avant l'événement de la néantisation cette expression est dépourvue de sens puisque *avant* et *après* présupposent le pour-soi. Certes, il peut avoir pour projet d'être, en tant que *pour-soi*, un être en-soi ou être qui est ce qu'il est, un être qui serait « cause de soi ». Mais ce projet est contradictoire la dualité interne dans la cause de soi<sup>1</sup> entre le soi *causant* et le soi *causé* s'accroît dans la mesure où l'« En-soi néantisé par le pour-soi », forme une totalité détotalisée ; en un mot, ce qui permet au pour-soi de viser l'en-soi lui interdit toute coïncidence avec l'en-soi. De plus, la poursuite du Soi par le pour-soi est inévitablement poursuivie, et rattrapée, par la facticité, qui désigne une détermination irréductible par l'en-soi et, par là même, un être de fait sur lequel bute toute reprise signifiante : être ici plutôt que là-bas, ceci plutôt que cela, de manière purement indifférente, mais avec la nécessité aussi indépassable que sans raison d'être

1. Dans la mesure où le sens classique de la causalité désigne l'efficience de la cause par rapport à son effet, la *causa sui* appliquée à Dieu semble souffrir du dédoublement en extériorité de Dieu antérieur à lui-même en tant que cause de son propre être comme effet. Cette difficulté est perçue par Descartes qui lui trouve une forme de solution : « De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, et n'avoir point d'autre pensée, sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence, mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est *par soi*, non plus négativement, mais au contraire très positivement » (cf. *Méditations métaphysiques*, Réponses de l'auteur aux premières objections). En fait, c'est sa *toute-puissance* qui fait que Dieu est cause de lui-même, *comme si* le principe de causalité s'appliquait à lui, de manière particulière et non selon le schéma de la cause efficiente, cause distincte de son effet. La cause de soi est une *propriété* de la nature absolue de Dieu.

quelque part, c'est-à-dire d'avoir une position dans le monde, pour pouvoir y être en situation.

L'ontologie phénoménologique est de part en part conditionnée par la néantisation de la conscience du fait même que le pour-soi a pour condition une « décompression d'être », l'ipséité s'évanouit si on tente de la saisir indépendamment du monde. En effet, le néant « néantisant » correspond à un exil ontologique du pour-soi, qui a par là même un caractère *parasitaire* il ne peut exister qu'en liaison avec l'être-en-soi, dont il s'exclut. Sartre aborde dans cette perspective le thème de l'angoisse comme l'expérience du non-être qui habite la réalité humaine. Dans une page des *Carnets de la drôle de guerre*<sup>1</sup>, après avoir cité Heidegger (« l'angoisse-devant-le-néant ») et décrit l'angoisse à la manière de Kierkegaard – « un rien dans l'esprit », pure « possibilité » –, il ramasse brutalement les deux descriptions « Angoisse devant le Néant ? Angoisse devant la liberté, selon Kierkegaard ? À mon avis, c'est une seule et même chose, car la liberté c'est l'apparition du Néant dans le monde. Avant la liberté, le monde est un plein qui est ce qu'il est, une grosse pâtée. Après la liberté, il y a des choses différenciées parce que la liberté a introduit la négation. Et la négation ne peut être introduite par la liberté dans le monde que parce que la liberté est tout entière transie par le Néant. » Pour cette raison, il ne saurait y avoir de subjectivité transcendante, laquelle mettrait aussitôt en péril l'*activité originnaire* du pour-soi poser ce qu'il vise sans être jamais lui-même ni posé ni visé ; exister comme le pur rapport de phénoménalisation de l'être-en-soi. « Il revient au même de dire la réalité-humaine est ce par quoi l'être se dévoile comme totalité – ou la réalité-humaine est ce qui

. Sartre : *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1983, p. 166.

fait qu'il "n'y a rien" en dehors de l'être. Ce rien comme possibilité qu'il y ait un par-delà du monde, en tant : 1 / que cette possibilité dévoile l'être comme monde ; 2 / que la réalité-humaine a à être cette possibilité – constituée, avec la présence originelle à l'être, le circuit de l'ipséité. »<sup>1</sup> Au-delà des opérateurs ontologiques que représentent l'en-soi et le pour-soi pour penser le phénomène, il faut relever, chez Sartre, un souci de l'immanence il n'y a que le monde qui soit intéressant, mais la profondeur du monde est humaine, dans la mesure où le système même, indéfiniment ouvert, des phénomènes déterminés renvoie à la subjectivité, à la manière propre au pour-soi d'exister comme totalisation du monde en même temps que comme *historialisation*, temporalisation du rapport entre le pour-soi et ses propres possibles. L'être du possible comme dépassement met effectivement le monde en rapport avec son propre avenir : le possible, l'être du possible comme *possibilisation* et, enfin, la possibilisation comme impossible possibilité du soi, déterminent la totalisation du monde comme sens du renvoi infini à soi qui est inhérent à l'ipséité.

Le rapport du pour-soi au possible, en même temps que le statut ontologique du possible – manière d'être d'un être qui existe à distance de son propre être – ne peuvent être compris si l'on oublie que la conscience est irrémédiablement malheureuse. Dans la mesure où la néantisation constitue la relation originelle du pour-soi à l'en-soi, elle implique un rapport interne entre ce qu'on nie (c'est la néantisation de l'en-soi) et ce de quoi on le nie (le pour-soi *se fait être* négation interne de l'en-soi *et* rapport à un *ceci*). Si Sartre insiste sur le fil conducteur du cogito, c'est pour montrer à quel point la transcendance

1. EN, p. 218.

existe comme manque d'être, comme la manière qu'a le pour-soi de se faire manque de l'être qu'il n'est pas. Une accentuation de la néantisation propre à la présence à soi définit l'*ipséité* ou *présence au possible*. Le manque est donc le rapport le plus intime qui rende compte de la transcendance comme arrachement de l'être en soi et dépassement vers un Soi posé comme transcendant. La trinité du manque renvoie, par conséquent 1 / au manquant, à ce qui manque ; 2 / à l'existant, ce à quoi manque ce qui manque et, enfin 3 / au manqué, à savoir l'espèce de totalité qui pourrait être restaurée du manquant et de l'existant « *Tout ce qui manque manque à... pour.* » Or la réalité humaine présente un lien très intime entre l'existant et le manquant puisque le possible dont manque le pour-soi, qui est présence à soi, ne peut être qu'une autre présence à soi, c'est-à-dire aussi une autre présence à l'être et, corrélativement, à une autre apparition phénoménale de l'être. Si l'on se souvient que le pour-soi se détermine comme une présence à soi qui nie de soi l'être-en-soi, il est clair que le dépassement du pour-soi vers ses possibles a pour sens une totalité impossible à réaliser parce que autocontradictoire être soi-même (avec le recul néantisant de la présence à soi) mais comme en-soi. Une telle totalité *désagrégée* du manqué est aussitôt projetée comme un au-delà à rejoindre « Le sens de ce trouble subtil par quoi la soif s'échappe et n'est pas soif, en tant qu'elle est conscience de soif, c'est une soif qui serait soif et qui la hante. Ce que le pour-soi manque, c'est le soi ou soi-même comme en-soi. »<sup>1</sup> En résumé, le pour-soi manque de Soi en tant qu'être, comme si l'échec de l'en-soi à se fonder se doublait d'une relance vers l'avenir du projet de se fonder. Le pour-soi est donc

. EN, p. 125.

affecté en son être par une absence structurelle de Soi qui le hante et qui ne peut être surmontée : l'être du Soi ainsi visé, c'est la valeur au sens d'une réalité tirant son être du fait même qu'elle existe comme exigence, qui n'est pas ! La valeur est, certes, régulatrice, elle représente l'unité de tous les « dépassements vers... » du pour-soi, le manqué de tous les manques, mais elle n'en est pas moins également constituante tout dépassement vers les possibles est dépassement, par le pour-soi, de l'être-en-soi vers l'être-en-soi. Le pour-soi met ainsi l'être-en-soi en rapport avec lui-même et il apparaît comme mouvement de totalisation infinie en raison même de son *indigence ontologique*.

Nulle différence, par conséquent, entre l'acte de néantiser l'en-soi que nous sommes et celui de le dépasser, par négation interne, vers un autre en-soi, ou *possible du pour-soi*. Le pour-soi ne saisit thétiquement sa liberté que dans les objets transcendants, apparaissant dans le monde, où il s'inscrit et forme sa propre figure. Le possible, option sur l'être, vient au monde par un être qui *est* sa propre possibilité, dans la mesure où l'être du pour-soi lui échappe par définition en tant qu'il est pour-soi *et* projet de Soi. Aussi est-il clair que, pour la réalité humaine, *être se réduit à faire* : « Ainsi la réalité humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. »<sup>1</sup> L'action relève d'un projet d'être qui implique tout le circuit de l'ipséité. L'intention éclaire le monde en définissant sur fond de réel nié une fin qui n'est pas, ou un état du monde qui *doit* être réalisé ; elle fait retour sur la facticité ainsi transformée en situation et dispose un agencement des choses, dans la perspective d'un état à venir du monde. La transcendance

. EN, p. 521.

se révèle être l'envers d'une immanence conséquente avec elle-même parce que la possibilisation esquisse le monde comme structure de présence-absence, qui laisse les choses se profiler. Mais le projet d'être soi implique le caractère impossible du projet de totalisation. C'est la raison pour laquelle le dépassement projette l'absence de fondement en désir de se fonder, ou Valeur. La réalité humaine poursuit ainsi le désir contradictoire d'être Dieu. Cependant, cette totalisation peut acquérir une signification nouvelle, du point de vue d'une réflexion pure qui assume la contingence et le rapport non thétique à soi. Dans la mesure où l'homme cherche à se fonder, parce qu'il n'est pas son propre fondement, c'est précisément ce *pur néant-de-fondement* qui peut faire de lui, dans le monde, l'*être-du-fondement*. Il apparaît donc nécessaire que l'être (ou liberté) par qui le fondement vient au monde soit lui-même sans fondement, pur échappement à tout être comme à tout fondement : ainsi ce « néant non fondé se fera-t-il pur mouvement pour fonder »<sup>1</sup>, en une assomption nécessaire, au cœur de l'action humaine, de la « totalité détotaillée ». Que va-t-il en résulter pour la définition de l'action, dès lors que celle-ci ne peut plus être assimilée au désir d'être ?

La réalité humaine, nous l'avons vu, est désir d'être puisque la liberté est néantisation de l'en-soi et fuite vers l'en-soi-cause-de-soi. Mais le manque d'être qui définit le pour-soi est aussi relation à un existant, à tel ou tel objet du désir. L'expérience révèle cependant une hétérogénéité des désirs concrets, tout désir n'étant forcément ni désir de quelque chose ni désir d'être « En fait mille

1. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de philosophie », 1983, p. 455.

exemples empiriques montrent que nous désirons *posséder* tel objet ou *faire* telle chose ou *être* quelqu'un. »<sup>1</sup> Dès lors, quelle relation être, avoir et faire entretiennent-ils l'un avec l'autre ? La *psychanalyse existentielle*, investigation du choix originaire, entreprend de ramener le faire et l'avoir au désir d'être, non sans évoquer le point de vue de la réflexion complice, et en laissant ouverte par là même la perspective que pourrait adopter une *réflexion purifiante*. Le désir de faire, par exemple, procède d'une forme d'appropriation. Une œuvre d'art existe par moi : je crée dans l'en-soi une œuvre qui vient de moi, et qui m'échappe. Elle est moi et non-moi : je la conçois et je la rencontre. Ce double rapport définit l'appropriation. Si le faire se ramène à l'avoir, quel est le sens de l'avoir ? Dans l'appropriation, le mien se définit comme un rapport synchrétique entre l'intériorité du moi et l'indifférence de l'extériorité. En somme, l'appropriation est décrite comme le rêve impossible d'une création marquée par la mauvaise foi le pour-soi voudrait s'identifier à l'Idéal d'en-soi-pour-soi, à Dieu. À l'opposé, les *Cahiers* s'efforcent de séparer appropriation et création et débouchent sur une nouvelle définition de l'action comme dévoilement et création de l'Être. D'une certaine manière, la *possibilité* de la réflexion pure consacre dans les *Cahiers* un *faire* qui ne se réduise pas à *l'être*. L'inachèvement relatif de *L'Être et le Néant* est par là même explicité : une logique de l'action se substitue à la présence idéale de *l'ens causa sui* et approfondit les perspectives morales esquissées en conclusion de *L'Être et le Néant* : « Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas, et qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-

. EN, p. 622.

n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Cette liberté choisit non de se *reprendre* mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi. »<sup>1</sup>

Dans *L'Être et le Néant*, la possession apparaît encore comme une tentative de rencontre, symbolisée par tel en-soi concret, entre le *pour-soi*, séparé lui-même par un néant de la possibilité, et une *valeur* qui hante le pour-soi, au sens où il pourrait s'identifier à son possible et être enfin en-soi-pour-soi. Mais cela revient à trop demander, *magiquement*, à l'*objet* possédé. En effet, la possession est, d'une part, *création continuée* : l'objet possédé est moi, il existe par moi. D'autre part, ce même *objet* possédé est semblable à une *émanation* de mon être, prouvant que je suis bien le fondement de mon être je peux créer à l'extérieur, c'est-à-dire exister à la manière de l'en-soi, là-bas dans les choses, indifférent par rapport à moi, et comme délivré du vertige de la néantisation inhérente à la présence à soi. Ainsi, le possédant veut être la raison d'être de l'objet possédé il faut que la chose existe par et pour lui, qu'elle ait été faite pour lui ! Tel est bien le mythe d'une création continuée de l'objet par le désir puisqu'il faut également que cet objet, création du désir, existe comme autre que lui et vive de sa propre vie, afin de glorifier, à l'extérieur, l'être du producteur. La création s'avère donc distendue entre la pure subjectivité et la matérialité nue<sup>2</sup> La raison de cette antinomie est simple l'avoir est en définitive projet d'être en-soi-pour-soi

1. EN, p. 675-676.

2. EN, p. 637 « Ce que je possède, c'est *moi* hors de moi, hors de toute subjectivité, comme un en-soi qui m'échappe à chaque instant et dont je perpétue à chaque instant la création. Mais, précisément, parce que je suis toujours hors de moi ailleurs, comme un incomplet qui se fait annoncer son être par ce qu'il n'est pas, lorsque je possède, je m'aliène au profit de l'objet possédé.

« On voit que l'appropriation n'est pas autre chose que le symbole de l'idéal du pour-soi ou valeur. Le couple pour-soi possédant et pour-soi possédé vaut pour l'être qui est pour se posséder lui-même et dont la possession est sa propre création, c'est-à-dire Dieu. Ainsi le possédant vise à jouir de son être en-soi, de son être-dehors. »<sup>1</sup> Aussi ne s'étonnera-t-on pas de lire dans *L'Être et le Néant* cette définition, pour le moins restrictive, de la générosité le don manifeste une rage de détruire et d'asservir, ou une « jouissance possessive de l'objet qu'on donne, dans un contact destructif-appropriatif ». De même, toute appropriation est référée au désir de posséder l'être du phénomène (c'est-à-dire à l'en-soi) à travers le phénomène d'être c'est le monde que le pour-soi veut posséder en tel ou tel objet particulier, afin de se constituer lui-même comme le fondement du monde – ou « totalité concrète de l'en-soi en tant que cette totalité est, comme totalité, le pour-soi lui-même existant sur le mode de l'en-soi »<sup>3</sup>. En un mot, le pour-soi veut fonder le monde sur le mode possessif, appelant par là même l'en-soi à soutenir, à supporter, le néant d'être du pour-soi.

C'est précisément la définition de la générosité qui va être profondément remaniée dans les *Cahiers*. Si le projet de la réflexion complice est *renversé*, le pour-soi accepte de se perdre, c'est-à-dire de ne pas tenter de se récupérer comme Être. Nous retrouvons ainsi le caractère absolu du *rapport*, du pour-soi comme rapport l'être-en-soi ne peut être pour-soi, mais il advient comme monde en existant *pour* le pour-soi. Réciproquement, le pour-soi existe *pour* soi en révélant le « il y a de l'être » du monde.

1. *EN*, p. 638.

2. *EN*, p. 640.

3. *EN*, p. 643.

Il *renonce* à se fonder (c'est-à-dire à se faire soutenir par l'en-soi) afin de n'exister que comme ce rien par lequel l'Être paraît<sup>1</sup>. Dans ces conditions, il revient au *faire*, à l'action, de vérifier l'équivalence entre faire qu'il y ait de l'être et *donner sens* à l'être. Il apparaît ainsi que le complexe instrumental que l'action dispose dans le monde est le corrélat d'une transcendance, d'un dévoilement de ce qui est du point de vue de ce qui n'est pas, en même temps que le retour du possible vers le *réel* où les buts doivent s'inscrire. De même, le circuit de l'ipséité<sup>2</sup>, en se délivrant du mirage du Moi, fait que le pour-soi est d'autant plus lui-même qu'il dévoile le *maximum d'être*.

L'inauthenticité correspond au choix originel d'être son propre fondement. Un tel choix pose spontanément un objet transcendant, en même temps qu'il est un oubli irréflecti (de) soi comme subjectivité « Ainsi suis-je libre et responsable de mon projet sous cette réserve qu'il est précisément comme ayant été là d'abord. En fait il ne s'agit pas d'une restriction à la liberté puisque, en réalité, c'est seulement la forme sous laquelle elle est liberté qui est l'objet de cette réserve. Étant irréflectie, cette liberté

1. *CM*, p. 500-501 « Le Pour-soi n'est pas l'Être, l'Être n'est pas le pour-soi, mais l'Être est pour – le pour-soi qui est – pour-soi. Ce rapport, s'il est saisi dans sa pureté après la conversion, n'est ni appropriation ni identification. L'Être est autre que le pour-soi et se dévoile comme irréductiblement autre. Et le pour-soi se saisit dans le dévoilement comme irréductiblement *en exil* par rapport à l'Être. C'est un rapport pour lequel il n'y a pas de termes mais qui est originellement *extatique*. Le pour-soi se perd comme soi pour coopérer à ce que l'Être soit ; il vise à n'être plus rien que ce à travers quoi l'Être se manifeste ; et en même temps il est fondement et a conscience de l'être, soit non thétiquement soit réflexivement, en tant que par lui l'Être vient au monde. »

2. *EN*, p. 138 « Nous appellerons *circuit de l'ipséité* le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est – et *monde* la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité.

ne se pose pas elle-même comme liberté. Elle pose son objet (l'acte, la fin de l'acte) et elle est hantée par la valeur. À ce niveau elle se réalise comme choix d'être. »<sup>1</sup> C'est en quelque sorte librement que la liberté, échappement néantisant à l'être, poursuit l'en-soi-pour-soi, le rêve impossible d'être cause de soi. La mauvaise foi a pour condition d'existence cette fragilité qui affecte le choix premier de la liberté, conscience non thétique d'elle-même, entièrement ordonnée au transcendant qu'elle vise. Dès lors, la réflexion pure, si elle est possible, doit rompre avec la tentation de projeter l'action sur un désir d'être et lui substituer une liberté qui se saisisse elle-même comme un absolu contingent.

C'est pourquoi Sartre nomme « conversion », dans les *Cahiers pour une morale*, l'apparition d'une autre manière d'exister, qui ne supprime pas le projet originel mais le transforme en thème d'une mise en question de lui-même « L'homme est l'être dont l'existence est en question dans son être et comme l'être de l'homme est action, cela signifie que son choix d'être est en même temps en question dans son être. »<sup>2</sup> Nous devons éclaircir la manière dont Sartre déduit d'un tel être de l'homme *en question* dans son être le fait que le *choix d'être* puisse être mis, *dans l'action*, en question dans son être. Qu'en résulte-t-il, quant au statut et au sens de l'action, ainsi placée entre l'*existence* et le choix d'être ? Les analyses de la mauvaise foi<sup>3</sup> montrent, en effet, qu'il n'est pas possible de dire que l'on est courageux – en s'identifiant à cette qualité –, ni d'affirmer qu'on ne l'est pas – la capacité de recul de la conscience, ou pouvoir de (se) désolidariser de

1. *CM*, p. 578.

2. *CM*, p. 490.

3. *EN*, p. 81-106.

*soi*, ne dispense pas d'avoir à être ce que l'on n'est pas. Nul ne saurait fuir ce qu'il n'est pas dans le fait de ne pas être ce qu'il n'est pas la conscience, en effet, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est. L'authenticité, en fait, se confond avec une tension assumée, avec un esprit d'*expérimentation*. Une ouverture sur les redressements perpétuels qu'induit l'action en cours se substitue à la vaine espérance de s'observer, de saisir la qualité de courageux comme être en-soi-pour-soi.

Il s'agit, en d'autres termes, de « faire le nécessaire », dans une situation donnée, en étant bien conscient que l'on n'agit pas pour l'éternité, ni pour les fins dernières de l'homme. Agir, c'est accepter de se laisser définir par les modalités réelles de l'entreprise, faire vœu de pauvreté ontologique au profit du monde, mais en n'oubliant pas que le monde ne donne aucune raison d'agir. En effet, les interprétations de l'action sont *a priori* faussées si elles ne maintiennent pas la tension d'une part, j'agis parce que je ne suis pas et qu'aucun choix n'est fondé ; d'autre part, je suis engagé par mon action, qui comprend aussitôt une nécessaire critique d'elle-même par elle-même, étant donné qu'elle n'est rien d'autre que la réalité d'une existence en question pour elle-même. En un mot, l'engagement est nécessaire *parce qu'il n'est pas justifié* mais il ne saurait pas plus *justifier* son auteur. L'action ne se fonde pas mais *se renouvelle* tout au long d'une aventure où nul principe *a priori* ou *a posteriori* ne peut dissimuler la contingence et la fragilité qui sont la source et la motivation du projet d'exister, tout entier tourné vers l'extérieur. La contingence détermine, au fond, la *nécessité d'une action toujours contingente*, résistant à tous les pièges de la fondation. Il n'en reste pas moins que tel homme *veut* écrire un livre, escalader une montagne, monter une entreprise. Il faut donc s'interroger sur le sens de l'acte de

*vouloir* : à condition d'approfondir les structures de l'action concrète, il apparaît que l'intention elle-même – par exemple, écrire un livre – est tout à fait abstraite et ne peut être énoncée dans sa généralité que moyennant un rapport indéterminé au monde, où seuls importent les détails, modalités et directions effectives de ce qui est entrepris. De fait, l'intention s'apprend et se dévoile dans les résultats, n'étant autre que la conduite se poursuivant elle-même à travers la série de ses conduites partielles ; elle totalise ses buts particuliers dans le cadre même de l'action en cours, qui invente au fur et à mesure ses rectifications. Un tel ensemble mouvant – mise en question et dépassement – implique une réflexion seconde, qui naît sur les débris du désir d'être et de la réflexion complice « Ainsi le pour-soi authentique, refusant l'être et la Psyché, se dévoile à lui-même à la fois dans l'immédiat de la perpétuelle mise en question (*Erlebnis*) et à la fois par la description réflexive de son entreprise concrète telle qu'elle se dévoile à lui dans le monde. [...] Le *Moi* est un intermédiaire abusif : l'*eidōs* que renvoie mon œuvre dont l'avenir préfigure mon avenir et l'ipséité de la mise en question doivent en tenir lieu. »<sup>1</sup>

Sartre oppose, au fond, l'*unification synthétique* de soi par soi, fausse unité proposée par la réflexion complice, qu'il faut rejeter, à un certain *accord avec soi*, qui suppose paradoxalement l'abîme qu'ouvre la réflexion pure : un tel abîme fait paraître l'existence à elle-même. Dès lors, la réflexion pure se définit comme « projet du projet », réflexion purifiante puisque ce *projet* de projet n'est pas coïncidence ou identification avec soi : naissant du projet irréfléchi, il en assume la mise en question. L'action crée en fait la possibilité de dépendre de soi-même, mais *a pos-*

1. CM, p. 494.

*teriori*, dans la conscience subjective de la gratuité de l'action. En lieu et place du désir d'être, elle donne son assentiment au mode d'être diasporique<sup>1</sup> du pour-soi finalement, c'est de sa faiblesse ontologique qu'elle tire sa force. En effet, la volonté réflexive consent à affronter la mise en question du projet, réfléchi, de ceci ou de cela. Par conséquent, le projet se saisit lui-même, dans l'autonomie que lui confère la gratuité d'une contingence au second degré, puisque assumée et réfléchie. Le projet s'apparaît alors comme projet conscient *de* soi comme projet, à ceci près qu'il ne se fige pas noématiquement, comme altéré par l'« idole sanglante » du Moi, mais se rapporte, conscient de soi comme *projet*, à son but. Il est ainsi tout entier voué l'action, quoique accompagné, dans l'immanence de la conscience (de) soi, par un coup d'œil latéral sur lui-même, c'est-à-dire par la médiation interne d'une mise en question (de) soi par soi. Sartre décrit par un exemple<sup>2</sup> la liaison entre le statut de l'action et la possibilité de la réflexion pure quand on donne de l'eau à un misérable assoiffé, cette eau nous paraît, *immédiatement*, désirable par lui. L'eau est l'essentiel. Dans la réflexion complice, je donne de l'eau, mais en me visant par-delà le but de l'action comme bienfaisant. Avec la réflexion pure, s'il est vrai que ma conscience de donner de l'eau se thématise, l'eau, pour autant, ne devient pas inessentielle le projet, cependant, prend conscience de lui-même en tant que mise en question de son être, dont l'action de donner de l'eau est le sens. La réflexion pure a

1. EN, p. 172 « On désignait dans le monde antique la cohésion profonde et la dispersion du peuple juif du nom de "diaspora" C'est ce mot qui nous servira pour désigner le mode d'être du pour-soi : il est diasporique.

2. CM, p. 497-498.

produit une médiation du projet par lui-même, ou *projet du projet* le projet – conscience de lui-même voulant cette action – dévoile l'eau comme désirable et se consume en un acte qui dévoile le monde.

La gratuité réfléchie annonce une véritable aventure que rien ne garantit à l'avance la réalisation en cours de l'action perpétue la mise en question de soi, face au monde et face aux autres, au profit de ce que la subjectivité dévoile. La conversion fait ainsi passer la contingence à l'absolu, délivrant de toute nécessité venue du dehors. S'il demeure que je n'ai aucun droit substantiel à vouloir ce que je veux et que ce vouloir ne me justifie pas, il n'est pas moins évident que « je suis justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux »<sup>1</sup>. Ce type d'accord avec soi-même, ou « vouloir vouloir ce que je veux », définit une *nécessité subjective* : « Une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assomption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l'intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d'autres dans sa subjectivité (nous verrons qu'il peut y avoir justification par d'autres de l'entreprise comme objet, à condition qu'ils la réassument) et qui ne se justifie qu'en risquant de se perdre. Mais qui, du coup, se constitue dans le risque et dans l'angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie*. »<sup>2</sup>

Il faut donc *vouloir l'échec de l'ens causa sui*, c'est-à-dire affirmer et la liaison et la différence irréductible de l'en-soi *néantisé* et du pour-soi, qui ne peuvent coïncider l'un avec l'autre. Il est donc impossible que le pour-soi se fonde comme *pour-soi* cela reviendrait à demander à un

1. CM, p. 498.

2. *Ibid.*

fondement non fondé de fonder un être qui sera, à son tour, non fondé. Aucun être créé, pas même celui du créateur, ne peut être tiré du pour-soi... Le pour-soi ne peut se créer que comme autre, en créant *en dehors* de lui-même. Pourtant, il est évident que ce qui paraît, phénomène d'être, ou *il y a* de l'être, dépend bel et bien d'une illumination de l'être-en-soi par le pour-soi. On peut donc affirmer que le pour-soi est séparé de lui-même par l'en-soi ; que c'est la même chose pour le pour-soi de se créer et de créer en dehors de soi – seul l'être-autre du créé pouvant témoigner du fondement ; que l'en-soi précède toute création. La création *ex nihilo* est absurde et l'être ne saurait se tirer du néant – le non-être présuppose l'existence préalable, contingente, *de trop*, de l'être-en-soi. Aussi, la création semble, paradoxalement, ne pouvoir être création que *de ce qui est*.

Dans ces conditions, l'action apparaît comme l'*inverse* du projet d'être. Nous avons relevé le caractère vain du désir d'être en-soi-pour-soi, passion inutile du pour-soi qui veut *être*, alors que l'être ne saurait sortir de l'existence, c'est-à-dire de *rien* ! Au contraire, l'action a du sens comme dévoilement, parce qu'elle apparaît *a posteriori*, du fait que l'Être *et* le pour-soi étant *déjà* donnés, elle a affaire au *monde*, qui est sa tâche. Tout se passe comme si, au lieu d'imaginer que le pour-soi puisse s'engendrer comme être, il fallait poser, du côté de l'être-en-soi, toute la portée ontologique de cet événement de la néantisation, faisant apparaître le pour-soi. Dans la contingence de cet événement ontologique qui constitue l'homme, la *question* est donnée. Autrement dit, l'Être est, dans le monde, appel au pour-soi.

Aussi le pour-soi doit-il accepter de se perdre, c'est-à-dire ne pas tenter de se récupérer comme Être, de telle sorte que par lui l'Être se manifeste. Quasi-crédation,

qui revient à sauver l'Être de la pure indifférenciation. Il en résulte le caractère absolu du pour-soi comme rapport l'être-en-soi ne peut être pour-soi, mais il advient comme monde en existant *pour* le pour-soi. Réciproquement, le pour-soi « se fonde » comme... *pour-soi* en révélant cet « il y a de l'être » du monde qui n'existe que par lui. Il faut toutefois souligner qu'il se fonde précisément en *renonçant* à se fonder (c'est-à-dire à se faire soutenir par l'en-soi) afin de n'exister que comme ce rien par lequel l'Être paraît<sup>1</sup>. L'action véritable, créatrice, s'accomplit dans un croisement de l'immanence et de la transcendance parce qu'elle est le contraire d'une contemplation passive, hors situation, de l'être. L'action exige plutôt l'assomption de la contingence et de la finitude du corps, comme de l'être-dans-le-monde. Elle commence d'ailleurs par un *jeu* avec les rapports divers, en extériorité, avec la « forme contingente que prend la nécessité de ma contingence », qui déterminent l'être-au-milieu-du-monde de chacun. C'est la contingence qui produit, au fond, les multiples facettes que peut prendre l'action : « Si Saint-Exupéry voit les montagnes de son avion comme il les voit, c'est *d'abord* qu'il pilote l'avion et que les montagnes lui apparaissent comme moyen et comme danger dans le dépassement qui le

1. CM, p. 500-501 « Le Pour-soi n'est pas l'Être, l'Être n'est pas le pour-soi, mais l'Être est pour – le pour-soi qui est – pour-soi. Ce rapport, s'il est saisi dans sa pureté après la conversion, n'est ni appropriation ni identification. L'Être est autre que le pour-soi et se dévoile comme irréductiblement autre. Et le pour-soi se saisit dans le dévoilement comme irréductiblement *en exil* par rapport à l'Être. C'est un rapport pour lequel il n'y a pas de termes mais qui est originellement *extatique*. Le pour-soi se perd comme soi pour coopérer à ce que l'Être soit ; il vise à n'être plus rien que ce à travers quoi l'Être se manifeste ; et en même temps il est fondement et a conscience de l'être, soit non thétiquement soit réflexivement, en tant que par lui l'Être vient au monde.

conduit vers son but (atterrir au Maroc) ; c'est *ensuite* qu'il ne cherche pas à substituer aux montagnes telles qu'il les voit les montagnes telles qu'elles sont (c'est-à-dire telles qu'elles sont d'un point de vue plus familier, plus commode ou délibérément choisi) ; c'est donc qu'il revendique résolument son point de vue dans sa contingence comme créateur de ce qui est. »<sup>1</sup> Si l'avion est un instrument de perception, c'est par le fait qu'il est en même temps action il permet d'inventer *tel* point de vue qui dévoile un aspect de l'être. Toutes ces apparitions de l'être préexistaient, informes, dans l'être. Mais précisément, elles ne faisaient que *préexister*, dans l'indifférence or l'action *créé ce qui est*, elle invente absolument une *apparition* de l'être qui n'existe que grâce à elle. Il faut donc que l'Être soit premier et contingent afin que l'action soit authentiquement créatrice de ses apparitions, à l'infini.

La *contingence* de l'être autorise donc l'homme à créer véritablement, c'est-à-dire à produire *en dehors de soi* une apparition *neuve* de l'Être. De même, la *finitude* du point de vue garantit le caractère *absolu* du dévoilement créateur en effet, chaque *il y a* relève d'une situation qui m'empêche de saisir *tout* l'Être ; je vois un aspect de la mer sur fond de la mer inconnue, toute apparition se tire de l'être indifférencié ou fond sur lequel elle se détache. Mais ce sort dérisoire du monde, qui est « pour une finitude historique, mortelle et oubliée »<sup>2</sup>, loin de nous porter au ressentiment doit être vécu réflexivement comme source de joie. Comprendre que la contingence est absolue permet d'en tirer l'absolue justification de la gratuité « Alors la roche ou la mer est de *ce point de vue*

1. CM, p. 503-504.

2. CM, p. 501.

pour un Absolu ; son être est justifié du seul fait que je justifie le mien, il passe à l'absolu par mon acceptation libre de la contingence et de la finitude, et la joie vient de ce que je m'atteins au plus profond de moi-même comme ipséité assumant sa finitude dans le moment même où je confère à l'Être son Être-pour, c'est-à-dire son être absolu. »<sup>1</sup> Nous pouvons en conclure que dévoilement et action se conjuguent en puissance de dépassement de l'Être vers son sens tel est le statut humain de l'action en tant que création.

La contingence *ancree* en ses conditions une liberté singulière, située et concrète, sans pour autant que ces conditions puissent décider du sens de leur dépassement : aucune nécessité ne peut servir de principe au pour-soi puisqu'il n'y a pas de raison que la néantisation, condition de toute raison, existe. Si une justification absolue pouvait être donnée, l'action n'aurait plus de sens dans un univers déjà dévoilé/créé par le regard omniscient de Dieu – toute action se réduirait à un réarrangement superficiel de l'Être déjà accompli « J'assume ces yeux, ces sens, cette tête, ce corps parce que par eux je suis libre, j'assume mon ignorance libérante. Du même coup, ce corps et cette ignorance et ce risque perpétuel de mort *sont pour* ma liberté. Ma liberté est leur fin. Mais du coup aussi ma liberté a un visage elle est cette esquisse d'action dans l'univers, donc ce corps, cette ignorance et ce risque. Mais en même temps ma conscience existant pour elle-même dans la transparence du choix réflexif absolu passe à l'absolu. »<sup>2</sup>

L'antinomie sous-jacente à l'idée de création peut être résolue. En effet, pour que Dieu soit véritablement cause

1. CM, p. 502.

2. CM, p. 508.

de soi, il lui faut faire apparaître de l'être, hors de lui. Si cet être créé ne se différencie pas du créateur, ce dernier ne pourra trouver en lui une justification ; si, au contraire, la création bénéficie d'une altérité effective, elle ne peut plus se réduire à un simple effet de la cause productrice. Seule une nouvelle figure de l'action permet de sortir du paradoxe : la *réalité* du créé suppose qu'en son être, il échappe à son créateur et soit donc en soi ; en revanche, sa caractéristique d'*être créé* signifie que dans sa manière d'être, il dépend du créateur. Qu'on se souvienne du début de *L'Être et le Néant* : la subjectivité, absolu non substantiel surgit portée sur l'être qui n'est pas elle. Toutefois, l'argument ontologique suppose que la conscience ne puisse pas créer le concept de l'être qu'elle « se fait ne pas être » – ce concept lui est déjà donné : toute conscience est conscience *de* quelque chose. En définitive, l'argument ontologique exprime l'impossibilité de l'absence de l'être-en-soi, puisque le non-être de la néantisation est hanté par l'être et défini par lui. On peut avancer que l'idée de *causa sui* dissimule le décalage interne relatif à sa propre néantisation : on ne peut vouloir se fonder, c'est-à-dire se créer, que parce que l'on est déjà ! Aussi le pour-soi révèle-t-il la nécessaire structure négative de l'idée de création : par sa temporalisation, il dépasse l'être vers l'Être qui n'est pas encore. Mais le dépassement vers le possible suppose quelque chose de premier, d'irréductible et de contingent, qu'il faut dépasser : l'être-en-soi. Inversement, l'être en-soi dépassé demeure à titre de situation ce qui *l'este* le dépassement, lui communiquant en un même mouvement la structure interne d'un Être futur et la « réalité » d'un être seulement projeté<sup>1</sup>.

1. *CM*, p. 544 « Avec l'apparition de la néantisation (temporalisante) il est déjà trop tard pour que l'En-soi soit son propre fondement. C'est la

L'action, conscience de la gratuité, enveloppe la conscience de la *nécessité de cette gratuité* ; elle peut donc se métamorphoser en création, mais création immanente de cela même qui est, puisqu'il est impossible de supposer un néant préalable à l'être-en-soi. L'Être est partout, mais le « pour-soi emprunte à un être sa force d'être pour produire dans et par lui un être<sup>1</sup> » *en tant qu'il est*, en effet, le pour-soi ne peut rien créer, il se borne à modifier l'existant ; *en tant qu'il n'est pas*, il fait apparaître dans l'en-soi un agencement synthétique d'existants, qui dépendent des possibles visés puis actualisés par son projet. L'action d'un ingénieur relève d'une irréalisation de ce qui est – l'état donné d'un secteur du monde – par les possibles du projet, eux-mêmes relatifs au contexte historique de la praxis. De tels possibles ne sauraient pénétrer absolument, organiquement, les matériaux utilisés et l'étrangeté du donné affleure au sein des produits. Par exemple, le pont construit par l'architecte demeure une formation naturelle. Quoi que fasse l'ingénieur, il emprunte à l'être-en-soi l'être qu'il crée et jamais la chose créée ne peut supprimer le résidu de contingence qui l'affecte. Ainsi l'ingénieur ne peut-il produire que des modifications d'être car il agit sur l'extériorité en fonction des lois mêmes de l'inertie, caractéristiques de l'être-en-extériorité. Du même coup, chaque production

contingence du Pour-soi, son corps, sa nécessité d'être né ou si l'on veut son passé. Mais avec l'apparition du Pour-soi comme présence à soi apparaît la possibilité de fonder *a posteriori* l'En-soi contingent et dépassé : puisque le passé comme être-en-soi ne peut être directement fondé par le néant qui est-été, ce néant se fait projet d'un être à venir qui sera l'en-soi passé mais réalisé par projet donc *causa sui*. [...] L'être contingent serait à la base de la liberté (ou néantisation) mais celle-ci à son tour serait à la base de l'Être. Et cet être produit serait le même que l'être contingent mais il aurait la liberté à sa base. »

1. CM, p. 550.

est condamnée à retomber dans l'en-soi passivité, transi-  
tivité, dispersion. Mais le pont fabriqué par l'ingénieur,  
s'il n'ajoute rien à l'être, dévoile le monde d'un certain  
point de vue, selon une forme qui, elle, *n'est pas*, mais se  
« possibilise » comme projet du pour-soi. Et cette appa-  
rence nouvelle, qui emprunte son être à l'en-soi, a dans le  
monde la radicale nouveauté d'une signification. Il faut  
ajouter que, l'homme crée et agit dans un monde *humain*,  
totalité détotaillée de consciences absolues le *don*, con-  
trairement ici à l'appropriation, est *proposition* à la liberté  
des autres de significations que le pour-soi dévoile dans le  
monde, de telle sorte qu'il puisse « s'apprendre » à  
lui-même, grâce à eux, ce qu'il crée.

En conclusion, on peut relever que Sartre invente une  
philosophie originale de l'immanence, philosophie qui  
s'accompagne d'un double refus du sujet, c'est-à-dire  
d'un Ego séparé ou substantiel – la conscience, en vérité,  
est hors du monde au sens où, *n'étant pas*, elle est hors de  
soi, comme la condition du phénomène du monde ; mais  
aussi, de la question de l'être, au sens heideggérien, ques-  
tion finalement assimilée à une réification du hors-monde  
en une forme d'arrière-monde... Expression de la réci-  
procité réalité humaine – monde, la néantisation entre-  
tient ainsi une certaine altérité de l'action au sein d'une  
immanence de l'être à l'être c'est ainsi que la cause de  
soi se convertit en productivité ontologique de la subjek-  
tivité. En effet, renonçant à imprimer dans le monde la  
marque d'un ego, l'action est pure gratuité, passion du  
pour-soi pour sa mise en question au profit de ce qu'il  
crée le caractère inépuisable de l'Être<sup>1</sup> La liberté réin-

1. *CM*, p. 511. Joie et jouissance de l'Être – « Sa présence à l'Être lui  
dévoile l'Être comme un don rigoureusement corrélatif de sa générosité à

vente un universel en acte, qui n'est autre que « la possibilité de dépasser perpétuellement la finitude »<sup>1</sup>. Dans leur réalité absolue d'apparitions, les existants particuliers, relatifs au monde et à ses modifications, viennent à l'être par l'être, à travers la néantisation, et sont portés par l'Être, dans la nouveauté radicale que leur apparition forme. « Mise en rapport de ce qui n'a pas de rapports », la totalisation du monde exprime la *générosité* de la liberté, ou assomption par le pour-soi de son indigence ontologique en *création de ce qui est*. Sartre dit, dans les *Cahiers pour une morale*, qu'il « faut aimer avoir pu ne pas être, être de trop », puisque c'est par là seulement que du *neuf* peut venir au monde.

lui. L'Être n'est pas en-soi et pour-soi comme dans la conscience hégélienne il est en-soi et pour lui. Cela signifie qu'il est totalement *lui*, sans parties, sans facettes, séparé seulement de moi par ce que Mallarmé nomme la *lacune*. Mais cette lacune c'est encore le Pour-soi. Il n'est séparé du Pour-soi que par le Pour-soi et le Pour-soi est à lui-même sa propre séparation de l'Être, et par l'assomption de cette séparation il tire l'Être de la nuit et le fait paraître dans l'Absolu. Il accepte de ne pas être l'En-soi pour que l'En-soi paraisse dans sa totale majesté. Ainsi sa passion est jouissance puisque par son renoncement à l'Être, l'Être est entièrement *pour lui*, totalement donné dans son champ perceptif, faisant exploser son objectivité absolue dans la région de sa subjectivité. La jouissance c'est ici d'être l'Être en allant jusqu'au bout de "ne l'être pas" Cela est : il n'y a rien que de l'Être, puisque, en dehors de l'Être je ne suis rien qu'un consentement absolu à ce que l'Être soit.

1. *CM*, p. 509.



# L'autodévoilement de la liberté dans l'existence (Les horizons pratiques de l'ontologie de 1943)

JEAN-MARC MOUILLIE

Dans *L'Être et le Néant*<sup>1</sup>, Sartre se propose d'éclairer ce qui rend une expérience possible, et plus spécifiquement ce qui rend possible l'expérience qui est la nôtre. Plus tard, revenant sur cette entreprise, il dit que le « sujet principal » en est la liberté, à partir de « la découverte de la conscience comme néant » (*La Cérémonie des adieux*, 1974, 503, 223), et il la qualifie d'« éidétique de la mauvaise foi » (*Situations IV*, 1961, 196). La conscience n'est en effet pas spontanément connaissance et, dans la vie réflexive, elle commence au contraire par projeter une

1. Abrégé EN. Nous citons la pagination de l'édition « Tel », Gallimard, 1980, suivie de celle de la réimpression de 1946 dans la collection « Bibliothèque des idées ». Autres abréviations TE pour *La Transcendance de l'Ego*, Vrin, 1988 ; *Carnets* pour *Carnets de la drôle de guerre*, Gallimard, 1995 ; CM pour *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983 ; VE pour *Vérité et Existence*, Gallimard, 1989. Rappelons que ces deux derniers textes sont inachevés (le second se présentant cependant sous une forme quasi complète) et comme tels interrogent leur inclusion dans l'œuvre sartrienne ; leur lecture ne peut cependant que convaincre de leur intérêt et invite à cette intégration, d'autant que Sartre suggère la légitimité des publications posthumes. (Lorsque seule la pagination apparaît, la référence de l'œuvre est la dernière citée.)

existence truquée, s'automystifiant, de « mauvaise foi », afin de fuir « la grande peur métaphysique qu'inspirent la contingence et la liberté » (*Saint Genet*, 1952, 135). De là la nécessité d'un décryptage des conduites humaines, opéré par le dégagement de leurs structures d'être et une autocritique de la réflexion (cette « éidétique » se trouvant ainsi soumise à la double torsion d'une problématique ontologique et existentielle). Pour soutenir cette description, établie dès *La Transcendance de l'Ego* (1934) et fondatrice pour toute son œuvre, Sartre croise 1 / des éléments de la phénoménologie husserlienne, laquelle oppose à la conscience transcendantale (constituante) son aperception empirique et mondaine (constituée) qui falsifie ou du moins oblitère ses caractères propres « Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique » (*TE*, 18) 2 / des éléments existentiels empruntés aussi bien à une lecture de Heidegger, sensible à son évocation d'épreuves affectives révélatrices (en particulier l'angoisse), qu'à l'intuition de leur capacité libératrice « [La] liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse » (*EN*, 691/722) ; 3 / des éléments « métaphysiques » se référant aux dimensions d'être qui, du sein de la phénoménologie, se donnent comme les coordonnées ontologiques fondamentales et prérequis de la phénoménalité à partir de la distinction nécessaire des modes d'être de la visée et de ce qui est visé, le « il y a » est mis au compte d'une spontanéité surgissant d'un être dénué de tout rapport à soi, et ressaisie par cet être indifférent.

Ainsi, prise dans l'ambiguïté d'être à la fois fait (contingent elle ne décide pas de son existence) et nécessité (comme obligation d'exister par la conscience

d'exister), ce qui angoisse la liberté est l'impossibilité, qui la définit, de se fonder dans l'être et d'échapper à sa propre nécessité de fait. Notre être (manque d'être hanté du désir d'être) voue sa liberté à tenter de se fonder dans l'être et commence par se détourner de la reconnaissance de sa structure ontologique. Cette description se dit elle-même indissociable d'une saisie intuitive source, qui renvoie à la capacité de tirer des enseignements de certaines expériences (voir *EN*, Introduction, § II et VI). Or seule une conscience émancipée de sa vie naturelle peut élucider cette vie. D'où la nécessité d'une « conversion » (*TE*, 83) que Sartre thématise sous le nom d'« authenticité » dans les *Carnets* et réfère à l'angoisse « être-authentique [...] ne peut se "réaliser" que dans et par l'angoisse » (66-67).

L'ontologie semble dès lors devoir passer par une purification de « la vie morale », ordinairement mystifiée (*EN*, 499/521), tout en y conduisant dans la mesure où son but est d'éclairer l'autocompréhension de l'existant, d'abord compromise. La formule de 1961, qui la présente comme « eidétique de la mauvaise foi », isole sous cet aspect l'enracinement *moral*, dans une expérience libératrice, de l'ontologie de 1943, procès de la liberté angoissante qui se fuit par la liberté angoissée qui se découvre. L'attitude de lucidité réflexive aura ainsi l'allure d'une « catharsis » (194/201) purifiante que, tout à la fois, suppose, accomplit et rend possible un dévoilement de la liberté par elle-même. Le problème est de savoir comment cette entreprise ontologique l'intègre à son propos, qui se conclut sur des « perspectives morales » (690/720) mais pose en retour, dans sa fondation, la question préjudicielle de son propre rapport à ces perspectives. Si l'explication des conditions de possibilités d'une expérience se prolonge en interrogation sur les possibles de l'existence parvenue

à se découvrir en sa liberté – ainsi s'achève *L'Être et le Néant* –, que dit-elle, ce faisant, de sa source ?

Lorsqu'il remarque que « l'intuition de notre contingence n'est pas assimilable à un sentiment de culpabilité », Sartre suggère que Heidegger, comme trop soucieux « de fonder ontologiquement une Éthique dont il prétend ne pas se préoccuper » (118/122), aurait enfreint un certain ordre de présupposition commandant d'exposer les structures ontologiques fondamentales de l'existence sans les caractériser d'emblée selon des valeurs qui ne peuvent apparaître que de manière réflexive et dérivée. Ce n'est pas à l'ontologie de décider d'une préférence (« il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs », 690/720). À cette impatience éthique de Heidegger, Sartre oppose la nécessité d'une progression méthodologique. Certes, l'inauthenticité (*Uneigentlichkeit*) définit un mode d'être du *Dasein* étranger à lui-même, à son « propre » (*eigen*), absorbé dans le monde des choses, que Heidegger demande de tenir à l'écart de toute dépréciation puisqu'il n'y a ni faute ni chute à l'origine de cet état (voir *Sein und Zeit*, § 38). Sartre considère pourtant « les expressions *authentique* et *inauthentique* [...] douteuses [...] à cause de leur contenu moral implicite » (588/614) et voit au cœur de *Sein und Zeit* une tentative qui ne dit pas son nom de fondation d'une éthique, dont son ontologie est « entachée » (624/651). La question n'est pas tant ici de discuter la justesse de cette lecture (l'ontologie enveloppe-t-elle originairement l'éthique ? Heidegger prit ses distances vis-à-vis de cette suggestion que lui faisait J. Beaufret, qui pensait peut-être à la conclusion de *L'Être et le Néant*<sup>1</sup>) que de comprendre le rapport qui s'y

1. Voir *Lettre sur l'humanisme, Questions III* (éd. « Tel », Gallimard, 1990, p. 114). Si le thème de l'authenticité et de l'inauthenticité innerve

projette de la méthode à la possibilité qui la fonde et la guide.

Sartre distingue vie préreflexive et inauthenticité, cette dernière étant tributaire d'une réflexion indûment objectivante qui fausse la vie immédiate. Le dévoilement du monde est plus originaire que la reprise réflexive de ce dévoilement. « Ce n'est donc pas par inauthenticité que la réalité humaine se perd dans le monde ; mais être-dans-le-monde, pour elle, c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement même qui fait qu'il y a un monde » (242/251). Poser le problème de la signification des activités et, plus avant, de l'existence, suppose qu'on sorte du renvoi à l'infini des indications ustensiles pour se viser thétiquement par la réflexion. C'est le moment spontané de la réflexion qui, renvoyant de la conscience immédiate une image tronquée, fait dire que l'inauthenticité est un « phénomène premier » (EN, 107/111). Mais caractériser comme « inauthentique » un état suppose aussi le rapporter à son dépassement possible (il importe de souligner qu'il n'y a pas nécessité), c'est-à-dire à une vie réflexive seconde jouissant d'une « priorité ontologique » (CM, 433) sur la réflexion dite « impure » (parce que troublant la translucidité de la conscience originelle) et « complice » (car liée aux intérêts d'une conscience malhonnête). Ainsi, « ce qui se donne premièrement dans la vie quotidienne, c'est la réflexion impure [impure vis-à-vis de la vie préreflexive] ou constituante [constituante vis-à-vis des objectivités

bien *Sein und Zeit* (qui caractérise les possibilités d'être du *Dasein* dès le § 9), il ne paraît pas interdit d'interpréter la mise en garde de l'auteur pour ne pas charger ce motif de signification éthique comme un effort pour libérer la possibilité d'une autre entente du terme « éthique », de la même façon que le terme « ontologie » fut conservé un temps, faute de mieux dans la quête d'une pensée de l'être.

psychiques], encore qu'elle enveloppe en elle la réflexion pure comme sa structure originelle » (EN, 199/206). La réflexion pure, forme « originelle » et « idéale » de la réflexion, fondement de la réflexion impure qui en est comme la forme dévoyée, n'est donc « jamais donnée d'abord » (194/201). L'évocation d'un mode d'être authentique libéré de l'inauthenticité première implique une « conversion » faisant passer de l'illusion à la vérité, en tant que « réconciliation » de la liberté avec elle-même (CM, 434).

Or il y a paradoxe puisque l'attitude purifiante envisagée comme enjeu d'une conversion dont l'examen relève de la morale, est celle que l'ontologie, domaine de la vérité, présuppose comme sa condition de possibilité. Du coup, l'ordre de présupposition entre description et prescription n'est plus aussi clair qu'il y paraissait. Aussi le problème de la possibilité de l'ontologie recoupe-t-il celui de la possibilité morale « Je dois montrer comment une réflexion pure est possible à partir de la réflexion impure. Il ne s'agit pas de montrer comment la réflexion pure sort de la réflexion impure mais comment elle peut en sortir. Sinon nous aurions affaire à une dialectique, non à une morale » (13). L'exigence qui s'énonce ici souligne que l'action morale n'est pas déductible des structures du pour-soi comme l'un de ses moments nécessaires. Ou plutôt, si le pour-soi est bien, par structure ontologique, dans la vie humaine, « *l'être par qui les valeurs existent* » (EN, 691/722), ce qui détermine l'existant à viser *telles* valeurs, moment de la morale concrète, demeure sujet à recherche interprétative. Cette enquête, du type de la biographie et de la psychanalyse existentielles, se réfère à la contingence du devenir individué de chaque vie telle qu'elle se configure à partir de « l'événement crucial de l'enfance et [de] la cristallisation psychique

autour de cet événement » (629/657). Que signifient pourtant la philosophie et la morale si le passage aux exigences qu'elles définissent n'est qu'affaire de singularité individuelle ?

Il est significatif que, dans *L'Être et le Néant*, les lieux d'inscriptions de cette question de l'accès à la lucidité réflexive restent marginaux — ce sont les rares notes de bas de page et quelques incises qui abritent les remarques y afférentes. À la fin du chapitre sur la mauvaise foi, Sartre évoque la possibilité de l'authenticité comme « reprise de l'être pourri par lui-même » qui libérerait de l'emprise de la mauvaise foi mais il en diffère l'étude — sa « description n'a pas place ici » (107/111, note de bas de page). Lorsqu'il évoque la dualité des réflexions, pure et impure, il précise que la réflexion pure doit être gagnée « par une sorte de catharsis » (194/201), qu'elle « ne peut être atteinte que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même », pour ajouter aussitôt : « Ce n'est pas ici le lieu de décrire la motivation et la structure de cette catharsis » (199/206–207). Et quand, au milieu du chapitre sur les relations concrètes avec autrui, est affirmée par contraste avec l'impasse des conduites d'auto-aliénation « la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut » comme « conversion radicale », l'argumentaire est congédié « nous ne pouvons en parler ici » (463/484, note de bas de page). L'annonce d'une description possible et nécessaire de l'éthique laisse donc dans l'ombre l'autojustification de l'entreprise onto-phénoménologique de l'attitude de réflexion pure qui la fonde, il est dit qu'elle s'élucidera « sur le terrain moral » (692/722). Ainsi, « le projet qui a la liberté pour fondement et pour but [appelle] une étude spéciale [...] elle ressortit en effet à une *Éthique* et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la réflexion

purifiante (nos réflexions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion « complice ») ; elle suppose en outre une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des valeurs qui hantent le Pour-soi » (642/670). Son traitement n'a pas sa place dans l'ouvrage de 1943 (où il serait, selon lui, prématuré). Mais cela suggère aussi que Sartre ne tient pas la question pour réglée alors même qu'il l'avait déjà abordée dans son essai de 1934.

Comment rompre le sortilège de l'auto-emprisonnement de la conscience dans la réflexion impure ? *La Transcendance de l'Ego* pense offrir avec la transparence à soi de l'immanence, absoluité non substantielle d'une pure subjectivité réduite à la conscience (de) soi (la mise entre parenthèses marquant qu'il n'y a pas visée objective de soi mais rapport pré-réflexif d'une présence à soi), une solution à cette aporie husserlienne et finkéenne mise au compte de l'égologie et d'une clôture excessive de l'attitude naturelle nous savons que « le possible se possibilise à partir de nous », mais comment le savoir et le vivre si nous commençons « par être sans possibilités propres » (CM, 14 et 22) ? Puisque la conversion est de fait possible, nous devons la comprendre à partir non d'une volonté méthodique mais de son surgissement même « Il peut arriver que la conscience se produise soudain elle-même sur le plan réflexif pur [car il n'y a en elle] rien qui dissimule la conscience à elle-même. Alors la conscience, s'apercevant de ce qu'on pourrait appeler la fatalité de sa spontanéité, s'angoisse tout à coup c'est cette angoisse absolue et sans remèdes, cette peur de soi, qui nous paraît constitutive de la conscience pure. [Avec elle] nous tenons un motif permanent d'effectuer la réduction phénoménologique » (TE, 83). Cherchant à éclairer le moment déclencheur autrement que par une présupposition anthropologique et psychologique, puisque la

conversion est sans « sujet », Sartre introduit le thème, insistant dans les textes futurs, d'une conversion appelée par la conscience d'échec *s'imposant* : « On sait que Fink, dans son article des *Kantstudien*, avoue non sans mélancolie que, tant qu'on demeure dans l'attitude "naturelle", il n'y a *pas de raison*, pas de "motif" pour pratiquer l'*epoché*. En effet, cette attitude naturelle est parfaitement cohérente et l'on ne saurait y trouver de ces contradictions qui, d'après Platon, conduisaient le philosophe à faire une conversion philosophique. Ainsi l'*epoché* apparaît dans la phénoménologie de Husserl comme un miracle [ou comme le] terme d'une longue étude [...]. Au contraire, si l'"attitude naturelle" apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant, et si cet effort n'est jamais complètement récompensé, s'il suffit d'un acte de simple réflexion pour que la spontanéité consciente s'arrache brusquement du Je et se donne comme indépendante, l'*epoché* [est] une angoisse qui s'impose à nous et que nous ne pouvons éviter, c'est à la fois un événement pur d'origine transcendante et un accident toujours possible de notre vie quotidienne » (83-85).

On remarquera qu'à l'opération husserlienne, volontaire et méthodique, Sartre substitue une épreuve existentielle liée à la structure libre de notre existence sans rendre raison du passage émancipateur lui-même, « accident toujours possible ». Une spontanéité se choisit au vrai *sans motifs*. La conscience d'échec définit moins un point d'appui psychologique qu'un rapport de lucidité ou d'échappement de la conscience au caractère d'imposture de la *psychè*, comme rapport d'évidence toujours possible, voire facile car affleurant : le contraste entre l'acte de « simple » réflexion et l'« effort » de l'attitude naturelle

atteste qu'il y a là, pour Sartre, un moment quasi prescrit de « notre vie quotidienne ». La vie subjective ne saurait être tout entière ni continûment captée par la réflexion impure. Nous serions comme toujours déjà ouverts et parfois « appelés » à la conversion par ce que, en permanence, et malgré ses tentatives pour « l'étouffer sous le poids de l'être » (EN, 495/516), la réalité humaine éprouve le néant de la présence à soi et de la liberté à même sa vie de conscience. Il n'est dès lors pas sûr que la difficulté soit levée. Sartre indique des motifs là où une clôture totale de l'attitude naturelle interdisait d'en trouver mais il les réfère à une liberté qui ne saurait en découler (retrouvant « l'abîme de sens » qui sépare pour Husserl l'empirique et le transcendantal, voir *Ideen I*, § 49, et débouche sur une « altération totale » de l'un par l'autre, *Krisis*, § 39). Elle se déplace plutôt, passant d'un plan systématique et méthodologique à un plan où la conversion est par principe un événement non déductible et imprévisible.

C'est donc paradoxalement à partir de la liberté qui la rend injustifiable, parce qu'elle-même n'a pas été choisie, que la conversion doit être comprise. Ainsi s'expliquent la reprise annoncée du problème dans l'ouvrage de 1943 et le caractère fondateur de ce dernier comme « ouvrage sur la liberté » (*La Cérémonie des adieux*, 453). Sartre le remarque lui-même dans les *Cahiers* « Ce que signifie "Nous sommes condamnés à être libres" [on] ne l'a jamais bien compris. C'est pourtant la base de ma morale » (CM, 447). Revenons donc à cette analyse (EN, quatrième partie, chap. 1).

La liberté, notion cruciale mais source de malentendus, désigne d'abord l'impossibilité, par principe, d'une détermination en extériorité de la conscience originelle. Aucune problématique alléguant un donné doté d'un

coefficient d'adversité (déterminisme, affection, passivité, inconscient, etc.) ne peut servir « d'argument contre notre liberté, car c'est *par nous*, c'est-à-dire par la position préalable d'une fin, que surgit ce coefficient d'adversité » (538/562). Il n'y a là qu'une nouvelle formulation du caractère radicalement originaire de la conscience, constituante pour toute signification. L'auteur lui fait jouer un rôle polémique vis-à-vis du sens commun auquel il s'oppose longuement (538-545/561-569). La « liberté » au sens « technique et philosophique de liberté (le seul que nous considérons ici) » (540/563) est ainsi dite « totale et infinie » (589/614) précisément parce qu'elle est distinguée d'une toute-puissance et d'un point de vue « latéral » ou de « survol » vis-à-vis de la réalité. Elle surgit en effet avec, ou plutôt, originellement, *comme* le rapport au donné. La liberté est la situation même qu'elle dévoile. Cette situation ne faisant qu'une avec l'intention, la liberté est choix (495/515), choix pré-réflexif s'entend. Ainsi a-t-elle des limites car tout choix est restrictif (« choix de la finitude » dit Sartre, 552/576), mais elle ne les « rencontre » pas (543/566) puisque c'est par elle que ces limites apparaissent et valent. Enfin, la liberté est choix mais non *fondement* de son être elle ne peut pas ne pas se choisir (c'est sa facticité) mais ne décide pas de son existence (c'est sa contingence). La liberté n'est « pas maîtresse du fait qu'il y a une liberté » (542/565) ; elle est enchaînée à la contingence originelle de son fait : « le monde des valeurs, la nécessité et la liberté, tout est suspendu à ce fait primitif et absurde » (*Carnets*, 314), et l'apparition du fondement, que rien ne précède, l'être ne pouvant rien fonder, est soumise à sa propre loi.

La clé de la formule « je suis condamné à être libre » (EN, 494/515), « base de [la] morale », est donc l'intégration dans la vie humaine de la « facticité du

pour-soi » dégagée dans la première partie (121/125). Pour investir le niveau de la réalité-humaine, Sartre retranscrit également en termes de liberté la description ontologique de la structure du pour-soi comme manque (624/652). Il s'agit aussi bien d'un enrichissement de la liberté originelle rencontrée dès la néantisation, pour passer d'une description abstraite à celle du mode d'être concret du manque dans la réalité humaine. Celle-ci, en effet, est rapport de manque à l'être, comme échec de la coïncidence avec soi et visée perpétuelle de cet être idéal que Sartre nomme « valeur » (projection de la synthèse impossible de *ce* pour-soi-ci avec le possible que son vécu détermine). Il montre (II, chap. 1, § 3) que la relation du pour-soi à son possible et à sa valeur au sein de sa visée effective est relation à un manquant et à un manqué où le manqué (la valeur) est l'en-soi-pour-soi comme idéal d'un fondement de soi. Dans le monde humain, ce manque est désir, désir d'être comme projet fondamental au-delà de tout rapport à la mort et à la vie (624/652), qui hante la liberté et vient « transir » la morale (133/138). Cela signifie que tout choix singulier renvoie au manque/désir d'être, et qu'il se noue, au sein de cette matrice ontologique, un lien indissociable entre les notions (que la réflexion pure thématise) d'injustifiabilité et de responsabilité « le pour-soi, tout en choisissant le *sens* de sa situation et en se constituant lui-même comme fondement de lui-même en situation, ne choisit pas sa position. C'est ce qui fait que je me saisis à la fois comme totalement responsable de mon être [et] totalement injustifiable » (121/126). La conversion sera la reconnaissance et l'assomption de cette ambiguïté fondamentale établie par l'ontologie. L'être qui fonde, lui-même sans fondement, devra *vouloir* ce manque pour se reconnaître.

Telle est la formule fondamentale d'articulation de l'ontologie (perspective descriptive des structures d'être) à l'éthique (perspective de responsabilité lucide face aux enseignements de cette description) *exister*, c'est être hanté du désir d'être, et le sachant, prenant donc conscience de l'échec inévitable de ses entreprises en tant moyens de réalisation de cette valeur, l'existant peut modifier son rapport aux valeurs et prendre « ses responsabilités » (690/720). Il y a de l'une à l'autre une distinction de discipline étayée par celle de leurs objets et de leurs méthodes, qui n'exclut pas les relations d'échange mais les conçoit toujours à la lumière de la différence. Dans la conclusion de *L'Être et le Néant*, la morale, à l'instar de la métaphysique, prolonge l'ontologie. La transition vers la problématique morale qui a lieu dans la quatrième partie montre que l'ontologie s'arrête là où la morale commence (« les dernières découvertes [de l'ontologie] sont les premiers principes » dont s'inspire l'évaluation des conduites humaines 636/644). L'ontologie révèle « l'origine *vraie* des significations des choses et leur relation *vraie* à la réalité-humaine.» (664/694). Sa certitude irremplaçable vient de ce que « seule, elle se place originellement dans la perspective du *cogito* ». Ses enseignements vont ainsi pouvoir servir de principe et de cadre à la psychanalyse existentielle, enquête qui a pour objet l'« individuel » et dont « les résultats sont, par principe, tout à fait en dehors des possibilités d'une ontologie » (628/655). En effet, la psychanalyse existentielle, qui cherche à comprendre le libre choix subjectif dans son individuation, définit déjà « une *description morale*, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains » (690/720), sur le fond des « conclusions ontologiques » qui intéressent la morale (*CM*, 543). Sartre suit en cela une logique esquissée dès son premier essai philo-

sophique, où il notait la possibilité de tirer de ses analyses « quelques sains préceptes de discrétion morale » (*TE*, p. 75). L'ordre méthodique, de différenciation et de progression, se double toutefois d'une situation d'enveloppement réciproque. Si le caractère d'antériorité méthodologique de l'ontologie sur la morale inscrit la volonté de ne pas partir d'une présupposition anthropologique et psychologique, la morale projetée se retourne vers la leçon ontologique dont elle se nourrit, faisant qu'à terme chacune possibilise l'autre « L'authenticité nous dévoilera que nous sommes condamnés à créer et en même temps que nous avons à être cette création à laquelle nous sommes condamnés. La structure même de notre liberté nous l'impose » (*CM*, 530). C'est dire que l'ontologie (dévoilement réflexif de « la structure même de notre liberté ») trouve dans l'éthique son prolongement et son fondement (« l'authenticité nous dévoilera [ce] que nous sommes »).

De cette co-appartenance sont privées certaines formes de « conversion » manifestes dans la vie quotidienne la compréhension analytique dans la cure (635/663), la saisie du caractère vain de toute action à titre de quête de l'être (691/722), le surgissement d'une angoisse dessillant le regard, etc. Ce qui ne leur ôte pas leur importance mais les distingue de la conversion d'authenticité. Il existe « un faisceau de sollicitations qui peuvent conduire à la réflexion pure » (*CM*, 489) en faisant affleurer la vérité ontologique au sein de la conscience. De manière générale, l'échec du projet d'être, échec que beaucoup comprennent (*EN*, 691/722), « peut conduire à la conversion » (*CM*, 42). D'autres « voies », plus singulières, esquissent pareille compréhension. Le moraliste, par exemple, dans son détachement, affaiblit sa complicité avec le monde et peut concevoir la conversion (16). En

une formule presque proustienne, Sartre fait aussi de l'art le miroir de notre rapport créatif au monde « Le propos de l'art est de présenter le monde que nous voyons comme produit d'une liberté » (568). Le sens donné à ces sollicitations relève cependant d'une contingence, contrepartie de l'absence de conditionnement de toute conscience, qui n'exclut pas la possibilité pour la réflexion pure de se justifier après coup à partir des limites éprouvées au sein de l'immédiateté naturelle<sup>1</sup>. Comme Sartre le remarque (EN, 615/642), l'angoisse est à double face. D'une part, appartenant à la compréhension préreflexive de toute conscience, elle motive « le refus perpétuel de la reconnaissance de la liberté » car c'est pour « se délivrer de l'angoisse » qu'on la nie (691/722). Mais d'autre part, elle est aussi ce qui délivre des « tentatives avortées pour étouffer la liberté sous le poids de l'être [lesquelles] s'effondrent quand *surgit tout à coup* l'angoisse devant la liberté » (495/516, nous soulignons), qui en est la révélation (615/642). L'angoisse peut donc mener à la conversion... ou l'empêcher indéfiniment. Autrement dit, le fondement d'un libre choix subjectif s'ouvrant soudain à ce qu'il fuit ne peut être que lui-même ; la liberté est « perpétuellement imprévisible et incompréhensible » (521/543).

L'intuition constante de notre contingence et de notre liberté (en sa facticité) est une source pour l'autodévoilement de la liberté (en sa responsabilité) tandis que, parallèlement, comme chez Heidegger, l'esquive

1. Dans la mesure où la découverte des échecs de la conscience psychologique suppose la conversion plus qu'elle ne la motive, peut-être peut-on concevoir un renforcement de la motivation par approfondissement de la conversion, dynamique étrangère aux descriptions husserlienne et finikéenne d'une conversion conçue comme radicale solution de continuité.

demeure un mode d'attestation de ce qu'elle fuit « La mauvaise foi est, elle aussi, un aveu, puisqu'elle est un effort pour fuir l'être que je suis » (308/319). C'est ainsi que « les valeurs révèlent la liberté en même temps qu'elles l'aliènent » (CM, 16). Pour l'esprit dit « de sérieux », valeurs et vérités « viennent du dehors. Elles sont toutes faites » (336). La transcendance qui pose disparaît derrière le transcendant et les fins humaines apparaissent « préhumaines » (EN, 495/516). L'homme sérieux est de mauvaise foi car il enfouit la conscience de sa liberté et s'appréhende à partir du donné. Il est « passion » qui fuit l'angoisse en se consacrant au monde et qui demeure obscure à elle-même en se masquant cette fuite. À l'inverse, l'esprit de jeu « délivre la subjectivité » (641) à l'instar du rôle cathartique de l'angoisse. C'est donc la conjonction entre jeu et angoisse qui rompt l'envoûtement du monde « lorsque l'homme a à décider de valeurs neuves dans et par l'action » (CM, 402), lorsque la réflexion non complice dévoile l'identité de l'action avec la création, c'est-à-dire « manifeste au pour-soi sa propre liberté » (527), ou encore lorsque la psychanalyse existentielle convertit la connaissance ontologique en « découverte existentielle » (EN, 633/661) pour mettre l'existant « au fait de sa passion » et le conduire à « renoncer » à l'esprit de sérieux (691/721).

C'est en ce point que « doit s'arrêter l'ontologie » (636/664) et qu'elle « nous abandonne » (677/707), car, si cette discipline descriptive et apodictique détermine « les fins dernières de la réalité humaine, ses possibles fondamentaux et la valeur qui les hante », elle n'est pas source de prescriptions morales tandis que l'éthique dont elle a profilé la possibilité, voire la nécessité du fait même de pouvoir se concevoir et s'écrire, réinterroge la liberté dans, pourrait-on dire, son *aventure*. L'auteur prévient : la

révélation ontologique de la valeur nous intime la nécessité d'écarter « la psychologie de l'intérêt [comme] toute interprétation utilitaire de la conduite humaine » (690/720) car c'est une signification « idéale » (l'aimantation des conduites par le désir d'être) qui les éclaire. Si la quatrième partie marque une transition vers la morale, c'est donc aussi vers une signification très particulière de celle-ci qu'elle s'achemine. Lorsque Sartre lie le souci moral à celui des « buts profonds de l'existence » (CM, 14), il n'y a pas asservissement de l'existence vis-à-vis de fins à réaliser, mais dévoilement du projet fondamental. D'autre part, cette perspective, loin de nous déporter de notre situation présente finie, nous y renvoie « La morale est une entreprise individuelle, subjective et historique. » Son horizon sera non l'universel abstrait (vis-à-vis duquel la singularité des situations ne compte pas, la morale devenant dès lors formelle) mais l'universel concret « L'ensemble des hommes qui se trouvent dans la même situation historique. » La morale recherchée est une morale concrète, dont l'exigence confronte la liberté originelle de l'ontologie, égale en toute action, à la liberté individuelle et collective, plus ou moins à la hauteur d'elle-même dans son oscillation entre authenticité et inauthenticité.

Le plan esquissé dans les *Cahiers* (p. 484-487) indique une voie de sortie de la réflexion complice. Entre le § 6, « La liberté dans l'aliénation », et le § 7, « La conversion », Sartre saute une ligne et isole en une apparente transition une liste de valeurs que précède l'indication : « Hiérarchie des valeurs montrant qu'elles se rapprochent, comme une asymptote à une droite, de la liberté » et que conclut la remarque « Cette hiérarchie nous amène à apercevoir comme une lumière au-delà du plafond de générosité, la liberté proprement dite » (486). La généro-

sité, la plus haute des valeurs (16), sera aussi, selon *Saint Genet*, « la liberté se saisissant elle-même dans sa gratuité absolue » (643-644). Ainsi se marquent clairement les étapes d'une progression en liberté qui entame sans cesse davantage le règne de la réflexion complice, la sape jusqu'à la mener à un point de rupture possible. La conversion reste un « saut », une solution de continuité (« pour atteindre l'authenticité, il faut que quelque chose craque » *Carnets*, 214), puisqu'il y a changement d'attitude, rupture de régime réflexif et apparition « d'un autre type d'existant » (*CM*, 489). Le § 7 éclaire cette rupture « Motif de la conversion impossibilité de se récupérer. Sens de la conversion rejet de l'aliénation » (486). On a vu que la conscience d'échec vis-à-vis du projet originel (se fonder dans l'être) peut conduire, sans lui ôter tout à fait son caractère contingent, « propre de la liberté » (*EN*, 660/690), à la lucidité libératrice.

Comme attestant que se joue là le cœur du problème, Sartre s'attache en priorité à l'étude de ce moment de rupture. La conclusion en est qu'il restitue à la conscience son existence d'absolu, c'est-à-dire la libère des tentations de l'Être et des mirages de la *psychè*, dévoile le pour-soi à lui-même « dans l'immédiat de la perpétuelle mise en question (*Erlebnis*) [par] la description réflexive de son entreprise concrète telle qu'elle se dévoile à lui dans le monde » (*CM*, 494). À la manière hégélienne, un cercle de progrès se forme entre deux immédiats celui qui fait que je dois m'apprendre à partir du monde, et cet immédiat devenu qui n'est que le premier assumé comme tel sans les déformations de la réflexion complice. Pour parvenir à ce terme, Sartre évoque un type d'intuition « qui dévoilera l'existence authentique une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assumption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi [et] qui du

coup se constitue dans le risque et dans l'angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie* » (498). C'est par une saisie intuitive de la facticité et de la solitude ontologique de mon être, être sans droit, être « de trop », qui n'a pas d'autre témoin que lui-même et qui doit se justifier dans l'assomption de son absence de justification extérieure, que l'authenticité devient vérité vécue. Le projet d'être se veut alors en tant que dévoilement de la liberté qui soutient le projet il y a « conversion du projet d'être en-soi-pour-soi [...] en projet de dévoilement et de création ». Les principaux travaux qui suivent immédiatement *L'Être et le Néant Cahiers pour une morale* (1947-1948), *Vérité et Existence* (1948), explicitent en effet la dimension créatrice du pour-soi, que l'esprit de sérieux dissimule et que l'analyse de la relation de transcendance ne fait qu'esquisser dans l'œuvre de 1943. La révélation de cette dimension créatrice, fruit de la conversion, coïncidera avec la reprise de la vérité ontologique dans le vécu de l'existant. À même la nuit absolue de l'Être en soi, la subjectivité se sait « pure clarté de l'être » (500), « explosion fixe et vertigineuse de l'être dans le "il y a" » (510, l'immobilité venant de ce que l'être est sans aventure, et le vertige de ce que le pour-soi se perd dans le tout de l'être qui surgit), et elle se veut cette conversion de l'être en présence. Le pour-soi, néantisation qui « se récupère » dans son néant (500) et se constitue en appel d'être, dont le corrélat est le surgissement de la phénoménalité, et concrètement celui d'un donné déterminé toujours renouvelé (par la temporalisation immanente), accède ainsi à une forme d'accomplissement en donnant à l'Être un sens celui d'être pour se manifester. Telle est la « *jouissance* » du pour-soi dont la « *générosité* » dévoilante a pour contrepartie le « *don* » de l'être (510).

Il ne peut entrer dans notre propos de suivre ces belles et riches analyses mais la lecture des *Cahiers* montre que sont retenues les trois « perspectives morales » qui clôturent *L'Être et le Néant* 1 / d'un pour-soi choisissant « non de se reprendre, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi » (EN, 692/722) « Si le Pour-soi veut bien se perdre, c'est-à-dire ne pas tenter de se récupérer comme Être, ne pas se considérer comme son propre but sous la forme du Moi-chose, alors sa tâche lui apparaît par lui l'Être est sauvé du Néant, l'Être se manifeste le Pour-soi surgit pour que l'Être devienne Vérité » (CM, 500) ; 2 / de l'insuffisance d'une conscience de la quête vaine de l'être, aussi longtemps qu'elle reste prise dans le sérieux en se désespérant d'avoir à renoncer à l'illusion de cette quête (EN, 691/722) à cette morale du désespoir se substitue une morale de l'authenticité, placée sous le signe de la « joie » comme double joie de révéler de l'être et de ne plus se rapporter négativement à la contingence, où la découverte de mes possibles comme libre choix sur fond d'autres possibles s'effectue à partir de l'affirmation de mon être créateur et de la reconnaissance de la contingence comme chance ; 3 / de l'identification de la morale avec l'exigence d'une liberté se prenant elle-même pour fin sans se poser comme valeur (EN, 692/722) « Si tu cherches l'authenticité pour l'authenticité, tu n'es plus authentique » (CM, 12). La conversion, dont la structure est pour lors celle d'une tâche permanente, ouvre à l'éthique en découvrant la liberté comme source des valeurs, c'est-à-dire en s'angoissant (EN, 691/722) et en comprenant le contenu de cette éthique comme sa propre exigence.

Les suggestions de 1943 sont, bien sûr, insuffisantes. L'ontologie dégage un « sens général et abstrait » (657/

686), alors que la morale est concrète. Mais elles inscrivent de manière fondatrice que la reconsidération de la vie morale s'effectue à partir de l'ontologie et de la reconnaissance à la fois critique (cathartique et herméneutique) et assumptive du projet d'être au sein du projet existentiel. D'ailleurs, la « morale de la finitude » qui est recherchée dans les *Cahiers* s'y annonce comme une « morale ontologique » (CM, 487, 484). En retour, si le problème de la morale se situe dans un monde d'oppression mutuelle des libertés, son exposition s'inscrit toujours, en un sens, dans l'horizon de *L'Être et le Néant*, « ontologie d'avant la conversion » (13), cette dernière étant recomprise comme conversion réciproque et mutuelle (je ne peux assurer ma conversion seul, 16). Le conflit des consciences (principe de la révélation de l'autre dans *L'Être et le Néant*) qui est « avant la conversion » (26) indique par défaut la tâche qui en est l'enjeu, de le dépasser. La morale de l'authenticité commence d'ailleurs à se concevoir à partir d'une exigence de la réflexion pure comme « appel à transformer l'autre en pure subjectivité libre » (18) avec une visée de réciprocité impossible à imposer (l'action morale reste un « pari », 498). Et si, à terme, la conversion morale est l'enjeu de l'histoire pour qu'elle sorte de l'oppression (« la révolution historique dépend de la conversion morale », CM, 54), elle n'a pas pour but de sauver l'histoire (39), car, ultime effet de l'ontologie, elle se définit par l'attention aux singularités la séparation des consciences fait de chacune d'elles un absolu (32). Chaque souffrance déchire le temps et prive dès lors l'histoire de sens (eût-elle une direction). L'unique but de la morale sera de se réaliser comme tâche commune entre libertés.

C'est alors une sorte de remontée depuis le noyau ontologique de l'existant singulier vers le monde, son

époque et le sort collectif des hommes que Sartre accomplit à partir de 1943 pour prendre la mesure de notre histoire aliénée en la détresse des hommes privés de liberté dans le besoin, la violence, l'injustice, jusqu'à juger (en 1972) ses propres recherches morales comme mystifiées (entretien transcrit dans A. Astruc, M. Contat, *Sartre*, p. 103). Au juste, la préoccupation politique était déjà présente au moment de l'écriture de *L'Être et le Néant* : les *Carnets* témoignent de ce « tourmant » dès 1940, qui met à distance les premières séductions exercées par l'indifférence stoïcienne ou la pureté gidiennne. Mais elle n'a pas encore le sens de « l'expérience vraie » (1970, *Situations IX*, p. 101), que Sartre, après la guerre, va identifier à la société, et le fond du problème moral avait à s'enraciner du côté ontologique. Si la conscience préreflexive est morale « en ce sens qu'elle est choix et existence qui se donne des règles dans et par son existence pour exister » (*VE*, 93), cette spontanéité doit se désentraver de la réflexion complice et des ruses de la mauvaise foi. Dans la mesure où tout « il faut » enveloppe un « je veux » (*CM*, 95-96), la morale de l'authenticité appelle un savoir réflexif pur pour lever la mystification qui travestit toujours d'abord la volonté en volonté obligée (morales du transcendant, du devoir, de l'obéissance) ou en disposition subjective (morales de l'intériorité, de la contemplation, de la sagesse). Il s'agit de désarmer plus avant la dialectique de la mauvaise foi qui « choisit » ce qui l'arrange entre l'aspect facticiel ou transcendant de mon être alors que je dois reconnaître à la fois ma conduite objective et mon irréductibilité à cette conduite (comme fait Lord Jim dans le roman de Conrad, *CM*, 491). L'autocritique de la réflexion qu'expose *L'Être et le Néant* est ainsi condition pour rendre la liberté à elle-même dans son double aspect de

facticité et de transcendance, et libérer une nouvelle façon d'« exister son existence » (CM, 490), tandis que celle-ci, la morale, est l'autodévoilement de la liberté en tant que *praxis* et recherche de la morale elle-même au sein des situations, répondre aux problèmes chaque fois dévoilés étant sa façon de créer sa légitimité.

Nous pouvons à présent évaluer les difficultés rencontrées.

La première touchait l'ordre de présupposition entre ontologie et morale et reçoit son explication avec la nature seconde de la réflexion pure relativement à la vie spontanée en laquelle elle s'enracine. Si l'élucidation du fondement de l'entreprise onto-phénoménologique reste d'abord dans l'ombre, c'est qu'elle relève d'une attitude de lucidité qui se cherche et qui requiert pour s'exposer théoriquement certains acquis de cette entreprise. Aussi l'ordre d'exposition de l'écriture philosophique inverse-t-il l'ordre génétique de l'expérience qui en est la source et l'accompagnement. À terme, les deux se rejoignent. L'authenticité assume et *valorise* l'ontologie. On pourrait montrer plus avant qu'elle l'expose à la possibilisation que désigne le futur dans la mesure où la vocation descriptive de l'ontologie menace de couvrir d'un sens de passé (lequel est, comme elle, un « indicatif dont aucun impératif ne se peut déduire », 158/164) l'existant pour-soi auquel il faut éviter de « donner une essence » (495/514) puisqu'il n'est jamais rien de donné. Décrire l'existant dans une « éidétique » et, peu ou prou, s'y rapporter comme à une substance, c'est pour la réflexion intuitive entrer en tension avec son thème. Sous cet angle, et par contraste, la *recherche* qu'est la morale (« inévitable et impossible », selon la formule de *Saint Genet*, 212) s'accorde de plus près à la temporalisation

originelle de l'existence en tant que projet ouvert, exploratoire, dont l'inachèvement et l'absence de certitude (autrement que par son articulation à l'ontologie) reçoivent pour lors une signification existentielle. Il n'y aurait pas de morale si l'homme n'était en question dans son être disent les *Cahiers* (39), ce qui est la conclusion même de *L'Être et le Néant* : l'homme est une « réalité purement interrogative » (683/713).

Toutefois, rendre raison de l'effectivité de la conversion réflexive qui rend possible une éidétique de la mauvaise foi, *donc* une vie authentique (ou une vie authentique, *donc* une compréhension de la mauvaise foi), semble aussi aporétique que la problématique des voies vers la réduction le fut pour Husserl et ses disciples. Sartre transforme la difficulté en solution si la conversion n'est pas relative à une motivation, c'est que tel est le propre de la liberté, « étoffe de mon être » et dernier mot de mon individuation (voir 493-495/514-515 et 634/662).

Enfin, cette liberté s'autodévoilant semble pour lors osciller entre un créationnisme, exposant la décision (injustifiable) à l'abîme du néant de sens, et une assumption de ce qui est, alignant l'objectif moral sur la contingence d'un « cela est » (point de fuite métaphysique). Au vrai, l'authenticité profite de l'ontologie pour poser un signe correctif d'équivalence entre les deux : je *crée* ce qui est et je suis *responsable* de ce *dévoilement*. « Par la conversion nous nous saisissons et nous assumons comme injustifiabilité ; du même coup nous saisissons en nous la liberté et nous établissons une nouvelle relation du Pour-soi à son projet » (CM, 524). Et, pour elle, « le seul projet valable [est] d'agir sur une situation concrète » (491). Assumer ne signifie pas accepter. La joie de révéler de l'être (joie de l'ipséité assumant sa finitude en dévoilant l'être comme être pour se manifester) n'im-

plique pas de sentiment de satisfaction et de « bonne conscience » (propre au Moi de mauvaise foi) à reprendre ce qui m'arrive « du matin au soir » jusqu'à mon époque et mon historicité (voir *CM*, 502-505). La reprise est à faire pour se rendre présent à soi-même comme libre projet mais l'authenticité correspond à une conscience d'engagement qui, prenant en vue ses « irréalisables », la face de hasard et de contingence qui enveloppe toute entreprise, agit face à l'immoralité concrète des situations d'oppression. Il semble qu'on puisse au final distinguer une signification théorique de la conversion, comme passage de l'attitude naturelle à l'attitude réflexive pure (qui permet l'analyse ontologique), et une mise en jeu pratique de cette même conversion dans le cadre d'un monde historique où les libertés ont à se reconnaître pour se libérer mutuellement de l'aliénation.

Si l'authenticité relève d'une ouverture à la double transphénoménalité de l'être et de la conscience, comme assumption par la liberté concrète *et* de son aspect transcendant *et* de son aspect facticiel, alors la conversion réflexive source de l'ontologie et la conversion morale source de l'authenticité sont sœurs. La thématization dans l'essai de 1943 d'un rapport de filiation entre elles, où l'ontologie inspire et encadre les perspectives morales, s'explique par le projet méthodique et communicationnel du philosophe écrivain. Mais elle transcrit la pensée d'une expérience-source, qui, à travers son exposition réflexive, se propose à d'autres libertés. La philosophie se fait moment d'une *praxis*. Elle est l'ouverture morale concrètement proposée à d'autres libertés au nom de cette liberté comme principe (il faut « écrire librement en [s']adressant à des hommes libres » (1946, *La responsabilité de l'écrivain*, 39) et fin (car la vérité est « don vécu » dans une recherche dévoilante-créative, comme proposition à

partager, et non contemplation disponible, VE, 29). L'audience remarquable de la pensée sartrienne n'est de ce point de vue pas anodine. Nombre d'existants, y puisant des ressources pour penser et orienter leur existence, en ont accompli le sens. Reste le problème, après exclusion des accusations nourries par l'ignorance ou la calomnie, de comprendre la solidarité, au minimum biographique, de cette pensée avec certaines de ses certitudes ou décisions indéfendables du point de vue de la liberté – un problème aiguisé d'abord par elle-même, qui refuse dans son noyau philosophique qu'on puisse se rapporter à elle comme à une *valeur*. Son projet ne fut pas de fonder mais de démystifier pour libérer le caractère problématique de l'existence. Aussi s'est-elle donnée, avec son destin, comme une leçon d'humilité dans son propre dos, qui nous conduit à nous méfier de ces notions d'authenticité et de conversion que sa critique de l'esprit de sérieux rendait d'emblée troubles et incertaines. Dans un article de 1965 intitulé « Les limites de la morale transcendante », R. Klein écrivait ainsi « La démythisation de la morale est possible et utile, mais elle n'a pas le droit d'invoquer une morale démythisée ; ou si l'on veut la morale démythisée n'existe que comme une ombre un peu inconsistante derrière une démythisation nécessaire. La démythisation n'offre pas le projet d'une pensée totale, mais la direction d'un exercice » (*La forme et l'intelligible*, p. 485).

Imprimé en France  
par Vendôme Impressions  
Groupe Landais  
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme  
Septembre 2005 — N° 52 288