



HAL
open science

Dévoilement du monde et appréhension existentielle de l'être dans l'être et le néant de Jean-Paul Sartre

Laurent Husson

► **To cite this version:**

Laurent Husson. Dévoilement du monde et appréhension existentielle de l'être dans l'être et le néant de Jean-Paul Sartre. Philosophie. Université Paris 12, 2001. Français. NNT: . tel-01624783

HAL Id: tel-01624783

<https://shs.hal.science/tel-01624783>

Submitted on 26 Oct 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ PARIS XII- VAL DE MARNE.

U.F.R DE PHILOSOPHIE

Thèse pour l'obtention du grade de docteur
(doctorat nouveau régime).
Discipline: **Philosophie.**

présentée et soutenue publiquement
par M. **Laurent HUSSON**

le 10 novembre 2001.

Titre:

**DÉVOILEMENT DU MONDE ET APPRÉHENSION
EXISTENTIELLE DE L'ÊTRE DANS
L'ÊTRE ET LE NÉANT DE JEAN-PAUL SARTRE**

Étude sur les rapports entre structures ontologiques et perspectives métaphysiques dans
l'ontologie du premier Sartre.

Directeur de thèse:

Mme Éliane ESCOUBAS
(Université de Paris-XII Val-de-Marne).

Jury

M. **Bernard BESNIER** (ENS Lyon-Lettres-Sciences humaines).
M. **Jacques COLETTE** (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne).
Mme **Éliane ESCOUBAS** (Université de Paris-XII Val-de-Marne).
M. **Daniel GIOVANNANGELI** (Université de Liège).

Abréviations.

CDG, suivi du numéro du carnet: SARTRE, J.-P. *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, édition augmentée d'un carnet inédit, par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1995.

CM I et II : SARTRE, J.P. *Cahiers pour une morale*, cahiers I et II, édités par A. Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1983, «Bibliothèque de Philosophie»

CRD, I: SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Questions de méthode*, tome 1, *Théorie des ensembles pratiques*, texte établi et annoté par A. Elkaïm Sartre, Paris, 1985: Gallimard, «Bibliothèque de philosophie» [première édition: Paris: Gallimard, 1960, Bibliothèque des Idées, avec une pagination différente].

CRD, II: SARTRE, J.-P. *Critique de la raison dialectique*, tome 2 (inachevé), *l'intelligibilité de l'Histoire*, établissement du texte, notes et glossaire par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1985, «Bibliothèque de Philosophie».

CSCS: SARTRE, J.-P. «Conscience de soi et connaissance de soi» communication faite devant la Société française de Philosophie, séance du 2 juin 1947, *Bulletin de la société française de Philosophie*, XLIIe année, n°3, avril-juin 1948, pp. 49-91.

DS: SEEL, G. *La dialectique de Sartre*, édition revue et augmentée, tr. fr. E. Müller, Ph. Muller et M. Reinhardt, Lausanne: L'Âge d'homme, 1995, «Raisons dialectique».

EN: SARTRE, J.-P. *L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943, «Bibliothèque des Idées».

ETHE: SARTRE, J.P. *Esquisse d'une théorie des émotions* Paris:, Hermann, 1960 [première édition en 1939], «actualités scientifiques et industrielles».

Ideen I: HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique*, [1913] tr. fr., présentation et notes de P. Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950, «Bibliothèque de philosophie» (repris dans la collection TEL, pagination inchangée).

Ideen II: HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, [1952], avant-propos et tr. fr. É. Escoubas, Paris: P.U.F, 1982, «Épiméthée».

Imaginaire: SARTRE, J.-P. *L'Imaginaire*, Paris: Gallimard, 1940, «Bibliothèque des Idées».

Imagination: SARTRE, J.-P., *L'imagination*, Paris: librairie Félix Alcan, 1936 (repris aux P.U.F en 1949, «Nouvelle Encyclopédie philosophique», actuellement édité dans la collection «Quadrige»).

LC, I et II: SARTRE, J.-P., *Lettres au Castor et à quelques autres*, tome 1 (1926-1939) et 2 (1940-1963), édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, Paris: Gallimard, 1983.

Leçons: HUSSERL E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [1929], édité par M. Heidegger, tr. fr. H. Dussort, préface G. Granel; Paris: P.U.F, 1964, «Épiméthée».

PhP: MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, «Bibliothèque des Idées», repris dans la collection TEL (pagination inchangée).

Q. I. M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris: Gallimard, 1968, «Classiques de la philosophie».

RL III: HUSSERL E. troisième *Recherche logique*, dans, *Recherches logiques, tome 2-I*[1901, 2me édition, 1913], tr. fr. A. Kelkel et R. Schérer, Paris: P.U.F, 1974 «Épiméthée».

S.I: SARTRE, J.-P., *Situations I, Essais critiques*, Paris: Gallimard, 1947, .

S. IX : SARTRE, J.-P., *Situations IX, Mélanges*, Paris: Gallimard, 1972.

S. X: SARTRE, J.-P., *Situations X, Politique et autobiographie*, Paris: Gallimard, 1976.

SZ (suivi de la page de l'édition allemande et de la traduction française): M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, fünfzehnte Auflage*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979 [première édition en 1927], *Être et temps*, tr. fr. par F. Vezin, Paris: Gallimard, 1987, «Bibliothèque de philosophie».

TrE.: SARTRE, J.-P., *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique*, introduction, notes et appendices par S. le Bon, Paris, 1965, librairie Philosophique J. Vrin.

VE: SARTRE, J.-P., *Vérité et existence*, édité par A. Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1989 «les essais».

VI: MERLEAU-PONTY, M. *Le visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*, texte établi par C. Lefort accompagné d'un avertissement et d'une préface, Paris: Gallimard, 1964, «Bibliothèque des Idées», repris dans la collection TEL (pagination inchangée).

VWGr: HEIDEGGER, M. *Von Wesen des Grundes* [1929], *Ce qui fait l'essentiel du fondement ou «raison»*, tr. fr. Henry Corbin, recueilli dans *Questions I*, éd. cit.

WiM?: HEIDEGGER, M. *Was ist Metaphysik*, [1929], *Qu'est-ce que la métaphysique?* tr. fr. Henry Corbin en 1938, recueilli dans *Questions I*, éd. cit.

INTRODUCTION

POUR UNE LECTURE AUTONOME DE L'ÊTRE ET LE NÉANT

L'existentialisme a mauvaise réputation.

Terme indéfini, jamais reconnu par ceux qu'il est censé désigner, il n'est employé que par ceux qui s'y opposent et y voient une perversion de la pensée¹ ou par ceux qui veulent l'étudier et n'est repris *volens nolens* vraiment que par Sartre² (et dans une moindre mesure par Merleau-Ponty). Ce qu'il désigne est alors si vague qu'il peut renvoyer jusqu'à Socrate. Parmi les existentialistes classiquement reconnus par l'Histoire et les manuels scolaires, Sartre occupe une position particulière. Il n'est, ni oublié comme Gabriel Marcel, ni vraiment intégré dans une tradition (ici la tradition phénoménologique) comme Maurice Merleau-Ponty, il demeure autant - sinon plus - l'objet de polémiques que d'études proprement philosophiques. Qui plus est, même dans ce dernier cadre, l'étude philosophique se fait le plus souvent polémique³.

¹ On peut penser ici non seulement à Heidegger - qui ne s'y reconnaît évidemment pas, lui-même définissant sa pensée comme ayant l'être pour unique souci - mais également à K. Jaspers, qui semble, dans *Raison et existence. Cinq conférences* (Groningen, J.B Wolters Verlag, 1935, tr. fr. et avant propos R. Givord, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 1987), semble être le premier à utiliser le terme pour définir une forme de pensée qui absolutiserait l'existence: «L'éclaircissement de l'existence ne connaît pas l'existence mais fait appel à ses possibilités. Mais comme existentialisme, il ressemblerait à un discours sur un objet connu, et précisément parce qu'il doit apercevoir les limites et éclairer le fondement indépendant, il ne s'égare pas d'autant plus profondément, car il subsumerait sous ses concepts les phénomènes du monde en connaissant et en jugeant» (*Raison et existence*, p. 60). Dans sa *Postface* de 1955 à sa *Philosophie*, [K. Jaspers, *Philosophie* (1932) en trois tomes (*Weltorientierung, Existenzerhellung, Metaphysik*), tr. fr. J. Hersch sous le titre *Philosophie. Orientation dans le monde. Éclaircissement de l'existence. Métaphysique*, Fribourg, Berlin, New-York: Springer-Verlag, 1986], il écrit, en faisant référence à la rédaction de son ouvrage *Von der Wahrheit* avant la seconde guerre mondiale: «j'ai cru inventer le mot «existentialisme» pour désigner une déviation possible de l'éclaircissement de l'existence. Après la guerre, j'eus la surprise de découvrir qu'elle s'était réalisée en France. Je n'ai jamais emprunté ni admis le chemin de cet existentialisme tardif [...] Une opinion publique littéraire a fait de cet existentialisme le fantôme d'une philosophie moderne commune, qui reçut désormais ce nom» (*Philosophie*, p. XXI éd. et tr. cit.). Sur les avatars de ce terme, cf. J. Colette, *L'existentialisme*, Paris, P.U.F, 1994, collection «Que-sais-je?», n°253, introduction, notamment les pages 8 à 11.

² Cf. les textes connus «A propos de l'existentialisme. Mise au point», publié en 1944 dans l'hebdomadaire communiste *Action* et repris dans M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, Gallimard, 1970, Appendice, pp. 652-658, et J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, éditions Nagel, 1946, «Pensée», réédité chez Gallimard, «Folio-essais», et les formules de Sartre dans «Autoportrait à soixante-dix ans», entretien recueilli dans *Situations X, Politique et autobiographie*, Paris, Gallimard, 1976 [noté S. X dans la suite]: «— *Maintenez-vous, aujourd'hui encore, l'autonomie de l'existentialisme au sein du marxisme, comme vous le disiez en 1957* — Oui, tout à fait. — *Donc vous acceptez encore l'étiquette d'existentialiste?* — Le mot est idiot. Ce n'est d'ailleurs pas moi, comme vous savez, qui l'ai choisi: on me l'a collé et je l'ai accepté [...] S'il fallait absolument une étiquette, j'aimerais mieux existentialiste». Ceci étant dit, si dans les *Carnets de la drôle de guerre* (J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, édition augmentée d'un carnet inédit, par Arlette Elkaïm Sartre, Paris, Gallimard, 1995, [noté CDG, suivi du numéro du carnet]), il y a une certaine résistance par rapport au terme même d'existential, qui semblait alors recouvrir quelque chose de vague et renvoyer à un subjectivisme, cette dimension, une fois réinsérée dans l'architecture de *L'Être et le néant* semble lui permettre de parler dans les *Cahiers pour une morale* de l'«ontologie existentialiste» (J. P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, édités par A. Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1983, «Bibliothèque de philosophie», [noté CM dans la suite, avec le numéro du cahier], CM, I, p.14), en affirmant son caractère «historique» et en l'explicitant ainsi: «Il y a événement premier, c'est-à-dire l'apparition du Pour-soi par néantisation de l'être» tout en affirmant - déjà - l'«existentialisme contre l'Histoire par affirmation de l'individualité irréductible de la personne» (CM, I, p. 31).

³ Voir par exemple, parmi tant d'autres, la première édition du volume de la collection «Que sais-je?» consacré à l'existentialisme par P. FOULQUIÉ en 1946 (P. FOULQUIÉ, *L'existentialisme*, Paris P.U.F, 1946, «Que sais-je?», n°253). Ce volume a aujourd'hui été refait par J. Colette (éd. cit.) dans une optique fort différente.

Cela tient certes à la manière dont, dans son oeuvre, philosophie, littérature et politique se trouvent mêlées¹ et à ses prises de positions dans la conjoncture politique de son époque, ce qui semble rendre impossible à son propos une formule lapidaire par laquelle Heidegger aurait résumé la vie d'Aristote: «il est né, a travaillé et est mort»². Les écrits sur Sartre concernent donc autant la vie que l'oeuvre³, et cela que ce soit dans un but polémique ou de manière plus sérieuse dans la compréhension de son oeuvre. Consacrer un ouvrage à Sartre a été, pour plus d'un, s'expliquer avec lui, se définir philosophiquement⁴ ou par rapport à son statut d'intellectuel⁵. Cette valorisation de la dimension biographique (avec cependant un retour de la dimension philosophique) s'est trouvée accentuée par la publication de certains inédits. Les *Carnets de la drôle de guerre*, les deux volumes de correspondance édités sous le titre *Lettres au Castor et à quelques autres*⁶ éclairent la genèse de sa première grande oeuvre. Les *Cahiers pour une morale*⁷ et *Vérité et existence*⁸ permettent de saisir les orientations de sa recherche philosophique, notamment en matière de morale, entre *L'Être et le néant* et les années 1950.

Même si ces publications mettent au jour la permanence d'un travail philosophique chez notre auteur⁹, prendre pour objet d'étude universitaire la philosophie de Sartre et qui plus est, centrer cette dernière sur un ouvrage particulier pour en saisir la logique interne en fonction d'hypothèses interprétatives allant au rebours de la lecture classique de cet ouvrage ne va pas de soi.

De ce point de vue, le principal obstacle pourrait bien venir non seulement d'une conjoncture historique externe, mais de Sartre lui-même. En effet, ce dernier renforçant la tendance déjà présente, concevait la lecture de son oeuvre comme une lecture centrée sur lui-même à la fois en

¹ A l'époque de *L'Être et le néant*, le mélange se fait surtout entre philosophie et littérature, par exemple avec *La Nausée* (Paris, Gallimard, 1938, recueilli dans Jean-Paul Sartre *Oeuvres romanesques* Paris, Gallimard, 1981, collection «Bibliothèque de la Pléiade») qu'on retrouve implicitement cité au coeur même de l'ouvrage. Cf J.-P. Sartre, *L'Être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943, Gallimard, «Bibliothèque des idées» [noté EN dans la suite]. Nous citons cette édition d'après la réimpression de 1966 (qui corrige l'erreur de pagination de l'édition originale). Les réimpressions dans la collection «TEL» ne suivent pas cette pagination et ne sont pas concordantes entre elles. Une édition corrigée par Arlette Elkaïm-Sartre est parue récemment dans cette collection. La référence la plus explicite à *La nausée* se trouve page 404. *Vide infra*, chap. VIII, §III).

² Cité par M. Haar dans «Heidegger. La biographie reléguée», in *Cahiers de l'Herne. Heidegger*, sous la direction de M. Haar, Paris, L'Herne, 1983, p. 20.

³ Il est probablement un des philosophes qui a suscité le plus tôt un travail biographique, ne serait-ce qu'à partir des écrits autobiographiques de S. de Beauvoir: *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, 1958, Gallimard; *La force de l'âge*, Paris, 1960, Gallimard; *La force des choses*, Paris, Gallimard, *Tout comptes faits*, Paris, Gallimard, *La Cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Paris, 1981, Gallimard.

⁴ Cf. A. RENAUT, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

⁵ Cf. B.-H. LÉVY, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset, 2000.

⁶ J.-P. Sartre, *Lettres au Castor et à quelques autres*, tome 1 (1926-1939) et 2 (1940-1963), édition établie, présentée et annotée par Simone de Beauvoir, Paris, éditions Gallimard 1983 [noté LC, I et II dans la suite].

⁷ La lecture des *Cahiers pour une morale* est facilitée par l'article de F. Scanzio, «Table analytique pour les *Cahiers pour une morale*», *Études sartriennes 5. Sartre. Itinéraires. Confrontations.*, Cahiers du RITM, Nanterre, Université Paris-X, (5) 1993, pp. 147-155.

⁸ J.-P. Sartre, *Vérité et existence*, édité par Arlette Elkaïm-Sartre, Paris, Gallimard, 1989, «les essais» [noté VE, dans la suite].

⁹ Les *Cahiers pour une morale*, notamment se situent dans une continuité assez stricte avec *L'Être et le néant*, comme en témoignent les références faites à cet ouvrage dans le corps de l'oeuvre. Certes, si d'une part, il y a des limites marquées à l'oeuvre de 1943, celle-ci étant considérée comme une «ontologie d'avant la conversion» (CM, I, p. 13) comme ne décrivant pas l'amour véritable en tant qu'il implique une «reconnaissance plus profonde et compréhension réciproque des libertés» (CM, II, p. 430), les descriptions de l'oeuvre ne sont pas invalidées comme elles pourront l'être ultérieurement. Certains points sont repris: par exemple, l'apparition de l'universel à partir du point de vue (cf. CM, II, p. 509); le fait que le pour-soi «n'ajoutait rien» (CM, II, p. 511) à l'être; le manque comme ne pouvant se produire «que chez un être qui est son propre manque» (CM, II, p. 552). D'autres sont explicités: la formule «nous sommes condamnés à être libre» (cf., CM, II, p. 447); le statut donné à l'affirmation: «On reproche à *L'Être et le néant* de ne point parler de l'affirmation. Il ne s'agit pas de la nier mais de la mettre à sa place» (CM, I, pp. 155-156).

fonction d'une éthique de la transparence dans la relation à autrui¹ et en raison de sa conception du rapport de l'écrivain² à ses propres oeuvres³. Le parcours de lecture des oeuvres de Sartre est ainsi déjà fléché⁴, et cela, d'une triple manière: en premier lieu, il faut privilégier un parcours⁵ et non une oeuvre, ce qui implique une saisie en totalité⁶; en second lieu il faut saisir les oeuvres dans les perspectives qu'elles ouvrent⁷ (tout en restant dans le cadre du souci global de Sartre) et non sa structure interne; en troisième lieu enfin, il y a des oeuvres privilégiées, dont *L'Être et le néant* ne fait justement pas partie⁸ et sur lequel il jetait un regard suspicieux⁹.

Néanmoins, le regard qu'un auteur - et surtout un auteur aussi sensible à la situation extérieure que Sartre à partir de l'après-guerre et aussi soucieux de se changer lui-même - jette sur son oeuvre ne doit pas valoir comme jugement définitif sur cette dernière, dans la mesure où il la voit surtout dans le cadre de son évolution personnelle¹⁰, ce qui peut le conduire à une lecture franchement réductrice et l'amener paradoxalement à établir une continuité et une progression peut-

¹ Sartre, dans l'entretien donné au *Monde* en 1971 «Sur «l'idiot de la famille» (S. X, pp. 91-115), répond à la question «n'appréhendez-vous pas un peu que quelqu'un n'entreprenne sur vous le travail d'éluclucidation que vous tentez sur Flaubert?», «Au contraire, j'en serais content [...] Je souhaite [que le jugement de la postérité] ait lieu. Et il ne me viendrait pas à l'esprit d'éliminer des lettres, des documents sur ma vie personnelle. Tout cela sera connu. Tant mieux si cela permet que je sois aussi transparent aux yeux de la postérité — si elle s'intéresse à moi — que Flaubert l'est aux miens» (S. X, p. 105). Dans l'«Autoportrait à soixante-dix ans» (1975, S. X, pp. 133-226), il réaffirme cette volonté de transparence: «j'estime que chacun devrait pouvoir dire, devant un interviewer, le plus profond de soi [...] Je pense que la transparence doit se substituer en tout temps au secret» (*id.*, pp. 141-142).

² Cf. S. X, p. 147: «La fonction de l'écrivain, c'est de parler de tout, c'est-à-dire du monde en tant qu'objectivité, et en même temps de la subjectivité qui s'oppose à elle, qui est en contradiction avec elle. Cette totalité, l'écrivain doit en rendre compte en la dévoilant jusqu'au bout. Voilà pourquoi il est obligé de parler de lui».

³ Selon les propres formules de Sartre, qui dit qu'on peut inférer «même de [s]es ouvrages philosophiques» (S. X, p. 147) des éléments d'un moment de sa vie sexuelle.

⁴ Au premier abord on trouve peu chez Sartre de mouvement d'auto-interprétation ni de trace de la genèse à travers une impressionnante série de cours comme dans l'oeuvre de Heidegger. Cependant, il y a bien un mouvement de réappropriation présent chez Sartre comme le décrit F. Noudelmann dans l'introduction de *L'incarnation imaginaire*, Paris, L'Harmattan, 1996 «Ouvertures philosophiques», p. 9: «Sartre se voulait un penseur qui se renie au fur et à mesure qu'il avance dans le cheminement d'une pensée rétive à toute systématisation, rendant caduques les idées passées, dépassées par les nouvelles, anticipant ainsi les critiques adverses. Cette attitude s'accompagnait d'une perpétuelle explication de ces remises en cause. Sartre a condamné ses lecteurs à devenir sartrien ou anti-sartrien. L'envers du reniement devient une forme de réappropriation. Céder pour mieux maîtriser, tel paraît le moteur de la concession».

⁵ Ce point est notamment sensible en ce qui concerne l'étude de la morale, toujours cherchée et jamais atteinte. Il semble que, sur ce point, la démarche génétique apparaisse comme incontournable, même si on circonscrit un moment de l'évolution de Sartre, comme le fait F. Scanzio, *Sartre et le morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Naples, Vivarium, 2000.

⁶ À la remarque de M. Sicard sur l'importance que Sartre accorde aux «genres mineurs», Sartre répond «[...] j'estime qu'à la fin de la publication (la mort de l'homme ou son arrêt de publier), ce qui importe, c'est tout ce que qu'il a pensé, sur tout [...] Donc les brefs articles ou les dialogues sont pour moi aussi importants que les formules plus châtiées» (J.-P. Sartre et M. Sicard, «Entretien. L'écriture et la publication», revue *Obliques*, 1979, pp. 12-13).

⁷ À la question de M. Sicard, «Ce que vous publiez est toujours un *état de passage*?» (J.-P. Sartre et M. Sicard, entretien cité, p. 17), Sartre confirme ce fait: «C'est un état de passage, mais qui est indispensable pour moi» (*id.*).

⁸ À la question «*Et quelle partie de votre oeuvre souhaitez-vous voir reprise par la nouvelle génération?*», Sartre répondait «*Les Situations, Saint Genet, la Critique de la raison dialectique et le diable et le bon Dieu. Les Situations*, c'est, si vous voulez, la partie non philosophique la plus proche de la philosophie: critique et politique [...] Et puis *la Nausée* aussi...» (S. X, p. 155).

⁹ Ainsi, *L'Être et le néant* est reconnu comme une oeuvre de «philosophie pure» (J.-P. Sartre et M. Sicard, entretien cité, p. 29), tout en étant pour Sartre en dehors de ce qu'il aimait faire.

¹⁰ Par exemple en ce qui concerne *L'Être et le néant*. Celui-ci est certes considéré par Sartre comme représentant un ensemble d'acquis (notamment dans les écrits posthumes tels que les *Cahiers pour une morale* et *Vérité et existence*), mais dans les entretiens ultérieurs, Sartre le considère comme une étape dépassée de son évolution intellectuelle: «*L'Être et le néant* retrace une expérience intérieure sans aucun rapport avec l'expérience extérieure — devenue à un moment, historiquement catastrophique — de l'intellectuel petit-bourgeois que j'étais» («Sartre par Sartre», dans J.-P. Sartre, *Situations IX, Mélanges*, Paris, Gallimard, 1972, [noté S. IX dans la suite], pp. 99-134, ici, p. 102).

être sujettes à caution¹.

En ce sens, les *desiderata* de Sartre sur la lecture qu'on peut faire de son oeuvre, s'ils peuvent inspirer certains commentaires ne nous semblent pas avoir force de loi, et peuvent même contribuer à occulter des dimensions essentielles et la fécondité de certaines oeuvres, notamment lorsque celles-ci, en elles-mêmes, se veulent systématiques comme *L'Être et le néant*. Il est donc à notre sens légitime, et même nécessaire de développer une lecture de celle-ci qui, tout en profitant pleinement des éclairages apportées par les écrits immédiatement contemporains (ce dont on s'apercevra dès la construction de notre hypothèse de lecture) prennent une distance certaine à l'égard du désir sartrien de totalisation sauvegardante de son oeuvre². C'est donc en toute connaissance de cause que nous prendrons ici le contre-pied exact des trois réquisits que nous venons de déterminer: privilégier l'oeuvre sur le parcours, en rechercher la cohérence interne, nous intéresser à une oeuvre marquée comme simple étape non destinée à rester.

Si en fonction des choix que nous venons de faire, nous nous tournons vers la littérature critique, on peut remarquer que les grandes études consacrées spécifiquement à *L'Être et le néant* demeurent relativement rares et les lectures qu'on peut en faire peuvent être considérées comme s'orientant dans deux directions. Saisi en fonction de son but, et notamment des perspectives morales qui s'y trouvent indiquées³, *L'Être et le néant* est alors considéré comme posant les fondements d'une anthropologie, pour le meilleur et - parfois - pour le pire. Inversement, on peut considérer l'oeuvre à partir de ses structures ontologiques alors prises pour elles-mêmes et confrontées à d'autres auteurs. Il peut, dans ce cadre être confronté à d'autres philosophes (comme par exemple Louis Lavelle⁴ ou, de manière plus classique, Hegel⁵), voire devenir un auteur-repoussoir par rapport auquel on se définit⁶.

Les principes de lectures développés dans ce travail sont donc en rupture avec les principes d'une auto-interprétation sartrienne⁷ en prenant le parti d'une lecture immanente et intégrale de

¹ «Je considérais, lorsque je l'écrivais, la *Critique de la raison dialectique* comme liée à *L'Être et le néant*, représentant le second volet d'une philosophie qui débutait avec lui [...] Pour moi, *L'Être et le néant* représentait la saisie d'une conscience, de ses racines, de ses structures et de sa nature (si je puis me permettre ce mot) et la *Critique de la raison dialectique* la saisie des hommes comme tels» (J.-P. Sartre et M. Sicard, entretien cité, p. 21). S'il y a certes cet enjeu, celui-ci est formulé de manière réductrice, puisque *L'Être et le néant* se trouve réduit à une ontologie de la conscience, alors que, pour nous, cet ouvrage malgré le sens moral que Sartre lui donne, a le statut d'une ontologie générale. C'est ce que montre, d'une part la première formulation du projet, le principe même de progression de l'oeuvre qui en appelle à une exigence concernant une théorie générale de l'être et l'articulation plus forte entre les analyses ontologiques et la métaphysique qu'entre ces mêmes analyses et les perspectives morales. C'est la mise en place de l'ensemble de ces points qui fera l'objet de notre première partie.

² Désir qui n'est pas étranger à la manière dont il analyse l'amour comme projet de se faire sauvegarder dans la liberté d'autrui.

³ Cf. le travail classique de F. JEANSON, *Le problème moral dans la pensée de Sartre*, avec une lettre-préface de J.-P. Sartre, Paris, Myrte, 1947, réédité en 1965, Paris, Seuil avec une postface «un quidam nommé Sartre».

⁴ C'est par exemple l'horizon du premier «Que-sais-je?» consacré à l'existentialisme (P. FOULQUIÉ, *l'existentialisme*, Paris, P.U.F, 1946, «Que-sais-je?», n°253) et du premier ouvrage proprement philosophique consacré à *L'Être et le néant* (G. VARET, *L'ontologie de Sartre*, Paris, P.U.F, 1948, «Bibliothèque de philosophie contemporaine»).

⁵ Cf. K. HARTMANN, *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu L'Être et le néant* (Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1963). Dans son ouvrage, *Sartres Dialektik*, (Bonn, Bouvier Verlag, 1971, *La dialectique de Sartre*, seconde édition, tr. fr. E. Müller, Ph. Müller et M. Reinhardt revue et augmentée par l'auteur, Lausanne, l'Âge d'homme, 1995, «Raison dialectique» [noté DS dans la suite]), G. Seel confronte la démarche systématique sartrienne - en prenant notamment appui sur *L'Être et le néant* - à toute une tradition spéculative allemande, représentée notamment par le philosophe W. Cramer.

⁶ Par exemple pour des philosophes comme M. Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* (Paris, 1964, Gallimard, «Bibliothèque des Idées», repris dans la collection TEL avec une pagination identique [noté VI dans la suite]). ou M. Henry, *l'essence de la manifestation*, Paris, P.U.F, 1963, 2 vol., «Épiméthée».

⁷ Cette rupture ne signifie cependant pas un déni de la légitimité d'une approche de l'ensemble de l'oeuvre qui essaierait de saisir la polygraphie de l'auteur, en faisant communiquer les différents pans de son oeuvre, selon une perspective ana-

L'Être et le néant, non à partir d'une perspective anthropologique et existentielle, ou encore comparative, mais à partir de la manière dont Sartre lui-même définit, dans certaines de ses lettres à Simone de Beauvoir la problématique qu'il met en place et qui se retrouve, avec certaines transformations, dans l'oeuvre achevée. Cette problématique apparaît alors comme «métaphysique»¹ et a pour point d'arrivée une forme particulière de «réalisme» (qui, lui, sera toujours maintenu dans le principe par la suite²). C'est à partir de ce point que nous envisagerons la manière dont *L'Être et le néant* lui-même pose sa propre problématique en continuité avec ces premières formulations (chapitre 1) telles qu'elles se donnent notamment dans la correspondance avec Simone de Beauvoir et dans les *Carnets de la drôle de guerre*.

Ce point de départ conduit, notamment en raison du rôle central - pour la dimension métaphysique comme pour celle du «réalisme» - dévolu à la notion phénoménologico-ontologique de monde, à mettre l'accent sur les analyses de la seconde partie (chapitre III à VI) - qui sont les plus fondamentales de l'oeuvre, et notamment à étudier de manière précise la structure de transcendance sous l'ensemble de ses aspects (chapitre V et VI). La nécessité de rendre compte de manière précise de l'émergence de cette structure fondamentale que nous désignons, dans le titre de ce travail, par la formule - heideggerienne - de «dévoilement du monde»³ pour ne pas comprendre le reste de l'oeuvre en un sens uniquement existentiel, mais comme renvoyant à des régions d'être spécifique et par laquelle se manifeste une «compréhension existentielle de l'être»⁴ ayant une valeur ontologique et, à terme une signification métaphysique, nous a amené, du point de vue de

logue à celle que veut définir, à propos de la question du corps, A. Flajoliet dans son article sur «le corps dans la première philosophie de Sartre», (in J.-M. Mouillie (éd.), *Sartre et la phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses, ENS éditions, 2000, «Theoria», pp. 224-267) : «L'étude du statut du corps dans les premiers textes jusqu'à *L'Être et le néant* (nous admettrons l'unité de ce «corpus», en dépit de son apparente hétérogénéité, qui va d'un essai d'ontologie phénoménologique à un récit, des nouvelles, en passant par des travaux de psychologie phénoménologique) a pour but d'esquisser schématiquement la vérification sur un problème privilégié, d'une interprétation polysémique et génétique de cette première pensée sartrienne» (op. cit., p. 225). Nous ne saurions non plus récuser la pertinence d'une lecture génétique comme celle qu'a pu mener, pour les premiers écrits de Sartre, V. de Coorebyter dans *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "l'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"* (Bruxelles, Ousia, 2000) mais revendiquons la possibilité de l'éclairage des potentialités de systématisation de l'oeuvre, potentialités qui s'attestent justement dans la manière de réintégrer des matériaux au départ élaborés selon des perspectives hétérogènes. Nous aurons l'occasion d'y revenir en essayant - notamment dans nos notes - de saisir l'évolution chaque fois présente entre les premières élaborations, qui nous sont parvenues dans les *Carnets de la drôle de guerre* retrouvés, et *L'Être et le néant*.

¹ Le terme métaphysique comme désignant la spécificité de la problématique de Sartre à cette époque peut avoir au moins deux sens: soit le sens précis que nous dégagons dans le chapitre I et qui est présent dans *L'Être et le néant*., soit un sens plus large, utilisé par Sartre dans son «autoportrait à soixante dix ans», *Situations X*, p. 180: «Avant [la seconde guerre mondiale], ça m'a mené à des oeuvres comme *La Nausée*, où le rapport à la société était métaphysique, et après ça m'a mené lentement à la *Critique de la raison dialectique*». Ce rapport métaphysique était lié à la «théorie de «l'homme seul»» (Id. p. 177) dont Sartre commence à se défaire notamment dans les *Carnets de la drôle de guerre*.

² C'est ce qu'on peut voir dans certaines déclarations de l'entretien «Sartre par Sartre», où il indique que «ses préoccupations d'alors [...] étaient de donner un fondement philosophique au réalisme. Chose à [s]on avis, possible aujourd'hui et qu'[il a] essayé de faire toute [s]a vie. La question était: comment donner à l'homme à la fois son autonomie et sa réalité parmi les objets réels, en évitant l'idéalisme et sans tomber dans un matérialisme mécaniste?» («Sartre par Sartre», *S. IX*, p. 104). Et Sartre ajoute que cette opposition ne serait plus formulée dans les mêmes termes, à présent qu'il connaît le matérialisme dialectique (auquel cependant il refuse la possibilité d'une explication dialectique de la nature).

³ Par opposition au terme husserlien de constitution. On ne peut parler chez Sartre de constitution du monde et de manière plus générale, du transcendant. Celui-ci détermine le projet de *L'Être et le néant* précisément contre la *hylè* husserlienne et convoquant explicitement pour le monde le terme de «dévoilement» (*EN*, p. 268). Le terme de constitution est réservé par Sartre au mouvement de projection dans l'en-soi des structures du pour-soi, et notamment des structures liées au corps psychique, pour lesquelles seule est valable la formule «*esse est percipi*» (cf. *EN*, p. 422). Encore faut-il comprendre cette dimension de constitution comme étant la forme particulière du surgissement de nouvelles régions d'être.

⁴ Le terme d'existentiel est ici choisi, non dans son opposition à existencial (le mot n'est pas utilisé dans *L'Être et le néant* mais semble l'être dans les *Cahiers pour une morale*), mais pour mettre l'accent sur l'ensemble des conditions nécessaire pour que soit thématifiée une relation visant l'être comme tel au delà de la configuration en monde.

la méthode, à opter (notamment pour les chapitres II à VI) pour une démarche résolument analytique¹. Cependant, si nous nous arrêtons à ce point nous tomberions dans une aporie qui serait la coupure en deux de l'oeuvre avec, d'un côté le versant ontologique et, de l'autre le versant existentiel². Or, pour nous, si ces analyses se poursuivent au delà de ce qui est strictement nécessaire pour rendre compte de la structure phénoménologico-ontologique de monde, c'est que l'orientation de l'ontologie phénoménologique de Sartre a une orientation particulière que nous nommons métaphysique, et qui implique notamment d'envisager les différentes structures ontologiques à la fois du point de vue de leur «origine» et de leur «totalité». Or, c'est pour nous un des aspects majeurs des développements plus «existentiels» de Sartre, présent notamment dans les troisième et quatrième parties. Un des aspect de l'hypothèse d'une lecture «métaphysique» de l'ouvrage doit être de pouvoir penser la cohérence d'ensemble de l'ouvrage et de montrer notamment comment l'examen des structures de la réflexion, du pour-autrui et de l'action s'inscrivent dans ce cadre et non seulement dans le souci de décrire la condition humaine telle qu'elle se vit le plus souvent (c'est-à-dire dans la mauvaise foi et l'inauthenticité).

C'est pourquoi nous avons le projet originel de poursuivre - selon la même démarche analytique et avec le souci de saisir la logique des analyses mises en place dans les deux dernières parties - l'analyse de l'oeuvre et cela afin notamment de montrer que, derrière des descriptions reposant sur des effets apparemment littéraires, c'est une logique philosophique qui est à l'oeuvre. Cependant, des exigences de lisibilité de notre travail³ nous ont conduit à ramasser l'examen de ces parties de l'oeuvre et à le rejeter dans la seule troisième partie (chapitres VIII et IX), envisageant en conclusion sa nécessité pour l'ensemble de l'ouvrage, tout en maintenant des analyses de détail sur tel ou tel point afin de confirmer notre hypothèse⁴.

Ce faisant, sommes-nous totalement infidèles à la manière dont l'oeuvre de Sartre doit être lue? Tout d'abord, il n'est pas certain qu'une telle question ait un sens et qu'il y ait à exiger une lecture «sartrienne» de *L'Être et le néant* ou dont la seule tâche serait de contribuer à l'intelligence du parcours et de l'évolution de l'auteur, ce qui aurait pour conséquence de réduire la portée de l'oeuvre, à la fois sur un plan phénoménologique et sur un plan classique général. De fait, l'hypothèse de lecture que nous nous sommes donnée ne saurait contribuer directement à l'intelligence du parcours de l'homme, ni même à une étude génétique sur sa pensée ou sur le caractère particulier de sa polygraphie. Nous ne nous essaierons pas non plus directement à une confrontation systématique avec ses contemporains ou avec la tradition phénoménologique et existentielle. Ce que nous voulons saisir d'abord - et qui nous semble un travail pouvant permettre de contribuer à ces différentes lectures, ne serait-ce qu'à titre d'hypothèse à mettre à l'épreuve - est plutôt une certaine cohérence telle qu'elle se fixe dans une oeuvre que nous pre-

¹ A l'exemple de ce qu'a pu faire T. Damast dans *Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. Eine Untersuchung zu Einleitung in "L'Être et le néant"* (Berlin, Akademie Verlag, 1994) pour les cinq premiers paragraphes de l'ouvrage. Nous reprendrions volontiers la citation de La Rochefoucauld placée en exergue de l'ouvrage: «Pour bien savoir les choses, il faut en savoir le détail; et comme il est presque infini, nos connaissances sont toujours superficielles et imparfaites» (LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes*, cité par T. Damast, *op.cit.*, p. V).

² Cette coupure peut ainsi amener certains commentateurs à ne pas tenir compte des troisième et quatrième parties. C'est par exemple le cas de K. Hartmann dans *Grundzüge der Ontologie Sartres* (éd. cité) qui s'arrête juste après l'analyse de la structure fondamentale de «l'être-pour-autrui» et de G. Seel dans *la dialectique de Sartre* (éd. citée) qui exclut de son champ d'investigation les deux dernières parties de l'oeuvre.

³ La réalisation d'un tel projet aurait conduit au moins à doubler la taille de la présente recherche et courrait le risque d'en diluer le sens.

⁴ Nous l'avons surtout fait pour l'analyse du regard (chap. VIII, §2) et la dernière description de l'oeuvre consacrée à la révélation du sens métaphysique de la qualité (*vide infra*, chap. IX, §3).

nons comme un Tout.

Ce faisant, nous explorons l'un des sens possibles de l'oeuvre, en appliquant ce que Sartre lui-même écrivait à propos de ses écrits philosophiques inachevés¹: ceux-ci «représenteront ce que, à un moment donné, j'ai voulu faire et que j'ai renoncé à terminer, et c'est définitif. Tant que je suis vivant [...] il reste une possibilité que je les reprenne ou que je dise en quelques mots ce que je voulais faire. Publiés après ma mort ces textes resteront inachevés [...] Ce sera au lecteur d'interpréter où [ils] auraient pu me mener»². En un sens, nous serions plus radicaux: c'est de chaque oeuvre qu'il doit être possible - outre de saisir comment elle fonctionne, quelles méthodes elle met en jeu - de déterminer où elle aurait pu mener, non seulement Sartre, mais le mouvement de pensée qu'en elle-mêmes elles indiquent, comment on aurait pu la comprendre et quelles auraient été les conséquences de cette compréhension par rapport à d'autres écrits. De plus, une oeuvre, du fait même qu'elle est donnée à Autrui se trouve nécessairement aliénée par rapport aux intentions initiales de son auteur et acquiert une certaine autonomie. Nous ne faisons que retotaliser d'une certaine manière une oeuvre philosophique et d'en faire ressurgir le caractère systématique, aussi bien par rapport à la diversité de ses composantes que par rapport aux écrits philosophiques contemporains (les *Carnets de la drôle de guerre*, les *Cahiers pour une morale* et *Vérité et existence*).

Cependant, quoique privilégiant une lecture immanente, nous avons mis malgré tout Sartre en dialogue avec d'autres auteurs. Des raisons à la fois subjectives et objectives nous ont en effet conduit à privilégier Heidegger par rapport à Husserl et Hegel, quoique ceux-ci en effet apparaissent comme des interlocuteurs fondamentaux³. Tout d'abord, notre manière de comprendre *l'Être* à partir de la distinction de différents niveaux existentiels et comme ayant une démarche constitutive pourrait être plus proche de Husserl que de Heidegger. Qui plus est, Husserl, à travers la manière de saisir une pure conscience au delà des structures existentielles heideggeriennes qu'il considérait comme relevant de l'anthropologie, semblerait assez proche de l'interprétation que Sartre donne lui-même de Heidegger (notamment lorsqu'il comprend Heidegger comme interrogeant la «réalité-humaine» et son oeuvre comme ayant une signification positive d'abord par rap-

¹ En un sens, selon Sartre, toutes ses oeuvres sont inachevées (cf. S. X, «autoportrait à soixante-dix ans», p. 151: «Toutes les oeuvres sont inachevées...»). Cependant, on ne peut dire que *L'Être et le néant* soit une oeuvre inachevée au même titre que les *Cahiers pour une morale* ou même la *Critique de la raison dialectique*. Elle l'est, puisqu'il voulait ensuite faire une morale, mais en tant qu'ouvrage métaphysique, ou plus exactement de prolégomènes à une métaphysique, il ne l'est pas véritablement.

² S. X, «autoportrait à soixante-dix ans», pp. 207-208.

³ Il faudrait ajouter à ces auteurs, ceux de la tradition classique auxquels Sartre se réfère le plus volontiers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant et Bergson. Nous nous contenterons de signaler ici l'importance particulière de Descartes, ne serait-ce qu'en raison de la manière dont Sartre s'inscrit dans une tradition du *cogito* et s'en réclame explicitement, plus que de tout autre, dans la conférence qu'il fit à la société française de philosophie, et qui se propose, par le recours à un «*cogito pré-réflexif*» de rendre «au «je pense» cartésien sa richesse concrète et son apodicticité» (J.-P. Sartre, «Conscience de soi et connaissance de soi», *Bulletin de la société française de philosophie*, séance du 2 juin 1947, XLII^e année, n°3, avril-juin 1948, pp. 49-91, ici pp. 51-52). Cette affirmation du *cogito* avait en outre pour Sartre, une signification existentielle: «je ne suis pas fier de moi mais orgueilleux de ma conscience — exactement au niveau du *cogito* cartésien» (*CDG*, I, p. 129). Il trouve aussi chez Descartes une manière de penser existentiellement l'homme, rapprochant alors de manière paradoxale Descartes et Heidegger: «La méthode de Heidegger [...] est la même au fond que celle de Descartes: interroger la nature humaine avec des méthodes propres à la nature humaine elle-même; savoir que la nature humaine se définit par l'interrogation qu'elle porte sur elle-même» (*CDG*, III, p. 204), en même temps qu'une certaine éthique de la pensée: «Contre eux [ceux que Sartre appellent «les représentants du verbalisme, Jean Baruzi, spécialiste de la mystique, Léon Brunschvicg], nous nous étions placés sous le signe de Descartes parce que Descartes est un penseur à explosions» (*CDG*, III, p. 284). Il y a chez Sartre un cartésianisme de séparation, comme il le note de la manière suivante: «[a propos de l'approbation d'une formule du poète Valéry Larbaud] C'était en conformité avec notre cartésianisme: un corps est un corps...» (*CDG*, V, p. 372).

port à cette dimension, et lorsqu'il revendique, contre le *Dasein* heideggerien, le maintien de la dimension de conscience¹). Cependant, l'ensemble de ces aspects a chez Sartre une dimension différente, du fait même du vocabulaire ontologique auquel il accède dans *L'Être et le néant* et du primat qu'il accorde aux dimensions de transcendance et de facticité par rapport à celle d'intentionnalité. Certes il maintient pour certaines structures le vocabulaire de la «constitution» (notamment pour la dimension du psychique). Cependant, la situation ontologique dans laquelle il se trouve placé par la détermination de la notion d'en-soi comme être du transcendant l'amène plutôt à parler de révélation.

On pourrait cependant dire que cette dimension ontologique ne vient pas elle-même de Heidegger, mais, comme en atteste le vocabulaire choisi (être et néant, en-soi et pour-soi), plutôt de Hegel, comme le manifeste également le recours à l'idée de totalité pour poser le problème de la généralité de l'être dans les «aperçus métaphysiques»². Cependant, outre le fait que, historiquement le rapport de Sartre à Hegel soit une question embrouillée³, ce qui donne sens à ce vocabulaire et à son usage demeure pour nous la perspective heideggerienne, du moins telle qu'elle se trouve reprise par Sartre à partir de ce qu'il en connaît à l'époque et telle qu'il la reconstruit implicitement.

Heidegger - quoiqu'il semble d'abord avoir été compris de manière anthropologique⁴ - demeure donc pour Sartre le principal modèle, notamment pour la dimension de néant⁵, avant même Hegel. Quant au traitement du rapport Heidegger-Sartre - qui a fait couler beaucoup d'encre - nous nous en sommes, pour des raisons méthodologiques, tenus à une certaine naïveté, c'est-à-dire à la considération de *Sein und Zeit* - que Sartre n'a vraiment lu et intégré en allemand, que pendant sa captivité - et des écrits réunis et traduits par Henry Corbin sous le titre *Qu'est-ce que la métaphysique?*⁶ comme formant un tout relativement synthétique¹. D'une certaine manière, Sartre recons-

¹ *Vide infra*, chap. II, §II.

² Comme en témoigne la remarque faite lors de l'examen de «la conception dialectique du néant»: «Il est encore trop tôt pour discuter en elle-même la conception hégélienne: c'est l'ensemble des résultats de notre recherche qui nous permettra de prendre position vis-à-vis d'elle» (*EN*, p. 49).

On trouve cette prise de position dans les «aperçus métaphysiques», pp. 717-718, au moment où Sartre fixe de manière heuristique son concept de totalité par rapport à Spinoza et à Hegel. Auparavant, dans l'examen du pour-autrui, la question de la totalité des autres est, elle aussi, introduite à travers un concept hégélien, celui d'«esprit» (*cf. EN*, p. 361: «ainsi Hegel semble avoir raison: c'est le point de vue de la totalité qui est le point de vue de l'être»). C'est bien Hegel qui sera l'interlocuteur principal dès qu'il sera question de la dimension historique de l'existence humaine, autrement dit dès qu'on sera inséré dans le champ propre de la dialectique.

Cependant, ce n'est pas la perspective de *L'Être et le néant*. Celle-ci est métaphysique au sens où elle s'intéresse d'abord à la totalisation formée par l'En-soi et le Pour-soi, telle que son impossibilité se donne à partir d'un rapport à l'être qui me découvre en situation, délaissé au milieu de l'existant, soit dans une position qui, d'une certaine manière demeure celle que Sartre lit dans le Heidegger de *Qu'est-ce que la métaphysique?*

³ Hegel n'est lu (comme on l'a souvent remarqué à la suite de C. FRY, *Sartre and Hegel. The Variations on an Enigma in L'Être et le néant*, Bonn, Bouvier, 1988) qu'à travers un recueil composé par H. Lefebvre et N. Guterman, *Hegel. Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1938, réédité en 2000 dans la collection «Folio-essais»). Ce n'est qu'avec les *Cahiers pour une morale* que Hegel devient un interlocuteur privilégié. Sur cette question, voir également la mise au point de V. de Coorebyter, «Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel?» (*Bulletin d'information du groupe d'études sartriennes*, n°11, juin 1997, Paris, pp. 84-85).

⁴ C'est ce qu'on peut voir dans l'usage qui en est fait dans Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Herrmann, 1939, «Actualités scientifiques et industrielles», réédité en 1965 [noté *ETHE* dans la suite], pp. 11-13 et la manière d'envisager une synthèse entre Husserl et Heidegger lors de la rédaction du premier carnet. *Vide infra*, chapitre I.

⁵ Les premières réflexions autour de la notion de néant dans ce qui nous reste des *Carnets de la drôle de guerre* semblent témoigner d'une primauté de l'approche heideggerienne (*cf. CDG*, III, pp. 342-346).

⁶ M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris, Gallimard, 1938. Ce recueil réunissait la traduction de *Was ist Metaphysik?*, *Von Wesen, des Grundes*, des paragraphes 46-53 et 72-76 de *Sein und Zeit*, des paragraphes 42-45 de *Kant und das Problem der Metaphysik* et de la conférence *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*. Sartre cite aussi l'ouvrage d'A. de Waelhens *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain, Nauwelaerts, 1942, lequel présente *Sein und Zeit*

truit une problématique à partir de ce dont il dispose et à quoi il se confronte, en lui demandant de répondre à ses propres questions. Il essaie de réintégrer, chaque fois à la place qu'il estime juste dans les structures ontologiques qu'il dégage, tel ou tel élément. À titre de simple hypothèse, on pourrait même, si on le voulait reconstruire le Heidegger de Sartre de la manière suivante: les fragments traduits de *Sein und Zeit* apparaissent comme saisissant la réalité-humaine dans le cadre d'une ontologie générale à orientation métaphysique, dont la conférence *Qu'est-ce que la métaphysique?* serait une expression, mais qui devrait être complétée à partir de la redéfinition et de la radicalisation de l'idée de néant et de la conception de l'être qui la sous-tend pour déboucher notamment sur une théorie de la transcendance. Celle-ci réarticulerait notamment les esquisses concernant cette question fournies par l'essai *Von Wesen des Grundes* (à la fois comme théorie de la transcendance et comme théorie de la liberté). C'est dans ce cadre que s'inscriraient alors les extraits de *Sein und Zeit* traduits par Henry Corbin ainsi que la lecture que Sartre fera de l'œuvre pendant sa captivité. Ainsi, en ayant peut-être eu une lecture de Heidegger biaisée par l'inachèvement de *Sein und Zeit*, Sartre aurait, en quelque sorte construit l'ontologie générale adéquate, non à l'analytique existentielle de Heidegger mais à ce qu'il visait, ou plutôt, à ce qu'elle a permis, pour Sartre, de viser, à savoir l'existence en situation qu'est, de fait, l'existence humaine et historique².

Mais cette dimension est pour notre lecture, non le but à élucider, mais seulement un point d'arrivée, ou plus exactement un horizon³, celui du passé collectif⁴, ou encore celui de la «condition»⁵ humaine comme élément de la situation. Cet horizon a, dans la logique interne à l'œuvre dans *L'Être et le néant* en tant qu'«essai d'ontologie phénoménologique», une signification particulière, celle de l'atteinte d'une dimension de singularité métaphysique telle qu'elle pourrait être accessible dans une paradoxale ontologie générale du singulier, qui est au cœur des préoccupations de Sartre. Il faut à présent préciser la problématique qui conduit Sartre au projet de *L'Être et le néant* et ce que signifie pour lui ce terme de «métaphysique» qui en définit la nouveauté.

comme une œuvre achevée et close sur elle-même, opérant même un rapprochement entre ce qu'aurait été l'intuition fondamentale de Heidegger et celle présentée par Sartre dans *la Nausée*. Celui-ci a été plus tard récusé par A. de WAELHENS dans «Heidegger et Sartre», (revue *Deucalion*, n°1, 1946, Paris, éditions de la revue Fontaine, p. 23, note). En ce qui nous concerne, nous n'adhérons évidemment pas à la manière même de procéder d'A. de Waelhens, lorsqu'il fait dépendre d'une expérience hypothétique la différence entre ces deux philosophes. Il y a certes un statut de l'expérience (Sartre citant lui-même la nausée dans *L'Être et le néant*) mais le rapport entre l'expérience et la théorie n'est pas un rapport de fondation univoque ou d'illustration de l'un par l'autre.

¹ Ce qui ne correspond pas à l'évolution de Heidegger.

² En un sens, A. de Waelhens, envisageant dès 1946 les différences entre l'œuvre de Sartre et ce qu'on connaissait à l'époque de l'œuvre de Heidegger - limite dont il était conscient (cf. art. cit, p. 17, note 3), voyait Sartre comme ayant pour originalité « d'avoir réussi à constituer une théorie de l'être en général, une ontologie qui, pour Heidegger est demeurée à l'état de pur projet... » (art. cit., p. 17).

³ Celui-ci n'est en effet vu que de manière critique à travers l'analyse du «nous» et de ses différentes formes (*EN*, pp. 484-503). Sartre - après avoir distingué un «nous»-objet et un «nous»-sujet - considère l'expérience du «nous» comme une simple expérience psychologique, sans capacité de révélation métaphysique, d'une «humanité» de l'homme: le «nous»-objet est bien «épreuve», mais seulement de la «condition humaine» (*EN*, p. 490), où la «totalité-détotalisée» humanité n'existe pas pour nous mais seulement pour l'autre, l'expérience du «nous-sujet» ayant, moins encore que celle du «nous»-objet de valeur de révélation d'une condition: «l'expérience du nous-sujet est un pur événement psychologique et subjectif» (*EN*, p. 498). Ce point sera repris dans la *Critique de la raison dialectique* sur d'autres bases.

⁴ Cf. *EN*, pp. 581-582.

⁵ Cf. *EN*, p. 602.

PREMIÈRE PARTIE

PROBLÉMATIQUE ET STRUCTURES FONDAMENTALES

CHAPITRE I

ONTOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE: LA PROBLÉMATIQUE ORIGINELLE DE SARTRE ET SA RECONFIGURATION DANS L'ÊTRE ET LE NÉANT

On peut douter que le titre et le sous-titre (« essai d'ontologie phénoménologique ») de l'oeuvre de Sartre suffisent à expliciter la problématique spécifique de notre auteur. Il apparaît plutôt comme un titre emprunté, lié d'une certaine manière à l'état de l'évolution de la pensée de son auteur au moment où s'élabore son projet. Il est donc nécessaire de saisir quel sens pouvait avoir pour Sartre son projet et la manière dont celui-ci se réalise dans la problématique globale du livre de 1943. Les *Lettres au Castor* et les *Carnets de la drôle de guerre* nous permettent aujourd'hui de mieux faire le lien entre les travaux phénoménologiques des années trente et la problématique ontologique de *l'Être et le néant*. Ce sont plus particulièrement ces lettres qui nous intéressent ici et notamment la correspondance avec Simone de Beauvoir, du 31 décembre 1939 au 23 juillet 1940¹. En effet, dans cette partie de la correspondance, Sartre commence, le 31 décembre 1939, à évoquer — en concurrence avec une théorie sur la « mauvaise foi » et une autre sur la violence — une « théorie du néant »². Il en développe les avantages pour ensuite écrire, le 20 janvier 1940, qu'il est embarqué dans une « métaphysique »³. Il annonce enfin, sans autres précisions, qu'il « écrit un ouvrage de métaphysique, *L'être et le néant* », en même temps qu'il finit d'écrire la suite de *L'âge de raison*⁴. Quelle est, à ce moment, la nature du projet qui anime Sartre? Que deviendra-t-il dans l'ouvrage achevé? C'est ce que nous voudrions examiner en repartant des indications données dans certaines lettres qu'il a écrites à Simone de Beauvoir et en les confrontant à la problématique présentée dans l'introduction et les conclusions de l'ouvrage de 1943, notamment dans la manière dont cette dernière réordonne tout un ensemble de questions et les situe dans différentes disciplines. Le gain de cet examen sera de nous permettre de nous détacher d'une vision trop exclusivement anthropologique des enjeux de l'oeuvre de Sartre et de poser des bases pour

¹ *LC*, I, pp. 517-520; *LC*, II, pp. 7-288.

² *LC*, I, lettre du 31 décembre 1939, t. 1, p. 518: «Ne vous inquiétez pas si vous n'avez pas les carnets [il s'agit de ceux qui seront désignés ensuite sous le titre de *Carnets de la drôle de guerre*] [...] Vous en aurez quatre à la fois quand j'arriverai à Paris et une théorie toute neuve sur le *néant*. Une autre sur la *violence*. Une autre sur la *mauvaise foi*». L'expression de «théorie du néant» est reprise dans les lettres des 15 janvier 1940 (*LC*, II, p. 39, où Sartre évoque également Heidegger à qui il confronte sa théorie) et 16 janvier 1940 (*LC*, II, p. 40).

³ Lettre du 20 janvier 1940: «Pour moi, je suis embarqué dans une métaphysique [...]» (*LC*, II, p. 49).

⁴ Lettre du 23 juillet 1940 (*LC*, II, p. 286).

en comprendre autrement l'unité.

§I

Le projet métaphysique de Sartre: esquisse d'un programme¹

Les indications données à Simone de Beauvoir sont de deux ordres, historique et dogmatique. Les indications historiques ont pour but d'indiquer l'originalité du projet, le caractère intégrateur de la perspective adoptée, ainsi que le résultat atteint. Elles donnent ainsi leur portée au programme tracé par les indications dogmatiques.

a) Les indications d'ordre historique.

Elles interviennent après l'annonce de son engagement dans une métaphysique et en dessinent donc les premières orientations. Après avoir envisagé sa démarche comme une conciliation - il écrit d'abord qu'il veut « concilier »² Husserl et Heidegger), Sartre prend conscience - notamment à partir de la constitution de ce dernier autour d'une « théorie du néant » - de l'originalité de son projet. C'est pour préciser cette dernière que Sartre écrit: « c'est réellement intéressant et neuf, ce que je fais, ça ne ressemble plus du tout à de la philosophie husserlienne, ni à Heidegger ni à rien »³, ou, pour le dire de manière plus exacte, avec ce qu'il faisait sous l'influence de Husserl et Heidegger. Il avait auparavant précisé la teneur de cette rupture à travers la manière dont il s'opposait à la phénoménologie husserlienne et à l'ontologie heideggerienne : « je vous ai mal expliqué tout à l'heure ce qu'il y a d'étrange dans cette tentative pour faire une métaphysique. En somme, ce que nous faisons jusqu'ici, en sages petits phénoménologues, c'était une ontologie. On cherchait les essences de la conscience avec Husserl ou l'être des existants avec Heidegger »⁴. Cette rupture est également une rupture d'avec soi, favorisée par la guerre: « C'est bien curieux comme la guerre et le sentiment d'être, malgré tout, un peu « perdu » m'a [...] permis d'ailleurs d'aller de l'avant sans me préoccuper de savoir si j'étais d'accord avec mes idées antérieures »⁵.

¹ On se fonde ici sur les indications présentes dans les lettres écrites à Simone de Beauvoir du 31 décembre 1939 - 23 juillet 1940. Par malchance, nous ne disposons pas des carnets qui couvrent de manière exacte la période strictement contemporaine de l'annonce du projet (le carnet V s'arrête au 23 décembre et le carnet XI reprend en février). De plus, la préparation de celui-ci, notamment par la confrontation et l'essai de synthèse entre Husserl et Heidegger, nous reste partiellement inaccessible. Les carnets II (octobre novembre 1939) et IV (décembre 1939) manquent). Les carnets I, III et V contiennent néanmoins plusieurs références à Husserl et Heidegger. Sartre y évoque notamment le projet de les concilier ou de les dépasser (*LC*, I, lettre à Simone de Beauvoir du 31 octobre 1939, p. 388), en articulant les deux analyses comme concernant deux niveaux différents de la réalité humaine. L'analyse husserlienne concernerait la conscience transcendantale alors que celle de Heidegger ne concernerait que la réalité humaine finie (*LC*, I, lettre à Simone de Beauvoir du 11 octobre 1939, pp. 343-346, qui reprend *CDG*, I mardi 10 octobre, pp. 112-116)). On retrouve ici une perspective qui reste encore proche de la fin de *La transcendance de l'ego* et notamment de la manière dont celle-ci dégage différents niveaux de constitution de l'*ego* (cf. *TrE*, p. 72). Ce projet sera abandonné et la perspective qui le guidait à moitié renversée, dans la mesure où, dans *L'Être et le néant*, l'ensemble de l'architecture du pour-soi, telle qu'elle est développée tout au long de l'ouvrage conduira à une redistribution des caractères du *Dasein* heideggerien et à une réinterprétation de la conscience transcendantale husserlienne. On trouve également une réflexion approfondie de Sartre sur sa *situation*, entamée sous la forme d'une description morale et d'une polémique avec la problématique stoïcienne comme l'indique de manière ironique le sous-titre « LES TRIBULATIONS D'UN STOÏQUE (SUITE) (les majuscules sont de Sartre) (*CDG*, I, p. 98)). On y trouve également certains éléments de la problématique de *L'Être et le néant*, notamment les éléments liés à la situation, au projet et à la psychanalyse existentielle. Le tournant provoqué par la problématisation qui s'opère à partir de l'annonce par Sartre de son projet part donc de ces réflexions et engage de manière plus précise le travail ontologique.

² Lettre du 30 octobre 1939, *LC*, I, p. 386.

³ Lettre du 21 janvier 1940, *LC*, II, p. 51.

⁴ Lettre du 20 janvier, *LC*, II, pp. 49-50.

⁵ Lettre du 21 janvier 1940, *LC*, II, p. 51.

Cependant, cette rupture n'est pas totale, que ce soit par rapport à Husserl et Heidegger ou par rapport à soi: il y a une récupération de la méthode de ces deux auteurs. Il insiste sur la nécessité de la « technique phénoménologique et existentialiste »¹ pour traiter les questions qu'il aborde. Il y a ensuite une récupération de contenu qui s'étend d'ailleurs au-delà de la phénoménologie: « [...] je garde tout Husserl, l'être-dans-le-monde et pourtant j'arrive à un néo-réalisme absolu (où j'intègre la *Gestalttheorie* »)².

De plus, elle ne s'opère pas seulement par rapport au contexte phénoménologique dans lequel Sartre est plongé depuis les années trente, mais aussi, d'une certaine manière avec lui-même. En effet, il déclare qu'il revient à ce qu'il appelle ses « vieilles idées sur la perception et l'existence »³, mais qu'il n'avait pu développer « faute de techniques »⁴ et d'outils. Il nous est difficile aujourd'hui, faute de documents, de préciser ce qu'il entendait par là. La lecture des *Carnets de la drôle de Guerre* nous rappelle que Sartre était à la recherche de l'« absolu », et qu'avant de concentrer ses efforts sur l'analyse des structures intentionnelles de la conscience, et plus largement, avant de dégager ce qu'il appelle l'« absolu existentiel en moi »⁵, il l'avait cherché dans les choses pour en percer les « secrets »⁶ et en dégager le sens métaphysique. En même temps, il prenait la perception comme base d'une morale⁷. Un tel horizon problématique est, d'une certaine manière, encore celui de *La Nausée*⁸ et d'un texte comme *Nourritures*⁹ et *Dépaysement*¹⁰. La perception des choses est indissociable d'une saisie de leur signification secrète, à travers leur matière¹¹. C'est donc à cette problématique qu'il retourne, revenant en quelque sorte en deçà du champ ouvert par l'étude de Husserl et Heidegger, mais sur des bases nouvelles (notamment à travers la manière dont le monde apparaît comme perçu à partir d'une situation, d'un métier, et, de manière plus générale, à partir de la condition humaine)¹². Certes, l'orientation de la recherche

¹ Lettre du 21 janvier 1940, *LC*, II, p. 51.

² Lettre du 24 janvier 1940, *LC*, II, p. 56.

³ Lettre du 21 janvier 1940, *LC*, II, p. 51. On retrouve un écho de ces idées dans les *Carnets* où Sartre évoque ce qu'il appelle son « réalisme » et les motivations singulières de son adoption (*CDG*, III, pp. 281-282).

⁴ *Ibid.*

⁵ *CDG*, III, p. 285.

⁶ Ce thème est développé dans le cinquième *Carnet* (*CDG*, V, pp. 357-361 notamment).

⁷ *CDG*, III, p. 281: «[Cette première morale] commandait de se réjouir de la perception de n'importe quoi».

⁸ J.P. Sartre, *La nausée*, Paris, Gallimard, 1938, Gallimard. Ce texte se trouve recueilli dans J.P. Sartre, *Oeuvres romanesques*, édition établie par M. Contat et M. Rybalka avec la collaboration de G. Idt et de G. H. Bauer, Paris, Gallimard, 1981, «Bibliothèque de la Pléiade», n°295, [noté *OR* dans la suite] pp. 1-210. Nous nous référons à cette édition pour l'ensemble des oeuvres romanesques de Sartre, sauf exception signalée dans les notes.

⁹ Ce texte figure dans M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, Paris, 1971, Gallimard, pp. 553-556.

¹⁰ *OR* pp. 1537-1557. Sartre situe le projet de ces deux oeuvres (avec quelques autres) dans le cinquième *Carnet* (*CDG*, V, pp. 359-360).

¹¹ Cette signification secrète est, par exemple la manière dont, à travers la dissolution de leur signification (au sens de la signification socialement admise), les choses se dévoilent dans leur contingence première, ou par rapport à leur contingence première. Il y a ici une opposition entre la «signification» encore extérieure, et le «sens» qui appartient à la chose elle-même, différence que Sartre reprend dans une des lettres à Simone de Beauvoir: «Le sens, c'est ce qu'on appréhende directement sur l'objet [...] C'est également le thème fonctionnel qui fait l'individualité de la chose» (cf. lettre à Simone de Beauvoir, mai 1939, *LC*, I, p. 140).

Il s'agit à la fois d'un sens propre qui ne s'exprime cependant que de manière symbolique. C'est par rapport à ces sens possibles que les réactions subjectives, les émotions, apparaissent comme des manières de découvrir le monde. Juliette Simont (J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, 1998, De Boeck & Larcier, collection «Le point philosophique») a mis l'accent sur cette thématique à partir des oeuvres de jeunesse (pp. 13-20) en marquant la manière dont Sartre s'oppose aussi bien à l'idéalisme qu'au positivisme en revendiquant une perception de la chose dans son étrangeté. On peut lire aussi M. Bertrand, «l'objet selon Sartre: de l'état sauvage à l'humanisation forcée — et retour?», dans *lez Études sartriennes n°5 Sartre. Itinéraires Confrontations*, cahiers du RITM, Nanterre, 1993, Université Paris X.

¹² Cf. *CDG*, V, p. 359: «pour moi j'ai poussé la furie du secret [...] dans *La nausée* jusqu'à vouloir saisir les sourires secrets des choses vues absolument sans les hommes. Roquentin, devant le jardin public, était comme moi-même dans une

philosophique vers la psychologie phénoménologique n'avait pas fait disparaître ce premier intérêt. On connaît l'anecdote célèbre rapportée par Simone de Beauvoir, concernant sa première rencontre avec la phénoménologie¹, et dans des textes comme *L'imagination*², *L'imaginaire*³, l'article « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité »⁴, voire même dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, ce souci reste le plus souvent latent et non directeur pour la démarche.

Quant à l'aboutissement du projet, s'il ne peut - en raison même de son originalité - être indiqué seulement par une référence historique, l'indication donnée par Sartre: « je retrouve le dogmatisme [...] et [...] j'aboutis à un néo-réalisme⁵ absolu » manifeste bien la contradiction apparente où il se place (puisque, même s'il est vrai que Sartre a pu voir en Husserl le moyen de sortir de l'idéalisme, il n'en reste pas moins que dans *L'Être et le néant*, c'est en idéaliste que Husserl sera traité). De même, Heidegger, même si on peut avoir l'impression qu'il est compris par Sartre comme un certain retour en deçà des subtilités de l'idéalisme, est aussi traité comme tel, et cela dès les *Carnets*. Cette caractérisation du point d'aboutissement de l'ouvrage doit être prise de deux manières: en premier lieu, elle insiste sur la manière dont Sartre pense bien faire une ontologie et une métaphysique capables de soutenir une théorie de la connaissance. Même s'il est vrai que cette métaphysique « va avec la morale » (sans qu'on puisse exactement déterminer de quelle morale - morale déjà faite ou morale encore à faire - il s'agit ici), elle a d'abord pour résultat de prendre en charge les problèmes classiques et de leur donner une solution radicale. Mais on pourra mieux appréhender celle-ci dans le cadre des indications dogmatiques.

Le projet se veut donc à la fois synthétique et original. Mais quel en est le contenu. Il faut pour cela passer à la seconde série d'indications, qui sont d'ordre plus dogmatique.

ruelle napolitaine: les choses lui faisaient des signes, il fallait déchiffrer... [...] j'ai poussé la tendance au secret jusqu'à déshumaniser complètement le secret des choses. mais je tiens que l'immense majorité des secrets sont humains». Dans cette réflexion sur la perception, ce qui est en jeu n'est donc pas le mécanisme perceptif mais bien plutôt comment la signification vient aux choses. Ce qu'apprend la guerre à Sartre - et qu'il retrouve dans la lecture de *Terre des hommes* de Saint Exupéry - est la manière dont «Un objet n'a de sens qu'à travers une civilisation, une culture, un métier. Nous voilà revenu à l'être-dans-le-monde» (*Id.*).

¹ Cf. S. de Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, 1958, Gallimard.

² Cf. J.-P. Sartre, *L'Imagination*, Paris, Alcan, 1936, p. 1 [noté *Imagination* dans la suite], où Sartre définit le propre de l'objet perçu comme échappant à la spontanéité de la conscience et comme ce qu'on doit apprendre.

³ Cf. J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 1940 «Bibliothèque des Idées» [noté *Imaginaire* dans la suite], pp. 14-29, où Sartre compare perception et imagination, p. 235 où Sartre définit la situation et l'opposition entre l'appréhension du réel et de l'irréel.

⁴ J.-P. Sartre, *Situations I, Essais critiques*, Paris, Gallimard 1947 [noté *S, I* dans la suite], pp. 29-32 notamment la page 32. L'intentionnalité, comprise comme un «hors-de-soi» originel de la conscience, nous délivre de la vie intérieure et, ce faisant «a réinstallé l'horreur et le charme dans les choses» (p. 32). Ainsi, «Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables» (p. 32).

⁵ Sartre reviendra sur cette référence et sur le rôle qu'elle a pu jouer dans *Questions de méthode* (recueilli dans J.-P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, précédé de *Question de méthode*, tome 1, *Théorie des ensembles pratiques*, texte établi et annoté par A. Elkaïm Sartre, Paris, Gallimard, 1985, «Bibliothèque de philosophie» [première édition: Paris, 1960, Bibliothèque des Idées], [noté *CRD, I* dans la suite]). Sartre y fait référence à Jean Wahl et au «réalisme pluraliste» (*CRD*, p. 29), qui renvoie au néo-réalisme. Il semble que l'intermédiaire ait ici été Jean Wahl, avec ses ouvrages (*J. Wahl Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* Paris, Alcan, 1920, et *J. Wahl, Vers le concret*, Paris, Vrin, 1932) (quoiqu'il n'y soit plus vraiment question des néo-réalistes anglo-saxon). Nous reviendrons ultérieurement sur le contenu de cette théorie.

b) Les indications d'ordre dogmatique.

i) La problématique du projet

Tout d'abord, Sartre en indique clairement le genre: il s'agit d'une « métaphysique ». Cependant, il semble donner à ce terme un sens particulier qui l'amène justement à se détacher de Husserl et de Heidegger. Cette métaphysique est une « ontique ». Elle a pour objet l'existant lui-même dans sa singularité existentielle et non dans sa structure essentielle ou son mode d'être. Il prend, pour expliquer cela, l'exemple du soleil. En se plaçant dans la perspective de la phénoménologie husserlienne, on se demanderait: « qu'est-ce que l'essence du soleil? », on ferait une éidétique. Se plaçant dans la perspective de Heidegger, on se demanderait, « qu'est-ce que l'être-soleil? ». Selon la perspective que Sartre essaie à présent de définir, la question qui devient centrale est : « Pourquoi y-a-t-il des soleils? ».

Bien évidemment, il y a de la provocation et un désir de marquer un contraste dans cette manière de formuler les choses. Il ne faudrait donc pas croire que Sartre entende cette question au sens empirique. Il y a là, néanmoins, une formulation et une problématisation particulières de ce qu'on a appelé les « convictions préthéoriques »¹ de Sartre. Seulement, il faut noter le déplacement de ce désir du concret. Celui-ci, chez notre auteur, se porte plus généralement vers la saisie de la subjectivité et de sa relation à son époque (comment un homme se fait lui-même) que vers le monde et l'existant intra-mondain. Le fait est suffisamment remarquable pour être signalé, dans la mesure où on considère la pensée de Sartre comme étant généralement assez pauvre à propos de ce thème.

Il y a donc un certain niveau de questionnement, une certaine orientation vers l'ontique, la structure singulière de l'existant, et également un certain mode de questionnement ; la question « pourquoi? », opposée de manière latente à la question « qu'est-ce que? » (question d'essence) ou à la question « comment? » (manière d'être). On peut résumer cette comparaison dans le tableau suivant :

	Question (déterminée dans son rapport à l'existant)	Question (prise dans son principe)	Discipline
Husserl	Quelle est l'essence solaire?	Qu'est-ce que? (essence)	Éidétique
Heidegger	Qu'est-ce que l'être-soleil?	Comment? (manière d'être)	Ontologie
Sartre	Pourquoi y-a-t-il des soleils?	Pourquoi? (existant en lui-même).	« Ontique »

Schéma n°1 – Questionnements phénoménologique, ontologique, métaphysique dans les *Lettres au Castor*

On peut expliciter ces trois niveaux en disant que les essences ne concernent que la structure qui permet — au delà de la singularité d'un phénomène — d'en saisir la structure première, indépendamment de son existence. En ce sens, Sartre, en distinguant l'imagination de la perception et, au sein de l'imagination, les différents membres de ce qu'il appelle dans *L'imaginaire* « la famille de l'image »², en reste au plan des essences. Par contre, il se place, lorsqu'il envisage « la vie imaginaire »³, c'est-à-dire l'imagination comme mode particulier d'être-dans-le-monde de la cons-

¹ DS, première partie, chapitre 1.1, 1.1.1 Les convictions pré-théoriques de Sartre, pp. 25-27.

² C'est le titre d'un des paragraphes de la première partie de *L'imaginaire* (Imaginaire, p. 30).

³ Titre de la quatrième partie de l'ouvrage de Sartre où il envisage l'hallucination et le rêve, comme des expériences particulières de la conscience dans la manière dont elle est prise au sein de sa vie spontanée par l'image qu'elle constitue.

science qui imagine¹, sur le plan des manières d'être. En ce sens, la saisie de la manière d'être consiste, de manière générale, dans la saisie du rapport entre l'existence et l'essence. On pourrait, néanmoins, imaginer de deux manières le dépassement de ces deux formes de questionnement. Il peut s'agir d'un dépassement vers une ontologie plus radicale et posant la question de l'être de cet être en tant qu'il apparaît avec ses manières d'être. C'est ce que fait *l'Être et le néant*, notamment par la détermination de l'en-soi et du pour-soi comme régions d'être). Il peut aussi s'agir de la « métaphysique ». Celle-ci implique de manière plus radicale une mise en question des êtres tels qu'ils sont avec leurs essences et leurs manières d'être. Sartre l'appelle une « ontique », pour l'opposer à ce qu'il comprend encore comme ontologie au moment où il décrit son programme, mais aussi, parce que cela implique un rapport au singulier, alors que l'ontologie apparaît encore comme ontologie générale et, par rapport au fait brut de l'être, secondaire. Le point essentiel demeure, cependant, la détermination du contenu de cette théorie.

ii) Le contenu de la théorie.

Il s'agit donc d'une théorie du néant. Son contenu est déjà annoncé dans son efficacité, que ce soit dans le traitement d'aporées de la phénoménologie (on peut supprimer la *hylè* husserlienne²) ou dans celui de problèmes classiques de la philosophie (on peut rendre compte de l'unité du monde pour la pluralité des consciences, dépasser le réalisme et l'idéalisme³). Cependant, ce n'est pas ce point qui est mis en avant, mais le caractère fondamental du néant. Ce caractère étant défini ici en termes d'origine (Sartre parle du néant comme « événement pur au sein de l'être »⁴). La théorie du néant semble donc pouvoir aussi permettre de mettre en oeuvre la question que Sartre préconise pour sa « métaphysique » en permettant notamment de préciser ce que veut dire se poser la question « pourquoi y-a-t-il des soleils? » à partir du constat qu'« il y a des soleils ».

Tout d'abord, on peut comprendre la référence faite aux « philosophes grecs »⁵ en écho à l'affirmation de « dogmatisme ». Ce terme a une signification polémique à l'égard de l'orientation criticiste et épistémologique⁶ de la philosophie depuis le milieu du dix-neuvième siècle en France. Cependant, il ne faudrait pas comprendre ce point comme un retour à une physique ou une philosophie naturelle, ainsi que nous le fait comprendre la manière dont le terme de métaphysique était déjà compris dans le premier point de la conclusion de *l'Imaginaire*. Sartre y écrit en effet : « les descriptions phénoménologiques peuvent découvrir que [...] la structure même de la conscience transcendantale implique que cette conscience soit constitutive d'un monde. Mais il est évident qu'elles ne nous apprendront pas que la conscience doit être constitutive d'un tel monde, c'est-à-dire celui précisément où nous sommes. [...] Nous sommes ici en présence d'un fait premier et irréductible qui se donne comme une spécification contingente et irrationnelle de l'essence noématique de monde. Et beaucoup de phénoménologues appelleront « métaphysique »

¹ Ce qui est alors en jeu est le rapport de la conscience avec le réel, Sartre allant jusqu'à dire par exemple que « le rêve est une expérience privilégiée qui peut nous aider à concevoir ce que serait une conscience qui aurait perdu son « être-dans-le-monde » et qui serait privée, du même coup, de la catégorie du réel » (*Imaginaire*, p. 226).

² Lettre du 16 janvier 1940, *LC*, II, p. 40: « [...] j'ai pu sagement travailler [...] à édifier cette petite théorie du Néant que vous admirerez sûrement puisque 1°) Elle supprime le recours de Husserl à la *hylè* ». Cette suppression concernera autant la *hylè* relativement au présent vivant, que celle concernant l'appréhension des objets transcendants.

³ *Idem*, pp. 40-41: « 2°) elle explique l'unité du monde pour la pluralité des consciences — 3°) elle permet de transcender pour de bon le réalisme et l'idéalisme ».

⁴ Lettre du 24 janvier 1940, *LC*, II, p. 56.

⁵ Lettre du 20 janvier 1940: « C'était ainsi, en somme, que procédaient les philosophes grecs » (*LC*, II, p. 50).

⁶ Cf. S. I, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité », p. 31: « La philosophie française, qui nous a formés, ne connaît plus guère que l'épistémologie ».

la recherche qui vise à dévoiler cet existant contingent dans son ensemble. Ce n'est pas là ce que nous appellerions métaphysique... »¹. On reconnaîtra le Heidegger de *Qu'est-ce que la métaphysique?*² dans le phénoménologue visé. Le programme que se donne à présent Sartre, directement lié à ce constat, semble être de s'attaquer à cet irréductible. Cependant, cette attaque ne doit pas être comprise seulement sur un plan empirique, mais sur le plan esquissé par l'horizon phénoménologique à partir duquel se détache cette contingence. On en trouve une première forme dans la question que se pose Sartre : « la fonction d'imaginer est-elle une spécification contingente et métaphysique de l'essence « conscience » ou bien au contraire doit-elle être décrite comme une structure constitutive de cette essence? »³. Ici, la dimension métaphysique semble encore border, de l'extérieur, le champ de l'enquête phénoménologique et la question métaphysique demeure une question critique. On peut considérer qu'elle est une question critique par rapport à ce qui se présente comme un fait au sein d'une essence. Il s'agit alors d'en spécifier le caractère de fait en faisant la chasse aux faux irréductibles. On sait que la réponse de Sartre mettra en jeu la structure de la conscience et, notamment, sa liberté comme capacité de se décrocher de la situation, c'est-à-dire de poser un irréel en niant ce monde. On peut estimer à cet égard — comme peut en témoigner le maintien du terme de conscience transcendantale dans les *Carnets* et les lettres à Simone de Beauvoir — que la notion de néantisation n'est pas encore trouvée et qu'il a fallu, non simplement un approfondissement, mais une rupture dans la réflexion pour qu'elle vienne au jour. Or, ce qui change, avec l'émergence de la théorie de la conscience comme néant, et surtout comme « événement pur au sein de l'être », c'est que la conscience n'est précisément plus simplement une essence (ou une structure générale), mais un être singulier (ce que marque le terme d'événement), et que ce qui découlera de cette dernière sera également, d'une certaine manière aussi un être singulier. Un champ nouveau se dessine, celui de la singularité ontologique comme se situant en deçà du surgissement de l'essence, sans pour autant qu'il y ait une dissolution absolue de la contingence. De ce fait, ce nouveau point de départ donne un nouvel horizon aux problèmes classiques du monde : elle met le « pourquoi » en même temps que le « comment ». Si la conscience est événement, alors se pose, en même temps que la question de son être-conscience, la question : pourquoi y a-t-il une conscience? . Il faut ajouter que cette dernière question peut se comprendre au moins de deux manières : d'une part par rapport à sa structure interne (quelle est l'origine de cette structure?), et, d'autre part, par rapport à ce qui n'est pas la conscience (pourquoi y a-t-il une conscience, alors que l'être lui-même n'est pas conscience?). Nous ne pouvons, en l'absence des carnets correspondants, aller beaucoup plus loin sur ce chemin. Sartre indique néanmoins l'aboutissement possible une telle perspective.

Il l'indique ici en disant qu'il aboutit à un « dogmatisme » (ce qui accroît pour le moins la tension avec la phénoménologie d'inspiration husserlienne, qui justement le fuit). Il entend par ce terme une affirmation de l'être qui s'oppose donc à tout criticisme, toute question sur les conditions de possibilité et qui enferme la conscience en elle-même. Mais on peut ajouter que ce nouveau dogmatisme est aussi dirigé contre Husserl, qui en reste à l'essence possible (même s'il est vrai qu'à une époque, poser les problèmes en termes d'essence était, pour Sartre — et contre Kant

¹ *Imaginaire*, pp. 227-228.

² M. Heidegger, *Was ist Metaphysik*, (texte de 1929), tr. fr. H. CORBIN en 1938, recueilli dans *Questions I*, Paris, 1968, Gallimard [noté *Q. I* dans la suite], pp. 47-72).

³ *Imaginaire*, p. 228.

et les néo-kantiens — les penser en terme de fait¹). Ce dogmatisme se précise — à travers l'expression « néo-réalisme absolu » — par une référence à un courant philosophique des années vingt, le néo-réalisme² qu'il continue à évoquer de temps à autre dans les *Cahiers pour une morale*³ et dans *Vérité et existence*⁴. Ce qu'il retient notamment de cette tendance philosophique est, tout d'abord, sa valeur polémique ainsi que la manière dont, par elle, tout est en quelque sorte réel. Plus implicitement, il en reprend l'idée de « stérilité de la conscience »⁵ (son incapacité en elle-même à produire quoi que ce soit) ainsi que la doctrine des « relations externes ». Un certain nombre de ces aspects seront ultérieurement soumis à critique, notamment le behaviorisme qui accompagne souvent cette doctrine en tant qu'elle réduit à néant l'idée de signification et la dimension du projet. Cependant, l'indication de cet extrême rend bien compte de cet effort de Sartre de tenir ensemble les aspects les plus opposés du réel : la double dimension de liberté radicale introduite par la réalité humaine et celle de la radicale transcendance des choses.

Cependant, ce premier projet correspond-t-il effectivement à ce qu'il a réalisé dans *l'Être et le*

¹ Cf. J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique* [1936], introduction, notes et appendices par Sylvie le Bon, Paris, Vrin 1965, [noté TrE dans la suite], p. 16: «Si nous abandonnons toutes les interprétations plus ou moins forcées que les post-kantiens ont donné du «je pense», et que cependant nous voulions résoudre le problème de l'existence *de fait* du Je dans la conscience, nous rencontrons sur notre route la phénoménologie de Husserl. La phénoménologie est une étude scientifique et non critique de la conscience». Les néokantions déterminent ce que doit être la conscience pour que la connaissance soit possible, Husserl saisit ce qu'elle est dans son essence.

² Au sens strict, le néo-réalisme philosophique est né aux États-unis en 1912 par un manifeste collectif contre l'hégélianisme prédominant dans le monde anglo-saxon, et qui se traduisait par une forme de panlogisme, saisissant la réalité et la relation de connaissance comme étant fondées sur le développement de l'Esprit et comme étant en rapport dans ses parties par un système de relations internes. Cette réaction s'est traduite par un effort pour dégager le réel du contexte mental de son élaboration en affirmant notamment que ses déterminations ne pouvaient être conçues comme des représentations mentales et leurs relations comme des relations internes: d'une certaine manière, tout est dehors et on ne peut pas tout réduire à un type d'être unique. Les différentes formes d'êtres ne peuvent se déduire les unes des autres, elles sont extérieures les unes aux autres et les relations entre ces êtres sont des relations externes. La connaissance n'est qu'une de ces relations. Des ouvrages et des numéros de revues ont été consacrés au néo-réalisme dans les années 20 et 30. On peut citer notamment l'ouvrage du R.P. R. Kremer, *Le néo-réalisme américain*, Paris, Alcan, 1920 (ouvrage recensé par J. Wahl dans «néo-réalistes d'Angleterre et d'Amérique», *revue philosophique*, 1925), les numéros de la *revue de métaphysique et de morale* (tome XXIX (n°2, 1922), avec notamment l'article de R. B. PERRY «le réalisme philosophique en Amérique», pp. 129-155, et de la *Revue internationale de philosophie*, (n°3, 1939).

Ce terme de néo-réalisme s'est étendu, soit aux philosophes qui posaient la réalité extra-mentale des objets des sciences mathématiques ou physiques (Bertrand Russell, dans certaines étapes de sa carrière, comme dans B. RUSSEL, *L'analyse de l'esprit* traduction française par Ph. Devaux, Paris, 1927, Payot), Samuel Alexander (*Space, Time and Deity*, Londres, 1920, MacMillan and C°), qui fut étudié par Philippe Devaux (P. Devaux, *Alexander, une théorie néo-réaliste du changement*, (Paris, Vrin, 1929,) et Alfred. North. Whitehead (A. N. Whitehead, *Process and Reality* (Cambridge, 1929, Cambridge University Press, *Procès et réalité*, tr. coll., Paris, Gallimard, 1995, Bibliothèque de philosophie, d'après l'édition corrigée, Londres, 1979, MacMillan)), qui fit l'objet d'un article de Jean Wahl publié d'abord dans la *Revue philosophique*, puis repris dans *Vers le Concret*, éd. citée. Sous sa première forme, cette école philosophique ne dura pas très longtemps et fut amenée à amoindrir le radicalisme de ses prétentions. Sartre retient ici essentiellement du néo-réalisme la manière dont tout est réel et dont les rapports entre objets n'apparaissent que comme des relations externes.

³ Cf. *CM*, I, p. 67: «Grossière philosophie néo-réaliste. Pourquoi l'antithèse [par rapport à Hegel] [...] néo-réaliste: antithèse: rapports externes au lieu de relations internes [...] Mais la théorie des rapports externes n'est pas celle des rapports internes : elle y est seulement opposée. C'est une négation *externe*, non interne». Ainsi pour Sartre «La vérité est dans la synthèse du néo-réalisme et de l'hégélianisme» (*CM*, p. 478). Le rapport au néo-réalisme, même s'il s'est déplacé de son terrain d'origine (la relation au monde et aux choses), reste chez Sartre important dans sa polémique avec Hegel. Nous essaierons plus loin de ressaisir ce statut des relations externes.

⁴ Cf. *VE*, p. 25: «La perception ne nous fait donc pas sortir du monde, sauf en ceci qu'elle est perception. Mais elle est déjà redoublement ébauché de l'En-soi puisque le point de vue est totalement définissable en terme d'en-soi (comme l'ont vu les néo-réalistes)».

⁵ C'est sous ce titre que le philosophe anglais A. Lovejoy présente devant la Société française de philosophie son exposé critique du néo-réalisme anglo-saxon (cf. A. Lovejoy, «La stérilité de la conscience dans la philosophie anglaise et américaine», séance du 26 décembre 1925 de la société française de philosophie, *Bulletin de la société française de philosophie*, tome XXV, 1925, Paris, Armand Colin).

néant? Sartre, en ne proposant plus qu'un « essai d'ontologie phénoménologique », n'a-t-il pas renoncé à ses ambitions métaphysiques?

§II

La problématique de L'Être et le néant et la redistribution des problèmes

Si le titre peut laisser penser que Sartre a bien fait une « théorie du néant », et donc qu'il a bien entrepris ce projet, le sous-titre semble marquer une position de recul. Certes, nous avons vu que notre auteur, s'il affirme dépasser Husserl et Heidegger pour faire autre chose, n'en revendique pas moins encore la méthode « phénoménologique » (fixation conceptuelle des phénomènes par description de leur structure d'essence ou dégagement de leur manière d'être). Que celle-ci se trouve dans le sous-titre de *L'Être et le néant*, ainsi que dans le sous-titre de tel passage¹ ne surprend donc pas vraiment. Ce qui surprend est plutôt le titre d'ontologie. Quelle est sa signification? Sartre recule-t-il devant son projet initial? Il faut, pour répondre à ces questions, envisager à partir des questions de la fin de l'introduction et des réponses et questions de la conclusion le cadre global de la problématique de *L'Être et le néant*.

a) L'introduction de l'ouvrage et la position de la problématique de Sartre²

Cette problématique est définie dans l'introduction de l'ouvrage. Sartre — dans un geste qu'il répétera plus tard³ — se situe par rapport à ce qu'il appelle la « pensée moderne »⁴ (dans laquelle est incluse la phénoménologie comme en étant la forme la plus achevée). Le trait dominant de celle-ci est la levée de l'ensemble des dualismes qui séparent l'être du paraître, le passage de la catégorie de réalité de la chose à la catégorie d'objectivité du phénomène et la réduction de l'être au paraître. Cette levée laisse cependant non résolu le maintien du dualisme du fini et de l'infini⁵), ce qui conduit à poser celui de « l'être de ce paraître »⁶ (entendons par là de ce « paraître » en tant qu'il ne renvoie plus à autre chose que lui-même). Le titre d'ontologie phénoménologique indiquerait une méthode et se référerait à son objet: l'ontologie est phénoménologique parce qu'elle s'interroge sur l'être du phénomène.

Cependant, cette problématique semble tourner court. Elle semble changer, en quelque sorte, de nature, de telle manière que la référence au phénomène disparaît et que nous sommes plongés dans une problématique dont les termes relèvent plus de Hegel - que Sartre ne cite pas à cet endroit de l'oeuvre - que de la phénoménologie. En effet, l'introduction a pour démarche, d'abord de montrer que l'être du phénomène ne doit pas être lui-même un phénomène, mais qu'il doit

¹ Nous pensons au §1 du chapitre 2 de la deuxième partie: «Phénoménologie des trois dimensions temporelles».

² On se borne ici à donner le contexte de l'élaboration de la problématique de la fin de l'introduction, en réservant au chapitre suivant une analyse plus détaillée de sa structure argumentative (*vide infra*, chap. II).

³ Dans la *Critique de la raison dialectique* (cf. *CRD*, I, «introduction», pp. 135-156). Comme il cherche ici à se situer à l'égard de la phénoménologie en tant qu'elle synthétise une tendance fondamentale de la pensée moderne, il essaie ensuite de se situer par rapport au marxisme qui opère une telle synthèse pour les années 50 (même si c'est sous une forme fossilisée à travers la vulgate marxiste-léniniste). Dans son entretien avec M. Sicard, Sartre distingue la présence chez lui de «deux sortes d'idées»: «d'une part des idées-racines, venant de l'enfance; d'autre part, des idées qui viennent de la conjoncture et qui essaient de ranimer et de relier entre eux des idées de jeunesse» (entretien cité, p. 21). Cependant, ces idées liées à la conjoncture font tout de même plus que passer.

⁴ *EN*, p. 11: «La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent».

⁵ Cf. *EN*, p. 13: «Il semble que nous les [les dualismes antérieurs] ayons convertis en un dualisme nouveau: celui du fini et de l'infini».

⁶ Cf. *EN*, p. 14.

rester « transphénoménal »¹. Cette détermination — qui s'oppose à la fois au phénomène et au noumène — nous conduit alors à la discussion critique des hypothèses faisant résider l'être du phénomène dans la conscience. La structure phénoménologique propre de la conscience est d'abord déterminée par Sartre : celle-ci n'est pas une connaissance retournée sur soi, mais comme étant « la dimension d'être transphénoménale du sujet »². Sartre peut alors envisager l'ensemble des solutions possibles pour penser la genèse du phénomène, en tant que le phénomène « *est* [et que] c'est la seule manière de définir sa façon d'être »³, à partir de la conscience prise dans sa structure fondamentale, c'est-à-dire telle qu'elle se donne dans ce que Sartre appelle « cogito pré-réflexif »⁴. Cette discussion critique conduit Sartre à exclure, pour la conscience, tout rôle actif dans la manière d'être du phénomène (que ce soit sous la forme de la production d'une représentation ou dans celui de réceptacle d'impressions). Il la pose comme parfaitement stérile de ce point de vue et comme n'étant conscience de quelque chose que sur le fondement d'une relation radicale à un être transcendant. Il est alors possible de poser, à partir de la conscience, la nécessité d'un être des phénomènes qui en soit indépendant. Cette « preuve ontologique »⁵ — qui passe de la nature d'un être par rapport à la conscience à l'affirmation de son existence indépendamment de la conscience — aboutit donc à la position de ce que Sartre appelle deux « régions »⁶ de l'être, ou deux « types d'être »⁷, l'en-soi et le pour-soi. Le problème ontologique de l'être devient alors celui de la liaison entre ces deux types d'être et de la possibilité d'une compréhension de l'être comme catégorie générale et totale.

Le point d'arrivée de l'introduction — qui résume en quelque sorte les conditions *sine qua non* du dévoilement de l'existant et de la relation de la conscience à une chose — aboutit à un partage ontologique de l'être en deux régions d'être⁸. Cet aspect reste, dans la tradition phénoménologique, assez classique et renvoie autant au partage husserlien entre la région chose et la région conscience qu'au le partage heideggerien entre l'ordre du *Dasein* et celui de la *Vorhandenheit*. C'est à partir de ce partage que sont formulés - de manière relativement abstraite - les problèmes de l'ontologie phénoménologique. Cette manière de faire semble, au premier abord, maladroite et en contradiction totale avec l'esprit même de la phénoménologie en raison de l'impression d'un retour à un certain dogmatisme incompatible avec l'attitude de réduction exigée par la démarche phénoménologique.

Sans nous engager d'emblée dans cette question, essayons de voir l'ordre des questions posées et comment celles-ci se trouvent reprises dans les conclusions de l'ensemble de l'oeuvre. On pourra alors mieux saisir le rapport entre les préoccupations premières de Sartre et la problématique actuellement développée par notre auteur. Tout d'abord, comment s'organise l'ensemble de

¹ EN, p. 16.

² EN, p. 17.

³ EN, p. 15.

⁴ EN, p. 16.

⁵ EN, pp. 27-29.

⁶ EN, p. 31. Le terme provient évidemment de Husserl et des *Idées directrices pour une phénoménologie et pour une philosophie phénoménologique*, tome 1 (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique*, tr. fr., présentation et notes de P. Ricoeur, Paris, Gallimard; Bibliothèque de philosophie, 1950, [noté *Ideen. I* dans la suite], §9 «Région éidétique et éidétique régionale», pp. 35-38, et, pour l'application du terme de «région» à la conscience, §33 «Premier aperçu de la «conscience pure» ou «transcendantale» entendue comme résidu phénoménologique» (*Ideen I*, pp. 106-108).

⁷ EN, p. 31.

⁸ En fait, on sait que le cours du texte conduit à dégager une troisième région - la «région idéale de la «cause de soi»» (EN, p. 719) - dont l'étude est bien du ressort de l'ontologie, mais qui se différencie des deux autres en ce qu'elle n'est pas une région réelle.

ces questions?

i) Le premier groupe de questions.

Un premier groupe de questions concerne les deux premières régions d'être dégagées, l'en-soi et le pour-soi. La fin de l'introduction affirme que les résultats obtenus jusqu'à présent reste lié à un examen du phénomène d'être dont les résultats restent « provisoire[s] »¹. Une première question est donc celle du « sens profond »² de ces deux types d'être. Que signifie ce terme de sens profond? Il ne faut pas le comprendre seulement en fonction des déterminations ontologiques du pour-soi comme néant et de l'en-soi comme être. Il s'agit aussi de leur signification profonde, c'est-à-dire de leur « *pour...* », ce pour quoi ils surgissent et de ce qu'ils sont pour eux-mêmes, pour l'autre et en fonction de l'être en général (comme notion et comme fait). Le sens profond de chacun de ces types d'être est à la fois irréductible et dernier. Il permettra de rendre compte des aspects de chacun de ces deux types d'êtres et de dégager leur relation.

ii) Le second groupe de questions posées par Sartre

Il ne concerne plus chacun des deux types d'êtres pris dans un relatif isolement, mais il se place du point de vue de l'*être* comme catégorie générale, pour interroger le rapport entretenu à cet être général: « Pour quelles raisons appartiennent-ils l'un et l'autre à l'*être* en général? Quel est le sens de l'*être* en tant qu'il comprend ces deux régions radicalement tranchées? »³ La question du sens de chacun de ces deux types d'être se prolonge à partir de ce nouvel horizon et, en même temps, englobe l'être dans sa structure totale. La question du *sens* de l'être devient également une question qui se pose à partir d'un événement ontologique, celui d'une scission, et non simplement à partir du phénomène de la précompréhension de l'être. Par là même, elle prend un tour particulier, ce qui ne sera pas sans répercussions pour la suite.

iii) Le troisième groupe de questions

C groupe renvoie à un problème plus spécifique, celui de leur relation, non à partir de l'être au sens global du terme, mais à partir de la connexion des régions d'êtres telle qu'elle se manifeste dans l'ensemble des rapports conscience/monde, et plus particulièrement dans l'ordre de la connaissance. On retrouve ici le problème classique du dépassement de l'alternative entre réalisme et idéalisme, dont le dépassement apparaît aussi comme une figure classique jusque dans la phénoménologie⁴. Ce problème apparaît comme le seul reste des questions que Sartre se posait, en tant que ce dépassement apparaît à présent comme la seule issue possible: « Si l'idéalisme et le réalisme échouent l'un et l'autre à expliquer les rapports qui unissent en fait ces régions en droit incommunicables, quelle autre solution peut-on donner à ce problème »⁵.

Il faut ajouter enfin que se subordonne à cette dernière question une autre plus limitée : celle du

¹ EN, p. 31.

² EN, p. 34.

³ EN, p. 34.

⁴ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], fünfzehnte, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors im Anhang, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1979, *Être et Temps*, tr. fr. Fr. Vezin, Paris, Gallimard, 1981, «Bibliothèque de philosophie», [noté SZ dans la suite, la pagination et la traduction française suivant la pagination et le texte allemand] Première section, chapitre VI, §43, a) «*Realität als Problem des Seins und der Beweisbarkeit der Aussenwelt*» «La réalité comme problème de l'être et la démontrabilité du monde extérieur» (pp. 202-208/252-259, notamment pp. 207-208/257-259).

⁵ EN, p. 34.

statut de la transphénoménalité du phénomène, dans la mesure où la conservation de cette dimension de transphénoménalité, avec toutes les difficultés qu'elle pose, apparaît comme la condition d'une réponse adéquate au problème posé.

Telles qu'elles sont posées en introduction, ces questions semblent relativement éloignées de la problématique métaphysique et « ontique » initiale que Sartre se donnait à lui-même. En effet, à travers ces reformulations, il semble qu'on ne trouve plus trace du souci de rendre compte de la singularité, tel qu'il s'exprimait dans *l'imaginaire* ou les *lettres au Castor*. En fait, un filtre s'est installé, conséquence des résultats de l'analyse de la relation de la conscience à son objet¹. Il conduit donc vers une certaine reformulation des problèmes selon un horizon spécifique. De ce fait, nous ne pourrions véritablement juger du devenir de la problématique originelle de Sartre qu'à travers ce qu'elle devient dans les conclusions de l'ouvrage et donc après l'ensemble des analyses de *l'Être et le néant*. Celles-ci se présentent, en fait, comme les analyses de la structure de l'être-pour-soi. Elle est menée à partir d'une démarche régressive qui conduit à le déterminer comme étant cet événement pur qu'est le surgissement du néant au sein de l'être et, à partir de ce dernier point de la régression, comme l'être qui existe son propre être et se définit à partir d'un effort global de fondation d'être. Ce projet structurel fondamental² se déploie en un certain nombre de structures principales et secondaires qui entretiennent entre elles des rapports divers³. Ce projet structurel se différencie en différents projets locaux selon les dimensions d'être du pour-soi (le pour-soi lui-même, le pour-autrui, l'être-en-soi intra-mondain)⁴. Ce n'est qu'au terme de ce parcours que Sartre parvient aux conclusions de l'ouvrage.

b) Les conclusions de l'ouvrage et la reprise des questions initiales

Ce sont sans doute la forme des conclusions qu'il importe d'examiner avec le plus de soin, et surtout la redistribution des disciplines — notamment l'ontologie, la métaphysique (comme métaphysique générale et comme métaphysique de la nature, et la morale) — qui s'y opère. En effet, les deux titres annoncent la couleur. Le premier s'intitule « aperçus métaphysiques » et le second « perspectives morales ». On peut estimer, dans un premier temps, que le second point ne pose pas beaucoup de problèmes dans la perspective qui nous occupe. Il se donne plus comme une

¹ On pourra dire que cette manière de formuler les choses laisse transparaître, de la part de Sartre, une certaine réduction du propos phénoménologique. Cependant, d'une part, Sartre entreprend ici de se situer par rapport à un certain état du problème de la connaissance et de l'être, et il fait encore un usage relativement extérieur de la phénoménologie. Il la confronte à une problématique classique qui ne peut être éludée dans sa forme la plus générale, celle de la différence entre deux modes d'être en fonction de la situation de chacun d'entre eux par rapport à lui-même (notamment pour la dimension conscience ou pour-soi) et par rapport à l'autre. Autrement dit, on peut dire que ce n'est pas la forme adéquate du problème de l'être. Cependant, toute théorie de l'être devra exister de telle sorte qu'elle devra satisfaire à ces exigences. Par les déterminations d'en-soi et de pour-soi, Sartre ne fait rien d'autre que de donner, en termes ontologique une formulation à ces exigences, à charge pour toute ontologie phénoménologique de l'intégrer.

² L'avalanche de ces adjectifs vise seulement à préciser qu'il ne s'agit pas ici du projet existentiel, mais de son noyau structurel. Celui-ci a pour but de rendre compte, en l'enracinant au sein même de la teneur ontologique première de l'être-pour-soi, de sa dimension ek-statique. Certes, le projet existentiel n'est pas sans rapport avec cette structure première, mais implique d'autres conditions qu'il faudra dégager le moment venu (*vide infra*, chapitre IX, §3, a)).

³ Voir pour un bref aperçu de l'organisation d'ensemble des chapitres de *L'être et le néant* et une analyse un peu plus détaillée de ce qu'on appellera ses « niveaux existentiels », selon ce principe chapitre VII, §3.

⁴ L'effort principal de notre réflexion portera justement sur la tentative de dégager le statut exact de cette définition, de ce cadre d'analyse des projets singuliers et des relations singulières à l'être qui y sont impliquées. On peut suggérer que, d'une certaine manière, ce projet d'être est antérieur à un choix dans la mesure où il est la structure même de la condition imposée à l'existence, pour être existence (et non être-subsistant) d'avoir à être son être, au delà de l'exigence d'avoir à être son propre néant, si en entend avoir à être son être en un sens relativement fort. Il s'agit alors, non seulement d'une contrainte existentielle ne concernant que le rapport de l'homme à sa condition mais comme le mode d'être fondamental du pour-soi par rapport à l'ensemble de ses structures).

ouverture vers d'autres recherches que comme la véritable conclusion de l'ouvrage par rapport à sa problématique interne, et notamment par rapport aux questions initiales¹. Le premier point présente une situation différente.

i) La réorganisation du questionnement initial.

En effet, ces « aperçus métaphysiques » ne répondent pas à l'ensemble des questions posées dans l'introduction (seulement deux, celle du rapport du pour-soi à l'être et celle de l'être comme totalité, sont conservées). Elles ne répondent pas non plus exactement de manière tranchée aux questions reprises. Plus encore, même dans le cas où une réponse est avancée, celle-ci se trouve d'emblée relativisée par une relance du questionnement et ce rebondissement à peine tempéré par le fait qu'il relève d'une autre discipline, laquelle est justement ce qu'il appelle « métaphysique ». Qu'en est-il exactement?

On peut, en examinant les questions auxquelles répond Sartre dans la conclusion, les répartir en deux groupes. D'une part, il y a les questions formulées en *introduction*. Au sein de celles-ci, nous pouvons distinguer celles auxquelles il répond de manière directe ou implicite et les questions auxquelles il ne semble pas directement répondre et qu'il semble laisser en suspens. D'autre part, de nouvelles questions sont posées. On peut y distinguer entre celles que les résultats de l'ontologie suffisent à résoudre ou à disqualifier et celles laissées, soit à la métaphysique, soit à la morale et qui nous renvoient ainsi au-delà de *l'Être et le néant*. On peut résumer ce partage par le tableau suivant :

	<i>Lieux de formulation des questions</i>	<i>Destin de ces questions dans l'oeuvre</i>		<i>Questions formulées</i>
Questions posées	Dans l'introduction	Questions implicitement résolues dans le corps de l'ouvrage.		<i>Comment l'être en soi est-il transphénoménal ?</i>
		Questions explicitement reprises dans la conclusion	Question résolue	<i>Quel est le sens profond de ces deux types d'êtres ?</i>
			Question reformulée	<i>Quel est le lien entre en-soi et pour-soi ?</i>
	Dans les conclusions (aperçus métaphysiques)	Questions solubles dans l'ontologie	Par réduction critique	<i>Rapport des notions d'en-soi et de pour-soi à la notion de totalité ?</i>
			Par résolution positive	<i>Raison, origine et figures de l'en-soi avant le surgissement du pour-soi ?</i>
		Questions renvoyant à la métaphysique		<i>Rapport entre le pour-soi et la catégorie de l'Autre ?</i> <i>Origine du monde ?</i>
			<i>Questions concernant l'origine du pour-soi</i> <i>Questions sur l'être du phénomène en tant qu'être d'une totalité désintégrée (sens des deux types d'être, second niveau).</i>	

Schéma n°2 – la réorganisation du questionnement (*L'Être et le néant*, introduction, § VI et conclusions, § I)

L'organisation globale de ces interrogations s'opère par la reprise de deux des questions de l'introduction : celle des relations entre l'en-soi et le pour-soi (elles renvoient à des problèmes gnoséologiques qu'il faut reprendre sur le terrain ontologique) et celles de la structure globale de l'Être et des rapports de l'en-soi et du pour-soi au sein de cette structure.

¹ Nous ne voulons pas méconnaître qu'il s'agit d'une des problématiques - et même de *la* problématique - de Sartre. À cet égard, la difficulté de la mise en oeuvre de celle-ci peut amener à une remise en question de la pertinence du travail ontologique accompli dans *L'Être et le néant*. Nous ne voulons pas non plus méconnaître la manière dont s'opère une redistribution des tâches à propos de la réflexion pure, et dont il se pourrait bien qu'il ait besoin ici.

Ce que nous voulons simplement dire est que l'introduction ne posait, ni de problèmes d'ordre moral, ni même le problème de la réflexion pure. On peut juste dire ici à propos de ce dernier problème que, ce qui pour Sartre semble l'objet de la morale n'est pas le problème de principe de la réflexion pure, mais celui de sa motivation par rapport à la réflexion impure.

i. a) Les questions résolues au cours du texte.

Tout d'abord, les interrogations non effectivement reprises dans le cadre de la conclusion ne le sont pas parce que le corps de l'ouvrage les résout. Il en va tout d'abord ainsi de la question : « comment l'en-soi peut-il être transphénoménal? ». D'une certaine manière, la réponse — reprise dans les conclusions dans la formule : « l'être [...] est ce qui est saisi. Simplement son être ne coïncide aucunement avec son être saisi »¹ — est fournie à partir d'un certain nombre d'analyses réparties dans le corps même de l'ouvrage et qui répondent à cette question à différents niveaux².

La seconde question non reprise est celle du « sens profond » de ces deux types d'être. Cette question peut avoir plusieurs interprétations.

On peut d'abord la comprendre comme une question portant sur la structure profonde de ces types d'être. Le corps même du texte y répond alors. Cette réponse est élaborée en ce qui concerne le pour-soi, et non en ce qui concerne l'en-soi. Pour celui-ci, il semble que, au premier abord, la même détermination — l'être est ce qu'il est et c'est là son unique dimension d'être par opposition au pour-soi³ — soit sans cesse réitérée⁴.

Pendant, le terme même de *sens* semble être utilisé de manière spécifique par Sartre. Si on suit ici la terminologie esquissée dans une lettre de mai 1937, il se différencie de la signification, qui reste extérieure parce que renvoyant à autre chose (un contexte historique et social)⁵, et de l'essence, qui renvoie à la structure générale, en se donnant comme liée à l'individualité de la chose. Sartre, lorsqu'il parle du sens d'une conduite, l'identifie à sa motivation et cette motivation elle-même est référée au projet de formation d'un Idéal ontologique⁶: le sens en est donc le *pour...* dessiné par la conduite ou dessiné par le surgissement d'être. De même, le sens d'une qualité (ou qu'exprime une qualité) est — lorsqu'on se situe au plan de ce que Sartre appelle projet

¹ *EN*, p. 719.

² On peut évoquer notamment le chapitre 1 de la première partie, à travers l'analyse des négatités, comme ce à travers quoi se dévoile l'être, le chapitre 3 de la seconde partie (qui reprend cette structure et l'explique de manière plus radicale) et enfin, le dernier chapitre de l'ouvrage (dans l'analyse de l'effort du pour-soi considéré à partir du projet existentiel comme effort de révélation d'être au travers du phénomène).

En effet, on peut considérer que la question d'origine peut avoir deux significations. La première est rapportée à la relation en-soi-pour-soi prise dans son principe. La réponse en est alors que la phénoménalité du phénomène est constituée par les structures de négation qui constituent ce que Sartre appelle le « il y a » (*vide infra*, chap. V et VI). Ces structures de négation ont pour conséquence de dégager la nature de la transphénoménalité de l'être du phénomène en montrant comment c'est l'être qui est là, mais à travers son indifférence et la manière dont celle-ci se traduit dans les structures globales d'apparition des étants et l'extériorité des rapports qu'ils entretiennent entre eux. Le second aspect de la question peut être compris à partir de l'effort du pour-soi de percer au delà de la structure phénoménale et la manière dont l'échec de celui-ci ne remet cependant pas en cause la présence de l'Être mais l'enserme dans un type particulier de révélation, la révélation *via* ce que Sartre appelle la dimension significative des qualités (*vide infra*, chap. IX, §3, d) et e)).

³ *Cf. EN*, p. 182: «L'être en soi n'a qu'une dimension d'être».

⁴ Même si cela apparaît plusieurs fois (*cf. EN*, p. 40 («Ne disions-nous pas nous-même qu[e l'être en soi] était par delà l'affirmation comme la négation»), p. 49 («L'Être n'est pas une structure parmi d'autres, un moment de l'objet...»), p. 118 («Le soi ne saurait être une propriété de l'être en soi»), p. 168 («l'en-soi ne peut être futur ni contenir une part de futur»)), ce n'est en fait pas tout à fait exact, surtout si nous prenons en compte l'en-soi comme mode d'être et non seulement comme type d'être.

⁵ *Cf.* lettre à Simone de Beauvoir, mai 1939, *LC*, I, p. 140: «La signification est souvent saisie et construite par l'intelligence: c'est ce qui renvoie à autre chose — aux couches physiques, historiques et sociales». Sartre évoluera cependant sur cette question en insistant, dès *L'Être et le néant*, sur la manière dont les significations, liées à la situation (et plus exactement à l'aspect «mon prochain») s'inscrivent dans l'être des choses (*cf. EN*, p. 593: «[la signification] s'est faite chose et ne se distingue pas de la qualité de l'en-soi»). Ce point se retrouvera également dans l'analyse de la *praxis* dans la *Critique de la raison dialectique* à travers ce qu'il nomme «matière ouvrée» (*cf. CRD*, I, pp. 264-294).

⁶ *Cf. EN*, p. 460: «Reste à déterminer quel est le motif du désir ou, si l'on préfère, son sens». Le «sens profond» (*EN*, p. 462) ne s'explique que par la détermination de «l'Idéal impossible» (*EN*, p. 463) du désir comme synthèse de la transcendance et de l'incarnation d'autrui par la double incarnation réciproque.

originel — est cette dimension idéale qui se manifeste à travers l'expérience que nous en avons¹.

De ce fait, la question du sens profond de chacun des deux types d'être nous renvoie, à la fois à leur structure originelle (notamment en ce qui concerne le pour-soi), et au problème des rapports entre ces deux types d'être du point de vue de l'Être qui serait à lui-même son propre fondement et qui trouverait en lui-même son sens, c'est-à-dire l'*ens causa sui*². Cette question n'est véritablement abordée qu'en conclusion. En-soi et pour-soi sont les moments issus de la « désintégration » d'une totalité « toujours indiquée et toujours impossible »³), même si la structure de l'*ens causa sui* est déterminée au sein du texte, notamment à partir de l'être de la valeur⁴. Nous voilà donc renvoyés aux deux questions principales posées par notre auteur et qui fournissent l'armature de la conduite des « aperçus métaphysiques ».

i. b) Les questions reprises dans la conclusion.

Dans ces conclusions Sartre regroupe sous deux problèmes fondamentaux les questions de l'introduction. Il les reprend dans l'ordre inverse de celui qui a été suivi à la fin de l'introduction (la question du rapport entre les deux types d'être suivait alors celle de leur appartenance à l'être en général). En fait, cette inversion réinstalle un ordre logique puisque la solution de la première question sera la base du traitement de la seconde.

Il commence donc par examiner la relation — apparemment classique — entre en-soi et pour-soi, c'est-à-dire la relation de connaissance. Celui-ci est, cependant, envisagé en tant que « problème *ontologique* »⁵. À ce problème, il donne une solution nette en considérant le pour-soi comme étant lui-même ce lien entre en-soi et pour-soi. Cependant, ce rapport est un rapport ontologique. Il révèle et constitue le monde comme structure globale, « totalité achevée »⁶, mais « évanescence »⁷ et comme étant, par rapport à chaque ceci qui se dévoile, « totalité indifférenciée de l'être »⁸. Le pour-soi est donc dans un rapport interne avec l'être et ce rapport est au fondement de la connaissance, dans la mesure où c'est à partir de lui que se constitue le monde, comme horizon à partir duquel se présentent les choses. À cet égard, on peut donc considérer la question

¹ Cf. *EN*, p. 703: le «*sens* du visqueux» est la manière dont il exprime l'Antivaleur qu'est l'idée de l'être synthétique formé par le pour-soi et l'en-soi et où l'en-soi non fondé aurait priorité sur le pour-soi». *Vide infra*, chapitre IX, §3, e).

² D'où la pertinence du projet de constituer la valeur comme fil conducteur de l'examen de la philosophie de *L'Être et le néant* comme le veut G. Seel. En effet, pour ce dernier ce concept n'est pas seulement chez Sartre un concept descriptif (désignation d'un certain type de réalité qu'il faut analyser dans son rapport avec le surgissement de la réalité-humaine), méthodologique (détermination des structures de la conduite humaine) mais également architectonique, car «il apparaît toujours aux endroits où Sartre se pose le problème du parachèvement et de la fondation de sa théorie» (*DS*, p. 16). La valeur est ainsi dégagée par Seel comme «principe de détermination» de l'être et d' «autodétermination du néant» (*DS*, p. 291) face à la contingence.

³ *EN*, p. 717.

⁴ Par contre, son identification avec Dieu ne peut s'opérer qu'à un niveau ultérieur qui ne sera atteint que lors de l'analyse du projet existentiel (*vide infra* chapitre IX, §3, a)).

⁵ *EN*, p. 713. Cette formule fait écho au renversement de l'introduction : «Si toute métaphysique suppose une théorie de la connaissance, toute théorie de la connaissance suppose une métaphysique» (*EN*, p. 16). Cette formule n'est pas de Sartre mais trouve ses antécédents chez les néo-réalistes américains et Nicolai Hartmann, dans les *Principes d'une métaphysique de la connaissance* (N. Hartmann, *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, tome 1 et 2, tr. fr. et présentation de R. Vancourt, Paris, Aubier-Montaigne, 1946, «Philosophie de l'Esprit»). Un rapprochement a été fait entre ces deux auteurs par Jules Vuillemin, mais pas en ce qui concerne ce point (J. Vuillemin, «la dialectique négative dans la connaissance et dans l'existence (note sur l'épistémologie et la métaphysique de Nicolai Hartmann et de Jean-Paul Sartre)», *Dialectica*, volume 4, Neuchâtel, 1950, pp. 21-42). Pour ce commentateur, N. Hartmann fournirait ce que serait une épistémologie existentialiste.

⁶ *EN*, p. 230.

⁷ *EN*, p. 232.

⁸ *EN*, p. 231.

résolue. Sartre remplit donc effectivement le programme qu'il s'est donné en fin d'introduction sur ce point. Cependant, le questionnement est relancé. En effet, le monde, comme résultat, non d'un lien externe, mais d'un lien interne entre pour-soi et en-soi, est compris comme un « bouleversement total [qui] arrive à l'en-soi »¹ du fait même du surgissement du pour-soi. La question de la connaissance dépasse donc, non seulement l'ordre critique (ce qui était acquis dès l'introduction, dès lors que Sartre affirme l'exigence, pour toute connaissance, d'une métaphysique), mais aussi l'ordre ontologique de l'explicitation des structures du pour-soi, cette dernière orientation étant celle du corps de l'ouvrage. Le phénomène de la connaissance nous est, à présent, présenté du côté de l'en-soi. Il dépasse ainsi ce que semblait nous autoriser sa structure, comme étant régie de manière rigoureuse par le principe d'identité comme principe ontologique². On est alors renvoyé vers d'autres questions, qui sont des questions d'origine. Ces dernières — dans lesquelles nous retrouvons justement le projet originel de Sartre — semblent donc découler de la résolution des questions de l'introduction en même temps qu'elles ouvrent sur un autre domaine, celui de la métaphysique. En effet, la question du monde comme bouleversement de l'être nous permet de poser et de résoudre celle de l'origine du monde, mais en même temps nous renvoie à une question différente : « Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être? ». Cette question, selon les formules de Sartre, renvoie à un « événement absolu »³ et à une dimension individuelle, objet de ce qu'il appelle « métaphysique ».

Le deuxième point examiné est celui des rapports entre le pour-soi, l'en-soi et l'Être. Ce terme est pris en tant que concept général et abstrait et en tant que dimension générique par rapport à l'existant⁴. Dans ce second cas, la réponse proposée est plus ambiguë. Sartre, en effet, indique des conditions pour une formulation exacte du problème : quelles sont les conditions pour qu'on puisse parler de totalité? Selon quelles perspectives peut-on considérer pour-soi et en-soi comme une totalité? À partir de là, quel sens pourra avoir l'idée d'Être comme étant à la fois total (par rapport aux régions d'être) et générique (par rapport à l'étant)? Cependant, il ne répond pas de manière positive à la question. Il indique, pour lever la difficulté posée, que ce problème n'est pas du ressort de l'ontologie et ouvre, là encore, sur un autre domaine, celui de la métaphysique.

Pour Sartre, il y a un lien synthétique entre pour-soi et en-soi. Ce lien est cependant asymétrique car ne lie pas l'en-soi (ce qui permet ainsi de conserver sa transphénoménalité comme indifférence au phénomène). De ce fait, si on veut une totalité, il faut partir d'une troisième région d'être qui soit telle que, ni le pour-soi, ni l'en-soi ne puissent être considérés comme des moments indépendants par rapport à elle. Or, le seul type d'être qui puisse satisfaire cette exigence est ce que Sartre nomme la région « idéale »⁵ de l'être cause de soi. On peut, selon Sartre, considérer alors l'en-soi et le pour-soi comme moments d'une totalité non effective, d'une synthèse non réalisée. Mais cela reste seulement une possibilité. Or, pour Sartre, l'ontologie ne peut se prononcer sur cette opportunité, la question dépassant ses compétences et le problème lui étant indifférent. , Il n'est important que par rapport à d'autres disciplines (l'anthropologie, la psychologie phénomé-

¹ *EN*, p. 717: le hiatus de la scission de l'être entre en-soi et pour-soi est un hiatus qui concerne le «concept d'être» et «l'existant».

² *Cf. EN*, p. 33. Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre suivant.

³ *EN*, p. 713.

⁴ Il y a ici des variations chez notre auteur: tantôt cet être, unité de l'en-soi et du pour-soi, est dit être en général, tantôt il l'envisage à partir de la notion de totalité. La différence entre ces deux notions se comprend de la manière suivante: l'être dont il s'agit est totalité par rapport à ces moments que sont l'en-soi et le pour-soi, et généralité par rapport à l'ensemble des existants saisis dans leur présence au monde et qui sont alors (pour-soi compris) des structures mixtes.

⁵ *EN*, p. 712

nologique). Il y a donc, non seulement une incapacité de l'ontologie à résoudre ce problème, mais également une certaine dévalorisation du problème initial par rapport aux tâches et au domaine de l'ontologie, dans la mesure où celle-ci n'envisage que la structure interne des trois régions d'être et en reste aux éléments de l'être sans prendre parti sur le statut « du pour-soi articulé à l'en-soi »¹).

ii) Les questions posées dans la conclusion et le rebondissement de la problématique.

Cependant, s'il y a des questions qui, posées dans l'introduction, sont reprises et résolues ou écartées du champ de l'ontologie, d'autres questions sont posées dans le prolongement des premières et qui trouvent une solution dans le champ de l'ontologie. Ainsi, la résolution de la question du rapport entre en-soi et pour-soi à partir du pour-soi, comme étant ce rapport lui-même, tout en maintenant la primauté ontologique de l'en-soi — il est indépendant, alors que le pour-soi est défini comme *unselbständig*, fondement de son propre néant, mais non de son être — est prolongée par une réflexion sur la genèse de la catégorie de l'altérité. On peut envisager la conscience comme l'autre de l'être, ce qui conduit à la question plus globale de l'origine. Ce questionnement plus global est subdivisé par Sartre en trois cas. Le premier est celui de l'être, le second est celui du « monde » (comme structure globale d'apparition issue du double rapport surgissement du néant et de la négation interne de ce néant par rapport à l'Être). Le troisième est celui du pour-soi. Or, s'il est vrai que le cas de l'origine du pour-soi nous renvoie bien à l'ordre de la métaphysique, les deux autres, eux, peuvent être, soit écartés (question de l'origine de l'en-soi), soit résolus dans le cadre de l'ontologie. Mais, même pour le dépassement vers la métaphysique, l'ontologie peut apparaître comme fournissant des renseignements à la métaphysique : elle est source de concepts et de points de départ.

iii) L'ontologie comme source de concepts et de points de départ.

Cet aspect nous introduit directement à la question de la redistribution des disciplines. Les résultats de l'ontologie ne débouchent pas seulement sur d'autres domaines en raison de leurs limites propres, mais fournissent également la source même des différentes problématiques, des données à partir desquelles devront s'élaborer les hypothèses de la métaphysique et les exigences de la morale. Ainsi, l'ontologie nous fait concevoir le pour-soi comme étant la vérité de la dimension d'altérité. Elle nous conduit, par contraste avec la genèse dialectique de l'Autre à partir du même telle qu'elle est conduite dans le *Sophiste* de Platon², à poser le problème de son origine. Elle nous décrit également l'en-soi comme l'être qui est ce qu'il est et apporte la forme propre du domaine de la totalité. Enfin, en déterminant le pour-soi comme l'être qui fait surgir l'ordre de la valeur et en réduisant les diverses formes de désir à l'effort de l'homme - mais seulement de l'homme — « pour être Dieu »³ et s'appropriier symboliquement l'être en soi, Sartre aborde le problème moral.

L'ontologie fournit ces données du point de vue des faits et des concepts pour les traitements des problèmes nouveaux qui surgissent et échappent cependant à sa compétence.

Par rapport à la métaphysique, le point essentiel, du point de vue des faits, est que « la cons-

¹ Cf. *EN*, p. 719

² Cf. *EN*, p. 712. Les descriptions visées nous semblent être celles du *Sophiste*, 237 a - 264 b, pp. 335-384 de la traduction d'A. Diès (Paris, 1927, Les Belles Lettres, C.U.F.). Le *Sophiste* n'est pas la seule référence de Sartre. Il y a également un renvoi implicite à des formules du *Parménide* ainsi que du *Timée*. *Vide infra*, nos conclusions.

³ *EN*, p. 720.

science est *en fait* projet de se fonder »¹. Du point de vue des concepts, l'ontologie fournit deux notions fondamentales, c'est-à-dire la structure impliquée par le fondement ou l'essence du fondement à travers l'explicitation de ce que devrait faire l'en-soi pour se fonder² et la spécification de la structure de l'être cause de soi, qui offre le point de vue à partir duquel une totalisation de l'en-soi et du pour-soi devrait être pensée³.

Par rapport à la morale, l'ontologie fournit deux points de départ, dont le second est d'une nature un peu particulière. Le premier concerne « l'origine et la nature de la valeur [comme étant] le *manque*, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme *manque* »⁴. Il nous renvoie de manière directe vers l'ontologie. Cette détermination se prolonge par la manière dont on peut user de l'ontologie face à l'homme comme « agent moral »⁵ pour lui faire découvrir qu'il est « l'être par qui les valeurs existent »⁶. Ce renseignement est certes apparenté aux données de l'ontologie pour la métaphysique, par le biais de la détermination du pour-soi comme hanté par la valeur et comme effort pour se fonder, du fait même de cette hantise. Il n'a cependant pas la même signification, puisqu'il est prolongé par la psychanalyse existentielle et qu'il s'agit d'en faire un usage particulier: la dimension de la valeur ne sert plus ici à examiner une structure ontologique mais à dévoiler le sens des différents modes d'une existence singulière, prise dans son « projet originel ».

Le second point de départ demeure assez indirect. Il s'agit d'un effet, d'un prolongement de l'ontologie plus que de l'ontologie elle-même : il s'agit de la psychanalyse existentielle et de la manière dont elle est ce que Sartre appelle une « *description morale* »⁷, c'est-à-dire une description phénoménologique du rapport de l'homme à la valeur, ou plus exactement du rapport de l'homme au monde et à sa propre action à partir de la valeur. La psychanalyse existentielle révèle ainsi - en même temps qu'elle peut être à la source de son dépassement selon l'usage qu'on en fait - que le désir de l'homme est l'Être et que les choses qui sont alors désirées par l'homme ne le sont qu'en fonction de sa valeur symbolique. À partir de là, la psychanalyse existentielle peut être utilisée à des fins morales (quoique ce ne soit pas seulement le cas si on entend la limiter à un niveau assez général, et notamment si on entend la limiter aux tâches que Sartre semble lui donner à l'intérieur même de *l'Être et le néant*⁸).

On le voit, les conclusions proposées par notre auteur, si elles reprennent peu ou prou les problèmes de l'introduction ne les résolvent pas pour autant de manière définitive, mais les reformulent ou les poursuivent de telle sorte que la tâche assignée échappe au domaine de l'ontologie,

¹ EN, p. 715.

² Cf. EN, p. 714: «si l'en-soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu'en se faisant conscience, c'est-à-dire que le concept de «*causa sui*» emporte en soi celui de la présence à soi, c'est-à-dire de la décompression d'être néantisante».

³ Cf. EN, p. 716: «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»».

⁴ EN, p. 720.

⁵ EN, p. 722.

⁶ EN, p. 722.

⁷ EN, p. 720.

⁸ Cf. EN, p. 663 («Les renseignements que l'ontologie peut acquérir sur le désir et les conduites doivent servir de principes à la psychanalyse existentielle»), 694 («ce que l'ontologie peut apprendre à la psychanalyse...»), 707 («l'ontologie nous abandonne ici...»). On a dans ce chapitre 2 un enchevêtrement entre l'ordre de l'ontologie et celui de la psychanalyse existentielle. Ainsi, la seule tâche que Sartre semble désigner de manière directe comme tâche de la psychanalyse existentielle est celle du dégagement de la signification symbolique de la qualité dans le paragraphe «De la qualité révélatrice de l'être», passage que nous aurons à étudier en détail dans la troisième partie de ce travail. Mais il reste difficile de voir comment s'organise exactement le partage des tâches dans ce chapitre 2 de la quatrième partie dans la mesure où intervient également ce qui ensemble être une autre discipline (ou du moins une autre orientation), la «phénoménologie ontologique» (EN, p. 655). Nous reviendrons ultérieurement sur ces points au terme de notre travail (*Vide infra*, , chap. IX, §3, a)).

afin de dire que la tâche de cette dernière est effectivement achevée et que nous avons tiré d'elle tout ce que nous pouvions en tirer¹. Cependant, cet épuisement repose aussi sur un certain transfert de compétence, une certaine redistribution des tâches qu'il faut à présent examiner pour appréhender le degré d'accomplissement du programme initial de Sartre dans *l'Être et le néant*.

c) La redistribution des tâches et l'organisation des disciplines.

i) Les disciplines autour de l'ontologie phénoménologique et le retour de la métaphysique.

Le caractère essentiel de ces conclusions est donc une revue et une redistribution des problèmes et des tâches entre trois disciplines, l'ontologie, la métaphysique et la morale. Sartre mentionne cependant également d'autres disciplines que ce soit dans le corps du texte ou dans la conclusion: le cas le plus net - si on prend le corps du texte - est l'institution de ce qu'il appelle « psychanalyse existentielle ». Il en détermine, en opposition avec la psychanalyse classique mais également en relation avec l'ontologie et ce qu'il appelle la « phénoménologie ontologique »², les méthodes et les tâches propres. Dans la conclusion, outre la morale, nous trouvons également évoquées ce qui semblent des provinces particulières de la métaphysique, c'est-à-dire la métaphysique de l'action (Sartre parle simplement du problème de l'action mais en fait bien une tâche de ce qu'il appelle la métaphysique³) et de la possibilité de « tenter une métaphysique de la nature »⁴. Enfin, pour être complet, il faut évoquer les disciplines en fonction desquelles sont évaluées les hypothèses ou les décisions de la métaphysique: l'anthropologie⁵ et la « psychologie phénoménologique »⁶. Mais qu'entend-t-il au juste exactement par « métaphysique » ?

Lorsque ce terme est employé dans la correspondance avec Simone de Beauvoir, il a la signification d'être une véritable philosophie première (phénoménologie et ontologie apparaissant comme des disciplines propédeutiques, secondes), qui se complète par une morale⁷. C'est le rapport entre les exigences de ce que serait une philosophie première et les disciplines phénoménologiques qui

¹ Il faut reconnaître qu'il y a dans le travail de Sartre aussi une certaine volonté non seulement de résoudre un certain nombre de problèmes posés au départ, mais également d'épuiser les possibilités d'un domaine (comme il avait parlé d'«épuiser Husserl», cf. *CDG*, IX, p. 405)

² Cf. *EN*, p. 655.

³ Cf. *EN*, pp. 719-720. Il s'agit d'un des problèmes les plus épineux des conclusions de l'ouvrage, peut-être plus épineux encore - du point de vue strictement spéculatif s'entend - que celui de la morale dans, la mesure où ce problème de l'action a déjà été abordé dans le corps de l'ouvrage et prend également une certaine importance dans les *Cahiers pour une morale*. On a même pu comprendre ces derniers comme marquant le passage d'une problématique morale à une problématique de l'action (cf. H. Rizk «Sur la théorie de l'action dans *l'Être et le néant* et les *Cahiers pour une morale*», , *Études sartriennes*, n°5, *Sartre Itinéraires Confrontations*, Nanterre, 1993, Cahiers du RITM, n° 5, Université Paris-X Nanterre).

⁴ Ce projet, s'il n'a pas été creusé, n'est cependant pas une pure indication formelle pour montrer qu'il est possible de couvrir tous les champs de la philosophie. Dans l'article qu'il consacre à Francis Ponge («L'homme et les choses», *S*, I, pp. 226-270), il évoque le projet d'une «phénoménologie de la nature» (p. 270) dont Ponge aurait jeté les bases, quoique restant trop pris par l'idéologie mécaniste de la science. C'est d'ailleurs contre la mainmise de la science (et notamment de son idéologie matérialiste) sur ce que pourraient être ses bases que Sartre rappelle en quelque sorte la primauté du point de vue de l'humain et de l'être-au-monde dans l'émergence de l'ordre de la signification (cf. *S*, I, pp. 207-208). *Vide infra* nos conclusions.

⁵ Il s'agit ici plus exactement d'une anthropologie «philosophique» plus que des anthropologies positives, dont Sartre, bien ultérieurement fera la critique (cf. «L'anthropologie», entretien accordé aux *Cahiers de philosophie*, in *S*, X, pp.83-98 et plus particulièrement, pp. 82-83, 88-89).

⁶ Dont ressortissent *L'Imaginaire*, sous-titré «psychologie phénoménologique de l'imagination» et *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, seul fragment publié d'un traité de psychologie phénoménologique, «La psychè».

⁷ Cf. lettre du 20 janvier 1940: «pour moi je suis embarqué dans une métaphysique. Elle est peineuse et difficile mais elle paie bien. Elle va avec la morale naturellement, en sorte que ces carnets seront tout un petit traité de philosophie» (*LC*, II, p. 42).

amène ensuite à la caractériser comme une « ontique » : faire de la métaphysique implique de faire une ontique et pas seulement une ontologie ou une eidétique (et inversement l'ontologie et l'eidétique ne peuvent être considérées comme des philosophies premières). Dans *l'Être et le néant*, ce terme peut avoir plusieurs significations plus ou moins fortes: cela se remarque notamment dans la troisième partie consacrée au pour-autrui. On y trouve d'abord des significations classiques: par exemple dans l'introduction, la métaphysique désigne une théorie de l'être par opposition à une théorie de la connaissance. De manière plus critique, le terme de métaphysique renvoie - par exemple à propos du solipsisme¹ - à une thèse qui va au-delà de l'expérience. De manière plus spécifique, il peut nous renvoyer, soit à un type particulier d'expérience², voire de choix³, soit plus explicitement au caractère d'une théorie⁴, qui précise d'ailleurs l'opposition implicite que Sartre avait opérée vis-à-vis de Heidegger à la fin de *l'Imaginaire*: en premier lieu, la métaphysique nous renvoie à l'ordre d'un événement, indéductible des structures du pour-soi. La « métaphysique » se manifeste donc lorsqu'on a affaire à « quelque chose qui vient de l'être »⁵ alors que l'ontologie ne saisit les phénomènes qu'à partir de la manière dont ils renvoient au pour-soi comme étant leur condition d'apparition. À la rigueur, on peut essayer de faire comme pour le mouvement (phénomène que Sartre reprendra explicitement dans ses conclusions⁶) une « description » au lieu d'une « déduction » à partir des structures du pour-soi⁷. Plus précisément, lors du chapitre consacré au Pour-autrui, et notamment à la question de l'examen de la

¹ Cf. EN, p. 284: «si pourtant [l'hypothèse solipsiste] se formule [...] comme affirmation de ma *solitude* ontologique, elle est pure hypothèse métaphysique, parfaitement injustifiée et gratuite, car elle revient à dire qu'en dehors de moi, *rien* n'existe, elle dépasse donc le champ de ma stricte expérience».

² Cf. EN, p. 420: «Ce malaise constant qui est saisie de l'aliénation de mon corps comme irrémédiable peut déterminer des psychoses comme l'éreutrophobie; celles-ci ne sont rien d'autre que la saisie métaphysique et horrifiée de l'existence de mon corps pour l'autre». Il semble que Sartre parle d'expérience «métaphysique» à propos de l'interprétation existentielle qu'il est possible de donner de certains troubles psychiques (notamment de l'éreutrophobie et du vol de la pensée). La dimension «métaphysique» de l'expérience est alors mise au jour à partir de l'épreuve d'une aliénation et Sartre insiste sur la dimension de contingence présente dans sa découverte. On trouve aussi le terme métaphysique lorsque Sartre évoque le «fait métaphysique» de la possession» d'un objet, c'est-à-dire son irréductibilité à toute relation empiriquement déterminée (EN, p. 677).

³ Cf. EN, p. 455: Se choisir comme désir... [...] ... c'est se porter sur un certain plan d'existence qui n'est pas le même, par exemple que celui d'un Pour-soi qui se choisit comme être métaphysique». Cela concerne une certaine manière d'assumer son existence de fait et son rapport au monde (notamment comme lucidité par rapport au trouble du désir). On trouve également, dans les *Carnets* (CDG I, p. 123) un usage approchant du terme, quoique dans un contexte conceptuel différent: Sartre y oppose la «grandeur», qui se place sur le plan de l'homme concret, incarné, et celui de l'«orgueil métaphysique», où Sartre ne se saisit que comme «conscience transcendante», constituante et auteur du monde. Le point commun entre les deux formules est une certaine rupture avec l'ordre incarné et humain, la différence, tient à ce que Sartre, dans *L'Être et le néant*, n'acceptera plus (ou du moins plus sous cette forme) une distinction entre la conscience transcendante et l'homme comme humain.

⁴ Nous pensons ici aux formules où Sartre évoque - probablement en écho à *Qu'est-ce que la métaphysique ?* de Heidegger, sur le plan duquel il s'achemine ici - «l'interrogation métaphysique - qui est *notre* interrogation» (EN, p. 40), («*Wir fragen hier und jetzt, für uns*»; C'est nous qui interrogeons ici et maintenant, pour nous» (WiM?, tr. cit. in *Q. I.*, p. 4 [termes soulignés par le traducteur]) ou lorsqu'il parle ultérieurement d'une «théorie métaphysique de l'être» (EN, pp. 428) comme but de l'ouvrage. Cependant, dans ce dernier cas, la formule est ambiguë: elle pourrait viser tout autant les quelques pages des conclusions (auquel cas le terme métaphysique entrerait plus en écho avec son sens étroit) que l'ensemble de l'ouvrage (en ce sens, il renvoie plutôt à l'idée d'une «théorie générale de l'être» (EN, p. 502).

⁵ Cf. EN, p. 257: «Ces apparitions et disparitions [de ceci] doivent faire l'objet d'une élucidation purement métaphysique et non ontologique car on ne saurait concevoir leur nécessité, ni à partir des structures du pour-soi ni à partir de celles de l'en-soi. Leur existence est celle d'un fait contingent et métaphysique».

⁶ Cf. EN, p. 715: «En particulier, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première «tentative» de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme «maladie de l'être» avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation».

⁷ Cf. EN, p. 260: «Mais s'il est interdit, par la nature même du mouvement, d'en essayer une *déduction*, du moins est-il possible et même nécessaire d'en faire une *description*».

question métaphysique d'Autrui, la métaphysique est différenciée de l'ontologie dans la mesure où cette dernière « paraît pouvoir se définir comme l'explicitation des structures d'être de l'existant pris comme totalité et [...] la métaphysique comme la mise en question de l'existence de l'existant. C'est pourquoi, en vertu de la contingence absolue de l'existant, nous sommes assurés que toute métaphysique doit s'achever par « cela est », c'est-à-dire par une intuition directe de cette contingence »¹. On retrouve ici un peu la division déjà présente dans *l'Imaginaire* avec cependant une précision concernant ce que Sartre entend par métaphysique. Celle-ci, quoique toujours attachée à la contingence, n'est plus exactement dévoilement de l'existence dans sa contingence, mais passe d'abord par une autre étape, celle de la mise en question de l'existence de l'existant², même s'il est vrai que cette mise en question aboutit à terme à une intuition radicale de la contingence³.

Cependant, c'est dans la conclusion que ce terme a le sens le plus explicite. Sartre définit, en effet, la métaphysique en l'opposant à l'ontologie (et non plus, comme c'est le cas traditionnellement, en incluant l'ontologie dans la métaphysique⁴, ou en écartant la métaphysique comme construction spéculative comme dans la phénoménologie husserlienne⁵) et en en faisant un domaine spécifique, ayant ses règles et ses attributions propres en même temps qu'un critère de validité spécifique. La définition de la métaphysique est donc la suivante « nous appelons métaphysique, en effet, l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière. En ce sens, la métaphysique est comme l'histoire à la sociologie »⁶. Par rapport à la formulation classique, reprise par Heidegger, c'est-à-dire « Pourquoi y a-t-il de l'étant plutôt que rien? »⁷, celle qui est donnée par Sartre frappe par sa précision. Il ne s'agit pas de

¹ EN, pp. 358-359.

² Ce terme d'existant est ambigu. Il ne peut être compris comme concernant l'homme comme existant (au sens de Kierkegaard) mais renvoie tout autant à l'étant dans son ensemble (c'est le mot que Sartre, à la suite de H. Corbin, utilise pour traduire l'allemand *Seiendes*) qu'à la totalité des existants, homme compris. Il peut donc avoir aussi bien un sens singulier qu'un sens général.

³ Il semble qu'on retrouverait ici la manière dont Sartre comprend la démarche de Heidegger dans *Qu'est-ce que la métaphysique?* En fait, certains rapprochements sont effectivement possibles, mais sur un autre plan que celui suggéré par le texte de Heidegger. On peut simplement noter ici, si on s'en tient à l'ordre de l'être pur (comme en-soi) et à celui du monde, que le dévoilement de leur contingence et sa signification se font de manière autre que chez Heidegger. Ce sera paradoxalement à propos du pour-autrui qu'on pourra retrouver, sur le plan existentiel, certains traits des descriptions heideggerienne (à propos du surgissement d'une dimension extra-mondaine éprouvée à partir d'une totalité affective (*Stimmung*)).

⁴ Elle est alors la partie générale de la métaphysique (*metaphysica generalis*) alors que la théologie, la psychologie et la cosmologie relèvent de la *métaphysique spéciale* (*metaphysica specialis*).

⁵ Sans oublier bien sûr le sens fort particulier que le terme prend chez Heidegger et la problématique auquel ce terme se rattache (et à laquelle Sartre demeure fort étranger, la conception de l'histoire de la philosophie n'étant pas vraiment spécifique et déterminée dans *l'Être et le néant*, et renvoyant à des présupposés d'origine marxistes dans la *Critique de la raison dialectique* (CRD, I, pp. 19-22). Ce qui est en fait en jeu dans ce dernier cas est plutôt le rôle de l'intellectuel, tel que Sartre l'abordera ensuite dans *Plaidoyer pour les intellectuels*, conférences faites au Japon et recueillies dans *Situations VIII* (J.-P. Sartre, *Situations, VIII, Autour de 68*, Paris, Gallimard, 1972).

⁶ EN, p. 715.

⁷ Ou de manière plus spécifique à une problématique liée à la création. En effet, on peut trouver une certaine analogie avec la problématique des raisons de la création du monde par Dieu dans la mesure où, d'un côté comme d'un autre, on se trouve en face d'un être parfaitement subsistant et de l'autre d'un monde parfaitement contingent, qui aurait pu ne pas être. Il manque néanmoins cette dimension de la précision. On trouve une distinction qui n'est pas sans rapport avec le texte de Sartre, quoique formulée de manière indépendante, chez Edith Stein. Celle-ci, opposant Husserl et Saint-Thomas, distingue les ontologies issues de la phénoménologie (ontologie formelle et matérielles) et la définition traditionnelle de la métaphysique comme étant « une science de ce monde-ci, (cf. E. STEIN, « Husserl et Saint Thomas d'Aquin » (texte originellement paru en 1929), *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, textes choisis, traduits et présentés par P. Secrétan, Fribourg, Cerf, 1987, pp. 43-44). Chez Sartre, l'idée de création prise dans sa vérité, est développée sur le plan de la reprise du sens du projet existentiel tel qu'il peut être saisi et transformé par la réflexion pure (cf. *Cahiers pour une morale*, pp. 156-167, 499-507, 524-542).

l'existence du monde en général, mais de *ce* monde-ci. Or, les questions qui concernent l'existence de tel monde plutôt que tel autre nous renvoient plutôt à une problématique qui est de l'ordre d'une théologie, voire d'une théodicée (« pourquoi le monde est-il ainsi et non autrement? »), ce qui nous renvoie aussi au problème des raisons de la création). Cependant, s'il est vrai que ce monde est aussi en relation avec la dimension de la valeur et si sa singularisation extrême rencontre la dimension des valeurs par le biais de la structure de la situation et la dimension significative de la qualité¹, il n'en reste pas moins que nous ne sommes pas encore tout à fait dans l'ordre d'une problématique d'ordre moral. Nous ne pouvons encore analyser d'emblée les métamorphoses de cette problématique au cours de l'oeuvre de Sartre ni ses liens avec la psychanalyse existentielle². Ici, le problème demeure de savoir ce qu'il entend par singularité du monde, par *ce* monde-ci. Les indications qui nous en sont données concernent le statut du problème du mouvement comme problème ontologique et le problème de l'émergence d'autrui, dans la mesure où, pour Sartre, un monde sans mouvement et sans autrui aurait été possible³. Il s'agit donc ici d'une singularité proprement ontologique et qui serait alors le type de singularité visée par Sartre, opposé aux singularités empiriques. Cependant, force est de constater que notre auteur reste assez discret sur ce point⁴.

ii) *Métaphysique et ontologie.*

De ce fait, la métaphysique s'oppose à l'ontologie, et cela d'une double manière. La première concerne son objet. L'ontologie a pour but de « décrire » les « structures d'un être », cette description étant limitée à ce qu'elle peut elle-même instituer comme « région d'être », l'être pour soi, l'être en soi, et la région idéale de la cause de soi, ce qui écarte la dimension de totalité désintégrée de la synthèse manquée en-soi-pour-soi⁵. La métaphysique, elle, a pour but d'« expliquer un événement » (le terme étant pris en un sens bien particulier et se comprenant dans le contexte ontologique dessiné par la conceptualité sartrienne), même s'il est vrai que l'ontologie peut le « décrire »⁶. La seconde concerne la validité des propositions énoncées par cette dernière: il s'agit en effet d'« hypothèses »⁷ qui restent invérifiables en elles-mêmes, ne pouvant renvoyer à une expérience. Elles ont une valeur seulement heuristique, par la manière dont elles aident à penser l'unité d'une multiplicité de phénomènes (un peu comme le jugement de finalité de la *Critique de la faculté de juger* de Kant) mis au jour par l'ontologie⁸. Cependant, on peut se demander quel sera le contenu de ces hypothèses, sur quoi elles porteront. En fait, il semble que le seul exemple d'hypothèse métaphysique donné par Sartre soit l'affirmation du projet du fondement comme projet de l'Être, ce que ne peut penser l'ontologie, dans la mesure où elle pense la signification de l'être-en-soi à partir du pour-soi, ce point de départ étant la condition même de toute pensée de

¹ Qu'on peut comprendre également comme un élément de la situation (*vide infra*, chapitre IX, §2 b) et 3, c).

² *Vide infra*, chapitre IX, §3

³ Encore faut-il différencier les deux problèmes dans la mesure où Autrui apporte moins une modification ontologique du monde qu'une modification du rapport à l'être. Mais, dans la mesure où c'est dans ce rapport à l'être que se constitue le monde, nous pouvons inclure le problème de l'émergence d'autrui dans celui de la singularité du monde.

⁴ Nous reviendrons sur ce point en essayant de faire le bilan entre ce que *L'Être et le néant* accomplit et le projet initial.

⁵ Voir le statut pour le moins ambigu de ce que Sartre appelle monde, qu'il faut comprendre comme une structure spécifique par rapport aux régions précédemment définies (*cf. EN*, p. 719).

⁶ *Cf.* le cas de l'analyse du mouvement (*EN*, pp. 261-265). Toujours est-il que l'ontologie essaiera au maximum de réduire ce qui peut apparaître comme « événement », c'est-à-dire comme étant indéductible des structures ontologiques de base. Pour les analyses concernant le mouvement, *vide infra*, chap. VI, §II, d).

⁷ *EN*, p. 715.

⁸ Il s'agit « d'unifier les données de l'ontologie » (*EN*, p. 715).

l'être, de toute manifestation d'être¹.

Cependant, la métaphysique ainsi définie conduit aussi à une répartition des problèmes. En effet, toute question de pourquoi n'est pas reliée à la métaphysique dans la mesure où l'ontologie peut en écarter certaines (pourquoi l'être est-il autre qu'il n'est?²) ou les résoudre dans le champ de l'ontologie (en décrivant de la structure d'un être, comme pour la question de l'origine de la structure de monde)³. De plus, il ne semble pas que le domaine de compétence de la métaphysique s'arrête aux questions d'origine. Il semble au contraire qu'elle empiète sur l'ontologie dans l'enchaînement des questions proposées par Sartre. En effet, pour celui-ci, l'ordre des problèmes en ce qui concerne la métaphysique est le suivant: le problème de l'origine du pour-soi, le problème de la nature de l'articulation entre pour-soi et en-soi, et du phénomène de monde, le problème de l'action et celui de la nature. Le point commun de l'ensemble de ces problèmes est qu'ils impliquent de dépasser les limites fixées par l'ontologie, laquelle ne peut en effet que décrire des régions d'être ou des structures de l'existant (pris comme un existant singulier) et non les formations ontologiques mixtes (et saisies à partir de leur mixité et du double vocabulaire qu'elles exigent) telles qu'elles sont nécessairement impliquées par les problèmes susmentionnés. En effet, ils impliquent tous deux d'envisager les problèmes considérés selon une conceptualité double et antithétique. Envisager les hypothèses pouvant expliquer le surgissement du pour-soi, c'est envisager l'en-soi en termes de pour-soi tout en essayant d'en faire abstraction (ce qui place le discours dans une situation quasi contradictoire du point de vue de l'ontologie⁴), envisager de manière unitaire la structure ontologique du monde, c'est devoir en parler à la fois en termes d'en-soi et de pour-soi. Ici, l'ontologie est moins mise en contradiction avec elle-même que placée dans le rôle d'instance régulatrice⁵. Il en est de même pour l'action. Celle-ci implique de passer d'un projet d'origine immanente à une efficacité transcendante. Enfin, le chemin vers ce que Sartre appelle « métaphysique de la nature » conduit à considérer ce que Sartre nomme d'une formule un peu énigmatique les « rapports d'être avec l'être »⁶ du pour-soi et les « rapports d'être de l'être avec l'être »⁷. Ces rapports ont, là encore, une structure mixte, entre intériorité et extériorité, rapports objectifs susceptibles d'être traités en extériorité, mais dont la configuration totale apparaît comme habitée par un sens qui dépasse chacun des éléments, ce qui nous amène effectivement à une situation semblable à celle de la forme selon la *Gestalttheorie*, c'est-à-dire d'une totalité qui est plus et autre chose que la somme de ses parties⁸.

¹ De fait, on peut avoir l'impression - mais il faudra revenir sur ce point ultérieurement - que Sartre dégage comme « métaphysique » la tâche de la mise en concept de ce qui est déjà présent de manière embryonnaire ou explicite chez les écrivains comme intuition totalitaire qui gouverne leur art d'écrire et ce qui est au fond déjà présent chez tout homme à travers son projet existentiel. De fait, cela nous amènera à reconsidérer les rapports qu'il peut y avoir entre les tâches de la métaphysiques et celles de la psychanalyse existentielle.

² Cette question est écartée par Sartre au cours du texte (cf. *EN*, p. 185: « Mais il n'y a pas lieu de poser ensuite des questions métaphysiques sur l'En-soi d'où est né le pour-soi »).

³ Il faudrait ajouter dans ce cadre l'ensemble des questions liées à l'émergence d'un certain type de projets (la réflexion) et d'attitudes ontologiques (ou insérés dans des structures ontologiques comme leur moment nécessaire), telles que les relations concrètes avec Autrui). *Vide infra*, chapitre VIII, §4 notamment.

⁴ On peut considérer qu'on se trouve un peu dans un des cas où « l'ontologie se heurte à une contradiction profonde » (*EN*, p. 715), même si celle-ci est peut-être moins forte qu'en ce qui concerne le problème de l'expression d'un projet comme appartenant à l'en-soi lui-même.

⁵ Elle impose de parler du monde à la fois en terme d'immanence et en terme de transcendance.

⁶ *EN*, p. 720.

⁷ *EN*, p. 120.

⁸ La *Gestalttheorie* ou théorie de la forme était connue notamment par l'ouvrage classique de P. Guillaume, *La psychologie de la forme*, Paris, 1937, Gallimard, Bibliothèque scientifique (Sartre semble avoir eu Paul Guillaume pour enseignant à l'Université et se réfère assez souvent à la psychologie de la forme dans l' *Esquisse d'une théorie des émotions* (*ETHE*,

iii) *Ontologie et morale.*

Enfin, en ce qui concerne les rapports entre ontologie et morale, il importe de noter la présence de disciplines intermédiaires. On peut tout d'abord mentionner ce que Sartre appelle « phénoménologie ontologique »¹. Il s'agit de décrire la structure du projet existentiel, en remontant à son fondement ontologique, mais pour fonder ensuite la psychanalyse existentielle. Il s'agit alors autant d'un changement d'orientation de l'ontologie que de l'émergence d'une nouvelle discipline avec un nouvel objet. Enfin, la psychanalyse existentielle est une discipline qui a, d'une part, une valeur de connaissance et peut donc être développée avec un but autonome et d'autre part, une valeur propédeutique pour l'interrogation morale. Cet aspect ne va pas sans quelques problèmes puisque dans la psychanalyse existentielle, je dois me saisir avec le point de vue d'autrui. L'ontologie me révèle que je suis l'être par qui les valeurs existent dans la mesure où la valeur est ce qui me manque et où je suis mon propre. La phénoménologie me révèle que mon projet est projet d'être Dieu. Enfin, la psychanalyse existentielle me révèle que ce projet est celui que je poursuis à travers mes projets singuliers. Dès lors l'action de cette dernière sera d'abord de me délivrer de l'illusion qui me fait voir la valeur idéale des choses dans leurs caractères empiriques (un peu à la manière de l'illusion de finalité selon Spinoza, mais en fonction d'autres ressorts) et ensuite de me délivrer de l'illusion selon laquelle j'existe en soi pour faire exister de l'être.

§III

Le rapport entre *L'être et le néant* et la problématique initiale.

Il est donc à présent temps de saisir dans quelle mesure la problématique initiale de Sartre s'est conservée, dans quelle mesure elle s'est modifiée à travers la reformulation qu'en a faite *L'être et le néant*. On pourra ainsi peut-être mieux dégager la signification de cette dernière, notamment par rapport à la vision commune de l'oeuvre comme philosophie de la liberté ou vision de la condition humaine. Si nous pouvons, en effet, retrouver, à travers la manière dont *L'Être et le néant* réorganise le champ de l'interrogation philosophique, cette portée métaphysique du questionnement, à la fois dans sa radicalité par rapport à l'ontologie et à la phénoménologie, et dans sa généralité à l'égard des différents domaines d'être qui peuvent être concernés, peut-être pourrions-nous donner une nouvelle portée aux analyses de l'ouvrage. Mais ces espoirs ne doivent-ils pas être déçus dès qu'on compare effectivement ces deux niveaux et qu'on prend en compte la manière dont s'est orientée la pensée de Sartre après *L'Être et le néant*?

a) Les changements apparents par rapport à la problématique initiale.

i) La régression de la métaphysique à l'ontologie.

Ce qui frappe, au premier abord, est la présence à la fois de la conservation d'une problématique métaphysique qui se formule de manière analogue à celle présente dans les *Lettres au Castor*, et de l'apparente régression de la problématique métaphysique à la problématique ontologique. En effet, Sartre parle d'« ontologie phénoménologique » et celle-ci reste différente de la « métaphy-

pp. 26-30), les *Carnets de la drôle de guerre* (à propos notamment des réflexions sur ce que Sartre appelle son « espace hodologique », *CDG*, V, pp. 339-342, ou encore l'usage qu'il fait du terme « forme faible » (*CDG*, XI, p. 391), lorsqu'il analyse ses rapports avec d'autres appelés) et *L'être et le néant*.

¹ *EN*, p. 655.

sique » au lieu de prendre radicalement sa place. En effet, même s'il est vrai que la question de l'origine du monde ou du « il y a » paraît résolue dans le cadre de l'ontologie, cette résolution tient à un affadissement de la problématique initiale. Ce qui est en jeu - notamment dans l'étude de la transcendance comme relation originelle du pour-soi à l'être - semble bien plus être une structure globale de monde qu'un monde singulier. En ce sens, si on renvoie aux formules de *L'imaginaire* que nous avons citées, il semble que nous en restons au monde comme corrélat du pour-soi, et non à ce qui le singularise. La résolution du problème du monde semble donc en rester à une perspective plus transcendantale que métaphysique.

Ce problème lui-même - si on considère qu'on peut le retrouver par le biais de la métaphysique de la nature - semble même disparaître ou, du moins, être renvoyé par le jeu des questions qui balisent le programme de la métaphysique selon Sartre, à une résolution lointaine et qui doit passer par un certain nombre d'intermédiaires. Plus encore, il apparaît comme étant soumis à une question qui en limite la portée, celle de l'origine du pour-soi qui devient la question métaphysique fondamentale¹. Il faut même aller plus loin. L'ontologie semble ici se séparer radicalement de la métaphysique dans la mesure où elle est fixée comme ne décrivant que des régions d'être et non l'articulation de ces régions, et notamment ce qu'on pourrait appeler des formes mixtes : le monde, l'action (sur l'en-soi), la nature, qui impliquent qu'on puisse à la fois en parler en termes d'en-soi et en termes de pour-soi. Cette séparation se trouve renforcée par les conditions que Sartre pose à l'abord des problèmes métaphysiques. En effet, celle-ci, dans les conclusions de l'oeuvre n'a pas seulement à trancher la question de l'origine du pour-soi, mais également à poser et à résoudre celle de savoir dans quelle mesure en-soi et pour-soi peuvent être considérés comme une totalité. Or, cette question exige de se placer du point de vue de la totalité idéale et manquée de la cause de soi. Or, un tel point de vue semble entrer en contradiction avec l'autre domaine exploré par Sartre, celui de la morale, qui implique, lui, de se détacher de l'ordre de la valeur, c'est-à-dire précisément de l'ordre de l'en-soi-pour-soi.

En ce sens, on pourrait presque se demander s'il n'y a pas là l'aveu d'une mission impossible, voire une limite de principe de l'enquête qui pourrait revenir sur la validité de ses résultats².

Sartre semble donc revenir de ce qui dans son projet lui semblait original à une problématique somme toute heideggerienne: on semble revenir de « l'ontique » promise à une interrogation, non certes sur des essences, mais sur des formes d'être qui se distinguent les uns des autres par leurs manières d'être. Ces dernières divisent la totalité de l'être en régions d'être qui s'opposent, un peu comme Heidegger oppose, au début de *Sein und Zeit*, le mode d'être du *Dasein* à celui de la *Vorhandenheit*³. Qui plus est, c'est surtout le premier type d'être qui se trouve interrogé, comme condition de dévoilement de l'être et comme être pour lequel il y va en son être de son être.

¹ On pourra néanmoins rétorquer qu'il y a au moins un domaine où le programme métaphysique est maintenu, dans la mesure où on interroge la conscience telle qu'elle se montre à nous sur son être - au delà de ses manières d'être - afin de pouvoir effectivement poser la question métaphysique «Pourquoi en est-il ainsi?».

² On retrouve ici la critique la plus classique faite à l'ontologie de Sartre, à savoir son dualisme qui lui empêcherait de penser notre enracinement au monde. Ce serait l'inspiration de Maurice Merleau-Ponty dans les différentes critiques qu'il a pu faire implicitement ou explicitement de Sartre notamment à travers la *Phénoménologie de la perception* (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, «Bibliothèque des Idées», [noté *PhP* dans la suite] et *Le visible et l'invisible* (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible* suivi de *Notes de travail*, texte établi par Claude Lefort accompagné d'un avertissement et d'une préface, Paris, 1964, Gallimard, «Bibliothèque des Idées» [noté *VI* dans la suite]).

³ SZ, §9, chap. 1 «*Das Thema der Analytik des Daseins*»; «Le thème de l'analytique du Dasein», pp. 41-45/73-77.

ii) *Le problème de la perception et la question du réalisme.*

Enfin, nous pouvons marquer un troisième trait, assez implicite et que nous avons assez peu évoqué auparavant, mais qui est néanmoins significatif. On avait vu que Sartre, situant sa tentative parmi son propre itinéraire intellectuel, disait revenir à ses vieilles idées sur la perception. La question du sens affleurant au niveau du perçu est bien reprise. Cependant, un des caractères de la perception se manifestait — si on maintient que *La nausée* était une des formulations de ces « vieilles idées », et que ce sont encore celles-ci qui se manifestent au détour d'une phrase de *L'imaginaire*, lorsqu'il évoque, en opposition avec la néantisation imaginaire, « l'écoeurement nauséux qui caractérise la conscience réalisante »¹ — par une certaine dimension de nausée. Or, que devient celle-ci dans *L'être et le néant*? Elle n'est plus qu'une allusion, dépourvue de toute spécificité, ou bien elle est reconduite dans le domaine du corps et réduite - dans un mouvement qui commençait déjà avec les *Carnets de la drôle de guerre*² - au rôle d'appréhension du corps, comme tonalité indifférenciée de la facticité³, et à l'appréhension de la contingence d'autrui. Ainsi, la perception, même si elle est évoquée sur certains points⁴, reste malgré tout prise dans une problématique plus globale et reprise dans une structure qui nous renverrait plutôt à celle de l'ustensilité⁵.

De manière plus générale, on peut même se demander si Sartre réussit véritablement à parvenir à un réalisme absolu. Certes, ce point est effectivement abordé dans la conclusion de *L'Être et le néant* et sa résolution est positive. Cependant, il n'en reste pas moins que l'ensemble des structures de transcendance et des différentes significations qui peuvent affecter la manière dont les choses nous apparaissent comme dépendantes, non seulement du surgissement du pour-soi, mais également de la liberté: on ne peut donc jamais véritablement arriver à un réalisme effectif. Tout apparaît comme repris et enveloppé par la liberté.

Mais ces changements dans la problématique de *L'Être et le néant* sont-ils véritablement aussi importants et ne tiennent-ils pas de l'évolution et de l'approfondissement de la problématique de notre auteur? Sartre ne satisfait-il pas d'une certaine manière à ses questions initiales tout en les reformulant à partir des implications du passage à l'ordre de l'ontologie?

b) *La permanence de la problématique initiale dans l'Être et le néant.*

Il faut d'abord noter que se maintiennent malgré tout, dans *L'Être et le néant*, un certain nombre d'éléments qui étaient avancés, que ce soit du point de vue du contenu de la théorie ou de ses

¹ *Imaginaire* p. 245.

² *CDG* V, p.344: «Ainsi, la saisie existentielle de notre facticité, c'est la Nausée».

³ Cf. *EN*, p.404: «Cette saisie perpétuelle par mon pour-soi d'un goût *fade* et sans distance [...] c'est ce que nous avons décrit ailleurs sous le nom de *Nausée*».

⁴ Notamment, dans l'analyse de la transcendance: Sartre y parle d'une volonté de saisir le «phénomène originel de la perception» (*EN*, p. 236) et sa «structure potentialisante» (*EN*, p. 247).

⁵ La chose pure est une manière d'apparaître de la chose qui résulte du dépouillement de ces caractères de potentialité, notamment à travers l'analyse de l'attitude du savant, qui saisit les potentialités dans leur néant en considérant la chose comme pure extérieure, mais qui ne peut cependant les supprimer (cf. *EN*, p. 247). Sur ce point, *vide infra*, chapitre VI, §1 a). Sartre refuse la primauté de la perception comme purement contemplative Cf. *EN*. pp. 248-249 et dégage l'idée de «chose-ustensile» (*EN*, p. 250). Sur ce point, *vide infra*, chapitre VI, §1 a).

Dans l'analyse de la perception, telle qu'elle est développée lors de celle du corps-pour-soi, la perception est rabattue sur l'action par la reconnaissance d'une même structure d'anticipation (cf. *EN*, pp. 372-389, et notamment la formule p. 389: «la sensation et l'action se sont rejointes et ne font plus qu'une»). Sur ces points, *vide infra*, troisième partie, chapitre VIII, §3. En dépassant le cadre de la reprise des thèmes sartriens, la question de la perception a pu être considérée comme un des points d'achoppement de la pensée sartrienne, ainsi que tend à le montrer l'oeuvre de Merleau-Ponty, et cela dès la *Phénoménologie de la perception* jusqu'à la critique de principe de *Le visible et l'invisible*.

effets que du point de vue des exigences.

i) Le contenu de la théorie.

Du point de vue du contenu de la théorie, le point fondamental, c'est-à-dire la théorie du néant comme « événement pur au sein de l'Être », reste effectivement maintenue. Son caractère fondamental est réaffirmé à travers sa triple exploitation. Celle-ci a lieu, tout d'abord, dans la démarche régressive (lorsqu'il s'agit, une fois retrouvé le concret, d'atteindre le rapport originel du pour-soi à l'en-soi par une démarche régressive ayant pour fil conducteur les négativités, puis le décollement des consciences). Elle s'opère ensuite dans la démarche progressive (par le biais de l'explicitation des exigences ontologiques de la néantisation qui permettent de dégager les structure du pour-soi et de les reconnaître à travers la temporalité). On la retrouve enfin dans la démarche de dévoilement des structures de transcendance conditionnant la révélation de l'être (les catégories de la transcendance).

C'est bien cette dimension de la structure de néantisation qui est dans le texte de Sartre le pivot de l'oeuvre, celui autour duquel tournent les analyses et qui revient encore dans les conclusions. C'est en ce sens que peut se comprendre le titre de l'ouvrage, *l'Être et le néant*, comme un titre qui, d'une certaine manière, est un « titre métaphysique »¹. En effet, si la néantisation est d'abord saisie comme infrastructure de la conscience, et comme fondement de son caractère d'être-pour-soi, le pour-soi est lui-même, dans le mouvement ultime de la régression, renvoyé à l'en-soi lui-même comme son ultime possibilité et est alors défini comme « événement absolu ou pour-soi »². C'est cette définition qui se trouve donc reprise en conclusion. Le pour-soi y est alors considéré comme « pure néantisation au sein de l'en-soi »³, la formulation d'« événement absolu » étant reprise littéralement un peu plus loin⁴. Il y a donc bien une théorie du néant comme événement pur au sein de l'être, et celle-ci semble effectivement opérer l'unification annoncée par Sartre, dans la mesure où l'ensemble des structures évoquées par ses prédécesseurs peut effectivement être reconduit à des structures de néantisation ou à l'affirmation originelle de l'être qui en est le corrélatif.

Cependant, on pourrait rétorquer qu'une telle perspective ne concerne que la conscience et que la perspective transcendantale et subjectiviste, en subordonnant l'ensemble des aspects du phénomène à ce surgissement, nous renvoie à un idéalisme rampant, juste limité par la position de l'en-soi, telle qu'elle a lieu au terme de l'introduction. De ce fait, la portée de cette théorie dépend alors de la manière dont on peut considérer non plus seulement le pour-soi ou néant, mais l'en-soi. C'est également à partir de ce point qu'on pourra mesurer le rapport à la singularité.

¹ J.-M. Mouillie, «Quel est le fondement d'une ontologie phénoménologique?», in G. Idt (éd.) *Études sartriennes*, VI, «Sartre en sa modernité», *Cahiers du RITM*, Nanterre, 1995, Publidix, Université Paris X, n°11, p. 15. Il faut cependant préciser ce point: en effet, on peut comprendre ce couple, soit comme renvoyant à des types d'être - et l'article défini est alors de rigueur - soit renvoyant à des mode d'être, ou, pour reprendre la terminologie de Gerhard Seel des «déterminations de type d'être» (comme par exemple le caractère en-soi du pour-soi et, de manière plus générale l'usage de ces deux termes pour qualifier l'être d'un être singulier). Dans le premier cas, on est en plein dans la dimension de la singularité et on ne peut parler du néant que comme événement pur au sein de l'être. Dès lors, *L'Être et le néant* est une formule métaphysique. Par contre, en ce qui concerne la seconde acception, celle-ci concerne plutôt l'ordre des structures ontologiques. *L'Être et le néant* nous renvoie alors à chacun des composants de ces structures ontologiques (comme l'indique explicitement la formule: «Ainsi, comme chaque fois que nous abordons l'étude de la réalité humaine d'un point de vue nouveau, nous retrouvons ce couple indissoluble, l'Être et le Néant» (*EN*, p. 165)).

² Cf. *EN*, p. 125.

³ *EN*, p. 711.

⁴ *EN*, p. 713.

ii) *Le statut de l'en-soi et le rapport à la singularité.*

En effet, le néant est « événement pur au sein de l'être » que parce que l'être - ici l'en-soi - est posé d'emblée non comme une simple notion abstraite mais en premier lieu comme un absolu ayant des caractères tels que les autres exigences requises pour la constitution du phénomène apparaissent vis-à-vis de lui - dès lors qu'il y a un pour-soi - comme une nouveauté radicale¹. Et, de fait, s'il est possible dans les conclusions de reconduire les analyses du corps de l'ouvrage pour en tirer des conséquences métaphysiques, cette reconduction - comme nous le montrerons - se fait justement sur cette base. Ainsi, l'ontologie, en elle-même, nous conduit sur le chemin de la singularité, tout en se maintenant entre les deux extrêmes de la singularité métaphysique ou de la singularité empirique². En effet, dans les conclusions de *L'imaginaire*, nous restions pris dans l'alternative entre la phénoménologie dégageant les essences et l'ordre de la métaphysique se posant les questions de ce qui était contingent ou non³ et de la singularité de ce monde. Nous avons ici une situation de moyen terme, où l'ensemble des structures dégagées par l'analyse du pour-soi apparaît, à l'égard de l'en-soi, comme contingentes. En ce sens, la question métaphysique du « pourquoi? » se pose donc chaque fois qu'une dimension, une structure où un phénomène nouveau apparaissent. Cette question pourquoi n'est donc pas limitée au champ de la métaphysique, mais a sa pleine vigueur au sein même de l'ontologie. De plus, elle partage également avec la métaphysique la position de singularités ontologiques et existentielles⁴. Les régions d'être distinguées en fin d'introduction ne sont pas seulement des modes d'être (ou des déterminations de types d'être), mais des types d'être. Cela est notamment vrai pour la notion d'en-soi, qui évolue de la détermination d'un mode d'être fonctionnel (par exemple dans les premières pages de *L'imagination*) à celle d'un type d'être concret, ce qui lui permet de jouer à différents niveaux et de concevoir à différents niveaux le rapport à l'être comme nous le verrons ultérieurement. Cette position se fait en adoptant un type de questionnement en termes d'origine et de signification (quelle est l'origine du néant?⁵ Quelle est l'origine de la réflexion?⁶), en pouvant répondre à un certain type de questions d'origine (à propos de l'être en soi et à propos du monde comme struc-

¹ C'est ce qui sous-tend notamment l'opposition faite par Sartre en conclusion entre une « genèse dialectique des genres » et le surgissement du pour-soi à partir de l'Être (*EN*, p. 713). Ce point sera repris et thématiqué dans les *Cahiers pour une morale* à propos de la notion de création: « l'être créé est une apparition entièrement neuve » (*cf. CM*, II, p. 539). La formule, utilisée ici par Sartre dans le cadre de la critique du modèle de la création divine, est cependant d'une portée plus générale, puisque renvoyant à toute création. Ainsi, lorsque Sartre analyse l'action de l'ingénieur, il la saisit sous l'aspect d'une création: « En un sens, si l'ingénieur jette un pont sur une rivière, il n'y a rien de plus au monde puisque tout l'Être était déjà là et en un autre, le pont comme apparition nouvelle d'un ensemble est un être qui n'était pas. C'est précisément là ce qu'on nomme le *neuf* (*CM*, II, p. 551). Cependant, il reste vrai que, du point de vue de l'en-soi pur en lui-même (à supposer que cette formule ait un sens), ce neuf n'existe pas. C'est par rapport à l'en-soi du point de vue du pour-soi qu'il existe.

² Parfois, ces deux niveaux peuvent même être tentés de se rejoindre (*cf.* les remarques de Sartre à propos de la capacité du corps de se toucher, ce que Merleau-Ponty envisage comme un phénomène fondamental et que Sartre n'envisage que comme susceptible que d'une élucidation métaphysique ou purement empirique (*cf. EN*, pp. 425-427, *vide infra*, chap. VIII, §III, c) iii)).

³ Notamment à travers la question de savoir si la capacité d'imaginer est contingente ou essentielle à l'homme.

⁴ En effet, la question de la singularité du monde se trouve effectivement posée d'un certain point de vue, lequel est effectivement singulier, mais quasiment par excès, puisque la situation renvoie à l'individualité absolue du pour-soi. « Chaque personne ne réalise qu'une situation, la *siennes* » (*EN*, p. 635).

⁵ *Cf. EN*, p. 58: « si le Néant ne peut être conçu ni en dehors de l'Être, ni à partir de l'Être et si, d'autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour « se néantiser », d'où vient le Néant? »

⁶ *Cf. EN*, p. 199: « D'où peut venir cette néantisation plus poussée [la réflexion]? Quelle peut en être la motivation? ».

ture¹). On y trouve également à plusieurs reprises, des questions en forme de « pourquoi? »². Elle joue également un rôle critique par rapport à la métaphysique comme démarche dans la mesure ou elle donne, une fois qu'on se place sur le terrain où la métaphysique doit se placer et que dégage pour elle l'ontologie, les conditions que cette métaphysique doit respecter pour être rigoureuse. Enfin, l'ontologie joue un rôle critique par rapport à l'objet que se donne la métaphysique, car il faut distinguer les singularités métaphysiques des singularités empiriques (comme pour le « nous » -sujet ou la détermination des manières singulières dont s'exprime un projet existentiel), justiciable de méthodes autres que la méthode phénoménologique.

Il s'opère donc une médiation entre l'ordre du phénoménologique (que ce soit celui des essences ou celui des manières d'être dans la manière dont l'existence y est incluse) qui touche encore le niveau des essences et des manières d'être sans penser directement leur articulation avec les conditions d'être, et celui du métaphysique. Le propre de l'ontologie sartrienne - ce par quoi elle se différencie de ce que Sartre appelle ontologie dans les lettres à Simone de Beauvoir - sera justement d'opérer un passage des manières d'être à leur condition ontologique radicale, c'est-à-dire des manières d'être à l'être, condition pour ensuite poser la question de leurs rapports. Certes, l'ontologie part de manières d'être. Cependant, elle les dépasse - et cela dès l'introduction, où Sartre, à propos de l'être du phénomène, dit explicitement que l'erreur de ceux qui l'ont conçu comme *percipi* est de l'avoir confondu avec ses manières d'être³ - et étudie la structuration interne des régions d'être à partir de la manière dont elles sont condition d'être des phénomènes⁴.

On pourrait somme toute avancer que c'est pour cette raison que le terme d'existentialisme peut avoir une certaine signification ontologique radicale chez Sartre, et non seulement existentielle. Il s'agit, pour chaque domaine considéré - et notre démarche nous amènera, après le dégagement des concepts fondamentaux de l'ontologie de Sartre, à distinguer trois orientations: le pour-soi lui-même, le pour-autrui, le rapport à l'être dans la structure liberté-situation - de comprendre, pour chacun d'entre eux, comment le problème est posé par Sartre en termes d'origine, et comment il s'agit à chaque fois de structures qui enrichissent et singularisent la manière dont l'être est découvert, c'est-à-dire le monde. Cependant, ce monde peut lui-même être compris comme monde concret dans la mesure où, justement *ce* monde n'est pas un exemplaire de la structure

¹ Dans *L'imaginaire*, le monde est encore envisagé comme une structure d'ordre phénoménologique, dans *L'être et le néant*, il devient une structure ontologique. Le bouleversement qui s'opère de l'un à l'autre tient justement au passage à l'ontologie et notamment à la position des régions d'être, et notamment à la position de l'être-en-soi.

² Cf. *EN*, p. 188, à propos de la temporalité («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?»), p. 220, à propos de la connaissance («l'en-soi étant ce qu'il est, comment et pourquoi le pour-soi a-t-il à être, dans son être, connaissance de l'en-soi?»), p. 252 («Reste à expliquer pourquoi, comme corrélatif de la pure négation que je suis, l'ustensilité peut surgir dans le monde?»), p. 458, à propos du désir («pourquoi la conscience se fait-elle - ou tente-t-elle vainement de se faire - corps et qu'attend-t-elle de l'objet de son désir?»), p. 461 («*pourquoi* la conscience se néantise-t-elle sous forme de désir?»). Nous n'avons relevé ici que des formules explicites, mais en un sens, ce sont l'ensemble des analyses de *L'Être et le néant* qui pourraient être comprises comme saisissant des singularités et des phénomènes à propos desquels se pose la question du «Pourquoi?» Nous essaierons dans notre conclusion de récapituler en fonction de cette perspective les différents aspects de l'oeuvre.

³ *EN*, p. 26. les «phénoménistes» sont accusés d'avoir réduit l'être du phénomène à ses manières d'être, telles qu'elles se manifestent à travers la perception, par exemple.

⁴ Il y a en fait deux façons de comprendre le rapport entre êtres et manières d'être: le premier (qui n'intervient en fait que dans l'introduction) concerne les manières d'être au sein du monde. Le dépassement des manières d'être à l'être qui, en tant qu'il en est le support, leur est irréductible, est le passage à l'ontologie proprement dit. Cependant, il y en a un autre au sein même de l'ontologie, notamment en ce qui concerne le pour-soi. Alors que l'en-soi n'a qu'une seule manière d'être, qui est justement d'être (ce qui ne signifie pas que l'en-soi se réduise à être l'unité générique de ce qui a cette manière d'être), le pour-soi a plusieurs manières d'être en tant que temporel: il est à la fois en-soi et pour-soi, hanté par la dimension de l'en-soi-pour-soi. On saisit ici encore une fois la distinction que nous avons déjà utilisé entre être et manière d'être.

monde mais la manifestation concrète du surgissement du pour-soi. En ce sens, l'exigence de concrétude reste présente dans la mesure même où elle n'est pas absorbée dans la généralité conceptuelle, comme en étant un exemple¹, mais comme la condition même du surgissement de toute généralité². En ce sens, il y a bien non seulement dégagement de la figure abstraite de monde, mais, au fur et à mesure que l'analyse progresse vers le pour-soi humain, dévoilement du monde comme monde humain singulier : « Ainsi l'être-dans-le-monde est projet de possession de ce monde et la valeur qui hante le pour-soi est l'indication concrète d'un être individuel constitué par la fonction synthétique de *ce* pour-soi *ci* et de *ce* monde-*ci* »³. On peut même considérer, notamment si nous gardons en mémoire la manière dont Sartre se posait le problème de la perception comme saisie du sens des choses (p, plus que comme une question psychologique), si ce problème de la perception ne reste pas présent, notamment à travers la manière dont, au cours des analyses, notre texte rendra précisément compte des raisons pour lesquelles nous saisissons les choses comme porteuses de signification. En ce sens, même ce souci ne s'est pas non plus évaporé.

Au terme de ce premier parcours, un premier point peut nous apparaître. Même s'il est vrai que *l'Être et le néant* peut être compris comme une métaphysique de la condition humaine, ce serait là une vision assez réductrice. Il est possible de comprendre le projet de Sartre de manière plus radicale comme un projet métaphysique. Certes, on ne saurait dire qu'il réalise strictement le programme indiqué à Simone de Beauvoir. Cependant, l'esprit de celui-ci reste présent et peut servir de guide pour interroger le sens des analyses de l'ouvrage et leur conférer ainsi une portée nouvelle, au-delà de la signification qu'on leur accorde habituellement, dès lors qu'on les comprend à partir d'une interrogation métaphysique. Par ce terme, nous indiquons une démarche qui, distinguant différents niveaux ontologiques et saisissant leur singularité par rapport aux positions ontologique de base de l'être condition de tout phénomène, l'être-en-soi, pose à leur propos la question pourquoi? Il s'agit alors, non seulement de saisir leur structure eidétique, ou même leur mode d'être particulier, mais de dégager le mouvement de leur surgissement : pourquoi y a-t-il cette dimension d'être (la temporalité, le psychique, le monde, Autrui, l'existant en tant qu'il m'apparaît comme mobile, etc...) par rapport à la précédente? Le questionnement ne s'arrêtera qu'à la découverte d'un véritable irréductible, d'une ultime contingence située au-delà de tout pourquoi. Notre travail consistera justement, pour l'ensemble des orientations de l'analyse de notre ouvrage, à mettre en évidence la manière dont ce questionnement travaille en fait la conduite de la démarche, même si cela reste fait de manière implicite, et à comprendre comment ce sont toutes ces analyses qui - contrairement aux apparences - portent les conclusions finales. C'est à ce prix que celles-ci cesseront d'être un jeu formel pour apparaître dans leur finalité archi-

¹ En ce sens, la manière dont Sartre nous renvoie plusieurs fois à l'ordre de l'expérience (cf. *EN*, p. 23, à propos du caractère concret de l'expérience du cogito préreflexif, p. 689, à propos de la possession) n'est nullement un artifice de rhétorique mais l'affirmation de la primauté de l'existence sur l'essence, du singulier sur l'universel, ce dernier étant lui-même un phénomène qui a des conditions d'apparition spécifiques (que notre auteur analyse dans le cadre de la situation (cf. *EN*, pp. 594-602)).

² C'est par exemple le cas pour le surgissement de la dimension de l'abstrait et de l'essence par rapport au ceci singulier (cf. *EN*, pp. 237-239, pp. 243-245). *Vide infra*, chapitre V, §3, a) et chapitre VI, §1 a), i). On pourrait envisager sous le même angle - mais le propos est alors plus critique - la dimension de l'idée d'humanité (cf. *EN*, pp. 500-501 à propos du « nous »-sujet et de l'impossibilité d'une expérience révélatrice de soi comme membre de l'humanité).

³ *EN*, p. 689. Il serait certes possible de comprendre cette singularité comme le reflet de celle du pour-soi humain et de l'interpréter comme étant simplement celle d'une *Weltanschauung*. Néanmoins, le problème reste de savoir si le monde objectif au nom duquel s'opère cette critique n'est pas lui-même une hypostase qui s'enracine dans un dévoilement originnaire de l'Être.

tectonique et comme porteuses de sens.

Mais avant d'entreprendre ce travail, il importe d'abord d'éclaircir les structures fondamentales qui conditionnent l'ensemble des questionnements ultérieurs, à commencer par celle dont l'interprétation supporte toutes nos analyses, l'être des phénomènes ou être-en-soi.

CHAPITRE II

L'EN-SOI ET LE PASSAGE AU PLAN ONTOLOGIQUE.

A examiner de plus près les notions fondamentales du corps de l'ouvrage de Sartre présentes dans les conclusions, nous pouvons remarquer le rôle d'un nombre réduit de structures. Au premier chef y figurent l'être-en-soi compris dans son indépendance et sa primauté ontologique, l'être pour-soi saisi dans ses différents niveaux: la néantisation pure (décompression d'être/présence à soi/facticité), l'ipséité et le projet de fondement, la temporalité et la détotalisation. C'est à partir de ces deux premiers termes que se définit la troisième région d'être que l'ontologie doit décrire, la dimension idéale de l'en-soi-pour-soi¹ et que se constitue la structure fondamentale de l'ouvrage, la transcendance comme corrélation entre en-soi et pour-soi (comme régions d'être) saisi sous le double aspect de la configuration et du surgissement de la structure-monde. Ainsi, les termes d'«être» et de «néant» ne sont eux-mêmes dégagés qu'à partir de ces concepts fondamentaux. Seuls ces derniers en donnent la situation (c'est à partir de l'affirmation de l'en-soi qu'on peut dire être «au sein de l'être»² et même «en plein être»³), les conditions d'apparition (c'est le pour-soi qui permet d'expliquer l'apparition du néant et qui est le lieu de la découverte de celui-ci dans toute sa pureté) et la structure. En effet, en-soi et pour-soi, même s'ils ne sont indiqués que comme des régions d'être sont en même temps ce qui peut nommer les modalités selon lesquelles existe tel ou tel être (ou tel moment de l'être), tel ou tel non-être (selon qu'il soit transcendant ou immanent). De même, les structures et les domaines phénoménologiques (telles que la temporalité⁴, le pour-autrui, la situation notamment) ne sont interrogés qu'à partir de ces termes fondamentaux. En ce sens, ce sont bien ces concepts, tels que, à partir de la logique immanente de leur développement, ils se donnent, qu'il faut examiner, même si cela ne signifie pas que seules ces structures prises dans leur pureté sont en jeu dans les conclusions de l'ouvrage.

Or, examiner des concepts d'en-soi, de pour-soi, d'en-soi-pour-soi, ainsi que la structure de transcendance implique d'envisager le chemin qui y conduit, les aspects de leur détermination et, à partir de là, indiquer brièvement les niveaux de leur fonctionnement. C'est ainsi qu'on pourra comprendre comment elles deviennent ensuite ce à partir de quoi les questions sont posées.

¹ Pour certains commentateurs (G. Seel, dans *La dialectique de Sartre*), cette dernière structure joue un rôle fondamental dans le développement des deux autres structures, et notamment celle du pour-soi (il insiste alors sur son rôle dialectique), ainsi que dans le problème dernier posé par cet auteur, celui du fondement de l'ontologie. Néanmoins, si elle joue bien ce rôle, nous l'examinerons sous deux angles: d'une part en corrélation avec le développement des structures du pour soi (ce qui reste fort classique), d'autre part en liaison avec la problématique métaphysique chez Sartre, laquelle ne se réduit pas pas à la figure du fondement.

² *EN*, p. 37.

³ *EN*, p. 29.

⁴ Ainsi, pour chacune des ek-stase temporelles, l'analyse phénoménologique doit aboutir à la détermination de son mode d'être (en-soi ou pour-soi) et de son être, relativement aux différents modes d'être de la structure du pour-soi (facticité, présence à soi, valeur).

§I

La primauté de l'être en soi et sa signification.**a) la primauté de l'en-soi.**

A parcourir brièvement l'ensemble de notre texte, les quatre notions fondamentales que nous venons de mentionner ont des places et des fortunes diverses. En effet, la seule qui fasse l'objet d'une partie explicite - la deuxième - est celle de l'être-pour-soi. L'ordre de l'en-soi-pour-soi ainsi que la connexion entre ces deux notions qu'est la transcendance trouvent leur analyse au sein de cette dernière¹, comme moment de leur éclaircissement. Certes la notion d'en-soi a un passage pour elle seule. Celui-ci se trouve au terme de l'*introduction*². Il semble donc que la primauté du pour-soi, centre et clef de l'analyse des autres structures fondamentales, soit incontestable.

Néanmoins, il est tout aussi incontestable qu'il est nécessaire de commencer par l'en-soi et le mouvement qui conduit à sa position première. Il y a là à la fois la prise en compte de l'ordre même de l'oeuvre - même si le pour-soi est d'abord implicitement déterminé à travers le paragraphe 3 de cette introduction³ - et celle d'un des soucis fondamentaux de l'oeuvre de Sartre. Celui-ci a pour but ici, plus encore qu'une théorie de la liberté⁴, l'établissement d'un réalisme ontologique qui permette d'affirmer clairement non seulement que nous saisissons l'être (et non seulement une représentation) mais aussi que nous le saisissons tel qu'il est, sans que celui-ci ne puisse être considéré comme étant dans sa stricte teneur de transcendance ontologique un «*perci-pi*».

De fait, si nous envisageons la fin de l'introduction le mouvement final dans lequel sont dégagées et l'«existence» hors de la conscience (c'est ce mouvement que Sartre appelle la «preuve ontologique» et qui sera un des acquis le plus nets de son oeuvre⁵) et l'«essence»⁶ de l'être transphénoménal des phénomènes ou être en soi, on peut voir comment ce dernier moment conditionne l'ensemble de la problématique sartrienne. En effet, c'est parce qu'il est possible de distinguer deux types d'êtres (c'est-à-dire en fait d'affirmer la nécessité de leur dualité à partir de l'irréductibilité de l'être des phénomènes par rapport à l'être de la conscience) qu'il devient possible de donner aux interrogations achevant l'introduction la forme qu'elles ont. Cela a pour conséquence de transformer le problème général de la question de l'être des phénomènes en un problème plus spécifique concernant les relations entre l'en-soi (comme être des phénomènes) et le

¹ Il s'agit du §3 de l'analyse des structures immédiates du pour-soi «le pour-soi et l'être de la valeur» en ce qui concerne l'en-soi-pour-soi, et du chapitre III de la seconde partie pour la transcendance, et notamment du §1 pour la notion de négation interne.

² Le §VI «L'être en soi», pp. 30-34.

³ «Le cogito préreflexif et l'être du *percipere*» (EN, pp. 16-23).

⁴ Cet aspect est ce par quoi l'ontologie ici présentée tourne une de ses faces vers la morale qui hante le projet sartrien sans peut-être strictement en déterminer la face ontologique pure.

⁵ EN, §V «la preuve ontologique», pp. 27-29. On la retrouve dans les *Cahiers pour une morale*: «ainsi l'argument ontologique (toute conscience est conscience de quelque chose si elle doit exister comme conscience (d'elle-même) est valable sur le plan de l'action» (CM, II p. 531); «Nous retrouvons ici [contre la doctrine de la création de l'être par Dieu] l'argument ontologique de *L'Être et le néant*» (CM, II, p. 540) et dans *Vérité et existence*: «...la conscience ne peut exister sans être conscience de saisir quelque chose (argument ontologique de *L'Être et le néant*)» (VE, p. 37).

⁶ Nous utilisons ici ce terme, faute de mieux, pour désigner les déterminations - les «caractères» - que Sartre dit pouvoir fixer immédiatement et qui régleront l'usage ultérieur de la notion, par lesquels est caractérisé l'en-soi dans le §VI de l'introduction, sans que pour autant cette détermination soit assimilable - notamment par rapport à l'en-soi lui-même - à une essence par rapport à laquelle il y aurait des faits, ou des existants singuliers. Ce n'est que dans un monde qu'il peut y avoir essence et celle-ci est déterminée comme orientant la détermination actuelle du ceci, comme exprimant le rapport du ceci à sa détermination tel que ce rapport apparaît au pour-soi.

pour-soi.

Or, même une fois distingués les deux concepts fondamentaux que sont l'en-soi et le pour-soi, il est frappant de constater que, d'une certaine manière, le concept qui conditionne de manière radicale la position des problèmes tels que les abordera l'oeuvre, est celui de l'en-soi. Cette primauté se manifeste non seulement par rapport au premier état de la problématique des *Carnets* que nous venons d'examiner et par rapport au début de l'introduction, mais également - malgré le changement apparent d'orientation méthodologique - au début de la première partie (le néant n'étant un problème qu'à partir de la pleine détermination de l'être comme indifférent à toute affirmation et à toute négation).

Toutes les autres régions d'être et structures (pour-soi, en-soi-pour-soi, transcendance), au contraire, jouent un rôle dans la résolution du problème posé (la liaison de l'en-soi et du pour-soi et la détermination du point de vue à partir duquel il devient possible de poser la question de la configuration globale de l'être). Cependant, elles ne sont présentes qu'à partir la détermination de ce premier concept et la situation problématique qu'il instaure.

Qui plus est, ce concept est aussi le point d'appui de l'articulation de la problématique ontologique et de la problématique métaphysique, et cela non seulement en raison de sa contingence fondamentale, mais aussi en raison de ses autres caractères. L'en-soi est à la fois nécessaire pour assurer la transcendance de l'être des phénomènes et pour déterminer les autres types d'être, par contraste avec le premier. Certes, on pourra dire que c'est à partir de la conscience que l'être en soi est déterminé *via* la «preuve ontologique». Cependant, il faut remarquer que la conscience n'intervient pas en fonction de déterminations ontologiques fondamentales (son être comme néant), et que, d'autre part, elle n'intervient que dans le cadre d'une discussion critique de l'idéalisme, qui pour but que de permettre la détermination de l'être du phénomène à partir du phénomène d'être et d'établir la légitimité de son affirmation. Même l'ensemble des déterminations concernant la conscience (de) soi et qui sont partiellement reprises de *La transcendance de l'ego* jouent ici autant un rôle critique - par rapport à la définition de la conscience comme connaissance retournée sur soi et par rapport aux constructions idéalistes - qu'un rôle positif. La détermination de l'en-soi est donc la première détermination strictement ontologique qui soit avancée dans *L'Être et le néant*. Quel est son sens et son statut exact? Comment va-t-elle fonctionner dans la suite?

On peut comprendre la raison des questions que nous nous posons dans la mesure où, à la lecture de l'oeuvre, on ne peut se défendre d'une certaine impression de flou quant à l'usage de ce concept et de son champ d'application. Il est certes introduit à partir de la problématique liée à la détermination de l'être du phénomène. Cependant, il revient ensuite sous des formes diverses et semble subir quelques modifications au fil du texte, notamment en ce qui concerne son rôle. Ainsi, l'en-soi, d'abord déterminé à titre d'être des phénomènes, se trouvera engagé à la fois dans la détermination du pour-soi pris dans sa structure (la facticité) et au travers des différents avatars qu'il pourra connaître (notamment au travers des différentes configurations de la facticité et de l'objectivité lié au pour-autrui), puis à travers la dimension idéale de l'en-soi-pour-soi et ses différentes figures ou avatars. Enfin, il sera engagé au sein même de ce qui est d'abord son domaine premier, entre la nomination de la totalité de l'être, puis de l'être du ceci, en tant que détermination ontologique (par exemple dans le mouvement de support de la dégradation des catégories du

pour-soi, tel qu'il s'opère dans la constitution de celle de la transcendance¹). Il est donc nécessaire d'expliquer de quelle manière cette notion émerge pour pouvoir être ainsi réinvestie à des niveaux relativement différents de celui pour lequel elle se trouve d'abord avancée et donc la raison pour laquelle elle est avancée par Sartre. Pour ce faire, c'est le mouvement d'ensemble de l'introduction qu'il nous faut reprendre².

b) De la réduction des dualismes au problème de l'être du paraître: les mutations internes de la problématique ontologique.

L'orientation de l'*introduction* semble clairement indiquée, ne serait-ce que par son titre général «A la recherche de l'être», pour le moins ambitieux, et peut-être à son corps défendant, porteur d'un certain nombre d'apories, au sein même de sa réussite, comme semble en attester la première phrase de la première partie. «Nos recherches nous ont conduit au sein de l'être. Mais aussi elles ont abouti à une impasse puisque nous n'avons pu établir de liaison entre les deux régions d'être que nous avons découvertes»³, dit Sartre. Ainsi, la notion d'être en soi semble d'abord répondre à une question d'ordre très général (qu'est-ce que l'être?) et s'identifier à l'être même (et d'une certaine manière, cette identification a effectivement lieu, dans la manière dont l'en-soi nomme l'être dans sa plénitude et le pour-soi le néant par lequel il se révèle). Néanmoins, les deux premiers alinéas conduisent à préciser le titre initial. Cette notion va en fait répondre à la question de la détermination de l'être transphénoménal des phénomènes tel qu'il se laisse interpréter, selon lui, à partir de ce qu'il appelle le «phénomène d'être» (auquel l'être du phénomène n'est cependant pas identique), en tant que ce dernier, exigé par le «monisme du phénomène», ne se laisse interpréter, ni comme un phénomène particulier, ni comme indiquant la transphénoménalité de l'être de la conscience comme fondement du phénomène.

Cependant, ce problème n'est peut-être pas évident à cerner dans toute sa clarté dans la mesure où il n'est introduit dans *L'Être et le néant* que d'une manière incidente qui en rend assez difficile la circonscription. En effet, on connaît le mouvement par lequel Sartre est amené à poser ce problème. Il part d'un bilan de ce qu'il appelle la «pensée moderne»⁴, dont il prétend résumer un certain nombre d'acquis, la «phénoménologie»⁵ étant alors appelée pour en fournir la figure explicite. Cette figure, en permettant de résumer ces acquis et leur ambiguïté, donne ainsi à Sartre - avant même de fournir une méthode (celle-ci n'est revendiquée qu'au début de la première partie, la position dominante de l'introduction restant encore l'analyse critique⁶) - un interlocuteur qui permet de mesurer l'ensemble des apories posées par le «monisme du phénomène»⁷, comme abandon des dualismes classiques. Il s'agit donc ici d'une sortie hors des conceptions classiques

¹ Nous ferons plus précisément le point de manière prospective sur l'ensemble ces figures au terme de la détermination du parcours qui conduit à sa première configuration.

² La démarche de l'introduction de *L'Être et le néant* a été examinée - du moins pour les §§I-V par T. Damast, *Sartre und dans Problem des Idealismus*, éd. citée. Le §VI est laissé de côté dans la mesure où il n'appartient plus à l'introduction de l'ontologie phénoménologique, mais fait véritablement partie de cette dernière. «Der letzte Abschnitt der Einleitung beginnt mit der inhaltlichen Analysen der phänomenologischen Ontologie» (p. 269).

³ EN, p. 37.

⁴ EN, p. 11.

⁵ EN, p. 12. Sartre ne reprend pas ce terme à son compte mais ne l'utilise encore que comme un terme générique désignant une configuration doctrinale assez large.

⁶ Cette méthode, fort classique est en effet, une des figures dominantes de *L'Être et le néant*, figure qu'on pourra d'ailleurs trouver scolaire et pas toujours bienvenue. Quoiqu'il en soit, le but reste toujours le même: montrer que la solution proposée est la seule solution au problème posé, toutes les autres voies étant fermées.

⁷ EN, p. 11.

des rapports de l'être et du paraître et qu'il résume à travers «un certain nombre de dualismes»¹ tels qu'ils se posent à travers des figures relativement hétérogènes de ladite pensée moderne (épistémologique aussi bien que classique)² et dont il entreprend rapidement l'analyse: le premier - qui ne concerne que «le sein de l'existant»³ - est celui de l'intérieur et de l'extérieur. Ce qui est compris comme dimension intérieure dépassant chaque apparition n'est plus que le système de ces apparitions⁴. Ce premier dualisme se radicalise dans celui de l'être et du paraître, en tant que l'affirmation ontologique de ce dualisme reposait sur le précédent et sur l'idée que le plus fondamental échappait à cette expérience. Or, comme on plaçait cet intérieur qui n'apparaissait pas à la base des effets produit, comme sa ressource cachée, deux autres dualismes tombent également: celui de l'acte et de la puissance⁵ (la puissance se mesure à l'acte de telle sorte qu'elle se laisse définir par ce dernier) et celui de l'apparence et de l'essence («la *Wesenschau* de Husserl»⁶ est ici invoquée qui réintègre l'essence dans l'apparence en en faisant une apparition). Ceux-ci en effet posaient des problèmes dans la mesure où ils conduisaient à inscrire et à réduire la démarche philosophique aux problèmes de la connaissance et de ses limites, bref dans une problématique critique ou positiviste au lieu de penser directement le réel. Le maintien de ces dualismes amenait à nous couper de ce réel. Leur dépassement conduit donc à dissoudre le problème en réduisant notamment tout ce qui pouvait s'apparenter à «l'illusion des arrière-mondes»⁷ et en donnant au phénomène une structure consistante, une immanence à lui-même. L'aspect essentiel de cette réduction était de montrer que ce qui se montrait hors du phénomène présent n'est pas pour autant hors de toute apparence. Cet hors du phénomène n'est que relatif et se laisse réduire à une loi, à une structure, et non à un «arrière-monde», à un être nouménal ou à une vertu cachée. Il n'y a pas un être derrière un paraître dévalué dans ses prétentions de manifestation mais une «esquisse» (*Abschattung*) qui ne renvoie qu'à d'autres esquisses (soit celles qui ne sont pas encore examinées par l'expérience mais qui sont inclus comme moments de l'objet, celui-ci ne se déterminant par rien d'autre que par ces moments, soit celles qui se manifesteront dans l'avenir). L'esquisse présente entretient avec les autres un rapport structurel, de telle sorte que cette structure ne nomme rien d'autre que du phénomène dont on fondrait ainsi l'«objectivité»⁸ transcendante par un recours à l'infini. De ce fait, seule la phénoménologie, par la mise en suspend de toute trans-

¹ EN, p. 11.

² Sont évoqués des épistémologues comme Pierre Duhem et Henri Poincaré ainsi que la figure de Nietzsche (EN, p. 12).

³ EN, p. 11.

⁴ On pourrait trouver dans cette manière de voir - notamment à travers l'exemple du courant électrique réduit à «l'ensemble des actions physico-chimiques [...] qui le manifestent» - un écho de la définition de l'idée selon Ch. S. Peirce dans «Comment rendre nos idées claires» (article paru initialement dans la *Revue philosophique*, Paris, 1876, et repris dans Ch. S. Peirce, *Textes anticartésiens*, présentés et traduits par J. Chenu, Paris, 1984, Aubier, «Philosophie de l'esprit»). Pour celui-ci, l'idée claire d'une propriété est «la conception de tous les effets» conçus par nous, de telle sorte que, pour définir une telle idée, il faut «considérer quels sont les effets pratiques que nous pensons pouvoir être produits par l'objet de notre conception» (p. 297).

On pourrait aussi y voir l'influence de Bachelard (notamment G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1938) notamment dans la manière dont celui-ci débusque les illusions de la substantialité et des vertus cachées qui ont pu être à la base des premières conceptions de l'électricité.

⁵ EN, p. 12.

⁶ EN, p. 12.

⁷ Formule qui fait écho à *Ainsi parlait Zarathoustra* Première partie, Les discours de Zarathoustra, «De ceux des arrière-mondes» (Fr. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, textes et variantes de G. Colli et M. Montinari, tr. fr. M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1971, «Friedrich Nietzsche. Oeuvres philosophiques complètes», tome VI, pp. 42-44).

⁸ EN, p. 13. Par opposition à la «réalité de la chose». Sartre, d'une certaine manière veut retrouver la *réalité* de cette chose au sein de chaque esquisse. A terme, l'objectivité sera une structure seconde, qui renverra au pour-autrui, alors que la réalité est une dimension première, qui ne renverra qu'à la relation de transcendance.

cendance et par l'analyse qu'elle donne des modes de donation du phénomène comme donation par esquisses (du moins en ce qui concerne ce qu'elle appelle le phénomène transcendant), permet de synthétiser la réduction de tous ces dualismes à travers le rapport entre les esquisses - en nombre infini - et leur thème unificateur (corrélat noématique de la visée intentionnelle). Néanmoins, si on en revient au rapport entre l'ensemble de ces esquisses et une donation particulière, il semble qu'on retrouve nécessairement un nouveau dualisme. S'il est vrai que l'apparition n'est pas coupée de l'être, prise dans son principe, il n'en reste pas moins que chaque apparition est coupée de toutes les autres, de telle sorte qu'elle ne peut être apparition d'objet qu'en ayant en elle - mais comme ne se manifestant pas - l'ensemble infini des autres apparitions possibles. En ce sens, ce qui semble faire alors le départ entre la simple apparence et l'apparition est la manière dont cette dernière se manifeste en liaison avec un arrière-fond inépuisable et dépassant ce qu'il est possible d'en attendre (ce qui ne serait pas le cas pour l'ordre de l'imaginaire, celui-ci n'étant qu'à la mesure de ce que la conscience constitue spontanément dans l'acte imaginant). Ainsi, on aurait pour chacun des dualismes précités par Sartre - certes au sein du phénomène - un retour à un certain dualisme, celui du fini et de l'infini, qui représente le coût de ce retour au monisme du phénomène. Ce retour du dualisme du fini et de l'infini à propos de chacun des dualismes précédents peut se résumer ainsi:

		<i>Valeur du phénomène avant la réduction du dualisme</i>	<i>Valeur du phénomène après la réduction</i>	<i>Maintien du dualisme au sein du phénomène.</i>	
Principe du problème et de sa solution		La limitation de l'apparence est interprétée comme déficience ontologique qui cache radicalement l'être.	L'apparence est un apparaître qui, ne renvoyant qu'à l'apparence, n'introduit pas d'opposition ontologique.	Le dualisme initial se convertit en dualisme du fini et de l'infini. Par celui-ci, l'homogénéité de l'apparence est transformée en hétérogénéité insurmontable, opposant l'apparition singulière comme immanente et la transcendance de l'infinité des esquisses possibles.	
Aspects spécifiques	Distinction ontologique négative (l'apparence cache l'être par son inconsistance ontologique)	Intérieur/ extérieur	Le phénomène reste la manifestation extérieure de la chose.	Chaque apparition renvoie aux autres et se manifeste comme ayant en elle celles-ci en tant que manifestation d'un objet : il y a une opposition entre l'extériorité de l'apparition effective et l'intériorité infinie des apparitions.	
		Être/ paraître	L'apparence est une manifestation inconsistante de l'être. L'apparence est erreur.	Les apparitions qui ne sont pas présentes sont infinies par rapport aux apparitions présentes. Cette infinité <i>est</i> mais n'apparaît pas. Elle s'oppose comme l'être au paraître.	
	Distinction ontologique positive (le terme fort soutient l'autre)	Puissance/ acte	L'acte renvoie au delà de lui à une vertu qui est à son fondement et qu'il cache	La puissance ne se définit que comme totalité des actes et son degré se mesure aux actes.	L'acte n'est qu'un aspect par rapport à l'infinité des autres actes par lesquels se définit la puissance. L'infinité est tout ce qui peut apparaître sans jamais le faire totalement, puissance par rapport à l'acte.
		Apparence/ essence	L'apparence cache l'essence comme vertu cachée.	L'essence n'est que la loi en fonction de laquelle se déterminent les apparitions	L'essence étant la loi de toutes les apparitions, elle est coupée de l'apparition actuelle par l'infinité des apparitions possibles qui la définissent.
Schéma n°3 – Le destin des dualismes (L'être et le néant, introduction, §I)					

Sartre se demande alors si « nous avons gagné ou perdu »¹ par cette réduction, laquelle élimine moins les dualismes classiques qu'elle ne les convertit en un seul. Mais que signifie cette question? Que peut-on gagner et que peut-on perdre dans ce cadre? Ce qui est en jeu est ici l'objectivité du phénomène en même temps que son monisme. La question qui se pose est la suivante: avons-nous vraiment assuré un monisme du phénomène, c'est-à-dire à la fois une objectivité pour tout le phénomène, sans reste qui détruit le phénomène dans l'apparence? Est-ce le prix à payer pour aboutir à une telle objectivité? Mais ce prix est en fait double. Il faut à la fois concéder ce nouveau dualisme et prendre le risque, pour le phénomène isolé de le voir réduit à une apparence dès lors que cette liaison ne se fait plus, de telle sorte que cette objectivité du phénomène est toujours probable (comme le montre par exemple l'hypothèse husserlienne de la possible destruction du monde, c'est-à-dire de la non-concordance des esquisses entre elles²). On voit donc que cette hypothèse est bien fragile. En même temps, on peut comprendre le déplacement que Sartre fait subir à la question et qui va nous conduire à l'être en soi.

En effet, Sartre ne répond pas directement à la question posée mais se contente en un premier temps de renvoyer à des développements ultérieurs (« C'est ce que nous verrons bientôt »³). Ceux-

¹ EN, p. 14.

² E. Husserl, *Ideen*, I, §49 «La conscience absolue comme résidu de l'anéantissement du monde», pp. 160-164.

³ EN, p. 14.

ci en effet ne tarderont pas à venir puisqu'on retrouve ce problème au paragraphe V de l'introduction dans le cadre de l'exposition de la preuve ontologique, plus exactement dans celui de la critique de la conception husserlienne de l'intentionnalité (conception dont la réalisation est interprétée par Sartre comme une tentative de constitution de l'objectivité à travers la subjectivité par le biais du recours à l'infini)¹. Mais, au terme du paragraphe I, il n'engage pas directement ces développements. Il semble plutôt les retarder par une manoeuvre apparemment dilatoire en posant le problème de «l'être de ce paraître»² et en indiquant que «c'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant»³. En fait, le lien entre les deux questions tient à ce que, Sartre, en posant la question de l'être du paraître, nous renvoie à la racine même du problème du fini et de l'infini. En effet, la question de savoir si nous avons gagné ou perdu se pose parce que l'infini apparaît comme garantissant la transcendance du phénomène, l'apparition isolée ne pouvant véritablement le faire. Mais cela suppose en fait que le paraître singulier n'aurait pas en son être de quoi assurer, par rapport à l'immanence de la conscience cette transcendance qui pourrait être le véritable point d'appui pour résoudre le problème fondamental de la transcendance et ainsi asseoir sur des bases ontologiquement solides le monisme du phénomène. Ce faisant, il nous semble que Sartre, non seulement critique un certain aspect de la pensée de Husserl, mais peut-être aussi une limite de sa propre pensée et des implications implicites des tentatives qu'il a pu faire, avant de déterminer la problématique de *L'Être et le néant*, d'asseoir son réalisme sur un recours à la différence entre fini et infini. En ce sens, revenir à ce problème tel qu'il est posé, notamment dans le premier des *Carnets de la drôle de guerre*, nous permettra de mieux appréhender l'évolution de Sartre et à quelle problématisation répond la notion d'en-soi, en même temps que sa portée future.

c) De la dualité fini-infini à la notion d'en-soi: la radicalisation de la problématique de la transcendance.

En effet, si on s'en tient par exemple à *L'imagination* de 1936, la notion d'en-soi, telle qu'elle intervient au tout début du texte semble n'être là que pour désigner le mode d'être propre de la chose, l'inertie par opposition à la spontanéité de la conscience⁴ et donc, d'une certaine manière n'avoir qu'un sens assez restreint et non la valeur opératoire qu'elle présentera dans l'ouvrage de 1943. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, les choses apparaissent de manière plus nette. La question à laquelle répond la notion d'en-soi est la question de l'indice existentiel par quoi se constitue le transcendant et par quoi ce transcendant se distingue de l'immanence (même s'il

¹ Cf. *EN*, p. 28, où Sartre affirme qu'avec le dualisme du fini et de l'infini introduit par la théorie de la donation par esquisse, on ne peut avoir gagné l'affirmation de la transcendance du phénomène, dans la mesure où celle-ci, pour être affirmée, doit se trouver au sein de chaque esquisse, prise dans son être d'apparition et non dans son essence d'esquisse dans la mesure où utiliser ce dernier moyen conduit à faire reposer l'être sur le non-être (cf. le passage: «...Et il est vrai que chaque apparition... [...] ... ni l'être du non-être»).

² *EN*, p. 14.

³ *EN*, p. 14.

⁴ *Imagination*, pp. 1-2, notamment la formule «cette inertie du contenu sensible, qu'on a souvent décrite, c'est l'existence en soi». On notera que se trouvent accolées ici deux déterminations qui, du point de vue de l'introduction de *L'Être et le néant*, se trouvent disjointes: l'idée de contenu sensible et d'existence en soi. Mais ici, on en reste dans une introduction et, de plus, ce qui est présent est l'incompatibilité de la dimension d'un contenu sensible et de la conscience. On peut remarquer que le terme d'en-soi ne figure pas dans l'article «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité». Peut-être est-ce parce que Sartre veut se démarquer des réalistes classiques (cf. la formule «Mais Husserl n'est point réaliste» (*S. I*, p. 30)) et qu'il ne s'est pas encore véritablement réapproprié cette notion.

s'agit ici encore de la transcendance du possible)¹. Sartre ajoute même qu'il s'agit du point sur lequel il se distingue de Heidegger, celui-ci - selon Sartre - ne semblant pas vraiment apercevoir le caractère propre du transcendant à travers les différentes structures selon lesquelles il apparaît².

Mais les *Carnets*³ laissent également transparaître le rôle que Sartre a pu conférer au rapport du fini à l'infini au sein même de la chose. En effet, Simone de Beauvoir posait - en relation avec l'idéalisme néokantien - la question: «je me suis demandé pourquoi la conscience humaine construisait un monde avec des durées, des distances et des masses qui ne sont pas à la mesure de l'homme [...] il est curieux que la conscience elle-même entraîne des constructions inhumaines»⁴. Sartre reformule la question en la comprenant comme une question concernant le «dé-laissement de l'homme»⁵ parmi les choses et la contradiction entre celui-ci et le caractère constituant de notre conscience transcendantale, il use du rapport fini/infini pour rendre compte de cette contradiction. Cette différence apparaît donc comme ce qui fonde la résistance et la consistance du monde par rapport à la «réalité humaine». Le monde se manifeste donc dans son étrangeté par ce rapport entre la manière dont les choses se manifestent à la réalité humaine dans ses projets (notamment à travers la structure d'ustensilité) et dont elles sont constituées par la pure conscience transcendantale au delà des rapports d'ustensilité⁶ et des possibilités humaines. Ainsi, il a pu penser à un moment, par la réduction de l'ensemble des dualismes classiques au seul dualisme

¹ Cf. *CDG*, III, pp. 224-229. Il ne s'agit cependant pas d'une analyse de la perception, mais de la volonté. Ce qui est en jeu, ce sont alors les possibles qui nous apparaissent en tant qu'ils ne sont perçus qu'à partir de la matière des choses: «les possibilités de la conscience, en fait, sont transcendantales. Elle les soutient, elle les veut, elle est conscience voulante de ces possibilités, mais précisément, elles sont hors d'elle. Elles tirent leur objectivité transcendantale de la matière à travers laquelle elles sont saisies, qui est précisément l'objet présent à modifier». Certes, il n'est pas question ici d'en-soi. Cependant, cette esquisse est intéressante dans la mesure où elle amène à accroître en quelque sorte la dimension d'objectivité, et à partir de là à penser de manière plus radicale la condition de transcendance dans la mesure où on lui fera jouer un rôle plus large que le simple soutien de la relation sujet-objet.

² *CDG*, III, p. 226: «Jusqu'ici [dans l'analyse du rapport de la conscience à ses possibles] nous avons en somme suivi Heidegger. Mais à présent nous ne pouvons plus le suivre. En effet, pour lui le *Dasein* est tout simplement ses propres possibilités. Mais alors rien ne servirait de poser comme lui la transcendance si nous retombons dans une autre sorte d'immanence». On retrouve un autre aspect de ces critiques lorsque Sartre analysera de manière critique la position de Heidegger à l'égard d'autrui; «C'est que la *transcendance* heideggerienne est un concept de mauvaise foi [...] Sans doute la réalité-humaine heideggerienne «existe hors de soi», mais précisément cette existence hors de soi est la définition du *qui*, dans la doctrine de Heidegger [...] sa fuite hors de soi comme structure de son être l'isole aussi sûrement que la réflexion kantienne sur les conditions *a priori* de notre expérience» (*EN*, p. 306). Le bilan de cette analyse critique de Heidegger est pour Sartre de poser le problème d'Autrui dans sa dimension réelle comme autrui *rencontré* et non «constitué»: «C'est que — et ce sera là le nouveau profit que nous aurons tiré de l'examen critique de la doctrine heideggerienne — L'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On *rencontre* Autrui, on ne le constitue pas» (*EN*, p. 307).

³ *CDG*, I, pp. 113-115. Sartre a repris ce passage dans une des lettres qu'il écrit à Simone de Beauvoir (*LC*, I, lettre du 11 octobre 1939, pp. 344-345) en réponse à une question de cette dernière. On pourra dire que nous nous servons à mauvais escient de ce passage dans la mesure où il ne concerne pas explicitement la notion de transcendance. Néanmoins, il reste frappant de voir comment, d'un certain point de vue, le rapport fini/infini est bien utilisé ici pour assurer une certaine transcendance du monde par rapport à l'homme s'il est vrai qu'être délaissé - qui est ici le point de départ de l'analyse de Sartre - signifie être délaissé dans le monde, parmi les choses, ce qui implique donc une dimension réaliste certaine. Il y a donc ici un état du fonctionnement de la dualité fini/infini qui n'est probablement pas sans rapport avec celui opéré dans la première partie de l'introduction. Son abandon est probablement lié avec celui de l'idée de conscience transcendantale à laquelle Sartre se réfère encore ici (*CDG*, I, p. 115, *LC*, I, p. 345). On notera d'ailleurs que la critique menée dans l'introduction est suffisamment radicale pour que, lorsque Sartre reprendra dans la quatrième partie - c'est-à-dire sur le plan de la réalité-humaine justement - la preuve ontologique, il ne le fera pas non plus en faisant fonctionner ce recours à l'infini, alors que nous sommes sur le plan de la réalité-humaine, c'est-à-dire celui de l'action où se placent les développements que nous venons d'examiner.

⁴ *LC*, I, p. 344.

⁵ *LC*, I, p. 344.

⁶ *CDG*, I, p. 115, *LC*, I, p. 345: «Si l'éloignement des étoiles donne une stupeur voisine de l'effroi de Pascal, c'est qu'à la fois il ressort à l'infini transcendant de la conscience transcendantale — et à la fois, la perception des étoiles comporte nécessairement une tentative d'ustensilisation de celles-ci qui vient buter contre leur «hors de portée»».

du fini et de l'infini assurer cette dimension de transcendance qui porte la dimension d'objectivité.

Cependant, on peut voir la limite de cette perspective. En effet, celle-ci n'est valable véritablement que pour le rapport de la réalité-humaine au monde et la signification de résistance et de délaissement que le monde a pour cette réalité-humaine. De ce fait, le recours pour l'expliquer ne se situe pas sur le plan de l'objet, mais sur celui de la différence entre cette réalité-humaine incarnée (cette incarnation ne semblant pas encore être pensée en fonction de la facticité mais comme mouvement d'objectivation par lequel je me construis un «représentant»¹ à partir duquel je deviens en danger dans le monde) et la conscience transcendantale. Cette dernière apparaît ici comme pleinement constituante sans que la question de la dimension transcendante du constitué soit vraiment en cause. Il reprend même à ce titre la corrélation noético-noématique pour y fonder la dimension infinie de l'objet², de telle sorte que c'est dans le rapport entre la conscience transcendantale infinie et la réalité-humaine finie que se fonde la relation fini-infini et non dans l'être même des choses, même s'il est vrai que du point de vue de la réalité-humaine finie, ce rapport semble apparaître au sein même de la chose.

Ainsi, l'introduction de *L'Être et le néant* témoigne à la fois d'un changement stratégique dans la question du rapport entre fini et infini (celle-ci n'est plus rapportée à la différence entre conscience transcendantale et réalité-humaine mais positionnée de manière plus neutre par rapport à la «pensée moderne») et en même temps d'une exigence plus radicale, puisqu'elle concerne la conscience transcendantale elle-même. Dans ce cadre, les exigences diffèrent et Sartre ne pense plus pouvoir faire jouer ce rôle de structuration de la transcendance par le seul renvoi à l'infini. Celui-ci, en effet, conduit à définir l'être du phénomène par une absence, et non par une présence. En effet, on ne peut plus fonder sur cette absence la présence de l'infini. Or, c'est une présence nécessaire³. Assurer l'être d'une esquisse par l'ensemble des autres comme constitutive de l'objectivité du phénomène, c'est demander, du point de vue de chaque esquisse, que le non-être assure l'être et donc faire s'effondrer l'ensemble dans le néant. On peut noter qu'on retrouve, d'une certaine manière, la manière dont fonctionnait, selon les *Carnets*, le rapport fini/infini pour la réalité humaine: en effet, à ce niveau (qui inclut le corps), «nous retrouvons donc au niveau des choses cette antithèse du fini et de l'infini mais ici elle n'est plus créée, mais subie, elle est antithèse entre chose et chose elle-même. C'est-à-dire que fini et infini ici s'opposent et se repoussent au lieu de se compléter comme ils le font au niveau de la conscience transcendantale»⁴. On peut comprendre ce rapport de repoussement comme étant dans l'introduction un rapport qui concerne de manière plus radicale la constitution même du phénomène et comme devenant un rapport d'absence, ce qui devient par conséquent dirimant pour la prétention de l'articulation fini/infini à la fondation ontologique du phénomène. Il a donc une portée et une signification plus radicale dans *L'Être et le néant* que dans le premier *Carnet*.

¹ Cf. *LC*, I, p. 344: «Le délaissement de l'homme [...] vient de ce que la conscience se crée un représentant fini dans un monde infini».

² *CDG*, I, p. 114: «De ce fait, comme les objets noématiques sont parallèles dans leur développement à la noèse, il n'est pas un objet qui n'enveloppe l'infinité et le mode des objets est infini».

³ Sartre critique la notion husserlienne d'intention vide qui assurerait l'objectivité du phénomène: si ce sont les intentions vides (c'est-à-dire la visée d'une absence) qui assurent la transcendance du phénomène, alors, cette transcendance repose sur un non-être; «[m]ais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être?» (*EN*, p. 28). Il formule les exigences pour avoir une condition satisfaisante de transcendance: «mais chacune [des apparitions] est déjà à elle toute seule un être transcendant, non une matière impressionnelle subjective». Nous reviendrons sur ce point au §3.

⁴ *CDG*, I, pp. 114-115.

On peut ainsi mieux préciser le problème tel que le pose Sartre et tel qu'il pense le résoudre par la détermination de l'en-soi. En effet, le problème ne se pose donc pas en ce qui concerne la structure de la chose, mais en ce qui concerne la structure du corrélat noématique singulier, quelle que soit sa place dans la suite d'une expérience et il se pose par rapport à une conscience et non par rapport à une réalité-humaine. C'est donc la structure constitutive de tout phénomène transcendant et non une détermination ontologique «régionale», celle de la région chose, qui est en jeu. Certes, on pourra dire que Sartre parle bien cependant de la détermination d'une région d'être¹ mais le terme de région n'est pas à saisir ici dans le même sens et est même à mettre quelque peu entre parenthèse dans la mesure où Sartre veut, par ce terme, faire pièce à l'interprétation possible des déterminations de l'en-soi comme déterminations analytiques de tout être².

Nous avons donc ici une détermination ontologique fondamentale qui renvoie à un statut bien précis quoique plus large que celui qu'on lui accorde. La détermination primitive de l'en-soi n'a pas pour rôle - ici, du moins - de décrire la région de l'ensemble des choses extérieures. L'en-soi n'est pas l'être de la chose perçue en tant que chose, mais plutôt la condition ontologique du *per-cipi*, laquelle s'applique aussi bien dans le cadre de la perception que dans celui de l'imagination, aussi bien dans le cadre de la perception externe que dans celui de la perception interne. Certes, selon les types de visées, le rapport à l'en-soi sera modifié (notamment par la neutralisation ou la néantisation constitutives de l'imagination). Néanmoins, toute visée impliquera cette condition qu'est la présence de l'en-soi³.

On peut donc comprendre la manière dont, dans le premier paragraphe de l'introduction s'entrelacent deux problématiques, non seulement comme une discussion de Sartre avec Husserl, mais aussi comme un débat de Sartre par rapport à lui-même et à un certain état de sa réflexion. Cette évolution se cristallise sur la détermination de l'en-soi comme être du phénomène, présent au sein de chaque esquisse, et de manière plus spécifique encore sur la transphénoménalité de l'être en soi, comme réponse aux apories ontologiques de la phénoménologie. C'est sur le sens et les conséquences de cette affirmation de la transphénoménalité de l'être des phénomènes qu'il nous faut revenir.

§II

Vers l'être du phénomène: de l'intentionnalité phénoménologique à la preuve ontologique.

a) L'exigence de la transphénoménalité et la dimension transphénoménale de la conscience.

i) Les apories de la phénoménologie classique.

Au premier abord, parler d'être transphénoménal dans le cadre d'une ontologie phénoméno-

¹ EN, p.31.

² Cf. EN, p.33, la formule suivante: «[l]e principe d'identité, principe des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être».

³ A ce niveau, la distinction que Sartre avait pu faire entre l'imagination et la perception à la fin de *L'imaginaire* comme étant les deux grandes fonctions de la conscience n'est ici plus véritablement importante. C'est avec tout type de conscience (en tant que la conscience est relation avec un transcendant même si cette relation peut prendre plusieurs formes) que nous pourrions arriver aux résultats qui sont ceux de la conclusion.

gique pourrait paraître pour le moins contradictoire et marquer le retour à «une manière de réalisme ontologique»¹ non seulement incompatible avec la phénoménologie, mais avec les gains de la tradition critique, dominante à cette époque². Plus encore, la phénoménologie semble avoir en elle-même une solution, seule alternative qui s'offre à celui qui voudrait maintenir le dépassement des dualismes ontologiques. Il doit y avoir un «*phénomène d'être*, une apparition d'être, descriptible comme telle»³. Le phénomène est «*absolument indicatif de lui-même*»⁴, ce qui signifie qu'il doit être indicatif de son être. L'être des phénomènes ne s'oppose donc pas au dévoilement phénoménal. La tradition phénoménologique offre même tout un ensemble de solutions concernant ce type particulier de phénomènes, que ce soit par le biais de la réduction éidétique, faisant de l'être un analogue de l'essence et un objet possible pour l'intuition éidétique, ou par le dépassement ontico-ontologique, tel qu'il est présent à travers la structure ontico-ontologique de *Dasein*. On se trouve ainsi devant le système d'hypothèses suivant dont la discussion occupe le §2:

		<i>Hypothèses</i>		<i>Réfutation</i>	
		A son être hors de lui (pas de phénomène d'être).		<i>On retombe dans le dualisme: le phénomène s'effondre dans le néant.</i>	
Phénomène	«A son être propre» (EN, p. 14). (présence d'un phénomène d'être).	Identification de l'être du phénomène et du phénomène d'être («l'être de l'apparition est-il lui-même une apparition (EN, p. 14).	Être du phénomène comme moment structurel (l'objet possède l'être et le dévoile).	Être comme inclus dans l'objet (qualité).	<i>Il serait extérieur aux autres qualités qui le masquent</i>
				Être comme sens de l'objet.	<i>L'objet est. Il ne renvoie pas à l'être comme à une signification qui serait hors de lui.</i>
			Être des phénomènes comme phénomène caché par la structure de l'objet (Exigence d'un dépassement vers l'ontologique).		<i>Le dévoilement de l'être nous renvoie à un dévoilé qui exige son être.</i>
		Non-identification de l'être du phénomène et du phénomène d'être: affirmation d'une transphénoménalité de l'être.			

Schéma n°4 – Être du phénomène et phénomène d'être – (*L'être et le néant*, introduction, II)

Comme on peut le voir, la possibilité de dépassement du phénomène singulier laisse entier le problème de la saisie de l'être du phénomène à travers le phénomène d'être comme passage obligé de l'enquête sur l'être du phénomène. Plus encore, l'usage des solutions phénoménologiques pour rendre compte de l'être du phénomène conduirait en fait à une réduction de l'être à la connaissance. Il en ferait l'objet d'une saisie singulière qui, en même temps, nous le ferait perdre. Il faut donc trouver une troisième voie entre le retour aux dualismes et la réduction de l'être du phénomène au phénomène d'être. C'est pour formuler cette troisième voie que Sartre présente le phénomène d'être comme ce qui exige l'être tout en ne le réduisant pas à un phénomène (le phénomène d'être est alors dit «ontologique»⁵ et l'idée d'une «preuve ontologique» est ainsi avancée) et avance le concept de «transphénoménalité de l'être du phénomène»⁶.

Par ce terme de transphénoménalité, Sartre ne veut donc pas réintroduire un dualisme mais affirmer l'irréductibilité de l'être du phénomène à tel ou tel élément de la structure du phénomène

¹ EN, p. 16.

² Sartre était probablement très conscient de cet aspect, puisque qu'il parlait lui-même à propos de son projet de dogmatisme et de néo-réalisme (*vide supra*, chap. I, §I).

³ EN, p. 14.

⁴ EN, p. 12. On a ici un écho de la formule de Heidegger pour définir le phénomène comme étant le «*Sich-an-ihm-selbst zeigende*» (SZ, introduction, §7 A), pp. 31/32) «ce qui se montre de lui-même». Cependant, les deux formules ne se situent pas au même niveau et ne s'inscrivent pas dans la même problématique.

⁵ EN, p. 16.

⁶ EN, p. 16.

comme indicatif de lui-même, y compris sa présence et à tout phénomène singulier (comme ayant une valeur spécifique de révélation). Indifférent à la mise en avant de tel ou tel moment du phénomène en fonction de la visée, l'être est à la fois toujours présent sans jamais être réductible à la modalité de présence, et sans jamais non plus que cette irréductibilité se traduise par une absence et s'articule au phénomène selon la structure être-essence, et, de manière plus générale, l'articulation fini-infini. En ce sens, la transphénoménalité signifie l'irréductibilité à la structure du phénomène, l'indifférence à toute détermination phénoménale avec le maintien de la pleine présence dans chacun de ses moments¹. Cette présence se donne donc à nous au travers du fait qu'il y a un phénomène, ce fait nous rendant présent, sans reste caché, l'être du phénomène. Celui-ci est donc partout et nulle part: il est partout si cela signifie une présence, nulle part si cette présence est réduite à la détermination pour être identifiée au phénomène. Ce qui fera la différence est la manière dont sera orientée la visée.

Cependant, cette mise à distance de l'être du phénomène en même temps que le maintien de sa présence peut être interprété de deux manières, soit en affirmant la transphénoménalité uniquement du côté de la conscience, soit en maintenant un pôle de transphénoménalité du côté du phénomène lui-même en tant que transcendant. Sartre choisit la seconde option. Or, celle-ci n'est justement pas évidente et peut être mise en cause. Autrement dit, ce qu'il avance jusqu'à présent, y compris le recours au «phénomène d'être» peut tout aussi bien se comprendre comme étant l'affirmation que l'être des phénomènes (que ceux-ci soient transcendants ou bien immanents) trouve en fait sa source dans un être transphénoménal dont nous avons effectivement une expérience constante, cette présence étant indépendante des phénomènes et ne se laissant réduire à aucun d'eux. Il s'agirait en fait de l'être transphénoménal de la conscience. Celle-ci, dès lors qu'on la pense de manière rigoureuse, apparaît comme irréductible à tout phénomène (y compris les phénomènes du sens interne) et comme leur première condition de manifestation. En effet, ce qui est révélé par le phénomène même d'apparaître, au-delà de la singularité des apparitions, est apparaître pour une conscience. N'est-ce donc pas là ce que nous cherchons?

ii) L'être transphénoménal de la conscience.

Le dégagement des conditions de l'affirmation de l'être transphénoménal de la conscience ainsi que l'analyse de sa structure propre est certes essentiel. En effet, en dissociant conscience (de) soi et connaissance de soi, l'analyse nous conduit à la fois à la constitution d'une source fondamentale de connaissance, le «cogito préreflexif», et à l'affirmation de la primauté de la métaphysique. Cette source première est une plénitude existentielle qui se révèle dans une expérience concrète, celle-ci s'effectuant à plein à travers toute détermination. Cependant, cette affirmation de la transphénoménalité de la conscience doit être ici comprise, non pour elle-même (nous envisageons ce point en même temps que l'être-pour-soi) mais en fonction de ce qu'elle apporte à la discussion et notamment à la réfutation de l'idéalisme et à la constitution de la preuve ontologique qui permettront d'asseoir les déterminations de l'en-soi.

En effet, la première conséquence de l'adoption d'une telle attitude est, par l'identification de l'être à l'apparaître, de revenir à une formule utilisée par le philosophe anglais Berkeley: «*esse est*

¹ Avec ce terme, on peut penser que Sartre se situe également par rapport à Heidegger et à sa définition du phénomène dans le paragraphe 7 A) de l'introduction de *Sein und Zeit*. Le phénomène y est alors caractérisé comme «ce qui se montre de soi-même» («*das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*» (p. 31/32). Cependant, cette formulation implique une forme privative (apparence, «*Erscheinen*») qui est un «*Sich-nicht-zeigen*» (SZ, p. 29/56). Le transphénoménal, lui, est là, sans se montrer, ni se cacher.

percipi», marquant par là l'identification totale et la résorption de l'être à l'apparaître, de la transcendance à sa constitution par les actes intentionnels. Cette identification ne signifie alors plus seulement qu'il n'y a pas de dualisme mais aussi qu'il ne peut y avoir la moindre différence entre l'apparaître et son être, de nier l'existence de l'être de l'apparaître en dehors de tout apparaître pour une conscience percevante (ou du moins, pour Husserl, d'en suspendre l'affirmation, celle-ci relevant de l'attitude naturelle). L'ensemble de la dimension du transcendant devient alors un «irréel». On est donc conduit à affirmer un idéalisme qui est - comme l'a compris Thomas Damast - un idéalisme comme idéalisme «subjectif»¹, lequel va se présenter, en fonction du côté par lequel on va le prendre, sous le double aspect de la thèse de la réduction de l'être à la connaissance et de l'ordre de l'objectif à celui du subjectif. On pourrait essayer de résumer la discussion à laquelle se livre Sartre à propos de l'être de la conscience - et qui conditionne pour partie la suite de l'argumentation - de la manière suivante²:

		<i>Hypothèses</i>		<i>Réfutation</i>		
		Réduction de l'être à la connaissance.	Réduction directe (sans l'intermédiaire d'une métaphysique).		<i>L'être étant déterminé comme connu avant d'être fondé ontologiquement, tout s'effondre dans le néant.</i>	
Réduction indirecte (à partir de la position de l'être du connaissant): recours à un fondement ontologique transphénoménal (n'étant pas à partir de sa donation).	Données neutres qui sont ensuite ou conscience ou réalité (empirisme ou monisme neutre).		Conscience d'objet comme n'étant pas nécessairement conscience d'elle-même		<i>On ne peut introduire l'opacité de l'infinité de la chose (comme système de toutes les apparitions) dans la conscience sans contredire son exigence de transparence à soi</i>	
			Affirmation de la conscience comme intentionnelle (connaissance d'un objet).	Conscience d'objet comme conscience de soi	Conscience positionnelle de soi	<i>On aboutit à l'affirmation contradictoire d'une conscience inconsciente.</i>
				Conscience d'objet comme non positionnelle de soi.		<i>Alternative : renvoi vers un être non conscient ou régression à l'infini</i>

Schéma n°5 – La critique de la réduction de l'être à la connaissance et la conscience positionnelle de soi (L'être et le néant, introduction, § III)

Ainsi³, l'alternative fondamentale se situe entre l'absence de tout fondement (primat de la connaissance sur l'être) et l'affirmation d'une exigence de fondement. Or, si cette exigence de fondement repose sur la conscience, alors, elle ne peut être satisfaite que par l'affirmation d'une conscience intentionnelle, c'est-à-dire d'une conscience positionnelle d'objet et non positionnelle de soi, ces deux conditions étant suffisantes dans la mesure où, dès lors qu'on a compris qu'il fallait dissocier la conscience de la connaissance, la capacité pour la conscience de se connaître elle-même est certes acceptable, mais elle n'est plus exigible.

¹ T. Damast, *op. cit.*, pp. 155-156, où il indique deux niveaux de l'idéalisme subjectif: celui qui réduit l'être à la connaissance et le phénoménisme objectif, où l'être est réduit au phénomène. L'idéalisme subjectif visé dans ce §III est le néo-kantisme français de Lachelier et Brunschvicg (p. 206). Le phénoménisme absolu est envisagé au §IV, par l'examen de l'être du *percipi*.

² EN, pp. 16-19: il s'agit du passage commençant p. 16 par «*Nature du percipere...* [...]» et se terminant p. 19 par «[...] et non cogitif de soi à soi [il faut probablement corriger le «cogitif» en «cognitif»].

³ Note sur l'hypothèse: «Données neutres qui sont ensuite ou conscience ou réalité»: Cette solution vient en fait autant du philosophe anglais William James (monisme neutre) que de l'empirisme classique ou de l'affirmation husserlienne de la *hylè*. Cf. David. Lapoujade. *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris, P.U.F., 1997, «Philosophies», n°89, chap. 1, «L'empirisme radical». 18-46, et plus précisément les pages 31-36, où sont évoquées l'expérience neutre, sans sujet, ni objet, que devra ensuite remplir l'interprétation qui organisera l'expérience.

Note sur l'argument invalidant la deuxième hypothèse: Sartre se sert encore du recours de l'opposition du fini et de l'infini, mais en un sens qui la rapproche cependant de la caractérisation de l'en-soi comme opacité à soi.

Note sur le rejet de la dernière hypothèse: On pourrait penser que cette hypothèse a sa place dans la première branche de l'alternative. Mais il s'agit ici d'en éprouver la contradiction avec la reconnaissance de l'affirmation d'un transphénoménal.

Cependant - et c'est là le sens de la suite de l'argumentation de Sartre concernant le rapport entre la réflexion et l'immédiat - on pourrait penser que la réflexion dévoile à elle-même la conscience de manière plus radicale (et avec un contenu nouveau) que la présence à soi de la conscience positionnelle puisque, par la réflexion la conscience se connaît elle-même. Cela ne signifierait-il pas que, poser la possibilité de la réflexion serait nécessairement en poser la nécessité, dès lors que la conscience n'est conscience qu'en étant conscience de soi? Sartre n'est-il pas dans l'obligation de la refuser s'il maintient la conscience irréfléchie comme condition nécessaire et suffisante? Il serait donc conduit à penser la conscience préreflexive - comme d'ailleurs on le faisait à son époque - comme conscience spontanée, obscure; c'est-à-dire comme n'étant pas pleinement conscience et comme n'étant elle-même que dans la réflexion. Or, d'une part la réflexion en se visant elle-même trouve une conscience qui, tout en étant conscience «réfléchie»¹, ne se dévoile pas comme conscience connaissante, mais seulement comme acte présent à soi. Sur-tout, elle n'a besoin de rien d'autre qu'elle-même pour être pleinement acte présent à soi et dirigé vers un objet et pour ainsi satisfaire à la loi d'être fondamentale de la conscience d'être consciente de quelque chose: «cette conscience spontanée de ma perception est *constitutive* de ma conscience perceptive»². Cette formule s'entend en un sens fort. La conscience spontanée est la structure originelle et fondamentale de toute conscience. C'est ainsi - avec l'aide du témoignage (quelque peu détourné) de la psychologie expérimentale³ - qu'il est possible, en raison même de ce caractère fondamental de la conscience non positionnelle de soi, d'affirmer un «cogito préreflexif», point d'Archimède pour toute explicitation future de cette dimension d'être qu'est la conscience, dans la mesure où - comme ce sera d'ailleurs le cas pour le phénomène d'être - il ne faudra qu'élucider et fixer en concepts⁴ cette dernière.

Certes, c'est par une circularité que nous échappons à la régression à l'infini, mais cette circularité étant en fait un mode d'être⁵ premier et non la circularité d'une déduction, elle peut être acceptée, tout en ayant à être reprise, non plus par rapport à la connaissance (toute connaissance existe comme connaissance de son existence) mais avec l'acte qui la qualifie de manière immanente. Il s'agit donc, une fois éliminé le modèle noèse-noème (la conscience comme étant la noèse qui a elle-même pour noème) pour rendre compte de l'intrastructure de la conscience, de saisir le mode d'être de la noèse elle-même et notamment d'intégrer la conscience (de) soi au sein même de ses différentes modalités, au lieu de simplement l'y juxtaposer en faisant de la conscience une qualité d'un état psychique. L'examen des différentes possibilités se fait selon le schéma suivant:

¹ EN, p. 19.

² EN, p. 19.

³ Sartre invoque les tests de Jean Piaget concernant l'acte de compter (EN, p. 19).

⁴ Cf. EN, p. 30 où Sartre évoque le phénomène d'être comme faisant l'objet d'une «compréhension préontologique» (EN, p. 30), c'est-à-dire «qui ne s'accompagne pas de fixation en concepts et d'élucidation» (EN, p. 30).

⁵ Cf. EN, p. 20: «C'est la nature même de la conscience d'exister «en cercle». C'est ce qui s'exprime en ces termes: toute existence consciente existe comme conscience d'exister».

Rapport conscience type d'acte (ou état) ¹	<i>Hypothèses</i>		<i>Réfutation</i>
	Distinction conscience/acte (ou état)	Conscience provoqué par l'acte (ou l'état).	Sous la forme d'une disposition physiologique
Conscience comme soutenant la qualification l'acte (ou l'état).		Sous la forme d'une virtualité inconsciente qui s'actualise.	<i>Cette virtualité de conscience ne peut l'être qu'en étant déjà conscience (sans être forcément connaissance</i>
Identification conscience/acte (ou état): la détermination de l'état s'identifie à sa manière d'être qu'est la conscience.			

Schéma n°6 – Conscience et acte (L'être et le néant, introduction, §III)

Ainsi, non seulement la conscience est dissociée de la connaissance, mais un certain type d'être commence à être défini à être situé en opposition avec le mode d'être de la chose. Il s'agit précisément d'en saisir la radicalité afin de lui faire jouer le rôle de fondement transphénoménal. Et, de fait, cette dimension absolue s'avère effectivement se trouver dans la conscience telle qu'on l'a décrite et uniquement en elle. L'identification des soi-disant états (ou contenus) de conscience³ à celle-ci (comme être se définissant dans sa manière d'être) impose de concevoir la conscience comme un être qui n'existe que par soi, c'est-à-dire, qui ne renvoie qu'à elle-même, étant un «plein d'existence»⁴. Certes, la formule est curieuse dans la mesure où le plein est associé à l'être, mais le terme d'existence, pris ici en un sens actif - existentiel - vient la corriger en donnant à ce plein le sens d'une détermination par elle-même de la conscience dans son être-conscient. Cette plénitude est une plénitude de présence, sans reste inconscient qui la relativiserait. Cela signifie une contemporanéité de la conscience à sa propre existence, ce qui exclut aussi bien les hypothèses impliquant une antériorité à soi (genèse et toute les formes qui supposent une existence passive ou un passage de la puissance à l'acte), que celle impliquant une postériorité soi (la conscience comme cause radicale de soi qui la ferait se tirer du néant). Cependant, cette contemporanéité, du fait même qu'elle exclut l'hypothèse radicale de la cause de soi, exclut, dans cette détermination par soi, que celle-ci soit complète, d'où, en termes - incorrects - de causalité la formule: «Nous voulons seulement indiquer: 1°) Que rien n'est cause de la conscience; 2°) Qu'elle est cause de sa propre manière d'être»⁵.

À terme, l'ensemble de ces considérations nous fait rencontrer à la fois ce qu'il y a de plus pleinement intelligible (puisque, paradoxalement, c'est «le principe d'inertie» à la base des concep-

¹ Note sur la formule « Rapport conscience type d'acte (ou état) » : notre hésitation tient à ce que Sartre prend l'exemple du plaisir qu'il traite comme état, la discussion des objections possibles, surtout liée aux théories du parallélisme psychophysique faisant de la conscience une phosphorescence de l'état organique. Il faudrait d'ailleurs corriger probablement la formule de la p. 21 «...qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique)...» en «...qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou physiologique)...».

² Note sur la formule « Réduction de la conscience non-thétique à une qualité » : On peut penser que, derrière cette formule, il y a une critique de la psychanalyse, dans la mesure où celle-ci dissocie psychisme et conscience et traite ainsi l'être conscient comme qualité de certains états psychiques.

³ Cette notion d'état de consciences doit être entendue à deux niveaux: le premier - qui implique la transformation de l'idée même d'état et de qualification de la conscience - nous renvoie au niveau préreflexif, le second à la question des conditions de surgissement d'un «état de conscience» comme formule quasi-contradictoire. Le premier niveau commence à être dégagé ici et sera pleinement élucidé avec l'analyse des structures du pour-soi (et notamment de la présence à soi et de sa facticité), le second avec la dimension du psychique. Pour le premier point, *vide infra*, chapitre III, §II, a); pour le second, *vide infra*, chapitre VIII, § I.

⁴ EN, p. 22.

⁵ EN, p. 22, note.

tions passives de la conscience qui devient inintelligible¹⁾ et l'absolu comme absolu d'existence au sein d'une donnée existentielle première. Celle-ci est affirmée comme se distinguant radicalement de toute «construction logique sur le terrain de la connaissance»² et de toute conception substantialiste de la connaissance encore présente chez Descartes. De ce fait, Sartre se trouve dans une position particulière qui va le conduire - et c'est ici l'un des enjeux fondamentaux de ce premier éclaircissement de l'être de la conscience comme être du connaissant - à reconnaître dans quelle mesure les tenants de la fondation de la connaissance sur le sujet connaissant ont raison et pourquoi, d'une certaine manière, ils ont tort précisément parce qu'ils ont raison. La conscience est effectivement un absolu, mais parce qu'elle est un absolu, elle est non substantielle, «vide total»³ qui s'apparaît à lui-même à travers toutes les visées intentionnelles sans être réduit à aucune et sans que cette irréductibilité - à la différence de ce qui sera le cas pour l'être transphénoménal des phénomènes - soit compréhensible en terme d'opacité. Mais ce raisonnement ne se déploie pleinement que dans la suite à partir du double mouvement négatif et positif qu'est la discussion critique de l'être du *percipi* et la constitution sur le fondement de l'intentionnalité de la preuve ontologique.

En effet, l'affirmation de la conscience comme être transphénoménal et fondement unique de la connaissance ne peut se comprendre pour Sartre que d'une seule manière, dès lors qu'on prend au sérieux l'intentionnalité. En effet, avec l'affirmation de l'être du connaissant comme absolu existentiel et comme différent de la connaissance, l'être ne peut plus se réduire à l'être connu, au moins en ce qui concerne la conscience. C'est d'ailleurs en ce sens, que Sartre peut déjà dire que «Dès à présent, nous avons échappé à l'idéalisme»⁴. L'idéalisme en jeu est ici celui qui réduit l'être à la connaissance, que ce soit pour le domaine de la conscience ou pour celui de la réalité-extérieure. Cependant, il reste l'être même du connu, en tant justement que celui-ci n'est pas la conscience et en tant qu'il est en relation avec cette dernière comme visé par elle. Dès lors, on se trouve dans une alternative où l'idéalisme - comme affirmation de la conscience, ou du sujet comme fondement unique de la connaissance - ne peut être maintenu que par la réduction de l'être de l'être-connu à son être connu, de son être à sa manière d'être. C'est le sens qui est à présent donné à la formule empruntée à Berkeley «*esse est percipi*». Cela signifie que cette détermination de l'être connu doit être la détermination fondamentale à partir de laquelle cet être est en lui-même. En un sens, si la réduction de l'être à l'être-connu ne fonctionne pas pour la conscience, elle doit au moins fonctionner pour l'être du connu comme visé par une conscience et apparaissant à cette conscience. Sinon, il sera nécessaire d'envisager une autre solution qui, pour être valide devra cependant être trouvée à partir de l'intentionnalité et du rapport de connaissance. C'est en fonction de cette problématisation - et donc dans un cadre théorique qui n'est, ni celui de Berkeley (réfutation de tout matérialisme pour un immatérialisme), ni celui de Husserl (affirmation, en deçà de toute problématique ontologique au sens strict de la structure du corrélat intentionnel) qu'est repris et discuté la formule *esse est percipi*.

¹ Cf. *EN*, pp. 22-23: «Ce qui est véritablement impensable, c'est l'existence passive, c'est-à-dire une existence qui se perpétue sans avoir la force, ni de se produire, ni de se conserver».

² *EN*, p. 23. Cette formule vise le «je pense doit accompagner toutes mes représentations» de Kant ainsi que les idéalismes néo-kantien ou néo-hégélien de Octave Hamelin qui s'efforcent de reconstruire la catégorie de personnalité (cf. O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1907, réédité en 1925 avec des références et des notes de A. Darbon).

³ *EN*, p. 23.

⁴ *EN*, p. 24.

b) L'analyse de l'intentionnalité et la mise au jour de son sens ontologique: la réduction de l'être du percipi et la constitution de la preuve ontologique.

i) La mise au jour de l'absence d'autonomie ontologique du percipi.

La réfutation de cette thèse - fondamentale non seulement pour comprendre l'insuffisance du réalisme et de l'idéalisme, mais aussi pour la détermination de l'en-soi - s'opère à trois niveaux: celui de la structure interne du *percipi* en tant que passif, celui des exigences pour le *percipere* de la détermination du *percipi* comme passif et enfin celui de la réfutation de principe lié à la détermination même de relativité (au delà de la détermination plus spécifique de passivité). On passe de chaque niveau à un autre par la mise en place, pour chaque branche de l'alternative d'un argument d'ensemble qui vaut en même temps comme limitation implicite de l'argumentation proposée. Ainsi, la passivité du *percipi* est d'abord prise en elle-même, mais cette perspective renvoie à un présupposé: celui de la présence dans la conscience d'une capacité de passivité et d'activité. Il faut donc examiner si la passivité ne peut être maintenue comme non-activité en étant introduite au sein même de la conscience comme composante réelle: c'est alors la *hylè* husserlienne. Mais l'impossibilité de cette solution comme celle du *percipi* ne tient-elle pas à son tour parce qu'on a envisagé de manière trop restrictive la relativité? Il faut donc une argumentation qui la considère comme telle, c'est-à-dire qui détermine les deux termes en fonction de la relation. Cette argumentation se laisse résumer de la manière suivante:

Hypothèses				Réfutation.	
				spécifiques	généraux
Être du connu comme relatif à la connaissance	Percipi comme Passivité	Passivité comme caractère d'un <i>percipi</i> extérieur à la conscience	Passivité comme simplement mode d'être.	<i>Elle suppose un autre mode d'être qui la soutient.</i>	<i>Cette structure implique la présence dans la conscience d'une passivité alors qu'elle est pure spontanéité sans résistance.</i>
			Passivité résultant d'une création qui se reprend.	<i>On retombe sur un être qui échappe au percipi.</i>	
		Passivité comme résultat d'une composante de la structure de la corrélation intentionnelle: hypothèse de la <i>hylè</i> .	Passivité comme caractère d'une création continue.	<i>L'être du percipi n'est en lui-même qu'un néant</i>	
			<i>Hylè</i> comme éléments de la conscience	<i>Elle perdrait l'opacité qui permet de rendre compte de la plénitude impressionnelle</i>	
	Relativité comme telle (sans passivité)	Être comme étant en lui-même extérieur à soi.	<i>Hylè</i> comme tenant l'opacité de son être du <i>percipi</i>	<i>La hylè comme telle n'est pas</i>	<i>La conscience ne peut constituer la transcendance de l'objectif à partir du subjectif.</i>
			Être comme étant dans un autre être réel et en lui-même irréel (noème husserlien).	<i>Le perçu n'est pas par lui-même le percevant et celui-ci n'est pas le perçu car il est en face de lui.</i>	<i>La détermination d'irréalité ne dispense pas de l'exigence d'existence propre pour assurer le «en face de».</i>

Schéma n°7 – La détermination de l'être du connu : critique des détermination de passivité et de relativité (L'être et le néant, introduction, §IV)

Or, cette argumentation - dont un certain nombre de ressorts seront réutilisés par Sartre tout au long de l'ouvrage - peut être considérée comme ayant une portée au delà de la réfutation de l'idéalisme. D'une part, elle met en jeu certaines déterminations de la conscience et implique une situation de rupture radicale entre la conscience et la chose, d'autre part, elle met au jour ce qui est à présent visé à travers le problème de l'être du phénomène comme étant une enquête qui dépasse l'ontologie comme la phénoménologie.

En effet, la doctrine ici visée est certes l'idéalisme - sous la forme d'une réduction totale ou structurelle (*via* l'interprétation ontologique de l'intentionnalité et de ses composantes à l'oeuvre dans l'idéalisme husserlien) au *esse est percipi* - mais elle atteint par contrecoup le réalisme, en tant que celui-ci, certes implique une extériorité de la conscience à la chose, mais exige aussi la possibilité d'une rencontre à partir d'une action réciproque. En ce sens, l'étude du *percipi* a une double portée. Il renvoie en fait d'abord à la possibilité commune du réalisme et de l'idéalisme en tant que la relation qu'ils prétendent instaurer implique des présupposés ontologiques intenablement concernant les termes de ces relations.

En second lieu, cette analyse marque également un mouvement essentiel dans la méthode et dans le niveau atteint par la démarche critique. Certes, on avait déjà accédé au « terrain de la phénoménologie husserlienne »¹. Cependant, les présupposés ontologiques de celle-ci amènent un échec et cela parce qu'on s'en tient, à travers la détermination du noème comme « irréel » à des manières d'être. Ainsi si les « phénoménistes »² échouent, c'est pour en rester aux « manières d'être »³ et ne pas aller jusqu'à l'être. On retrouve ainsi l'écho de la manière dont Sartre désignait le niveau de sa problématique dans les lettres à Simone de Beauvoir⁴. Cette exigence est ce qui va également permettre de comprendre la nécessité d'une « preuve ontologique », c'est-à-dire d'un passage du négatif au positif, qui va avoir - sur le plan de la problématique - une valeur autant constituante (au sens de la constitution d'une règle de détermination) que critique (au sens où, par cette preuve ontologique, on maintient un rapport à cet être qui évite, dans la détermination interne de ses caractères de revenir aux dualismes dont nous étions partis).

ii) La preuve ontologique et son principe.

Une preuve ontologique est classiquement une preuve qui, partant de la manière dont un être se définit (son idée), en déduit l'existence comme être hors de cette idée. On peut également en comprendre la nécessité dans la mesure où ce mouvement de pensée, qui nous fait passer du relatif à l'absolu indépendant de la pensée qui en est à l'origine, permet justement de satisfaire à l'exigence à première vue intenable de déduire d'un rapport un être dont la détermination interne soit, sinon extérieure, du moins indifférente à ce rapport. L'usage de cette formulation est d'autant plus paradoxal que Sartre ne se prive pas à la fois de critiquer les preuves de l'existence de Dieu⁵ et en même temps d'en reprendre à plusieurs reprises le principe, notamment pour dégager l'accès à de nouvelles dimensions d'être⁶.

¹ *EN*, p. 24. Ce qui amène Sartre à formuler ainsi le gain de l'analyse du troisième paragraphe tient à ce que, avec l'affirmation de l'absoluité existentielle de la conscience comme existence et le refus pour celle-ci de la dimension d'intériorité qui s'attachait à l'assimilation de la conscience comme type d'être à la connaissance, on atteint l'intentionnalité comme éclatement de la conscience dans le monde, selon les formules de l'article paru en 1939 [mais selon V. de Coorebyter rédigé en 1934, *op. cit.*, p. 27, et dans une tout autre optique que celle de *l'Être et le néant*]. Cependant, celui-ci n'en tirait pas encore de conséquences ontologiques. C'est justement ce à quoi s'attaque ici Sartre.

² *EN*, p. 27. Ce terme inclut à la fois la phénoménologie husserlienne et une certaine forme de réalisme issu de la réduction des dualismes.

³ *EN*, p. 27.

⁴ *Vide supra*, chapitre I, §1.

⁵ *Cf. EN*, p. 123, p. 123 à propos de *l'ens causa sui* et de la preuve leibnizienne par la possibilité. Ce qui est en jeu, à travers la critique des preuves de l'existence de Dieu, c'est la radicalité de la contingence que toute preuve de ce type essaie de masquer et de surmonter.

⁶ *Cf. EN*, p. 122, où Sartre reprend la preuve par l'idée de parfait comme étant une forme de dévoilement de notre facticité, *EN*, p. 133 à propos de la valeur: «Le cogito est indissolublement lié à l'être en soi [...] comme un manque à ce qui définit son manque. En ce sens, la seconde preuve cartésienne est rigoureuse: l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait»; *EN*, p. 309, en ce qui concerne autrui, où Sartre reprend encore une fois l'argument ontologique: «S'il s'agit de tenter en quelque sorte pour autrui ce que Descartes a tenté pour Dieu avec cette extraordinaire «preuve par l'idée de parfait» qui

ii.a) L'intentionnalité et l'être du transcendant.

Cependant, la base d'une telle preuve ne saurait être ici une pensée, une idée présente dans la conscience, mais la structure première et fondamentale de cette conscience, l'intentionnalité, en tant qu'elle repose sur une transcendance fondamentale. Elle concerne donc l'être du phénomène, en tant que celui-ci est le phénomène d'une présence pour toute conscience en tant que conscience de quelque chose, qu'elle soit ou non capable de réflexion (même si seule une réflexion peut élaborer une telle preuve). De ce fait, une telle preuve, qui reprend les éléments des critiques précédentes, présuppose l'intentionnalité husserlienne. Elle vise alors à en tirer, non seulement des conséquences ontologiques contraires à celles tirées par Husserl, mais dépassant également ce que Sartre lui-même en tirait contre le réalisme naïf dans son article sur l'intentionnalité (où il en restait à l'affirmation que le monde était «essentiellement relatif à [la conscience]»¹ tout en affirmant la transcendance comme mouvement profond de la conscience). Cela conduit donc Sartre à une nouvelle analyse de l'intentionnalité, mais cette fois-ci, non plus pour voir dans quelle mesure ses constituants ne peuvent donner un être au *percipi* (comme c'était le cas au paragraphe précédent), mais bien pour en faire la base de l'affirmation de l'être des phénomènes comme être en soi. Cet examen est conduit de la manière suivante sur la base d'une alternative fondamentale: «Toute conscience est conscience *de* quelque chose [...] ou bien nous entendons par là que la conscience est constitutive de l'être de son objet, ou bien cela signifie que la conscience en sa nature la plus profonde est rapport à un être transcendant»². Il faut noter ici que ce qui est à constituer n'est pas simplement l'objet (Sartre admet une constitution de l'objet en un certain sens), mais son être comme absolument transcendant, c'est-à-dire comme n'étant pas un *percipi* et comme n'étant pas relatif. On passe ici à un niveau ontologique radical, ce qui renforce, par rapport à la structure intentionnelle les exigences. La discussion peut donc être schématisée de la manière suivante.

est toute entière animée par l'intuition de la transcendance, cela nous oblige à repousser pour notre appréhension d'autrui un certain type de négation que nous avons appelé négation externe». Ce qui est en jeu à travers toutes ces reprises des preuves de l'existence de Dieu (ce sont les preuves avancées par Descartes qui ont la faveur de Sartre), c'est la dimension de la transcendance, qu'elle soit vers l'être (comme pour le cas de la preuve ontologique qu'on va examiner), vers soi (comme c'est le cas pour le dévoilement du domaine de la valeur comme ce qui hante le pour-soi et ce à partir de quoi il se détermine), ou vers l'autre (en tant que ce dernier est un au-delà du monde).

¹ S. I, p. 30. Cette formule n'est d'ailleurs pas contradictoire avec les thèses de *L'Être et le néant*. Cependant, il faut encore distinguer le monde de l'être et comprendre quel type de relativité est ici en jeu. Il n'est pas certain que Sartre en soit déjà arrivé là, c'est-à-dire qu'il possède entièrement les deux clefs qui lui sont nécessaires, même s'il en a déjà une.

² EN, p. 27.

		Hypothèses		Réfutation.
Conscience intentionnelle.	Intentionnalité comme constituante de l'être de l'objet	Constitution de l'être de l'objet à partir de la composante non-intentionnelle (plénitude de la <i>Urhyllè</i>) ¹ .		<i>On ne peut sortir de la plénitude subjective</i>
		Constitution de l'être de l'objet à partir de la composante intentionnelle.	Constitution par l'intention actuelle	
	Constitution à partir du non-présent (intention vide animant la plénitude).		Recours à l'infinité des profils possibles.	Les intentions fondent le sens objectif d'une réalité subjective.

Schéma n°8 – L'Intentionnalité comme non constituante de l'objectivité (L'être et le néant, introduction, §V).

Ainsi, il semble qu'on ne puisse concevoir l'intentionnalité comme étant constituante de l'être du phénomène, c'est-à-dire de ce qui est à la fois la source de la réalité et de l'objectivité du phénomène. Cela suffit-il pour faire de l'intentionnalité le point central de la preuve ontologique? A quelles conditions?

ii.b) Le passage à la transcendance et la preuve ontologique.

Il faut pour cela changer de niveau et comprendre l'intentionnalité non seulement comme corrélation d'une noèse et d'un noème mais de manière plus fondamentale comme transcendance qui définit l'être même de la conscience et qui est la condition de son existence. La conscience doit être par elle-même relation à un être qui n'est pas elle pour pouvoir être intentionnelle, c'est-à-dire fondamentalement pour pouvoir être conscience: «La conscience est conscience *de* quelque chose: cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience; c'est-à-dire que la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle»². C'est seulement alors qu'elle peut être prise dans sa structure intentionnelle comme base d'une preuve ontologique qu'elle soutient ainsi de toute son essence comme transcendance intentionnelle. Ce rôle fondamental de l'intentionnalité à partir de sa conversion en transcendance - Sartre suit ici Heidegger³, à ceci près que la transcendance est condition de l'intentionnalité non comme comportement intentionnel envers l'existant, mais comme structure essentielle de toute conscience comme telle, ce qui est (du moins pour Sartre) une perspective plus radicale - implique donc que la conscience ne puisse être sans être intentionnelle au sens sus-mentionné. Le raisonnement par lequel Sartre établit ce fait et refuse l'idée d'une conscience non-intentionnelle, ou d'une conscience dont

¹ Note sur la notion de *Urhyllè* : il ne s'agit plus ici de ce qu'on appelle la *hylè* figurative, celle-ci étant seconde par rapport au niveau où on se place, mais de la *Urhyllè* qui intervient dans la temporalité originelle et dans l'autoconstitution du flux. On pourra cependant dire que Sartre lui fait jouer un rôle totalement différent de celui que lui fait jouer Husserl dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* (E. Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, édité par M. Heidegger, tr. fr. H. Dussort, préface de G. Granel; Paris, P.U.F, 1964 «Épiméthée»). Néanmoins, elle reste un candidat possible et c'est comme tel qu'elle est reprise ici.

² *EN*, p. 28. Ce «naître porté sur» n'est évidemment pas à comprendre au sens d'un être porté par... comme pourrait le faire croire le terme naître. Si on peut penser, en lisant cette formule, aux hypothèses métaphysiques sur le surgissement du pour-soi et sur l'en-soi comme origine de la conscience. En effet, du fait que nous ne sommes pas encore sur le plan ontologico-métaphysique, ce qui est en jeu est la structure intentionnelle de la conscience. Sartre veut dire ici que le fait pour la conscience d'être orientée vers l'être des phénomènes et d'exister comme cette orientation même est tellement constitutive de son être qu'il marque tout autant que la présence à soi la présence de la conscience et précède toute détermination particulière.

³ Il avait déjà emprunté le vocabulaire heideggerien dans l'article publié en 1939: «Être, dit Heidegger, c'est être-dans-le-monde. Comprenez cet être-dans au sens de mouvement Être, c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater conscience-dans-le-monde» (*SI*, p. 31).

l'intentionnalité ne serait elle-même pas réelle, peut se laisser transcrire de la manière suivante¹:

		<i>Hypothèses</i>		<i>Motif de leur rejet</i>
Conscience	La conscience n'est pas nécessairement en relation avec un objet transcendant	Subjectivité comme pure immanence		<i>Elle s'effondre dans l'indétermination</i>
		Subjectivité comme faussement intentionnelle (sans objet réel).		<i>Une subjectivité donnée d'abord ne peut ensuite poser l'objectif (fut-il irréel).</i>
	La conscience est nécessairement en relation avec un autre type d'être qu'elle	Objectif comme simple condition et non comme révélation. La conscience n'implique qu'un phénomène et non un être transphénoménal.	Les phénomènes internes (la conscience) impliquent les phénomènes externes (spatiaux).	<i>On revient au primat de la connaissance et du relatif au lieu d'être sur un plan ontologique. On en reste de plus à un même niveau sans que ce lui-ci soit vraiment fondé</i>
			Inclusion de la constitution de l'objet dans l'auto-constitution de la subjectivité transcendantale.	<i>La subjectivité devrait constituer l'objectif à partir d'elle ce qu'elle ne peut faire</i>
		Interprétation ontologique: la conscience comme «impliquant un être non conscient et transphénoménal»(EN, p. 29).		

Schéma n°9 – La preuve ontologique (*L'être et le néant*, introduction, §V)

Ainsi, la seule solution possible est celle de l'acceptation pour la conscience d'une transcendance radicale puisque la nécessité pour la conscience d'être intentionnelle ne peut être, ni écartée sous peine de voir disparaître toute conscience, ni minorée en étant interprétée de manière seulement phénoméniste (comme ne concernant que des phénomènes) ou encore comme n'étant qu'un aspect de l'auto-constitution de la conscience. De ce fait, l'intentionnalité (si on entend par là, la visée d'un objet comme corrélat intentionnel) s'impose bien à la conscience comme condition de son existence, c'est-à-dire comme nécessité pour son être de «se produire comme révélation-révolée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme déjà existant lorsqu'elle le révèle»². La preuve est donc donnée en même temps que doit être précisée la définition même de la conscience: d'une part, du fait même qu'on introduit dans la conscience une obligation en terme de relation à un être et non seulement en terme de manière d'être, on ne peut simplement la comprendre comme étant son être, mais comme ayant à l'être, et comme ayant à l'être à travers la relation à un autre être. C'est pour cette raison que Sartre radicalise (car pour lui le *Dasein* heideggerien a effectivement un sens plus concret en raison des différentes structures dont il est l'unité³) et étend la formule de Heidegger. On a: i) c'est pour la conscience elle-même que son être est en question dans son être (en tant qu'elle est un être «dont l'existence pose l'essence»⁴), ii) «en tant que cet être en implique un autre que lui»⁵.

¹ On y retrouve des hypothèses qui avaient déjà été utilisées auparavant. Cependant, elles reviennent ici avec une signification nouvelle. Il ne s'agit plus de prouver que la conscience constitue l'être des phénomènes, mais qu'elle peut se passer, pour les exigences de son auto-détermination, de ce rapport au transcendant. Ce qui est ici remis en question est donc cette nécessité du lien avec l'être des phénomènes.

² EN, p. 29.

³ C'est le problème du rapport entre le *Dasein* et la «réalité humaine» qui est ici posé. L'interprétation sartrienne de Heidegger est que le *Dasein*, tel qu'il est posé par Heidegger ne peut avoir d'autre fonction que de rendre compte du phénomène de la «Réalité-humaine» (comme phénomène encore ontologique, mais sans que l'analyse heideggerienne arrive effectivement à satisfaire à cette condition). Cependant, certains éléments qui définissent le *Dasein* seront repris et radicalisés à partir du dégagement des structures du pour-soi. Il faut donc saisir le vocabulaire heideggerien comme un vocabulaire qui est mis à l'épreuve par Sartre à plusieurs niveaux.

⁴ EN, p. 29.

⁵ EN, p. 29. A lire cette formule, on pourrait cependant se demander: en quoi y a-t-il vraiment une preuve ontologique? En effet, on pourrait penser plutôt au mécanisme présent dans les deux autres preuves que Descartes donne de l'existence de Dieu, comme étant des preuves par les effets. Une première raison est évidente. Ce type de preuve implique un rapport de causalité (notamment la seconde qui me fait conclure de ma propre existence à celle de Dieu). La seconde est moins

En ce sens, on peut dire que «l'être est partout»¹, dès lors qu'il y a phénomène (ce qui ne veut pas dire que, sans le phénomène, son être n'est pas, mais seulement qu'il n'est pas «partout» puisqu'il n'y a pas de partout). Cela signifie seulement que nous sommes dans une alternative: soit il y a phénomène, apparition, et alors il y a un être qui n'est pas le vide de la conscience ni le non-être du noème ou le non-être qu'il peut y avoir dans le phénomène (que ce non-être soit interne au phénomène ou externe), soit il n'y a pas cet être et on ne peut alors comprendre l'apparition². De ce fait, «cet être n'est autre que l'être transphénoménal du phénomène»³ car se donnant en relation avec lui, et non en opposition. Dans ce cas, il ne serait nulle part et toute apparition n'exigerait pas l'être mais le repousserait. Ce faisant, elle ne pourrait l'indiquer comme elle le fait précisément dans l'intentionnalité. Cette opposition entre le noumène et l'être des phénomènes enlève donc à ce dernier non seulement la référence à un autre type d'objet (comme le noumène objet de l'*intellectus originarius* chez Kant) mais aussi toute référence à autre chose que soi pour se laisser définir. C'est cette absence de référence qui amène, dans un premier temps Sartre a écrire: «l'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même *en soi*. C'est à partir de ce point que Sartre, dépassant le cadre strict de la preuve ontologique essaie de revenir sur le phénomène d'être et l'être des phénomènes.

§III

Les déterminations fondamentales de l'en-soi.

a) Le retour au phénomène d'être et les conditions de sa consultation.

i) *Le retour au phénomène d'être et l'achèvement de la régression.*

En présentant la démarche de fixation du « sens de l'être des phénomènes »⁴ (c'est-à-dire la manière dont son caractère d'être en soi se laisse définir par rapport au phénomène lui-même, par rapport à l'être pour-soi et par rapport aux catégories par lesquelles nous essayons de saisir l'être du phénomène) à partir d'un retour au phénomène d'être, Sartre donne à son enquête un aspect circulaire. Il se place d'une certaine manière sous l'égide d'une démarche herméneutique analogue à la démarche heideggerienne. Cette dernière part du fait ordinaire de la précompréhension de l'être pour interroger le sens de ce dernier à partir d'un phénomène spécifique, remarquable,

évidente. En effet, on pourrait dire que le nerf de l'argumentation de Sartre consistait en quelque sorte à faire le vide dans la conscience. Ainsi, cette dernière est par rapport au phénomène, dans une position analogue à celle du *cogito* rencontrant l'idée de Dieu. Cependant, cette assimilation n'est pas vraiment tenable. Tout d'abord, l'opposition sur laquelle elle repose est celle entre le fini et l'infini. Or, Sartre a récusé celle-ci comme pouvant être au fondement de la phénoménalité pris dans sa transcendance, même s'il a pu le croire en ce qui concerne l'expérience du monde par la réalité-humaine. On pourrait certes répondre - notamment à la lumière des déterminations de l'en-soi - que cette opposition recoupe celle existant entre l'infinité de la densité de l'en-soi et la décompression d'être. Cependant, outre le problème d'ordre que représenterait une telle hypothèse (ce niveau de conceptualité n'étant pas encore atteint), il faut noter que, dans ce type de preuve, le rapport entre le point de départ et le point d'arrivée reste contingent: nous pourrions avoir une conscience sans idée de Dieu (elle n'est nécessaire que pour ma qualification en tant qu'être transcendant) alors que nous ne pouvons pas avoir de conscience sans intentionnalité. Le rapport est ici nécessaire.

¹ EN, p. 29.

² Ce point est cependant à nuancer, notamment lorsqu'on fera intervenir l'idée de facticité. Celle-ci impliquera une autre signification pour l'être du phénomène.

³ EN, p. 29.

⁴ EN, p. 30.

sur lequel il serait possible de lire le sens de l'être¹. On sait que chez Heidegger, c'est le *Dasein* qui remplit une telle fonction en tant qu'il est ontico-ontologique, dévoilant pour lui-même et pour le transcendant son être et n'existant qu'à partir de ce dévoilement.

La manière dont Sartre présente ici les choses est quelque peu différente: le phénomène d'être dont il parle ne semble pas identifié à un être. Il n'est pas non plus identifié à une expérience de la conscience mais semble d'abord rester compris en fonction du phénomène transcendant. La conscience n'est qu'une des conditions, et de la révélation des existants, et de la saisie du sens de leur être, tel qu'il se détermine par rapport à la manière dont la conscience a la révélation de son propre être. En ce sens, les analyses qui précèdent apparaissent comme autant de moyens pour établir le phénomène d'être dans son droit, purifier sa consultation et fonder à partir de là ce que nous pourrions en tirer: « mais cette preuve suffit à justifier tous les enseignements que nous pourrions tirer du phénomène d'être »².

Ce retour au phénomène d'être permet de raccrocher la preuve ontologique à la donnée phénoménologique pour lui conférer son sens ontologique. En effet, celle-ci est ainsi réinscrite dans le mouvement de transcendance radicale qui caractérise à présent la conscience. Elle est ainsi située de telle sorte que puissent être levées les apories et les préjugés issus d'une mauvaise compréhension de la signification ontologique de l'être pour la conscience du phénomène et qui pouvaient entraver la reconnaissance du phénomène d'être et son passage à l'être du phénomène. Ainsi, il est à présent possible de comprendre ce que signifie le dépassement vers l'ontologique dont parle Heidegger et à propos duquel Sartre s'était interrogé.

Le point essentiel est ici la possibilité d'éviter par le phénomène d'être à la fois l'obstacle de la circularité - le phénomène d'être révèle le sens de l'être parce que ce sens est déjà présent dans le dépassement qui y conduit - et celui de la régression à l'infini (le phénomène d'être a un être qu'il faut trouver en le dépassant encore une fois vers son sens). On pourrait essayer de rendre compte de cette mise au point de la manière suivante:

¹ Chez Heidegger, le terme *Dasein* est le nom de l'étant répondant à la question: «An welchem Seienden soll der Sinn von Sein abgelesen werden?»; «Sur quel étant le sens de être s'inscrit-il où l'on doit aller le lire [...]»? (SZ, introduction, chap. 1, §2, p. 7/30).

² EN, p. 30.

		<i>Hypothèses</i>		<i>Réfutation</i>	
Être du phénomène (ou existant)	Non révélés par la conscience		<i>La conscience se détruit comme telle</i>		
	Révélé par la conscience	Les existants ne comparaissent que sur le fondement de l'activité de la conscience.		<i>Impossibilité de sortir du subjectif</i>	
		Les existants comparaissent sur le fondement de leur être	L'être de l'existant se dévoile lui-même à la conscience		<i>On résout l'être du phénomène en un phénomène d'être: i) L'existant n'a plus son être. ii) L'être n'est plus que dans le phénomène d'être. La question de l'être de ce dernier se pose toujours.</i>
			L'être de l'existant ne se dévoile pas lui-même à la conscience.	L'être de l'existant est voilé par l'existant	
		L'être de l'existant est à la fois caché et manifesté par le phénomène.		L'être ne peut être dévoilé car la conscience ne saisit que l'existant.	
			Le dépassement vers l'être du phénomène atteint à travers le phénomène d'être son sens.		

Schéma n°10 – L'atteinte de l'être du phénomène (*L'être et le néant*, introduction, §VI)

Le point essentiel qui permet à Sartre de ressaisir l'être à travers le phénomène d'être est le fait que le phénomène est phénomène d'être en tant qu'il exige un être qui est l'être du phénomène. Le phénomène d'être n'est ici rien d'autre que le phénomène saisi comme tel au sein de chaque apparition, puisque c'est au sein même de chaque apparaître que se joue la transcendance du phénomène. Cet apparaître est phénomène d'être, dès lors qu'il est pris pour lui-même et non plus considéré en fonction de ce qui va fonder sa détermination, à savoir l'ensemble des autres profils absents. Il exige un être et c'est cette exigence en dehors du contexte de ce phénomène dans le déroulement de l'expérience qui forme le sens du phénomène d'être. Qui plus est, on voit comment, à partir de là le sens de l'être exigé par le phénomène (sinon, il n'apparaîtrait pas du tout) vaut à la fois pour lui-même et tous les autres phénomènes; il n'y a rien d'autre que des phénomènes dans toute appréhension d'un existant en tant que pouvant être présent à la conscience (en raison même de la réduction des dualismes qui avait servi de point de départ à la démarche de Sartre). C'est en ce sens que « le sens de l'être [du phénomène d'être] vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre »¹. On a donc ici un arrêt, aussi bien de la régression à l'infini que de l'accusation de cercle, puisque le dépassement ne pose pas un sens au delà de tout phénomène qu'elle découvrirait mais le trouve au sein de ce phénomène, dans la manière dont il a pour sens de ne pas être l'être de la conscience.

Ainsi, la preuve ontologique instaure la relation de transcendance par laquelle l'être du phénomène est présent dans tout phénomène tout en ne pouvant être déduit de la conscience. Cependant, cette preuve ontologique met la conscience en relation avec un être dont seul le sens - dans son opposition avec la précompréhension que la conscience a d'elle-même en tant que conscience (de) soi - est donné. Cette preuve n'a donc qu'une portée limitée puisqu'elle ne peut concerner l'être de la conscience. Celui-ci ne peut être complètement saisi à partir de l'exigence de la transcendance, mais il doit être dévoilé au sein de l'immanence, comme l'être de la conscience en tant que cette dernière est le « noyau instantané » de l'être de la réalité-humaine². En ce sens, il faut dire à la fois que la preuve ontologique, en tant qu'accès vers l'être, n'est pas encore complète, et

¹ EN, p. 30.

² EN, p. 111.

qu'il faut construire « une preuve ontologique valable pour tout le domaine de la conscience »¹, mais qu'elle est suffisante pour tirer des caractéristiques de l'être du phénomène, quoiqu'il faille en limiter la portée.

En effet, si elle ne l'était pas, cela signifierait qu'elle n'est pas une preuve. Or, elle l'est et le chemin nécessaire pour l'établir, passant par une première détermination de l'être transphénoménal de la conscience comme étant différent de celui du phénomène permet de saisir les caractéristiques qui en donnent le sens, si le *sens*, c'est ce qui permet d'en avoir une compréhension suffisante pour expliquer que le phénomène est ce qu'il est dans sa transcendance, par rapport à la conscience. Cette élucidation a une base phénoménologique, renvoyant à un phénomène fondamental, et peut bien se présenter comme élucidation d'une précompréhension ontologique, comme c'est le cas chez Heidegger, qui part du « fait » (*Faktum*) de la « précompréhension vague et ordinaire de l'être (*durchschnittliche und vage Seinsverständnis*) »². En effet, celle-ci est nécessairement là afin que, pour la conscience, chaque apparition singulière ait pour sens de la manifestation de la présence d'un être qui est là et qui n'est pas moi³. On explicite donc ce phénomène premier en en posant les conditions ontologiques (notamment par rapport à toutes les interprétations ontologiques spontanées pouvant naître de la considération des essences ou des manières d'être et qui, comme nous l'avons vu, peuvent avoir des effets pervers)⁴.

ii) Portée et limitation de la détermination de l'être des phénomènes.

Pour préciser la teneur et la portée de cette explicitation et la mettre à l'abri d'un certain nombre de critiques, deux précisions sont nécessaires. La première concerne la limitation du domaine concerné par l'explicitation ici tentée. Celle-ci doit être comprise comme ne valant que pour l'être du phénomène, puisqu'il n'y a pas encore de preuve ontologique pour l'être de la conscience, « radicalement autre »⁵. Néanmoins, on en sait suffisamment pour, d'une part, percevoir la contradiction dans laquelle on se placerait si on prétendait que cette élucidation était valable pour l'être de la conscience, d'autre part comprendre, en raison même de l'altérité radicale par rapport à l'être du phénomène de l'être de la conscience, pourquoi cette limitation ne devra pas être comprise comme étant une insuffisance interne et un échec, mais comme s'inscrivant dans les choses mêmes⁶. Elle est donc légitimée pour des raisons de méthodes et de contenu. Elle esquisse également la tâche qui attendra Sartre dans le corps même de l'oeuvre (sans que celle-ci ne soit que cette explicitation).

La deuxième est nécessaire en raison des objections possibles qu'on peut adresser à cette élucidation. En effet, la critique, notamment de l'identification de l'être des phénomènes au *percipi* et de la conception husserlienne de l'immanence de la conscience, semble nous amener dans une position intenable. En effet, nous ne sommes plus en mesure d'expliquer le rapport entre l'être des phénomènes et l'être de la conscience en fonction des termes classiques de l'idéalisme et du

¹ EN, p. 30.

² SZ, §1, p. 5/29. François Vezin traduit l'expression par «entente courante et vague de l'être».

³ Cf. EN, p. 27: «être conscience de quelque chose, c'est être en face d'une présence pleine et concrète qui *n'est pas* la conscience».

⁴ C'est ce que nous avons vu au terme des exigences ontologiques du *percipi*, la thèse «esse est percipi» étant soutenue en raison de la confusion faite entre l'être et les manières d'être.

⁵ EN, p. 30. Dans la conclusion, Sartre reviendra sur cette dimension d'altérité, mais sur le fondement de la détermination ontologique du pour-soi, ce qui lui permettra à terme d'identifier la conscience et la catégorie platonicienne de l'Autre par rapport à celle du même: «Qu'est-ce à dire sinon que la conscience est l'Autre platonicien» (EN, p. 712).

⁶ Ceci étant posé, cette altérité radicale concerne des «types d'être» mais non des modes d'être ou des déterminations de type d'être. Cela signifie que la dualité n'est pas totale, comme on le verra à propos de la facticité et du passé.

réalisme, tout l'arsenal conceptuel constitutif de ces deux positions philosophiques se trouvant hors jeu face à la position d'une rupture radicale. Cependant, l'alternative est telle que, paradoxalement, l'élucidation de l'être des phénomènes n'a pas besoin de satisfaire à cette exigence (rendre compte du rapport être des phénomènes/être de la conscience) mais doit éclaircir le terrain ontologique sur lequel la question doit se poser. En effet, si on admet, soit le réalisme naïf, soit l'idéalisme, c'est le fondement même de la possibilité d'un phénomène et de toute relation à celui-ci, quelle qu'elle soit qui s'effondre, faisant alors de ces doctrines un discours sans aucune attache, ni phénoménologique, ni ontologique, voire même contradictoires avec les résultats que peuvent nous donner ces deux disciplines. Cette élucidation est donc nécessaire et elle doit permettre de penser la consistance ontologique du phénomène.

Cependant, elle est seulement « provisoire »¹. Elle permet de reposer les problèmes qui conditionneront la démarche de *L'Être et le néant* et non de les résoudre, en donnant une véritable assise, à la fois à ce qu'il y a de vrai dans l'idéalisme (activité de la conscience) et dans le réalisme (c'est l'être même qui est présent (ou plus exactement, c'est de l'être qu'il y a). Mais quelles sont à présent les « caractéristiques »² qui peuvent être fixées d'emblée, et comment peuvent-elles l'être?

b) Les caractéristiques de l'être du phénomène.

La détermination des trois caractéristiques de l'en-soi - « L'être est. L'être est ce qu'il est. L'être est en soi »³ - ne se présente pas vraiment comme la description d'une épreuve d'être (l'ennui et la nausée avaient été cités⁴). On peut comprendre à présent pour quelle raison: il n'y a pas de phénomène particulier à décrire, mais au sein de chaque phénomène, le phénomène d'être est présent, même s'il peut être caché dans la détermination par laquelle le phénomène s'inscrit dans un système d'horizon, comme esquisse et dans un monde.

Au premier abord, cette fixation se donne comme poursuivant un chemin négatif, par exclusion d'un ensemble de déterminations qui ne peuvent lui appartenir en fonction de leur origine. Cette exclusion apparaît parfois, soit comme une redite de ce qui a été vu précédemment, notamment en ce qui concerne la première détermination (par exemple pour la création, l'activité ou la passivité), soit comme une anticipation de ce qui sera explicité au titre de l'être pour-soi (l'être est ce qu'il est), soit même comme un rappel de convictions antérieures de Sartre (dans l'explicitation de la détermination « l'être est », on peut trouver des échos de la thématique de la contingence et plus particulièrement de *La nausée*, même si le cadre problématique est complètement différent). Cependant, pour bien comprendre ce parcours et le sens de chacun de ses moments, par rapport à ce qui précède, il faut saisir que ce qui est visé est une caractérisation du sens de l'en-soi comme tel, dans sa spécificité d'être transphénoménal qui n'est pas la conscience, et non seulement comme condition d'apparition des phénomènes. En ce sens, les déterminations avancées n'ont pas la même signification par rapport à ce qui précède. Elles concernent le rapport de l'être des phénomènes à lui-même en tant qu'être, sa consistance interne (et c'est pour cette raison que l'élucidation proposée aura une portée différente de la détermination du seul être des phénomènes

¹ EN, p. 31.

² EN, p. 31.

³ EN, p. 34.

⁴ Les rapports entre cette citation et ce que Sartre a pu décrire sous le titre de nausée sont assez complexes. Nous avons envisagés ce point ailleurs (L. Husson, « l'épreuve d'être: exigence et expérience, *Cahiers RITM*, n°11 (*Études sartriennes VI*), pp. 39-67.

et nous placera sur un terrain qu'on pourra nommer métaphysique) et la reprise des critiques - à commencer par celle du préjugé créationniste - est là pour fixer un tel rapport. Cependant, on aurait tort de ne voir qu'une approche négative et de mettre ces trois déterminations sur le même plan. Cela n'est vrai que pour la première des trois déterminations (l'être est en soi) qui a pour fonction de tirer les conséquences du changement de plan opéré à la fin du §IV, c'est-à-dire du passage du niveau des manières d'être à celui de l'être.

i) Le passage à l'absolu.

Cette première détermination « l'être est en soi », qui part de la dénonciation du préjugé créationniste et qui se prolonge notamment à travers la reprise des résultats de l'analyse de la structure de passivité, a une signification négative. On exclut en quelque sorte toute détermination liée à la relation concrète de la réalité humaine avec les choses et à la manière dont elle peut servir de modèle ou de référence implicite pour comprendre l'être du phénomène¹. Ainsi se trouvent exclues la création ou la production comme contradictoires avec cette identité à soi de l'être qui se manifeste avec la transcendance du phénomène (ce qui place l'en-soi comme incréé). Ainsi se trouvent également exclues l'action et la passivité, qui ne peuvent être que des déterminations relatives, liées à la réalité-humaine. Enfin, il s'avère nécessaire d'exclure l'affirmation et la négation, qui, elles, supposent un certain rapport à soi incompatible avec la synthèse exigée par la consistance en soi de l'être, de telle sorte que l'affirmation exigerait, pour être, que précisément se brise cette consistance.

On voit donc comment on reste proche - mais d'une certaine manière seulement - d'une démarche négative. La progression de l'analyse consiste en fait à construire la nécessité de la présupposition de l'en-soi par rapport à toutes les catégories qu'on veut lui appliquer. Le rapport de l'en-soi à celles-ci est examiné en allant de la plus forte détermination (la création) à la moins forte (l'affirmation), en passant par l'action et la passion. Il faut également noter que les catégories ainsi exclues apparaissent comme ayant en elles-mêmes une validité de plus en plus grande. Elles nous conduisent cependant de plus en plus vers le niveau fondamental du *Soi*. Ainsi, alors que la catégorie de création se trouve exclue dans son principe, celles de l'activité et de la passivité ne le sont qu'en raison de son domaine d'application (le monde) et celle de l'affirmation et de la négation en raison de leur non-adéquation avec la structure d'être de l'être du phénomène.

i.a) Créé et incréé.

Le premier niveau est donc celui de la dissolution du « préjugé très général [...] [du] créationnisme »², préjugé qui conduit à comprendre l'être - en tant qu'être du phénomène - comme « tou-

¹ C'est en effet celle-ci qui est présupposée, notamment en ce qui concerne l'activité et la passivité.

² *EN*, p. 31. Cette discussion du créationnisme est récurrente dans l'oeuvre de Sartre dans la mesure où, comme pour les preuves de l'existence de Dieu, le rapport est double: il est d'une part critique dans la mesure où le créationnisme est contradictoire avec la position même d'un être hors de la conscience (c'est le point qui est développé ici); mais, d'autre part, il est également positif puisque, dans les *Cahiers pour une morale*, la notion de création sera récupérée pour décrire la signification authentique du pour-soi à l'être, en tant que celui-ci est le rapport d'une liberté source de signification à l'être condition de transcendance, qui donne justement au projet la valeur et le sens d'une création authentique, comme dévoilement pour créer. La critique de l'*ens causa sui* et de la doctrine de la création a alors pour but de montrer qu'elle est une projection falsifiée du pouvoir créateur effectif de l'homme, dès lors que la création est correctement comprise: dès lors que la création divine est décrite comme position du monde en face de Dieu, «la Création est pure description mythique du dévoilement» (*CM*, II, p. 542). Cependant, un tel point de vue suppose qu'on ait atteint dans la description du pour-soi un certain niveau, c'est-à-dire qu'on l'ait saisi dans sa concrétion humaine à partir d'une claire compréhension de la réflexion pure, ce qui, malgré tout, dépasse le champ de *L'Être et le néant*.

jours entaché d'une certaine passivité »¹, puisqu'il n'a pas en lui-même ce rapport de fondement, de cause de soi en fonction duquel se construit justement la théorie créationniste. Or - et Sartre reprend ici les acquis du §V et de sa critique de la compréhension de l'intentionnalité comme constituante de l'être de l'objet - le créationnisme est affecté par une contradiction interne qui l'empêche de satisfaire aux exigences qu'il se donne (concevoir la création d'un être), ce qui le conduit à l'affirmation de la thèse contraire à la sienne (l'être comme incréé). On peut résumer l'argumentation de Sartre de la manière suivante:

			<i>Hypothèses</i>	<i>Réfutation</i>
Être	Créé	Par autre chose que soi.	Création fondée sur la conception du créé	<i>Du subjectif ne peut sortir l'objectif ou une repré-sentation de l'objectif mais seulement des modes d'être de la subjectivité.</i>
			Création par « fulguration »	<i>L'être créé se reprend par delà la création et acquiert une « Selbstständigkeit » (sinon ce n'est pas un être).</i>
		Par soi.		<i>L'être du phénomène serait antérieur à soi. On ne pourrait trouver une relation de ce type que dans l'être de la conscience.</i>
Incréé				

Schéma n°11 – L'être du phénomène comme incréé (*L'être et le néant*, introduction, §VI)

Ainsi, c'est en partant du caractère incréé et consistant de l'être tel qu'il résulte de la double affirmation de sa non-crédation et de son existence² qu'on aboutit - *via* l'ensemble des exclusions qui s'ensuivent concernant toute détermination relationnelle (ou plaçant d'une manière ou d'une autre l'être du phénomène en situation de relativité) - à la première détermination de l'être des phénomènes: « nous résumerons ces premiers résultats en disant que *l'être est en soi* »³. On voit ici comment on est à la fois encore proche des enseignements du §IV tout en en élargissant la portée.

Cependant, la dissolution du préjugé du créationnisme n'est pas suffisante dans la mesure où l'idée de passivité et, de manière plus générale, la question de l'insuffisance ontologique de la détermination de l'être des phénomènes comme *en-soi* prend d'autres formes - l'activité et l'affirmation - qu'il est nécessaire d'examiner. En effet, la libération du préjugé créationniste pouvait nous faire croire qu'il fallait maintenir de l'intérieur un rapport à soi de l'être du phénomène (alors que la consistance de ce dernier, attesté au sein même du phénomène l'en dispense) et en le modifiant, dans la mesure où ces termes concernent à présent le rapport de l'être à lui-même et non plus le rapport à la conscience.

i.b) Passivité et activité.

Sartre exclut la passivité et l'activité de l'être, ces manières d'être impliquant non seulement l'être, mais le monde et l'action humaine. Cependant, ces deux notions peuvent être saisies à différents niveaux. Le premier serait celui présent dans les paragraphes précédents de l'introduction. Activité et passivité désigneraient le rapport que l'être entretient avec la conscience: l'être se manifesterait comme être à travers son action sur la conscience ou bien à travers la manière dont il supporte l'action de la conscience. Cependant, cet aspect a pour l'essentiel déjà été envisagé dans

¹ EN, p. 31.

² Sartre a cependant une formule malheureuse: «L'être ne saurait être *causa sui* à la manière de la conscience» (EN, p. 32). Or, la conscience - selon les formules même de Sartre, n'est pas *causa sui*. Elle est seulement cause de sa manière d'être. Qui plus est, cette caractéristique ne permet pas de dire que la conscience est antérieure à soi (ce qui la ferait sortir de l'inconscient). On peut seulement dire que la conscience a un rapport à son propre passé. Mais celui-ci est justement ce qu'il y a en elle de contingent, d'irréductible et de gratuit, même s'il est vrai que le passé a été présent.

³ EN, p. 33.

les paragraphes, précédents (notamment au paragraphe IV). Certes, il s'agissait alors non de déterminer l'être du phénomène dans sa dimension « en soi » mais de le réduire au *percipi* ou du moins d'étudier cette réduction. Ici, l'enjeu est différent. Il faudrait plutôt comprendre ces déterminations comme devant rendre compte de l'être des phénomènes en tant que le phénomène *est* et qu'on interprète alors la détermination de l'être même qui fonde cette identité.

En ce sens, on peut penser qu'il vise l'activité comme relation de l'être avec lui-même, comme action de soi sur soi pour être ou comme force d'être. L'activité, de ce point de vue, se comprendrait comme ce qui fonde la manière dont le phénomène est ce qu'il est à travers toutes ses déterminations et dont, par son être, les déterminations persévéreraient en quelque sorte dans leur être¹. De même, la passivité peut s'entendre comme la manière dont l'être supporte sa propre consistance à travers la façon dont lui sont communiquées telles ou telles manières d'être. En ce sens, les déterminations que le phénomène a en *étant* seraient supportées par l'être des phénomènes en tant qu'il serait le support de cette modification, faute de pouvoir s'y refuser.

L'explicitation même de ces termes implique leur exclusion de l'être au moins à deux titres: on est dans l'ordre de l'absolu et l'action et la passion impliquent la relation d'un être à un autre être dans leur principe. Il y a passivité et activité par rapport à une fin ou un terme. Or, ce rapport à une fin ne peut venir à l'être que par l'homme, l'action étant ce qui tend vers cette fin et la passion ce qui résiste à une fin, ou du moins, ce qui est posé comme lui étant étranger². Cependant, l'argument fondamental tient à ce qu'action et passion ne sont que des manières d'être relatives à un rapport entre les êtres: de ce fait, si une activité n'est pas une activité sur quelque chose, mais une activité en soi, on ne comprend plus ce qui nous autorise à parler de la présence d'une activité comme ayant une signification différente de la consistance en soi de l'être. De même la passivité, dans l'absolu, ne signifie rien non plus puisqu'on est passif par rapport à quelque chose. « Ces concepts, portés à l'absolu, perdent toute signification »³. De plus, ces manières d'être présupposent l'être comme étant au delà de ces manières d'être. Il faut, pour l'activité, « qu'il y ait de l'être »⁴ et, « pour être passif, il faut être »⁵. On ne saurait donc faire de ces déterminations des conditions de l'être puisque elles-mêmes présupposent l'être. Vouloir définir l'être comme actif ou passif serait donc scier la branche sur laquelle on est assis, vouloir affirmer l'absoluité de

¹ Ce qui serait ainsi visé à travers l'idée de l'être des phénomènes comme activité serait une ontologie de type scolastique (où on distingue l'essence et l'acte d'être) ou spinoziste (en tant que l'être se manifeste comme *conatus*).

² Cependant, on pourrait dépasser cette relativité et dire que ce rapport témoigne tout de même d'une action pouvant se produire indépendamment de tout regard sur l'être (ce que serait par exemple un pur physicalisme, où l'être serait identifié à la réalité physique comme indépendante de la réalité-humaine et comme étant là avant la connaissance, c'est-à-dire la manifestation de l'être pour l'homme). Mais une telle hypothèse impliquerait à la fois qu'on présuppose une orientation du phénomène (c'est-à-dire malgré tout un rapport conditionné par une norme) et donc qu'on implique l'homme en tant qu'il est l'être qui pose une telle norme, et qu'on nie cependant cette présence.

³ *EN*, p. 32. On peut rapprocher cette formule de l'usage qu'il fait du principe d'action et de réaction de Newton (*cf.* I. Newton, *De philosophiae naturalis principia mathematica*, traduction de M-F. Biarnais, Paris, Christian Bourgeois, 1985, «Épistémè»: Axiomes ou lois du mouvement, Loi III: «La réaction est toujours contraire et égale à l'action», (p. 41)) au §IV: «D'ailleurs la passivité du patient réclame une passivité égale chez l'agent - c'est ce qu'exprime le principe d'action et de réaction» (*EN*, pp. 25-26). Il faut également marquer la portée réduite de cet argument, qui implique effectivement une relation dans le monde, c'est pourquoi il faudra également poursuivre la démarche d'exclusion pour y inclure l'affirmation et la négation.

⁴ *EN*, p. 32.

⁵ *EN*, p. 32. On notera que la passivité est refusée plus fortement que l'activité dans la mesure où la présupposition de l'être y est plus sensible, puisque la présupposition du «il y a» se redouble, sur le plan même de l'existant passif, de l'être comme support qui doit y être indifférent. Pour l'activité, il n'y aurait pas cette dissolution d'être analysée pour la passivité au moment de l'élucidation de l'être du *percipi*.

l'être en la niant par l'application de termes relatifs. Il faut donc poser l'être par delà l'actif et le passif pour qu'il puisse y avoir activité ou passivité.

Néanmoins, même si l'être n'agit pas ou ne subit pas et s'il est, ne pourrait-on pas maintenir qu'il s'affirme lui-même dans la mesure où il est. Ne pourrait-il pas être au moins - degré minimum du rapport à soi - affirmation de soi?

i.c) Affirmation et négation.

On notera d'abord que, ici comme plus haut, l'affirmation et la négation (mais c'est surtout ici l'affirmation qui est en jeu) dont il est question ne concerne pas simplement l'affirmation ou la négation de l'être par un autre être (ce cas s'exclut déjà puisqu'on retomberait dans le *esse est percipi*, l'être étant constitué par l'affirmation jusque dans son être), mais l'affirmation de soi par soi, c'est-à-dire une forme d'affirmation qui aurait pour caractère particulier que la structure de l'acte d'affirmation (comme acte intentionnel) serait marquée par l'identité de la noèse (caractère d'acte) et du noème. Le sens de la manière d'être du phénomène, telle qu'elle transparait à travers la persistance des déterminations qui le constituent serait donc d'être la manifestation de l'affirmation de l'être par lui-même. L'être s'affirmerait lui-même et on pourrait donc trouver en lui, pour parler en termes husserliens, la structure noético-noématique qu'on trouve dans la conscience¹. Or, on se trouve devant une alternative. Soit il y a affirmation et alors il y a nécessairement une distinction entre l'affirmant et l'affirmé posé comme être par l'affirmant (puisque l'« affirmation est toujours affirmation de quelque chose »²), soit il y a identité entre les deux - et c'était à cette condition que l'hypothèse de l'être comme affirmation pouvait encore être valable, dès lors qu'on situait l'être au delà de l'action et de la passion. et il n'est plus possible de parler d'affirmation en raison de cette trop grande proximité, plus encore, de cette proximité absolue, qui s'avère ici ne même pas autoriser le plus petit écart, celui-ci présupposant par rapport à l'identité constitutive du « *est* » comme mode d'être du phénomène une négation de celle-ci, c'est-à-dire ce que Sartre nomme déjà, anticipant sur la suite « décompression d'être »³. Le refus d'une telle structure a pour conséquence non seulement le refus du rapport intentionnel comme rapport interne pouvant définir la structure d'être de l'être des phénomènes, mais plus radicalement tout rapport, fût-il non intentionnel. L'« immanence », qui serait ce rapport à soi, est donc également refusée pour l'être.

¹ Cf. *EN*, p. 32: «C'est bien là ce qu'est l'être [une plénitude absolue], si nous le définissons, pour rendre les idées plus claires, par rapport à la conscience: il est le noème dans la noèse, c'est-à-dire l'immanence à soi sans la moindre distance». Cependant, il faut noter ici que les formules de Sartre sont malheureuses. En effet, en reprenant le vocabulaire de l'intentionnalité, il se place sur le plan de la transcendance, c'est-à-dire sur le rapport d'un être à un autre être. Or, nous sommes ici dans le rapport de soi à soi, et celui-ci ne se définit pas par ces termes en ce qui concerne la conscience, celle-ci n'étant justement pas une connaissance retournée sur soi. La conscience, pas plus que l'être, n'est à cet égard, affirmation de soi ou négation (du moins négation thétique) de soi. Cependant, la conscience sera affirmation de l'Être et pourra être - dans la réflexion pure - affirmation de soi.

Il y a cependant, par rapport à cette détermination un autre enjeu, dans la mesure où cette dimension d'impossibilité de l'affirmation du point de vue de l'être comme support des phénomènes, n'exclut cependant pas, au sein de l'être, qu'il y ait différents niveaux d'affirmation, ou d'effort d'affirmation. Seulement, ces dimensions - outre qu'elles n'apparaissent que dans un monde - seront par rapport à l'Être, entièrement contingentes et seront un des objets pris en compte par la métaphysique, notamment sous la forme d'une métaphysique du mouvement et d'une métaphysique de la nature. *Vide infra*, chapitre VI b), et nos conclusions.

² *EN*, p. 32.

³ *EN*, p. 32. La formule décompression d'être se retrouve dans l'analyse de la présence à soi (*EN*, p. 116: «la caractéristique de la conscience, au contraire, c'est qu'elle est une décompression d'être»).

Une dernière hypothèse est écartée, qui serait un compromis entre la différenciation nécessaire à l'affirmation de soi et la consistance en soi reconnue à l'être des phénomènes, celle de l'être en soi comme « *une* affirmation de soi indifférenciée »¹. L'affirmation serait alors affirmation purement interne, en deçà de toute affirmation d'être à travers les déterminations. Cependant, cette affirmation - compte non tenu de la critique de principe concernant la structure interne de l'affirmation - est *une* affirmation du fait même qu'elle s'affirme. En ce sens, elle est déjà une différenciation qui n'est pas à la mesure de « l'indifférenciation »² de l'en-soi, si celle-ci s'affirmait. Il faudrait pour cela qu'elle couvre l'« infinité de manières de l'affirmer »³ qui est constitutive de l'indifférenciation.

Ce terme d'indifférenciation, qui est introduit au terme de la détermination du premier caractère de l'en-soi est capital⁴ et il est à comprendre en fonction, non d'une négativité (refus des différences) mais d'une positivité première par rapport à laquelle chaque acte, chaque affirmation ne peut se donner que comme une négation implicite dans la mesure où elle implique à la fois une décompression et une singularisation négative⁵. Cette indifférenciation est donc une indifférenciation par excès et non par défaut: dans la mesure même où une affirmation n'est qu'*une*, elle devra toujours être complétée par une infinité d'autres affirmations sans jamais pouvoir rejoindre la plénitude première de l'affirmé⁶.

L'examen de ce dernier aspect de l'être, tout en restant dans la continuité de ce qui précède et en excluant pour l'en-soi la consistance comme résultat et non comme détermination première et originelle amorce un tournant particulier. En effet, comme nous l'avons déjà vu et comme le confirme la manière dont, par rapport à chaque niveau de différenciation supposée, l'être des phénomènes doit se trouver situé « par delà »⁷ sous peine de perdre la consistance impliquée par son statut⁸, on atteint une dimension d'absolu par delà toutes les déterminations relatives.

¹ EN, p. 32.

² EN, p. 32.

³ EN, p. 33.

⁴ C'est notamment un des aspects par lequel il se différencie de la catégorie hégélienne de l'en-soi dans la mesure où l'indifférenciation à l'égard de toute détermination n'est pas l'indétermination et n'autorise donc pas le passage de l'être au néant par lequel débute la *Logique de l'être*: c'est ce qui est à la base de la critique suivante: «Quelle que soit l'indifférenciation primitive de l'être, le non-être est cette même indifférenciation primitive *niée* (EN, p. 50).

L'importance de cette détermination est ce qui amène G. Seel à la proposer comme quatrième détermination de l'être en-soi (DS, 2.2.1, pp. 116-120). Comme il le note, cette indifférence à la détermination ne signifie pas la non-détermination. Ce sera l'un des points d'achoppement avec Hegel.

⁵ C'est en ce sens que Sartre sera amené à lier détermination et négation et à voir dans toute détermination la manifestation d'une négation, et inversement, dans toute négation déjà une détermination.

⁶ En un sens, il y a ici un nouveau recours à l'infini et l'affirmation est non seulement une différenciation et non une décompression de l'être, mais aussi un manque par rapport à cette plénitude première. Cependant, ce terme d'infini ne renvoie pas à une potentialité, mais à une actualité qui, de fait, ne tient son caractère d'infini que comme expression inadéquate, à partir de la finitude de l'affirmation, de sa plénitude initiale exigée par le phénomène d'être.

⁷ Cf. les formules dans EN, p. 32 («même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par delà celle-ci»; «la consistance en soi de l'être est par delà l'actif comme le passif. Il est également par delà l'affirmation comme la négation»), p. 33 («l'indifférenciation de l'en-soi est par delà une infinité d'affirmation de soi, dans la mesure où il y a une infinité de manières de s'affirmer»). La question de l'être du créé sera repris plusieurs fois dans les *Cahiers pour une morale*, mais dans une perspective différente puisqu'il s'agira de penser de manière positive la véritable création, dont le schème de la création divine n'est que la figure inversée (cf. notamment, CM, II, pp. 536-542). Cependant, pour qu'une telle perspective soit possible, il faut justement l'ensemble de *l'Être et le néant*, et pour qu'elle soit nécessaire une autre question que la question ontologique ou même la question métaphysique. Il faut - d'une certaine manière - la position du problème comme problème moral, où il y va de la manière d'être du pour-soi par rapport à son être.

⁸ Dans la mesure où il y a indifférenciation, on pourrait être tenté de parler de «en deçà» plutôt que de «par delà». Cependant, cela supposerait que l'en-soi manquerait de quoi être actif ou passif ou de quoi s'affirmer. Or, ce n'est pas le cas, dans la mesure où toutes ses déterminations lui sont relatives et donc où, dans un mouvement de transdescendance, il les dépasse de manière infinie.

Dans tous ces cas, la signification des catégories examinées à l'égard de l'absoluité de l'en-soi se trouve retournée. Alors que ne pas affirmer la création, l'action ou l'affirmation peut être compris comme un manque et une nécessité de passer à son antithèse (passivité et négation), il s'avère que l'ensemble de ces catégories implique une différence d'avec soi, une relativité qui renvoie en fait à l'ordre du manque. La création, fût-ce la création par soi implique un défaut d'être dans le créé, quel que soit le créateur; l'action ne peut se comprendre que dans un cadre relationnel alors qu'on se place ici au plan de l'absolu, l'affirmation enfin, implique un rapport à soi qui est déjà moins par rapport à l'être qui *doit* être exigé pour l'ordre du phénomène.

ii) La seconde détermination: l'être est ce qu'il est.

Mais on peut remarquer que l'atteinte de ce premier caractère - être en soi - ne suffit pas à elle seule à caractériser le propre de l'être des phénomènes, notamment à l'égard de la dimension du soi. En effet, on peut considérer qu'un certain nombre des déterminations explicitées à propos du premier caractère appartient à toute transphénoménalité, y compris celle de la conscience: celle-ci n'est ni produite par autre chose, ni par soi (même si elle est cause de sa propre manière d'être), prise dans le mouvement de sa pure immanence. Elle ne peut être dite active¹ ou passive (cela renvoie en fait à des structures appartenant à la réalité humaine, qui ont effectivement pour condition d'être et de constitution la conscience, mais pas à la conscience prise comme telle), elle ne peut non plus être dite affirmation ou une négation de soi si on entend par là une affirmation ou une négation thétiques². On arrive ainsi à un niveau commun, celui d'une immanence radicale. Or, c'est seulement à partir de ce point que s'introduit un problème spécifique qui se situe, non plus entre le relatif et l'absolu, mais au sein même de l'absolu, non plus hors du soi de l'en-soi, mais dans cet en-soi qu'il importe à présent de préciser.

ii.a) L'en-soi et la structure du soi.

Ainsi, ce fondement, que Sartre, après l'exclusion du sein de l'en-soi de toute affirmation et de toute négation, nomme indifférenciation reste relativement indéterminé quant à sa structure et à sa portée dans la mesure où, si on a indiqué la signification de l'exclusion d'un certain nombre de déterminations comme manifestation de son caractère absolu, on n'a pas indiqué quelle est la portée de ce principe par rapport à d'autres régions possibles. Cette incapacité - notamment pour l'opposer à une autre région d'être qu'est la région conscience, et dont la différence avec l'être du phénomène était au fondement de la preuve ontologique - tient au fait qu'on n'a pas encore précisé exactement les termes de *soi* et d'*être* qui y sont utilisés. Seul le *en* du en-soi, en tant qu'il peut s'opposer à un *pour* implicitement inclus dans l'ensemble des déterminations rejetées, a été explicité. En ce sens, on n'a pas encore assuré l'identité de cet être du phénomène, mais seulement dit ce qu'il ne pouvait pas recevoir comme qualifications, parmi celles qui peuvent se proposer pour lui dans la relation que l'homme a avec cet être. Ce sont donc ces derniers termes qu'il importe maintenant de mieux définir.

¹ Il est vrai que Sartre dit, à propos de la «perception» de la «connaissance», envisagées comme actes intentionnels et à travers leur pure structure consciencielles, qu'elles sont «toute activité, toute spontanéité» (EN, p. 26). Mais justement, ce caractère absolu de l'activité fait qu'on ne peut dire qu'elle soit une action, c'est-à-dire qu'elle *agisse* sur quelque chose, y compris sur soi (elle «ne peut *agir* sur rien» (EN, p. 26)). Néanmoins, il est vrai qu'elle est par soi, mais cet être par soi ne concerne que sa manière d'être et non son être.

² Le problème est évidemment plus complexe pour la négation, et c'est peut-être pour cela que Sartre, dans ce premier moment de la détermination de l'en-soi, ne développe pas du tout la négation. Il n'a pas encore introduit le problème de la spécificité de l'en-soi par rapport à l'être de la conscience.

ii.b) Le rapport à soi.

La détermination de l'être en soi pourrait même être comprise comme étant renforcée par la façon dont est accru la densité de l'en-soi à travers la mise en place de la seconde détermination « l'être est ce qui est », comme affirmation que « ce *soi*, il l'est »¹. Et, de fait, il semble que la démarche exclusive continue puisque c'est encore tout un ensemble de déterminations qui se trouvent exclues de l'en-soi à travers cette formulation. Cependant, la signification de ces exclusions est différente de ce qui se produisait précédemment dans la mesure où elle apparaît également comme instauratrice de ce qu'elle exclut. C'est en effet ici que prend toute sa signification le premier des deux points énoncés par Sartre en préliminaire à cette analyse: « cette élucidation du sens de l'être ne vaut que pour l'être du phénomène »². Ainsi, « si l'être est en soi, cela signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme la conscience (de) soi »³. Certes la conscience était déjà présente auparavant, mais seulement à travers des figures phénoménologiques: les traits de l'être-pour-soi qui sont ici anticipés et non explicités servent à montrer qu'il n'y a pas que l'en-soi mais une autre région d'être qui sera pareillement à déterminer et dont on pourra supposer que les catégories ici exclues de l'en-soi pourront être reprises, soit de manière directe, soit de manière indirecte par l'ordre du pour-soi, dès lors que celui-ci se différenciera par lui-même de l'en-soi⁴. En ce sens, l'indifférence et tout ce qui s'ensuit a ici une fonction discriminante par rapport à une autre région d'être et qui jouera non seulement par rapport à l'être du transcendant dans son opposition radicale avec l'être de la conscience, mais aussi de manière plus profonde au sein même de la structure du pour-soi une fois celle-ci pleinement explicitée, notamment dans ses dimensions de facticité, de temporalité, et d'objectivité.

La démarche de renforcement qui a lieu ici consiste donc en fait à circonscrire cette indifférenciation de l'en-soi, tout d'abord en la comprenant comme principe régional, puisqu'il peut y avoir une région d'être qui refuse ce principe, et qui sera celle de l'être-pour-soi⁵. Cette circonscription est ensuite précisée par le rapport de l'en-soi à la détermination ainsi posée. Si celle-ci ne qualifie qu'un être, qu'une région d'être, toute région d'être, en tant que région d'être ne l'a pas nécessairement. Il ne peut donc y avoir de rapport de déduction entre la détermination « région d'être » pris dans toute sa généralité et la détermination « *en soi* ». C'est en ce sens que ce principe est dit « principe contingent »⁶, et qu'il doit être conçu dans sa contingence, c'est-à-dire dans sa particularité et non de manière purement « axiomatique ». Et cela est à présent possible dès lors qu'on commence à approfondir cette différence, notamment sur le terrain du rapport de l'être à son être, qui est celui sur lequel on s'est placé par la formule « l'être est ce qu'il est ».

¹ EN, p. 32.

² EN, p. 30.

³ EN, p. 33.

⁴ On peut penser notamment à la dimension de la temporalité. Mais il y a aussi d'autres possibilités comme la dimension du passage et du devenir qui, eux, ne pouvant être récupérés, ni par l'ordre du pour-soi comme tel, ni par celui de l'en-soi ne pourront donner lieu qu'à une description et devront renvoyer à la métaphysique, notamment en ce qui concerne cette forme particulière qu'est le mouvement (*vide infra*, chap. VI, b)).

⁵ Il est à noter que Sartre ne dit pas d'emblée que cette région existe mais en pose simplement la possibilité. Tout d'abord, il serait impossible de le faire à partir de l'en-soi, étant donné qu'il faut partir d'une preuve ontologique spéciale qui ne peut s'obtenir véritablement qu'en repartant de l'être-dans-le-monde, ensuite, cela n'est pas nécessaire, dans la mesure où il s'agit seulement de comprendre la portée de la formule employée comme étant un principe régional et non une pure tautologie concernant tout être, de telle sorte qu'on puisse dire que cette détermination ne concerna pas spécifiquement l'être des phénomènes.

⁶ EN, p. 33.

ii. c) *En-soi et principe d'identité: l'opacité de l'en-soi et l'absence d'intériorité.*

Mais on pourrait songer, dans la mesure où malgré tout, le principe d'identité à travers lequel la détermination de l'en-soi se trouve exprimée est également un principe analytique général, un axiome logique, que l'affirmation de ce principe pour l'être en soi tient, non à l'en-soi lui-même, mais seulement à la manière que nous avons de l'exprimer, comme on a pu justement le dire à propos de la formule « l'être est en soi ». En ce sens, il ne désignerait que l'être en soi pour nous et on pourrait y opposer d'autres déterminations.

L'ambiguïté du principe d'identité, à la fois « principe des jugements analytiques »¹ et « principe synthétique régional »² pourrait donc faire revenir sous une autre forme un dualisme qu'on pouvait penser avoir radicalement dépassé, celui du dedans et du dehors. Mais, justement, fixer un « *dedans* » et un « *dehors* » serait radicalement contre ce principe. Il faudrait dire alors que l'être des phénomènes n'est pas ce qu'il est, ce qui signifierait que, dans le phénomène, son être ne serait pas partout et nulle part, mais ailleurs³. En ce sens, la nécessité même d'affirmer l'identité à soi de l'être du phénomène se comprend non seulement comme une nécessité pour nous, comme pourrait le donner à penser le fait que nous ne pouvons saisir que le *sens* de l'être des phénomènes, mais comme l'affirmation d'une structure interne. Une telle détermination exclut toute ontologie qui essaierait d'identifier l'être à Dieu et de concevoir l'être comme une intériorité à soi⁴.

Ce passage, qui plus est, n'est pas à comprendre comme étant un passage par défaut, mais l'extension du principe d'identité permet au contraire d'affirmer un excès, qui est celui du caractère « *massif* »⁵ de l'être du phénomène. Ne pas avoir de secret n'est donc pas la marque d'un néant d'être, mais ici celui d'un absolu de coïncidence avec soi. Il n'y a pas, au sein de l'être des phénomènes, suffisamment de non-être pour faire la place à une différence, condition même de l'idée d'un secret.

ii. d) *En-soi, devenir et altérité.*

On atteint ici un niveau de « pleine positivité »⁶ qui n'est pas sans conséquence en ce qui concerne l'ensemble des autres déterminations qu'on peut accoler à l'être, notamment pour réduire la portée de son affirmation, comme le « devenir » ou le « changement ».

i) À un premier niveau, ce que Sartre refuse est la possibilité de concevoir l'être comme devenir, changement, c'est-à-dire toute conception mobiliste de l'être comme on la trouverait d'Héraclite à Bergson. Le « devenir » et le changement » - si on les prend comme caractères ontologiques -

¹ EN, p. 33.

² EN, p. 33.

³ Cette détermination de l'en-soi s'oppose non seulement à une compréhension de sa détermination comme un retour de l'opposition de l'intérieur à l'extérieur, mais également à celle d'autrui. En effet, celui-ci est à la fois de l'ordre de l'en-soi mais il est également un au delà, une transcendance qui m'échappe lorsque je saisis autrui dans sa facticité. En ce sens, la saisie d'autrui comme en-soi tient bien « à notre *position* par rapport » (EN, p. 33) à lui qui nous renvoie à une opposition au sein même d'un être qui serait à la fois pour-autrui et pour-soi.

⁴ Comme celle développée par L. Lavelle, *De l'être*, Paris: Alcan, 1936, « Bibliothèque de philosophie contemporaine ». D'une certaine manière, on se trouve dans l'alternative suivante: soit nous saisissons le sens de l'être des phénomènes en tant qu'il est, c'est-à-dire en tant qu'il ne se manifeste que sur le fondement d'une identité à soi en deçà même de la structure du soi, et alors l'être ne peut être que massif, soit nous admettons une intériorité de l'être, mais nous sommes alors renvoyé à un au-delà de l'être des phénomènes, c'est-à-dire vers une dimension d'être qui n'intervient pas dans ce rapport à soi du phénomène tel qu'il se manifeste partout et nulle part dans le phénomène. Cet au-delà n'est pas exclu par principe, mais il renvoie à une dimension d'être qui aura besoin, pour être dégagée, d'une preuve ontologique spécifique.

⁵ EN, p. 33.

⁶ EN, p. 33.

impliquent en effet qu'on puisse dire « que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas »¹. Le devenir, même non-substantiel, implique en effet une unité au sein de la différenciation, de l'altération qui le constitue, une négation de l'identité, mais une négation qui a à être elle-même comme négation. Or, cela est radicalement contradictoire avec l'identité à soi de l'en-soi.

Cependant, un tel refus, en tant qu'il est impliqué par le rapport entre la massivité de l'être et la dimension de négation constitutive du devenir, a certaines conséquences et impose d'explicitier toutes les conséquences de cette absence de rapport à la négation: celle-ci a pour conséquence que, par lui-même, l'être en soi « ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas »².

ii) Il y a un second niveau, plus profond, d'indifférence à l'altérité. L'être étant « pleine positivité », « il ne connaît donc pas l'altérité »³, qui est au fondement du devenir et du changement. Il n'est pas seulement différent de toutes les formes d'altération mais y est aussi indifférent. « Il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre »⁴. Cela l'oppose de manière directe au pour-soi qui, par la structure de négation interne se définira en rapport à l'autre⁵. Il « ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et s'épuise à l'être »⁶. Cependant, cette incapacité n'est pas véritablement une détermination négative, dans la mesure où elle ne repose pas sur un manque interne à l'être, mais au contraire sur sa positivité. En ce sens, on peut même considérer qu'on est en deçà de Parménide si on admet que la formule « l'être est et le non-être n'est pas » implique une liaison entre ces deux termes. On ne peut même pas, à partir de l'affirmation de l'en-soi, envisager une dialectique où on pourrait être conduit de l'être au non-être (ce qui se manifesterait également dans la discussion des thèses hégéliennes).

ii) Le troisième niveau de cet isolement de l'en-soi concerne son rapport à lui-même, en tant que celui-ci est à la source de la temporalité comme phénomène unitaire. L'opposition au pour-soi - tout en restant implicite - est ici frontale. En effet, ce qui est en cause est la structure interne de l'être et non son rapport au devenir ou à ce qu'il n'est pas. L'en-soi a une structure ontologique incompatible avec la temporalité en tant que cette dernière implique la négation et l'unité des négations différenciant le passé du présent et de l'avenir⁷. Cependant, on pourrait dire que l'être, en raison des fondements de son intemporalité serait remis en cause dès lors que, au sein des phénomènes, la temporalité affecterait les caractères du transcendant, notamment à travers ce que

¹ EN, p. 33.

² EN, p. 33. Cette détermination aura des conséquences, notamment par rapport à la question fondamentale de la présence à l'être, telle qu'elle se manifeste dans l'analyse phénoménologique du présent (cf. EN, p. 165, *vide infra*, chap. IV, §1, b) et dans la relation de transcendance (EN, pp. 220-221). Il faudra mettre au compte du pour-soi non seulement son auto-détermination comme n'étant pas l'être, mais de manière plus générale le surgissement même du « n'être pas ».

³ EN, p. 33. On ne retrouvera la question de l'altérité en ce qui concerne l'Être qu'au terme de *l'Être et le néant*. Et encore; cette question est limitée à un premier moment, celui de mon altérité par rapport à l'Être (*vide infra*, conclusions). C'est à partir des *Cahiers pour une morale* que le second moment sera dégagé, celui de l'altérité de l'Être par rapport à moi (cf. CM, II, pp. 456-457). Il ne peut être dégagé qu'à partir de la reconnaissance de la dimension, non seulement de l'affirmation, mais de la création comme transformation et surgissement d'une nouvelle signification.

⁴ EN, p. 34.

⁵ Ainsi, le pour-soi se définit comme autre par rapport à lui-même dans la temporalité et dans la relation à l'en-soi transcendant. Il se donnera également comme autre qu'autrui. Dans tous ces cas, l'altérité ne manifestera comme soutenue par un certain type de négation, la négation interne.

⁶ EN, p. 34.

⁷ Il y a donc une opposition de principe avec Bergson, notamment avec son identification de l'être et de la durée. Cette opposition imposera cependant à Sartre, d'une part de dégager la dimension d'être qui pourra fonder le phénomène de la temporalité, de rendre compte du phénomène de la durée sur lequel se base Bergson pour affirmer l'identité de l'être et de la durée, et de rendre compte - ou du moins de situer ontologiquement - les phénomènes transcendants du changement et du mouvement, associés traditionnellement à la temporalité.

Sartre analysera sous le titre d'apparition et de disparition¹. Même s'il est vrai qu'il faudra concevoir ces apparitions et disparitions, celles-ci n'ont pas, du point de vue de la massivité de l'être, de significations négatives: « Il est, et quand il s'effondre, on ne peut même pas dire qu'il n'est plus »². C'est seulement sur le plan du phénomène, c'est-à-dire pour « une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n'étant plus »³ qu'il pourra y avoir apparition et disparition⁴. Ainsi, la détermination de l'en-soi en opposition avec l'ordre du pour-soi comme autre type d'être qui « est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est » est ici conduite à son point dernier.

On peut donc résumer l'ensemble de ces déterminations liées à l'« être ce qu'il est » de l'en-soi - sous trois chefs d'opposition avec l'ordre du pour-soi. Le premier niveau concerne celui d'un mode d'être: à « l'être ce qu'il est » de l'en-soi s'oppose l'avoir « à être ce qu'il est »⁵ du pour-soi. Le second niveau concerne celui d'un rapport à ce mode d'être: la massivité de l'en-soi concerne l'être en-soi de l'en-soi et non seulement son être-pour-autrui, comme ce sera le cas du pour-soi. Enfin, le troisième niveau nous renvoie au fait que l'en-soi a une unique dimension d'être, par opposition au pour-soi, qui a plusieurs dimensions d'être et qui, lui, entretient un rapport à soi comme n'étant pas soi et un rapport à l'autre. Ce sera ainsi le pour-soi qui de manière directe (par la temporalité) ou indirecte (dévoilement du devenir sur le monde) sera condition du rapport à l'autre, du changement et du devenir, et enfin de la temporalité. On peut ainsi voir que le dégagement de l'être-pour-soi, avant d'être la base d'une analyse de la condition humaine, sera d'abord le dégagement de la condition de l'ensemble de ces déterminations.

iii) La troisième détermination.

La troisième détermination: « l'être est »⁶, est la plus connue et la plus proche du phénomène d'être qu'est la nausée⁷ (il y a d'ailleurs une référence probablement consciente au roman dans la manière dont Sartre envisage l'expression « l'être est de trop » comme expression « anthropomorphique »⁸). Elle peut se comprendre à partir de la manière dont l'être, ignorant toute altérité, tout non-être et ne pouvant conduire qu'à l'être, peut apparaître comme nécessaire (au delà de la nécessité de fait pour la conscience de l'affirmer à partir de l'intentionnalité)⁹. Il semble donc

¹ Cf. *EN*, pp. 256-259.

² *EN*, p. 34.

³ *EN*, p. 34.

⁴ On pourra certes nous dire que nous présupposons ce qu'il faudra démontrer. Cependant, ces anticipations n'ont pour but que d'indiquer la possibilité de poser ces déterminations. Simplement, de nouvelles exigences se constituent ainsi, auxquelles le corps de l'ouvrage devra répondre.

⁵ *EN*, p. 33.

⁶ *EN*, p. 34.

⁷ On aurait probablement beaucoup plus de difficultés à retrouver les descriptions de l'existence à travers la démarche conduisant à la détermination du phénomène d'être, même si quelques rapprochement peuvent être tentés.

⁸ *EN*, p. 34. Cf. les formules de *La nausée*, et notamment la célèbre description du jardin public: «L'existence partout, à l'infini, de trop, toujours et partout» (*OR*, p. 157). On ne forcera pas cependant le rapprochement dans la mesure où les deux ouvrages - outre leur différence de nature - renvoient à deux états différents de la réflexion de Sartre. L'existence n'est pas l'être des phénomènes. Néanmoins, on peut considérer que, en tant qu'expérience de la Contingence, elle pourrait prétendre à une exemplification de ce que serait, du point de vue de l'expérience humaine, un phénomène d'être. Mais, outre le fait que le phénomène d'être est - comme nous l'avons indiqué, présent dans toute expérience, il n'est pas ici compris dans la conceptualité de *L'Être et le néant*. Dans l'ouvrage philosophique, Sartre marque ses distances avec le sens philosophique de ses descriptions romanesques tout en maintenant malgré tout un lien.

On trouve un premier état des réflexions philosophiques sur la contingence dans le «carnet Dupuis», notes datant les années 1935-1936 et dont une partie est reproduite dans l'édition des *Oeuvres romanesques* (*OR*, pp. 1678-1688, et particulièrement le point VII «De la contingence», où est surtout discutée la notion de possible).

⁹ On peut comprendre le passage à cette troisième détermination - mais ici encore nous anticipons - de la manière suivante: l'identité à soi est également un des caractères de la région d'être que Sartre nomme en-soi-pour-soi. De ce fait, le

qu'on puisse avoir affaire à un être nécessaire -surtout en raison de la manière dont on ne peut aller au delà. Cependant cette impossibilité ne signifie pas nécessité et Sartre ici exclut d'une certaine manière les trois sources possibles de nécessité qui permettraient d'affirmer l'en-soi comme fondement. En ce sens, on pourrait la comprendre comme donnant une règle pour concevoir l'être des phénomènes - face à la manière dont la conscience peut exiger un fondement, faire de l'être des phénomènes, à travers les phénomènes un être dérivé - en refusant cette possibilité, sur le triple plan logique, ontologique et ontique.

iii.a) Sur le plan logique.

Cette possibilité pourrait se présenter sous la forme d'un passage du principe d'identité comme principe analytique, au principe d'identité comme principe synthétique régional. Cependant, cette dérivation par le biais de la nécessité logique implique de se placer sur le plan des propositions idéales, et non sur le plan de l'être. Il y aurait dans ce passage un paralogisme, une metabasis eis allos genos qui, profiterait du passage du logique à l'ontologique pour transporter des procédures valables seulement dans le domaine logique sur le plan ontologique.

iii.b) Sur le plan même de l'existant¹.

On ne peut trouver cette dérivation, puisqu'elle implique un rapport de soi à soi à travers la multiplicité des existants qui est précisément refusé par l'en-soi et qui se traduit, sur le plan de l'existant, par une extériorité de chaque existant par rapport aux autres, de telle sorte que, même si on pouvait admettre le principe de se placer au plan de l'existant, on échouerait pour trouver un rapport de causalité. L'impossibilité est donc ici une impossibilité de principe, qui vérifie donc sur le plan même de l'existant la contingence première de l'être, cette dernière étant le sens de l'être du phénomène comme contingent en tant que phénomène (ou existant)².

iii.c) Sur le plan ontologique,

Celle-ci renverrait à la preuve par la possibilité (Dieu est un être absolument possible, donc il est). Cependant, ces catégories doivent non seulement être des catégories ontologiques, mais de plus appartenir à la même région d'être où à l'être en général. Or, il n'en va pas ainsi du possible. Celui-ci renvoie au pour-soi³ et l'en-soi est antérieur au possible de manière radicale, ce qui signifie qu'il ne vient pas après lui, et qu'il ne l'a pas en lui (ce qui impliquerait un rapport avec un

refus de la négation par quoi le pour-soi serait précisément manqué d'être alors que l'en-soi ne connaît pas le manque pourrait amener à une confusion entre la synthèse d'identité de l'en-soi et le caractère d'être fondement de soi de l'en-soi pour-soi. Face à cette possible confusion, il importe donc de différencier l'en-soi pur de l'en-soi-pour-soi. C'est ce que Sartre fait à travers l'affirmation de la contingence de l'en-soi, face notamment, à toutes les tentatives de la conscience pour fonder l'être.

¹ Le terme est pris ici dans un sens neutre. On dirait «étant» en vocabulaire heideggerien.

² Cette contingence est tellement radicale et ininterrogeable (par opposition à celle de la facticité) que Sartre reprenant ce point dans les *Cahiers pour une morale*, écrit que, «l'être contingent [ou donné] par surgissement du Pour-soi, devient contingent» (*CM*, II, p. 544). Cependant, il convient de noter que le cadre problématique est différent, puisqu'il s'inscrit déjà dans la dimension de la révélation de la contingence au Pour-soi libre comme contingence à assumer, et cela par rapport à un manque. Néanmoins - et nous y reviendrons par la suite (*vide infra*, chap. III, §II, a), ii.c), et chapitre VII, §III, b) iii)) - le domaine de la contingence interrogeable s'étendra ensuite à la totalité de l'en-soi, une fois celui-ci configuré en monde.

³ Dans les «Carnet Dupuis» (réf. citée), Sartre dégage la condition d'être du possible à la pensée: «En fait le possible caractérise seulement l'indépendance de la pensée par rapport au réel» (*OR*, p. 1685).

autre être impensable à partir de l'en-soi par le fait que celui-ci *est* ce qu'il est): « L'Être en soi n'est jamais ni possible, ni impossible. Il *est* »¹.

c) Portée et usage des déterminations de l'en-soi.

Comment prendre l'ensemble de ces déterminations? Au première abord, leur portée est claire puisque l'être-en-soi est dit désigner une région d'être, ou un type d'être, celui de l'être des phénomènes. Qui plus est, cette affirmation est absolue puisque la condition de la phénoménalité n'est pas soumise à la phénoménalité même, alors que la manière d'être du phénomène lui est soumise. En ce sens, ce que crée le dernier mouvement de l'introduction de *L'Être et le néant*, c'est une alternative fondée sur la présence même du phénomène, et qui pourrait se résumer ainsi: soit il y a un être du phénomène et alors celui-ci ne peut, pour fonder la transcendance qu'être radicalement en-soi et pleine positivité, en tant que condition elle-même inconditionnée, soit on introduit au sein de l'être du phénomène une détermination qui, en fait recouvre une négation et qui remet en cause sa positivité, et alors tout s'effondre d'une manière ou d'une autre dans le néant. On ne peut alors plus comprendre sur le plan ontologique la présence même du phénomène, sauf à retrouver cette positivité.

Cependant, dès lors qu'on voit cette détermination fonctionner, notamment à partir de l'être-pour-soi, le problème se complique singulièrement et il semble qu'il faille faire un certain nombre de différenciations, comme Sartre lui-même l'a d'ailleurs précisé en prévenant que cette élucidation ne saurait être que « provisoire »².

i) *L'en-soi dans la dimension de transcendance.*

En ce qui concerne la détermination de l'être en soi pris dans sa fonction d'être des phénomènes, il faut la comprendre de deux manières différentes, l'une étant donnée par l'ordre de l'intentionnalité (c'est-à-dire la nécessité d'une détermination radicalement irréductible à la conscience, de telle sorte que le fait d'être dans un rapport intentionnel avec cette dimension d'être soit incompatible avec être cette dimension) et l'autre par l'ordre de la transcendance (c'est-à-dire qui se situe au niveau de l'être de la conscience). A propos de la première, on peut dire qu'il s'agit de la détermination de l'être du phénomène au sens où le phénomène est d'abord *un* phénomène singulier. La détermination de l'être du phénomène se donne comme la condition ontologique de la manière d'être du phénomène, c'est-à-dire qu'il est ce par quoi le phénomène *est*.

Le second niveau fait plutôt appel à l'ordre de la transcendance et est à la source du renversement qui s'opère dans le §V de l'analyse de la transcendance³. On a alors affaire à une caractérisation définie, l'être en soi, de telle sorte qu'on peut dire que, d'une certaine manière, l'être des phénomènes - alors considéré comme en-soi concret⁴ - est pris en un sens quasi cosmologique; il ne décrit plus la structure interne de la présence d'une apparence mais la condition de toute structure, de toute manifestation, y compris celle de l'abstrait et du général. Certes, cette signification n'est pas ici mise directement en avant, sauf peut-être par la dernière détermination, dans la mesure où celle-ci peut renvoyer implicitement à un ensemble de questions qui enveloppent la totalité de l'être (notamment dans l'effort de fondement). Sous cet aspect, l'être des phénomènes a un

¹ *EN*, p. 34.

² *EN*, p. 31.

³ Sur ce point, *vide infra*, chap. VII, §I.

⁴ *Cf. EN*, p. 219: «L'être des phénomènes, comme en-soi qui est ce qu'il est, ne saurait être considéré comme une abstraction».

sens presque métaphysique comme nous aurons ultérieurement l'occasion de le voir. Cette différence se trahit dans la manière dont Sartre peut être amené à user du terme d'en-soi :

a) à propos d'un en-soi particulier¹, notamment à propos de ce qui se présente comme objet ou quasi-objet pour le pour-soi;

b) à propos de l'en-soi comme visant la totalité du transcendant indépendamment du rapport et de la profondeur qu'introduit le surgissement du pour-soi, comme ce à quoi il est présent² (ce qu'il fait par exemple à propos de la situation, produit de la liberté et de la contingence de l'en-soi³).

c) de l'en-soi comme origine du pour-soi ou comme ce qui le ressaisit. C'est ce qu'il fait dans les formulations métaphysiques. Que celles-ci concernent l'en-soi comme origine du pour-soi⁴, à partir duquel le pour-soi surgit, la facticité ou la temporalité (le passé), il parle du pour-soi ressaisi par l'en-soi⁵.

Mais ici, nous n'en sommes pas encore là et la détermination de l'en-soi reste conditionnée par le chemin de son dégagement comme être des phénomènes.

Ainsi, eu égard à ce que nous venons de dire, nous pouvons comprendre les déterminations de l'être du phénomène :

a) comme étant les déterminations qui conditionnent l'apparition de chaque phénomène, en tant que, d'une manière ou d'une autre, il est, c'est-à-dire non seulement la chose, mais même la simple esquisse;

b) comme étant également les déterminations de sa présence et comme permettant une discrimination entre ce qui peut lui être imputé et comme ce qui exige un autre principe de constitution (ce sera d'ailleurs la fonction la plus importante qu'il aura dans *L'être et le néant*⁶).

Il faut cependant ajouter qu'on ne peut dire qu'il s'agit des déterminations que comprendra chaque phénomène, et qu'il les comprendra de la même manière, selon qu'il s'agit d'un phénomène transcendant radical, c'est-à-dire ne pouvant être varié que par l'action, parce que s'annonçant comme restant présent, même lorsque l'attention s'en détourne, ou d'un phénomène psychique, ou encore du corrélat d'un acte imaginant. Certes, dans ce dernier, la position d'être est neutralisée par la visée, mais il n'en reste pas moins que ce corrélat apparaît sur fond d'être, à

¹ Par exemple lorsque Sartre pose la question métaphysique: «comment le pour-soi est-il né de cet En-soi et non de tel autre?» (*EN*, p. 185); «la liberté pro-jetante organise un éclairage tel que l'en-soi s'y découvre *comme il est*, c'est-à-dire résistant ou propice» (*EN*, p. 568).

² Cf. *EN*, p. 165: «Mon présent, c'est d'être présent. Présent à quoi? A cette table, à cette chambre, à Paris, au monde, bref à l'être-en-soi», p. 220: «l'en-soi étant ce qu'il est, comment et pourquoi le pour-soi a-t-il à être connaissance de l'en-soi?».

³ Cf. *EN*, p. 568: «[...] la *situation*, produit commun de la contingence de l'en-soi et de la liberté, est un phénomène ambigu dans lequel il est impossible au pour-soi de distinguer l'apport de la liberté et de l'existant brut».

⁴ Cette perspective est présente notamment lors de l'analyse de la présence à soi et de la facticité (*EN*, p. 121). Nous reviendrons sur ce point au chapitre V.

⁵ Cf. *EN*, p. 164: «Ainsi le Passé est un Pour-soi ressaisi et noyé par l'En-soi». Cependant, l'interprétation de l'article défini reste ambigu: on peut toujours dire que Sartre a en vue pour-soi et en-soi comme les modes d'être qui qualifient le présent et le passé et une telle précision est effectivement justifiée. Cependant, la signification métaphysique radicale se trouve renforcée dans la manière dont le Passé du pour-soi est décrit comme se fondant dans le passé du monde. Il met ainsi en relation le Pour-soi et l'En-soi comme type d'être: «Ce rapport du Pour-soi présent au Pour-soi *devenu* en-soi nous masque le rapport primitif de Passéité qui est un rapport du Pour-soi à l'En-soi pur» (*EN*, p. 184). Dans ce cadre, l'en-soi est saisi comme origine absolue et indépassable, mais en deçà de sa configuration en monde et en totalité qui lui vient par le pour-soi.

⁶ Cela est notamment vrai dans l'analyse de la transcendance (*vide infra*, chapitre V).

partir de l'être qui est ainsi néantisé¹. On se trouve ici dans une position particulière: d'une part, il faut admettre que cet en-soi, avec toutes les caractéristiques précitées par Sartre est bien exigé pour chaque phénomène, y compris ceux que le sens commun classe comme subjectif. En effet, si tel n'était pas le cas, on pourrait toujours remettre en cause cette détermination comme n'étant pas simplement issu de l'intentionnalité. Cette relation doit être présente dans chaque intention.

Mais d'autre part, il ne sera pas impliqué de la même manière dans la constitution de tel ou tel phénomène, dans la mesure où on pourra estimer qu'il y aura à chaque fois un rapport différent à l'en-soi, et cela sous deux aspects: d'une part, dans la constitution interne de la transcendance considérée, qui implique bien, quelle qu'elle soit, au moins une des dimensions de l'en-soi, qui est d'être ce qu'il est, et d'autre part un certain rapport à un transcendant absolu à partir de la pure structure de présence à soi antérieurement à toute spécification d'acte, ce qui est le rapport avec l'être des phénomènes pris dans sa radicalité. Nous retrouvons là encore, le double niveau de l'être singulier pris dans sa manière d'être et de l'être pris dans sa signification radicale, corrélé avec la détermination de l'intentionnalité comme visée spécifique et de la transcendance radicale comme mouvement d'existence originelle de la conscience. C'est cette double corrélation qui permettra encore de reconnaître, au sein même de l'examen des structures ontologiques du pour-soi ce qui relève de sa région d'être et, à partir de là, de pouvoir statuer aussi bien sur l'essence que sur l'existence de telle ou telle région d'être se situant à l'articulation du pour-soi et de l'en-soi. Ce sera donc dans ce cadre qu'intervient la notion d'en-soi dans le dégagement des structures ontologiques et des régions d'être que sont l'en-soi de la facticité et l'ordre de l'en-soi-pour-soi (ou être de la valeur).

Mais quel sont les rapports entre ces différentes significations de l'être? Ne doit-on pas au moins parler de plusieurs en-soi? En fait, il ne le semble pas dans la mesure même où l'en-soi est indifférent lui-même à ces différenciations: dans chaque niveau d'en-soi, sur le plan ontique-intentionnel (l'en-soi désigne le *ceci* comme phénomène), sur le plan ontologique-cosmologique (l'en-soi désigne ce à quoi est présent le pour-soi comme être-au-monde), sur le plan métaphysique (il s'agit alors de l'en-soi pur, terme qui désigne ce dont le pour-soi est la décompression et à partir de quoi se pose le problème métaphysique)), tout l'en-soi s'y retrouve. C'est par exemple ce qui se manifeste pour le pour-soi humain dans son effort d'appropriation de l'être à travers un objet singulier. À travers cet objet, il essaie de saisir, à partir de ce ceci, et l'en-soi comme tel et le monde² en raison même de l'indifférence sur le plan de l'en-soi, de toutes ces déterminations.

De manière plus fondamentale - et c'est un des aspects les plus particuliers de l'introduction et de *L'Être et le néant* - si on admet que l'être en soi est condition pour qu'il y ait une apparition, tout en lui étant indifférent (et c'est en ce sens qu'il est l'être de l'apparition), on ne peut le circonscrire à cette fonction. Au contraire, il se manifeste d'emblée, par ces déterminations, au delà de la fonction initiale dans la mesure où, le limiter à être l'être des phénomènes serait précisément placer en son être une limitation contradictoire avec ses déterminations propres. C'est en ce sens qu'il faut prendre de manière radicale la formule : « l'être est partout ».

¹ Et cela au double sens du terme d'en-soi. Cette néantisation a lieu en situation; elle concerne donc certains en-soi et en même temps l'en-soi comme l'être du phénomène se configurant en totalité.

² Cf. *EN*, p. 687 «Ainsi ce que, fondamentalement, nous désirons nous approprier, c'est son être et c'est le monde. Ces deux fins de l'appropriation n'en font en réalité qu'une». Il faut néanmoins noter qu'on est ici à un niveau symbolique, mais aussi que la condition de possibilité de cette symbolisation est justement ce rapport particulier entre les différents aspects de l'en-soi.

Plus encore, ce point doit nous amener à comprendre comment l'en-soi est ici le pivot du tournant méthodologique de la première partie (sur lequel on a parfois insisté pour affirmer l'hétérogénéité de l'ouvrage). En effet, s'il est possible de passer de la corrélation intentionnelle à l'être-dans-le-monde, c'est parce que l'être des phénomènes comme être en soi est capable de soutenir un tel passage puisqu'il est toujours présent dans son indifférence. Il fallait en passer par l'épuration de la structure noético-noématique pour pouvoir aborder sur une autre base ontologique la dimension plus concrète de l'être-dans-le-monde et pouvoir découvrir, à partir de là, le néant. En effet, le passage à l'être-dans-le-monde peut se comprendre comme une intégration de conduites plus complexes et comme une possible variation du rapport intentionnel, une fois celui-ci assuré dans sa transcendance. Ce n'est que sur ce fond d'être que le non-être pourra apparaître dans toute sa signification méthodologique et ontologique. Si on en était resté à la corrélation intentionnelle, le non-être n'aurait été compris que comme le corrélat d'une visée à vide sans que puisse être posée la question de son origine, question qui fera intervenir encore une fois l'en-soi, mais cette fois-ci non plus au sein de la transcendance, mais dans l'analyse des structures même du pour-soi.

ii) L'en-soi et les structures du pour-soi: les figures mixtes réelles.

Au premier abord, les indications présentées dans l'introduction — et notamment la position de l'être transphénoménal de la conscience comme radicalement autre que l'être transphénoménal des phénomènes — donnent l'impression que l'en-soi ne peut servir à déterminer le pour-soi. Cependant, c'est oublier — outre le fait que le pour-soi peut malgré tout se connaître et s'apparaître d'une certaine manière (ce qui va nous donner une apparition qui, d'une façon ou d'une autre, renverra à l'être de l'apparition comme être de chaque apparition soutenant la manière dont il apparaît) — à la fois la dimension de contingence de l'en-soi et celle de son identité à soi.

Autrement dit, si le pour-soi devait être radicalement autre que l'en-soi, il faudrait que, le phénomène soit radicalement étranger à ce dernier, c'est-à-dire qu'il ne puisse se connaître (que donc la réflexion lui soit interdite), que les autres pour-soi - s'il y en a - puissent le saisir comme pur pour-soi, qu'il ne soit pas ce qu'il est et soit ce qu'il n'est pas sans rapport à une quelconque structure d'en-soi, et enfin qu'il puisse, non seulement être cause de sa manière d'être, mais également être cause de soi ne jamais être un être au milieu du monde et capable d'action.

Or — et Sartre l'a déjà indiqué au sein même de l'introduction — « il y a une contingence plénière de l'être de la conscience »¹. L'explicitation des caractères de l'en-soi nous a d'ailleurs permis de le confirmer de manière implicite. Ce qui sera analysé sous le titre de pour-soi n'est nullement cause de soi, mais seulement de sa manière d'être. Il y aura une contingence du pour-soi qui obéira à la même indéductibilité que celle de l'en-soi (sans pour autant avoir le même sens, puisqu'elle pourra être mise en question par le pour-soi lui-même) et qui introduira une relation particulière avec l'en-soi comme être absolu. Qui plus est, cette facticité fondamentale sera susceptible de plusieurs formes — notamment avec la structure de la temporalité — de telle sorte que l'en-soi, non seulement transparaîtra à travers le pour-soi mais servira également pour déterminer le mode d'être de ce qu'il est en ne l'étant pas, à savoir son passé, ainsi que son corps.

Enfin, l'en-soi — en tant que mode d'être — apparaîtra comme nécessaire pour décrire l'ensemble des figures d'objectivation du pour-soi, telle qu'elles auront lieu avec l'ordre de la

¹ EN, p. 22.

réflexion ou du psychique¹, ainsi qu'avec l'ordre du pour-autrui². Cependant, le statut de cette dimension d'en-soi est particulier, notamment en ce qui concerne son *sens*. En effet, l'en-soi, à travers la manière dont le pour-soi comme type d'être a une manière d'être en-soi n'intervient pas ici comme l'être des phénomènes. La dimension en-soi du pour-soi n'a pas la même teneur que la dimension en-soi du phénomène transcendant. Alors que, pour ce dernier, être en soi est n'être qu'en soi (l'en-soi étant alors son être), être-en-soi pour le pour-soi veut dire être en soi en tant que pour-soi. L'en-soi dont il est question — et qui n'apparaît justement pas au pour-soi lui-même (en tant facticité, il n'est jamais saisi qu'au travers de « motivations »³, en tant que passé immédiat, « posé contre »⁴ le pour-soi, et en tant qu'objectivité, il est perçu par autrui) — est un en-soi qui a le sens d'être pour-soi ou d'avoir été pour-soi, ce qui est fort différent. Ainsi, le passé se donne comme « du pour-soi devenu en-soi ». Le pour-soi a pour mode d'être l'être en-soi et l'en-soi a pour signification d'avoir été pour-soi et non simplement d'être ce qu'il est⁵. En ce sens, l'en-soi, en tant que mode d'être, est une pièce essentielle de l'analyse des structures du pour-soi même s'il s'oppose radicalement à l'en-soi dans le rapport qu'il entretient avec ce mode d'être.

Mais inversement, la dimension de l'en-soi peut également fonctionner comme type d'être pour des êtres singuliers qui apparaissent comme des figures mixtes d'en-soi et de pour-soi, ne serait-ce que l'apparition d'autrui-objet, dont Sartre dit qu'il est le « seul objet psychique », et également ce qui relève notamment dans le cadre de la situation (notamment en ce qui concerne l'inscription de significations humaines dans les choses) et de l'appréhension de l'objet possédé au sein du projet originel⁶.

iii) Les figures idéales.

Cette capacité pour la catégorie d'en-soi de servir d'instrument de description, dès lors qu'on le comprend comme mode d'être pouvant avoir une signification à partir de la manière dont il se situe par rapport au pour-soi ouvre un autre champ d'usage de l'en-soi. Celui-ci peut contribuer à définir un nouveau type d'être ou des structures d'être qui renvoient, dans leur signification, à ce nouveau type d'être. C'est notamment ce qui se produira avec l'ordre de la valeur, ou ordre de l'en-soi-pour-soi. Cette forme nous renvoie à un être qui à la fois est conscient de soi, mais qui est en même temps pleinement identique à soi. On a ici un nouveau type d'être qui intègre l'en-soi comme mode d'être (puisque ce qui est recherché par le pour-soi, « c'est lui-même figé en en-soi »⁷). On pourra cependant dire qu'une telle forme est justement impossible puisque les deux structures s'opposent radicalement. Or, ce sera précisément en raison de ce caractère contradictoire que le type d'être en-soi-pour-soi aura une valeur descriptive pour décrire l'être de certains phénomènes en tant qu'ils sont impossibles et que, dans leur impossibilité, ils « hantent » l'être-pour-soi et sont un moment de sa détermination.

¹ Le psychique sera envisagé comme figure mixte.

² La conclusion des analyses du pour-autrui sera effectivement que le pour-soi « du seul fait du concours de l'autre, et sans contradiction aucune, totalement en soi, présent au milieu de l'en-soi » (EN, p. 502).

³ Cf. EN, p. 126: « Le pour-soi s'approfondissant lui-même comme conscience d'être là ne découvrira jamais en soi que des *motivations*, c'est-à-dire qu'il sera perpétuellement renvoyé à lui-même et à sa liberté constante (je suis là pour... etc...) ».

⁴ EN, p. 186.

⁵ Le Passé, c'est également l'En-soi qui a la « qualité » (EN, p. 192) d'avoir été pour-soi.

⁶ *Vide infra*, chapitre IX, §3.

⁷ EN, p. 133.

Ici, comme pour le premier point, on trouve plusieurs concrétisations de cette structure mixte, notamment à travers les schèmes idéaux d'identification liés à certaines structures telles que le psychique (celui-ci est le pour-soi projeté dans l'en-soi [l'en-soi étant ici un mode d'être]¹), ou l'être possédé dans la relation ontologique de possession. Dans ce dernier cas, l'objet en-soi est affecté d'une signification pour-soi à travers la manière dont ce dernier s'y reconnaît (tout en restant pleinement en-soi)². Ces deux exemples ont deux points communs: d'une part, ils s'inscrivent dans l'analyse du projet d'être du pour-soi, d'autre part, ils s'appuient sur des formes d'êtres qui n'ont qu'une existence « virtuelle »³ ou « idéale »⁴ qui n'en sont cependant pas moins transcendants, appartenant à la situation du pour-soi. Il faudrait, pour être complet y ajouter également la synthèse idéale formée par mon propre être-pour-soi et mon être-pour-autrui⁵ ainsi que la dimension d'antivaleur (synthèse d'en-soi et de pour-soi, mais où l'en-soi à priorité sur le pour-soi)⁶. En ce sens, l'en-soi est non seulement un type d'être qui est condition de l'être des phénomènes et qui intervient comme constitutif des dimensions existentielles du pour-soi, mais il est aussi au delà de l'être en tant que moment de formes synthétiques non-réelles.

Ainsi, l'en-soi apparaît donc comme une détermination ontologique fonctionnant à plusieurs niveaux et sous plusieurs formes, nécessaire aussi bien comme origine que comme élément de description. Cependant, toutes ses virtualités, qui ne sont pas des virtualités appartenant en propre à l'en-soi et qui ne se manifestent que de manière indifférente par rapport à son être premier, n'existeront qu'à partir du surgissement du pour-soi comme condition de la totalité de l'être. Ce n'est donc qu'à partir de celui-ci qu'il sera possible de comprendre comment (c'est-à-dire par quelle modification de sa structure première) et pourquoi (c'est-à-dire sur quel fondement) l'en-soi acquiert toutes ces significations, c'est-à-dire pourquoi il y a de l'être. Et cela ne sera possible que si l'on peut penser un « il y a » à partir du pour-soi (ce qu'on verra à travers le développement de ses structures immanentes et de leur achèvement dans la transcendance) et un « pourquoi? » tel qu'il naît avec le surgissement et la présence à l'être du pour-soi comme origine de tout « pourquoi? » et nous amène à englober l'être à partir de sa remise en question par le pour-soi. On pourrait résumer notre premier repérage des significations possibles de l'en-soi (qui n'inclut cependant pas la dimension d'en-soi-pour-soi) de la manière suivante:

¹ Cf. *EN*, p. 217: la temporalité psychique est qualifiée de « projection dans l'en-soi de la temporalité originelle ».

² Sur ce point, *vide infra*, chapitre IX, §3, c), d) et e).

³ Les objets psychiques sont désignés comme « virtuels » (*EN*, p. 210).

⁴ La qualité d'être possédé affecte « idéalement » (*EN*, p. 678) l'objet. Cependant, ce terme d'idéal n'a pas le même sens que l'idéalité de l'en-soi-pour-soi. Elle s'oppose à la détermination empirique concrète, au traitement du sens comme étant de même niveau que la dimension d'en-soi pur.

⁵ *Vide infra*, chapitre VIII, §III et §IV.

⁶ *Vide infra*, chapitre IX, §III, d) et e).

En-soi pour-soi

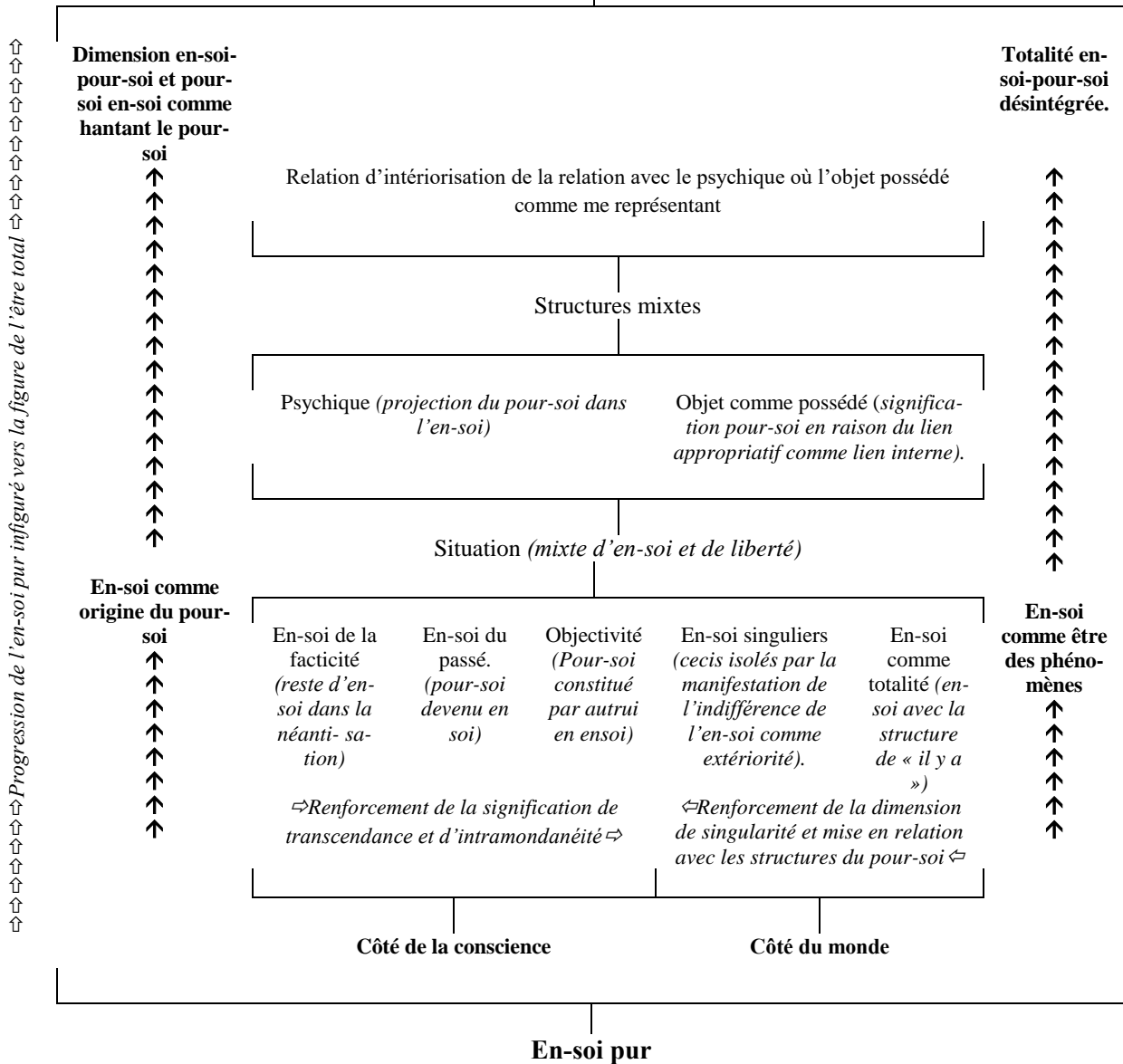


Schéma n°12 – Les formes de l'en-soi dans *L'être et le néant*

On voit ainsi le niveau atteint à travers les déterminations de l'en-soi et comment ces conclusions de l'introduction apparaissent comme ayant de multiples enjeux. Le premier, bien sûr est la réponse à la question de la nature de l'être du phénomène. Celui-ci peut se définir par deux termes: consistance absolue et indifférenciation positive. Ces deux traits sont en premier lieu ce qui l'oppose à toute manière d'être sans que cette opposition prenne la forme d'une négation. On a affaire à un absolu transphénoménal. En second lieu, ces traits l'opposent à un type d'être, l'être-pour-soi, à la fois dans sa structure interne, dans la modalité particulière de son absolutité, et dans son indifférence à tout rapport, que celui-ci soit interne, c'est-à-dire concernant son identité propre (au sens de la présence à soi), ou externe, c'est-à-dire concernant le rapport à l'autre. Enfin, cette absolutité se manifeste dans une indifférence au fondement, au sens où l'être en soi est contingent, mais sans être affecté par cette contingence, sans que celle-ci soit (comme elle le sera pour le pour-soi) de l'ordre du manque, et sans qu'elle remette en cause l'affirmation de l'en-soi

(c'est-à-dire qu'il soit, par cette contingence en question dans son être (du moins pris dans l'absolu)).

Pourrait-on néanmoins à son propos parler de substantialité (comme d'ailleurs cela semble être le cas lorsque le pour-soi, par la passéification est devenu en-soi)? Certes, l'en-soi à la consistance de la substance, et certains arguments utilisés contre certaines déterminations - comme par exemple le « pour être passif, il faut être »¹, semblent l'induire. Cependant, le rapport de substantialité implique une différenciation entre un sujet et ses accidents. Or, ce n'est pas le rôle que l'en-soi joue comme être des phénomènes en raison de son indifférence. Le point particulier est qu'on ne peut différencier chez lui des fonctions et c'est en raison même de cette indifférenciation qu'il peut y avoir circulation entre les différentes figures d'en-soi, notamment en ce qui concerne la transcendance et les déterminations du pour-soi. C'est également ce caractère d'indifférence liée à sa consistance absolue qui permet de le comprendre comme être individuel (quoiqu'il ne possède pas en lui-même cette individualité mais acquiert cette signification à partir du surgissement du pour-soi).

C'est également cette situation particulière qui permet de mieux saisir son rôle dans le passage de la fin de l'introduction à la première partie. En effet, l'introduction, en raison de sa volonté de relever en quelque sorte le défi ontologique du monisme du phénomène, était amenée à en passer par la conception phénoménologique de la structure du phénomène et de l'intentionnalité. Ce défi est relevé mais il nous place devant un certain nombre d'exigences. Il est donc nécessaire, mais en même temps possible de passer sur un autre terrain, celui de l'être-dans-le-monde comme figure concrète d'unité². En effet, l'en-soi, comme être des phénomènes, est partout dans le monde, et non seulement comme soutenant la transcendance du corrélat noématique de l'intentionnalité. Passer à l'être-dans-le-monde, c'est donc à la fois ne pas perdre l'en-soi, ne pas perdre non plus les acquis concernant la structure de l'être de la conscience, puisque l'être-dans-le-monde n'est pas l'être-au-milieu-du-monde, tout en se situant sur le terrain de la liaison à l'être, fondement de toute exigence d'élucidation de cette question. Plus encore, dans la mesure où cet être-dans-le-monde se comprend à présent comme rapport à l'en-soi, et l'être de chaque phénomène comme être qui est, tout ce qui ne relèvera pas, dans son mode d'être, de l'être du phénomène se manifestera de manière claire, aussi bien sur le plan du transcendant que sur celui de l'immanent. Il est donc à présent nécessaire, non de passer à l'être-pour-soi, mais à la figure concrète de l'union du pour-soi et de l'en-soi, le pour-soi n'apparaissant qu'à partir de ce que montre le dévoilement de cette dernière.

¹ *EN*, p. 32.

² *Cf. EN*, p. 38: «Le concret, c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme l'être-dans-le-monde».

CHAPITRE III

DE LA CONCRÉTUDE DE L'ÊTRE-DANS-LE-MONDE AU NOYAU DE LA PHÉNOMÉNALISATION: LA DIMENSION DE L'ÊTRE-POUR-SOI ET SON DÉVELOPPEMENT.

§I De l'être dans le monde à l'être-pour-soi.

a) De l'introduction à la première partie: rupture ou continuité?

i) Position du problème.

Il y a quelque chose d'un peu trompeur à intituler ce chapitre «l'être-pour-soi» dans la mesure où une telle manière de faire accrédite non seulement l'idée que *l'Être et le néant*, sous prétexte d'une ontologie phénoménologique s'oriente d'emblée vers l'établissement d'une anthropologie, mais également le fait que Sartre entérine un dualisme qui va jusqu'à conditionner la manière même de conduire son enquête. Or, force est de constater que, ni le jeu de questions de la fin de l'introduction, ni la reprise de la démarche, telle qu'elle s'opère dans la première partie ne permet pas d'accréditer une telle vision des choses. En effet, ce qui est en jeu à travers le vocabulaire de l'en-soi et du pour-soi est en premier lieu la possibilité d'une saisie de l'être, à la fois comme signification première et comme structure totale. La division entre les deux régions d'être apparaît dans ce cadre problématique comme ce dont il est nécessaire de repartir pour conserver le monisme du phénomène. Elle conditionne l'ensemble des présupposés ontologiques qui rendent cette thèse acceptable. Nous devons comprendre l'ensemble des questions posées par la fin de l'introduction - et dont nous avons déjà examiné la signification et la manière dont elles se réorganisaient dans les conclusions de l'oeuvre¹ - comme ayant à être résolues pour maintenir, sur le plan ontologique, le monisme du phénomène dont la phénoménologie apparaissait comme étant jusqu'ici la meilleure expression. L'alternative est claire: soit nous pouvons maintenir un monisme ontologique, et alors il nous fait répondre à ces questions, soit il nous est radicalement impossible de le faire, mais nous ne pouvons maintenir sur le plan ontologique le monisme ainsi affirmé.

ii) L'être-dans-le-monde sartrien et sa position par rapport au dualisme de la fin de l'introduction.

Or, la résolution de ces questions ne se fait pas d'emblée par la position d'un étant «exemplaire»² à travers sa «primauté ontico-ontologique»³ (comme c'est le cas dans *Sein und Zeit* où le *Dasein* est posé d'emblée). Sartre ne commence pas directement par un retour à la région d'être opposée à l'en-soi, qu'est l'être-pour-soi, alors même que le caractère ontico-ontologique de ce dernier est attesté par la manière dont sa structure intentionnelle première supporte la preuve ontologique. Le renvoi à l'être-dans-le-monde comme figure synthétique globale est motivée de

¹ *Vide supra*, chap. I, §II.

² SZ, §2, pp. 7/30: «*Welches ist dieses exemplarische Seiende und in welchem Sinne hat es einen Vorrang?*»; «Quel est cet étant exemplaire et en quoi a-t-il une primauté?».

³ SZ, §4, p. 14/38. L'expression allemande est: «*ontisch-ontologische Vorrang*».

manière assez différente de Heidegger (pour qui l'*In-der-Welt-sein* est d'emblée référé au *Dasein* comme caractérisant sa «constitution d'être (*Seinsverfassung*)»¹). Celui-ci - même si, à terme, il sera compris comme une structure du pour-soi, et, plus exactement, comme la forme particulière de la relation de transcendance - n'est pas d'emblée envisagé comme tel, ni même dans sa configuration concrète qu'est la réalité humaine, mais comme forme synthétique totale, qui englobe l'homme, le monde, et la relation qui les unit². En ce sens, cette configuration a un spectre plus large que chez Heidegger. Cet élargissement - même s'il est vrai qu'un des aspects importants de l'évolution de Sartre et de sa considération synthétique de l'être-dans-le-monde tient à la reconnaissance du monde comme «humain»³ - ne tient cependant pas à ce qui serait une réduction de la totalité de l'être à l'existence humaine. Nous ne sommes pas encore dans l'ordre de l'anthropologie. Une telle réduction (même si elle est effectivement une tendance chez Sartre) n'est pas ici de mise et il nous faut bien comprendre ce passage à l'être dans le monde sous la forme d'une décision de méthode, sans perte par rapport aux conclusions précédemment obtenues dans l'introduction. Tout d'abord, cette forme synthétique - dont il faut reconnaître l'existence comme un fait premier pour en repartir⁴, car sinon, l ne pourrait concevoir la possibilité même d'une relation intentionnelle et le fait qu'une question puisse se poser quant à l'être de cette relation - doit impliquer d'une certaine manière l'être des phénomènes ou être en soi⁵. Cette intégration est de fait justement ce qui permet à l'être-dans-le-monde d'avoir cette valeur synthétique et de ne pas être simplement une structure du pour-soi mais d'impliquer les deux types d'être distingués. Ensuite, l'être-pour-soi, dont la description ontologique a, par rapport à l'être en soi, seulement été esquissée, y est aussi inclus. En ce sens, ce phénomène est donc plus concret - au sens de plus déterminé - que les deux moments précédemment dégagés. En ce sens, rien de ce qui précède n'a donc été oublié et cette structure globale n'est donc pas en défaut par rapport aux conditions posées au terme de l'introduction. Néanmoins, on pourra se poser la question de savoir ce qu'elle apporte de plus par rapport à la manière dont a été étudiée la corrélation intentionnelle.

iii) L'apport de l'être-dans-le-monde.

En effet, on pourrait penser que ce nouveau point de départ ne peut rien apporter de plus à ce qui précède, sauf si on considère qu'il se place sur un terrain radicalement différent et avec une méthode spécifique. Et, de fait, c'est bien ce que Sartre laisse entendre lorsqu'il oppose la méthode qui commence par l'abstrait (méthode critique et analytique pratiquée par Kant et Husserl⁶) et

¹ SZ, §12, p. 53/86.

² Cf. EN, p. 38: «Le concret, c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme «l'être-dans-le-monde» ». Il est certain que Sartre, dans un premier temps, ne prend pas le terme de monde dans sa radicalité phénoménologique et laisse planer une ambiguïté sur le statut de l'étant non-humain, dans la mesure où, dans le jeu de questions qui suit, homme et monde paraissent comme des termes habituellement séparés qu'on doit unir. Or, cette dimension de séparation présente dans le sens commun tient à ce que monde et étant sont ici encore confondus. Et si le concept heideggerien est utile, c'est parce qu'on le présente comme capable de surmonter cette disjonction ou, du moins, d'en indiquer la solution. Cependant, on ne peut limiter la différence de signification à une méinterprétation de Sartre, dans la mesure où cette compréhension de l'être-dans-le-monde comme synthèse tient aussi à ce que l'être du phénomène s'y trouve en quelque manière engagé.

³ Cf. CDG, p. 362 («donc les choses sont humaines, nous n'y pouvons rien»), et V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, éd. citée, pp. 112-114.

⁴ C'est là le sens de la référence à Descartes et à sa manière de concevoir le problème de l'union de l'âme et du corps.

⁵ Sartre d'ailleurs minore ici l'indépendance de l'en-soi alors qu'au moment de reprendre la structure de la transcendance, il signalera que l'en-soi est lui-même un concret. Mais c'est alors qu'il aura besoin de cette concrétude pour soutenir la détermination qui manque au pour-soi pour se définir.

⁶ Cf. EN, p. 38: «Interroger l'«expérience», comme Kant, sur ses conditions de possibilité, effectuer une réduction phénoménologique, comme Husserl, qui réduira le monde à l'état de corrélatif noématique de la conscience, c'est commencer

celle qui part du concret (c'est-à-dire de la synthèse¹). Mais n'est-il pas curieux à la fois de penser l'analyse de la structure de l'intentionnalité comme abstraite alors même qu'on en tire une preuve ontologique? La considérer ainsi, n'est-ce pas s'interdire ensuite d'en rendre compte alors qu'il s'agit de la structure même de la conscience. Comment comprendre ici l'abstraction en question?

L'intentionnalité est en fait reprise à partir de la saisie de la conscience dans sa pure immanence. L'intentionnalité n'est alors envisagée qu'à travers ce qui, en elle, dépasse l'immanence de la conscience. Dès lors, une dimension de négation, un néant séparateur s'introduit entre la dimension d'immanence de la conscience et l'irréductible transcendance de l'être des phénomènes, ce néant séparateur étant le fruit d'un isolement de la condition spécifique de la transcendance de l'être par rapport à cette immanence, et qui, elle-même, reste insuffisamment élucidée. On peut comprendre cette coupure comme conditionnant la manière dont est ensuite déterminé l'être des phénomènes: coupure avec la relation à la conscience, coupure avec l'immanence de la conscience, coupure même avec tout rapport de fondement qui constitue - mais seulement de manière partielle - l'être de la conscience. Mais cette coupure est elle-même le fruit d'un certain rapport à l'être qui lui est antérieur et qui en conditionne la signification. Il est certes possible de comprendre de manière triviale le retour au concret synthétique comme la volonté de Sartre, après l'analyse critique, de poser les bases d'une étude de la subjectivité concrète. On peut cependant aussi minorer cet aspect et la comprendre au contraire comme un effort pour se placer à l'origine même du surgissement de toute question possible, sur le fond de laquelle peut se détacher toute thèse philosophique, c'est-à-dire, au niveau de cette relation originelle à l'être dont l'interrogation est justement un des modes dérivés.

En ce sens, ce qui fait le caractère abstrait des réponses fournies dans l'introduction est aussi qu'elles ne sont pas saisies à partir de ce qui les rend possibles comme réponses. Dans l'introduction, le processus de questionnement n'était pas envisagé dans l'exposé des réponses, tout en étant présupposé, alors qu'il est à présent réintériorisé et lui-même mis en question dans son origine, c'est-à-dire l'être-dans-le-monde comme relation à l'être dont la saisie peut être mise en question, mais qui s'impose comme fait premier par rapport aux mises en questions ultérieures. Nous revenons ainsi au fond originel qui est lui-même soumis à question et à élucidation comme tel, et non plus seulement à partir de tel ou tel élément subrepticement détaché de l'ensemble pour prétendre en rendre compte².

Ceci étant, il n'en reste pas moins vrai que l'accès à ce fond éloigne, dans un premier temps, du

délibérément par l'abstrait». On retrouve ici une réduction de Husserl à Kant qui sera constante dans *l'Être et le néant*. Ici, Sartre reprend d'un autre point de vue son interprétation critique de l'irréalité du noème développée lors de la preuve ontologique. De ce fait, cela signifie bien que Sartre, dès l'introduction avait dépassé cette méthode en posant la dimension de l'en-soi. Le passage de l'introduction à la première partie n'est donc pas un passage de l'abstrait au concret, mais d'un concret à un autre, ou, plus exactement, d'une réintégration dans la dimension du concret ce que le premier concret (non encore reconnu comme tel) qu'était l'être-en-soi en avait exclu.

¹ Ici, aucun auteur n'est cité et il n'est pas sûr (notamment si on considère les critiques adressées ultérieurement à Heidegger en ce qui concerne le néant et autrui), que Sartre considère que ce dernier commence par le concret. Et, de fait, Sartre renverra à propos de l'examen du pour-autrui Heidegger du côté de Kant.

² C'est ce qui est au fondement de la critique de l'interrogation kantienne sur les conditions de possibilité, en tant qu'elle s'attache d'abord à une «théorie transcendantale des éléments». C'est ce qui est aussi au fondement de la critique de l'analyse transcendantale husserlienne, dans sa partition première entre la région chose et la région conscience, l'affirmation de la réalité de la première et celle de l'irréalité de la seconde n'en étant que la conséquence. La démarche sartrienne de l'introduction n'est certes pas exempte de ce défaut puisqu'elle prend pour fil directeur la conception husserlienne dont elle opère une analyse critique au nom de ce qu'elle est censée exprimer (une philosophie de la consistance du phénomène dans le refus de tout arrière-monde). Néanmoins, outre l'affirmation d'un être des phénomènes irréductible à l'être de la conscience, la critique sartrienne est également une mise à jour et une critique de la coupure introduite dans la structure totale par l'analyse husserlienne.

niveau de radicalité d'un des acquis de l'introduction concernant la conscience, le *cogito* pré-réflexif, puisqu'on revient à l'homme et à une attitude intentionnelle réfléchie, l'interrogation. Néanmoins, le niveau de l'analyse du §III peut être reconquis, dans la mesure où cette structure pré-réflexive du *cogito*, établie par opposition avec la réduction de la conscience à la connaissance de soi n'a pas la signification qui sera la sienne après la régression à l'être-pour-soi atteinte au terme de la première partie. Or, c'est justement ce à quoi s'attachera l'analyse des différents types de conduites humaines analysées par Sartre, où l'on se détachera de la dimension langagière et de l'intersubjectivité en les renvoyant au statut de structures secondaires face à une structure originelle.

b) La première intervention du néant : le niveau des transcendances intra-mondaines et psychiques.

On ne reprendra pas ici de manière détaillée l'ensemble de la démarche de Sartre qui nous fait partir du non-être intra-mondain et de la possibilité de sa découverte comme condition de la conduite interrogative pour aboutir au pour-soi comme condition ultime du non-être en tant que dé-compression d'être.

i) Les premières analyses: la transcendance du non-être et l'architecture du raisonnement.

On se contentera dans un premier temps de rappeler comment l'analyse de l'interrogation ne se tourne pas principalement vers sa structure formelle où l'on distingue entre ce qui est *demandé* (*Erfragtes*), ce qui est *interrogé* (*Befragtes*) et ce qui est *questionné* (*Gefragtes*) (ou en question)¹. Ici, il s'intéresse plutôt au questionnement en tant que comportement (*Verhalten*)² et à ce que présuppose l'émergence d'une telle structure, relativement au seul mode d'être jusqu'ici déterminé, l'en-soi, et à la plénitude qu'il implique en tant que soutenant l'être à travers son identité à soi et à l'indifférence à l'égard de la détermination. En effet, l'interrogation, pour Sartre, est vue, non comme un rapport à une compréhension de l'être, mais dans le cadre de manière de se tenir par rapport à l'être («Dans toute question, nous nous tenons en face d'un être que nous interrogeons»³), rapport tel, que la question de sa possibilité se pose. Si elle comporte bien un être interrogé (mention de l'être que «nous interrogeons»), qui l'est sur quelque chose (ce qui est questionné)⁴, et par rapport à qui il y a une attente (celle d'un demandé)¹. Cependant, elle est surtout con-

¹ Cf. SZ, §2, pp. 5/28: «Das Fragen laut als Fragen nach... sein Gefragtes (questionné). Alles Fragen nach... ist in irgendeiner Weise Anfragen bei... Zum Fragen gehört ausser dem Gefragten ein Befragtes (interrogé) [...] Im Gefragten liegt dann als das eigentlich Intendierte das Erfragtes (le demandé, ou le «point en question» [traduction Vezin]), das wobei das Fragen ins Ziel kommt»; «En tant que questionnement après..., le questionner a son questionné. Tout questionner après... consiste d'une manière ou d'une autre à s'enquérir auprès... Au questionner appartient, outre son questionné, un interrogé [...] Dans le questionner se trouve alors en tant que ce qui est proprement visé le point en question avec lequel le questionnement parvient à son but». On peut noter que, alors que Heidegger s'en tient dans son explicitation au questionnement théorique, Sartre lui s'engage de manière plus générale sur tout type de comportement interrogatif. Cette dimension du questionnement sera reprise au moins une fois de manière explicite dans *l'Être et le néant* à propos d'Autrui (cf. EN, pp. 307-310).

² Cet aspect de l'interrogation n'est pas ignoré par Heidegger (SZ, §2 p. 5/28 où le questionnement est vu comme «comportement d'un étant» (*Verhalten eines Seienden*), mais il est plutôt vu en terme d'explicitation par le *Dasein* de sa propre attitude et, en ce qui concerne la question de l'être, de sa propre compréhension de l'être. Le rapprochement peut en fait plutôt se faire avec *Was ist Metaphysik?*.

³ EN, p. 39.

⁴ Cf. EN, p. 39: «Ce sur quoi j'interroge l'être participe à la transcendance de l'être: j'interroge l'être sur ses manières d'être ou sur son être». On remarquera qu'ici Sartre reprend une différence fondamentale dans son mode d'interrogation dans la mesure où l'interrogation sur la manière d'être doit être dépassée pour une interrogation sur l'être même; Heidegger en restant - selon Sartre - à une interrogation sur les manières d'être. Nous pouvons peut-être y voir également un souci

sidérée à travers cette attente du demandé en tant qu'elle implique une réponse qui sera «un oui ou un non»². Le point important est que cette attente renvoie précisément au transcendant. La réponse doit donc être donnée par l'être même et donc avoir une dimension objective: «Cette réponse, en effet, c'est l'être même qui me la donne, c'est donc lui qui me dévoile la négation»³. C'est là une exigence très forte qui est posée. Il est donc nécessaire de repousser aussi bien les solutions classiques que la solution de Bergson - pourtant suggérée par l'appel à l'attitude de l'attente pour caractériser la question - que celle de Husserl qui réduirait une telle réponse négative à un non-remplissement, ce qui nous place, mais pour des raisons spécifiques sur le plan du réalisme radical de l'article sur l'intentionnalité, où tout était dit «dehors». La raison de cette exigence tient à la nécessité de conserver à l'interrogation sa réalité concrète, dans la mesure où toute réduction de ce non-être serait en même temps une réduction du sens même de cette attente et, à la limite la dissolution même de toute possibilité d'attente étouffée par la présence totale et sans reste de l'être. En ce sens, de même que l'attente implique la possibilité d'un non-être du transcendant, elle implique également un non-être immanent: «Par rapport à cette possibilité le questionnant du fait même qu'il questionne, se pose en état de non-détermination: il *ne sait pas* si la réponse sera affirmative ou négative»⁴, de telle sorte qu'il est nécessaire d'admettre un deuxième non-être. Enfin, il est nécessaire qu'une réponse soit considérée comme vraie par opposition à une réponse fautive. Il est nécessaire qu'il y ait «une réponse objective, telle qu'on en puisse dire: «c'est ainsi et non autrement»»⁵

Ainsi, la question implique un «triple non-être»⁶ qui ne recouvre pas les trois moments du questionnement heideggerien, mais nous renvoie plutôt à la situation de l'«interrogation métaphysique — qui est *notre* interrogation»⁷ : un non-être transcendant impliqué par la possibilité d'une ré-

d'inscrire la réponse sur le plan de la transcendance au lieu de faire de celle-ci quelque chose d'obtenu au moyen d'une clarification immanente ou d'une simple explicitation de présupposés. La possibilité de trouver un tel décalage entre Sartre et Heidegger tient là encore à la différence de position de ces analyses. Alors que chez le penseur allemand, elle forme quasiment le point de départ de la recherche, la décision philosophique première à partir de laquelle s'articule le reste de l'enquête phénoménologique, chez Sartre, la relation fondamentale à l'être et la transcendance de la conscience sont déjà posées. On peut ainsi dépasser le stade de la «compréhension [ou entente] vague et ordinaire de l'être» (SZ, pp. 6-29) pour affirmer qu'on se tient dans un rapport à l'être transcendant plus fortement affirmé (Sartre parle d'une «familiarité préinterrogative avec l'être» (EN, p. 39)). Ces nuances ont leur importance dans la mesure où on les retrouvera de manière plus affirmée dans la manière dont Sartre critiquera chez Heidegger une certaine manière de comprendre la transcendance (cf. EN, pp. 306-307).

¹ Cette notion de demandé est introduite là encore, non par un examen formel, mais à partir d'une attitude envers le transcendant («la question est une variété de l'attente» (EN, p. 39)). Cette manière de comprendre le questionnement conditionnera ultérieurement la nécessité de la polémique avec Bergson, dans la mesure où c'est à partir de l'attente que ce dernier critique l'idée de néant comme une pseudo-idée résultant du décalage entre l'attente et le réel dans sa positivité (cf. H. Bergson, *L'évolution créatrice* chap. IV, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F, édition du centenaire, 1959, pp. 727-747, la critique de l'idée de néant y est introduite sur la considération du désordre comme «une certaine déception d'une certaine «attente» (p. 727).

² EN, p. 39.

³ EN, p. 39.

⁴ EN, p. 39.

⁵ EN, p. 40. C'est à cette occasion qu'apparaît dans *l'Être et le néant* un terme qui, par ailleurs y est fort rare (du moins jusqu'à la quatrième partie où il aura un sens différent), celui de «vérité» (EN, p. 40), ici compris de manière ontologique comme «différenciation interne de l'être» (EN, p. 40).

⁶ EN, p. 40.

⁷ EN, p. 40. Cette situation particulière est probablement ce qui amène Sartre à admettre ainsi trois non-être au lieu de deux. En effet, on peut se demander si ce non-être peut se différencier de celui du non-être des réponses négatives au sens où il pourrait être compris comme formé de l'articulation de l'être de la réponse et du non-être des réponses aux autres formes de questionnements. Ce troisième non-être sortait alors plutôt d'une organisation du non-être des réponses négatives données par l'être aux questions possibles qui enveloppent la question que je pose en fait. Ce point est renforcé par le

ponse négative, un non-être au sein de la réalité humaine en tant qu'elle ignore la réponse à sa question et un «non-être de limitation»¹ qui constitue la réponse comme telle (en tant qu'elle n'est réponse pleine et entière que sous la forme du cela et non autre chose). Ce triple non-être - et notamment le non-être transcendant constitutif de la réponse négative auquel Sartre s'intéresse ici - est certes d'abord situé (relatif à une question, il n'apparaît que dans les limites d'une attente humaine) mais il est aussi dégagé d'un statut possible de simple signification dès lors qu'on passe de la question sous sa forme de langage à une attitude interrogative² comme rapport aux choses elles-mêmes, sans médiation d'autrui.

Ainsi, la question concernant l'être comme structure totale se complique dans la mesure où elle doit également intégrer l'ordre du non-être pour véritablement être une question concernant l'être total. En un sens, on s'éloigne de plus en plus de la possibilité d'une solution à ce problème. Face à cette aporie - qui en fait, d'obstacle deviendra un moyen dès lors que le néant s'avérant comme néant d'être, saisir l'origine du néant sera en même temps saisir l'origine de la relation à l'être - plusieurs solutions sont possibles: soit une solution par réduction de sa dimension ontologique (le problème du néant n'en est pas vraiment un, soit parce qu'il se pose au plan du jugement, soit au plan d'une attitude pratique), soit une solution par intégration du néant à l'être ou par admission du néant comme structure complémentaire de l'être. Or, la solution de Sartre se situera ailleurs, que ce soit sur le plan de l'objet ou bien sur celui du sujet et se manifestera au terme d'une démarche régressive qui nous mènera du transcendant à l'ordre de l'immanent, une fois reconnue la dimension ontologique du problème du néant. Cette régression qui nous conduit à l'être de la conscience comme pour-soi se laisse globalement saisir de la manière suivante :

fait que, lorsque j'interroge, ma réponse ne se forme vraiment qu'à partir du moment où sont épuisées les autres hypothèses, c'est-à-dire les autres questions.

Néanmoins, nous pouvons penser que Sartre tient à la distinction de ce troisième non-être comme «non-être de limitation» (EN, p. 40) dans la mesure où celui-ci singularise l'être et où l'interrogation de Sartre est justement une interrogation sur la singularité de l'être. Cette interrogation métaphysique introduit ainsi un non-être en nous et nous place en situation d'attente qui est une modification de notre être (attente qui est autant une attente de quelque chose que de rien), une mise en rapport avec le non-être transcendant (nous rentrons en contact avec le néant), à partir de laquelle l'être est saisi dans sa singularité comme être (et non pas rien). Cependant, ce schéma, qu'on trouve dans *Was ist Metaphysik?* va être modifié et reconstruit par Sartre tout au long des deux premières parties de *L'Être et le néant*.

¹ EN, p. 40.

² C'est là le sens du recours à d'autres conduites comme celle de la «destruction» (EN, p. 42), qui permettent de mettre en relief en tant que «conduite non-judicative» (EN, p. 42, la «compréhension immédiate du non-être sur fond d'être» (EN, p. 42), face au caractère obscurcissant des questions comme étant «fréquemment posées par un homme à d'autres hommes» (EN, p. 42). Néanmoins, ce passage ne se fera pas totalement sans perte, ce que Sartre ne semble pas encore voir. En effet, ce qui est perdu semble être la structure de la vérité, qui ne réapparaîtra plus dans le texte. Cela tient à ce que celle-ci se constitue dans le rapport aux hommes, à travers le devenir du don de dévoilement, problématique qui n'est pas encore ici celle de Sartre et qui n'émergera qu'après guerre et se cristallisera avec *Vérité et existence*.

Non-être	Figures du non-être examinées			Chapitre concerné
	Il n'a pas d'existence objective et n'existe que comme «exprimable» (<i>lekton</i>)			Chapitre I, §II
	Il a une existence objective et renvoie à une dimension ontologique.	Relation structurelle ¹		Chapitre I, §§III-IV
		Relation non structurelle	Relation au néant transcendant comme relation externe.	Chapitre I, §V
Relation au néant transcendant comme relation interne	Relation interne empirique ² (niveau de la simple liberté)		Chapitre I, §V	
			Relation interne ontologique constitutive de l'être de la conscience.	Chapitre II

Schéma n°13 – Les modalités du non-être (*L'être et le néant*, 1^{re} partie, chapitre 1)

Ainsi, on peut comprendre comment s'opère un double saut, d'une part, du simple niveau du jugement au niveau ontico-ontologique, puis au sein de ce niveau, du niveau proprement ontique au niveau de la structure ontologique, tel qu'il est atteint au terme de la première partie. Ce schéma global peut être précisé, en ce qui concerne les §§II-V du chapitre I de la première partie, et notamment en ce qui concerne les alternatives posées par l'argumentation ainsi :

Non-être	Hypothèses		Critique interne	Critique à partir des acquis phénoménologiques et ontologiques	
	En dehors de toute relation humaine à l'être		<i>L'en-soi, par-delà l'affirmation et la négation, ne fonde pas dans son être le non-être pour l'homme.</i>		
	Saisi au sein d'une relation humaine à l'être.	Relation prédicative au non-être	Comme relation entre deux jugements	<i>La relation entre deux jugements, en eux-mêmes positifs ne peut en elle-même rien produire de négatif.</i>	Le jugement négatif renvoie à la découverte d'un non-être transcendant, qui a lui-même pour condition une capacité interne d'arrachement à soi.
			Comme caractère d'un jugement.	<i>Le jugement comme tel ne contient pas d'éléments négatifs.</i>	
Relation anté-prédicative avec une dimension ontologique	Dimension ontologique structurelle	Structure interne de l'être (thèse hégélienne). L'opposition être/néant se fait sur le plan de la détermination.	<i>i) Jeu entre deux conceptions du rapport à la détermination: (être comme être pur sans dépassement et être comme source du dépassement vers essence et concept). ii) Être et néant ne sont pas contraires mais contradictoires (base d'un néant: une postériorité)</i>	i) L'être n'est pas une signification mais la condition de toute signification. ii) L'être dans son indifférenciation est antérieur au non-être «Il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être» (EN, p. 52).	
		Néant comme structure complémentaire de l'être (Heidegger) contemporanéité être/néant sur le plan de l'origine.	<i>i) Le néant comme vide indifférencié ne peut fonder la négation. ii) Le néant est inséré dans la transcendance comme structure interne et non comme corrélat.</i>	Le néant ne peut fonder les structures négatives intra-mondaines (négatives).	
		Dimension ontologique non structurelle mais événementielle: il surgit «au sein [...] de l'être (EN, p. 57) (postériorité totale du néant sur l'être)			

Schéma n°14 – Le statut du non-être (*L'être et le néant*, 1^{re} partie, chapitre 1)

La démarche concernant le néant s'oriente - en sens inverse de la démarche dégageant l'être du phénomène (puisqu'on ne va plus de la conscience à l'être dans l'approfondissement ontologique,

¹ Note sur la formule : « relation structurelle » : la formulation de cette rubrique pose un problème dans la mesure où Sartre réunira les thèses hégéliennes et heideggeriennes comme conduisant à concevoir «le Néant en dehors de l'être» (EN, p. 58), soit comme «notion complémentaire» (EN, p. 58) , soit comme «milieu infini» (EN, p. 58). L'opposition fondamentale serait alors entre en dehors de l'être et au coeur de l'être. Cependant, celle-ci se recouvre avec celle que nous proposons. En effet, concevoir le néant en dehors de l'être sur un plan équivalent est en même temps ne pas voir la question de son origine et poser par rapport au concret le problème du néant comme un problème structurel.

² Note sur « relation interne empirique » : Nous employons ce terme d'empirique à la suite de Sartre. Celui-ci parle, au terme de l'analyse de l'angoisse de «liberté empirique» (EN, p. 83), dans la mesure où celle-ci n'est encore saisie qu'à travers la figure du choix entre plusieurs options posées à partir du passé ou de l'avenir.

mais de l'être à la conscience) - selon une double polarité¹ (transcendance et immanence) à partir d'un phénomène de base. Celui-ci est donc la présence du non-être, lequel ne trouve sa place, ni dans l'ordre du jugement², ni dans la structure interne de l'en-soi comme tel, tout en étant découverte à même l'être du transcendant intra-mondain relativement à l'action³.

La célèbre description de l'attente de Pierre dans le Café⁴ est à cet égard exemplaire, à la fois de la manière dont Sartre entend la dimension objective du néant (par le biais de l'analyse de l'organisation du champ perceptif) et dont il récupère pour cela la structure de la psychologie de la forme. En effet, le néant transparait en tant que manière dont l'organisation du champ perceptif vient remplir le non-être par la forme de son organisation l'attente comme visée intentionnelle et ainsi arrêter le processus perceptif et interrogatif, La dimension «objective» du néant tient au fait que ce qui est organisé est une dimension de transcendance prise dans l'indifférence de son être, tout en apparaissant à un sujet. Si le non-être n'était pas transcendant, il ne pourrait y avoir d'organisation de l'apparaître, mais, si le non-être dans sa transcendance faisait partie de l'être, il ne pourrait pas vraiment s'en différencier et ne permettrait donc pas que le champ perceptif s'organise, et se réorganise de manière différenciée. C'est en ce sens que la psychologie de la forme se trouve ici utilisée. Elle permet de penser de manière relativement autonome l'organisation de la perception sans que l'objectivité soit, ou dissoute dans la représentation, ou intégrée à l'être⁵.

La première étape permet donc — dès lors qu'on s'en tient, sur le plan de la réalité humaine et psychique saisie dans des conduites concrètes singulières — d'affirmer la transcendance de l'être et le fait qu'il soit lui-même l'objet d'une découverte intuitive, sans que, cependant, cette découverte intuitive puisse être mise au compte de l'être en soi dans sa radicalité. En ce sens, tout

¹ Nous parlons de double polarité dans la mesure où le passage d'un pôle à l'autre n'annule pas l'analyse menée sur le pôle qui précède.

² Cf. *EN*, pp. 40-47. Dans les *Carnets*, Sartre attribue à la liaison classique entre la négation et le jugement le masquage du problème du néant: «Le problème de la négation a toujours été voilé comme celui de l'Être, parce que le «n'être pas» paraissait le jugement d'un esprit qui faisait comparaître deux objets devant lui pour affirmer leur altérité» (*CDG*, XI p. 395). On trouve ici une anticipation de ces analyses (*CDG*, XI pp. 395-396). Cependant, dans les *Carnets*, elle s'opère dans un contexte différent puisque, une fois établi le fait que la négation existentielle concrète n'a pas le mode d'être d'un *leton*, Sartre insiste sur le contraste entre le «n'être pas» comme caractère du transcendant et le «n'être» pas comme caractère de la conscience par opposition à l'étendue (*CDG*, XI, pp. 396-399). Ce problème qui ne sera abordé par Sartre que dans le chapitre sur la transcendance (*EN*, p. 228).

³ C'est ce qu'on retrouvera avec l'ordre des négativités et qui se manifeste dans la formule «l'être est découvert comme fragile» (*EN*, p. 43). Cette formule est elle-même précisée par la suivante : «un être est fragile et non pas tout l'être qui est au-delà de toute destruction possible» (*EN*, p. 43), le tout nous faisant passer de l'en-soi comme mode d'être d'un intra-mondain à l'en-soi en son sens quasi-cosmologique, soutenant de son indifférence sa propre configuration en totalité. Dans les *Carnets*, l'exemple choisi est celui du «poreux» (*CDG*, XI pp. 395-396). Nous aurons l'occasion de revenir sur ce point à partir de l'analyse de la transcendance.

⁴ *EN*, pp. 44-46.

⁵ On a pu - comme Jean Wahl dans un article classique (et polémique) de la revue *Deucalion* (Jean Wahl, «Essai sur le néant d'un problème», *Deucalion*, n°1, Paris, 1946, éditions de la revue Fontaine, pp. 41-72) - critiquer cette manière de comprendre l'objectivité en la jugeant insuffisamment définie. C'est que cette objectivité se définit surtout de manière polémique par rapport à l'idéalisme de la représentation. Or, le gain propre de la description en termes de néant est peut-être de pouvoir à la fois maintenir une transcendance de l'être tout en indiquant une certaine relation à la réalité-humaine. Le réel a effectivement une structure quasi-dialectique dans la mesure où, d'un côté, la transcendance renvoie à la réalité-humaine dans la manière dont elle est transie de néant, mais reste transcendance dans la mesure où ce néant apparaît à partir de l'en-soi transcendant. Il y aura ici plusieurs niveaux à distinguer dans l'articulation de l'être et du néant, ce qui fera justement l'objet - entre autres - des analyses de la deuxième partie.

Il n'en reste pas moins vrai que la thèse de Sartre aura un certain nombre de conséquences, dans la mesure où, le dévoilement de l'être faisant surgir du néant qui organise un «il y a» de l'être en monde, ce dévoilement pourra être pensé comme producteur, cette production se maintenant à travers la manière dont un dévoilement sera susceptible d'être repris par autrui. Mais cette problématique nous entraîne au-delà de *l'Être et le néant*.

comme l'immanence transphénoménale de la conscience n'est pas suffisante pour fonder la transcendance du phénomène, la transcendance du néant, comme irréductible à un exprimable et se dévoilant dans une découverte intuitive, ne peut non plus suffire pour saisir les conditions de sa présence. L'analyse nous renvoie alors vers ce à partir de quoi se manifeste cette découverte, c'est-à-dire un être singulier qui se saisit certes à la surface de l'être - par opposition à sa structure interne - mais en même temps au coeur de l'être, par opposition à une conception qui le saisirait au delà de celui-ci. Mais il y a ici un caractère particulier du questionnement. A la différence de la démarche de l'introduction, il se situe dans un monde, par rapport à l'en-soi pris ici dans son sens quasi cosmologique. En effet, le dépassement de l'ordre du jugement fait de la question du néant une question ontologique, mais cette dernière ne peut elle-même se résoudre au plan où nous plaçait l'introduction, c'est-à-dire par la détermination d'un trait ontologique se situant au même plan que l'en-soi comme condition dernière. Le néant donc semble présent au sein de l'être sans se donner comme un être ni comme un trait de l'être. Ainsi «La condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant *hante* l'être»¹ (c'est-à-dire qu'il y soit présent sans être posé), mais sans qu'on puisse, dans un premier temps du moins, comprendre pourquoi et lui assigner une origine. En ce sens, par rapport à l'être, la présence du non-être est un fait dont il faut saisir l'origine.

ii) Le niveau ontologique: la discussion de Hegel et Heidegger et la mise en situation du néant.

Comme on peut le voir, nous sommes ici dans un type de problématique qui n'est pas sans rapport avec celle décrite par Sartre dans la correspondance avec Simone de Beauvoir, et qui débouche par conséquent sur une question d'origine: «*d'où vient le néant?*»² et «*quel en est le sens?*» Ces deux questions nous renverraient donc à l'ordre de la métaphysique, à la fois en se formulant comme une question en «*pourquoi?*» et - mais cela est plus implicite - en posant la question de son statut par rapport à l'être en totalité, comme dimension particulière de cette totalité, s'il est vrai que la question du sens nous renvoie à une dimension totale³. De fait, sans qu'on puisse dire que nous entrons dans la métaphysique comme discipline (sartrienne), un certain nombre de développements critiques se trouvent nécessaires afin justement que le statut ontologique du néant soit précisé, notamment par rapport à l'être même qui se trouve ainsi remis en question dans sa détermination d'être en-soi comme unique support de toute apparition transcendante. Cependant, s'il est vrai que commencent à s'y jouer des questions métaphysiques (ce qui est vrai notamment pour la confrontation avec Hegel⁴) ces élucidations ne sont présentes que pour

¹ *EN*, pp. 46-47.

² *EN*, p. 58.

³ *Cf. EN*, p. 716, la différence entre *tô pan* et *to holon*. Nous reviendrons dans nos conclusions sur le statut de cette différence.

⁴ C'est ce que Sartre lui-même indique, lorsqu'il écrit que «c'est l'ensemble des résultats de notre recherche qui nous permettra de prendre position vis-à-vis d'elle» (*EN*, p. 49). En ce qui concerne Heidegger, sa position est plus complexe. Il ne semble pas qu'il intervienne directement dans le cadre des discussions métaphysiques. Son rôle, par rapport à la pensée de Sartre, a plutôt été d'ordre moral. Néanmoins, il semble qu'il joue un rôle d'indicateur dans la mesure où il décrit les phénomènes que l'ontologie phénoménologique doit prendre en charge et reconstituer, imposant ainsi des limites qui contribuent à donner sa forme propre à la problématique métaphysique.

En ce qui concerne la discussion de Hegel, on sait que Sartre - du moins à cette époque - ne semble pas considérer Hegel comme il le considérera après guerre (sur ce point *vide supra*, introduction). Celui-ci ne semble pas apparaître dans les *Carnets de la drôle de guerre*, y compris dans les passages où il envisage le problème du néant (*CDG*, Carnet XI, pp. 395-402, 409-411, pour en rester à l'analyse du néant transcendant), Sa référence constante, pour l'instant, demeure Heidegger,

éliminer de fausses solutions et contribuer notamment à situer le néant. Ainsi, la critique de Hegel permet de préciser les conséquences des positions ontologiques de l'introduction sur la question du néant. Le résultat en est qu'«il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être»¹, que le rien ne peut venir qu'à partir de l'être et après l'être. On peut considérer cependant que le développement de Hegel ne concerne le rapport de l'être au néant que sur le plan de la détermination, telle qu'elle est saisie à l'origine de tout mouvement, la contemporanéité visée étant alors seulement une «contemporanéité logique», de telle sorte que la critique de Sartre aboutit à l'affirmation de la «prévalence logique» de l'être sur le néant². Or, la non-contemporanéité logique du néant, qui empêche une réduction du néant à l'être, laisse place à la possibilité d'une contemporanéité «ontique»³ du néant, laquelle se donnerait à partir d'une saisie de l'être en totalité (le réel⁴), être et néant se manifestant l'un par rapport à l'autre dans un rapport de répulsion⁵. Ainsi, la critique de Heidegger permet à la fois de saisir une exigence fondamentale analogue à celle du passage de l'ontologique à l'ontique⁶, tout en rattachant le néant à l'être et en le situant dans un rapport de postériorité ontologique. L'exigence fondamentale est celle de la saisie concrète du néant au sein de l'être, à même les existants, en raison même de son être de néant. Dans la mesure où le néant n'est pas, où il hante l'être, on ne peut, ni le détacher, ni le lier à l'être pur ou cosmique, comme le faisaient de manière dissemblable, Hegel et Heidegger. La double postériorité logique et concrète apparaît de manière spécifique à partir de la structure ontique des négativités qui plonge le néant au sein du monde tout en marquant son lien essentiel à la réalité-humaine. Ainsi, l'analyse de la distance⁷, exemple utilisé pour faire pièce à l'«être-éloigné» (*Entferntheit*) dévoilé par le «déloignement» (*Entfernung*) heideggerien⁸, à partir d'un modèle emprunté à la psychologie de la forme permet

comme le montre la manière dont il s'interroge sur le rapport d'influence entre Heidegger et lui comme constitutif d'une époque (*CDG*, XI, pp. 403-409).

¹ *EN*, p. 52.

² G. Seel, *DS*, p. 123.

³ G. Seel, *DS*, p. 123.

⁴ En fait, Sartre anticipe ici sur les conclusions métaphysiques et sa manière de comprendre l'idée de totalité comme *holon*. Pour Heidegger, le Néant ne fait pas partie de la totalité de l'existant, mais au contraire l'entoure et en rend la saisie possible à travers la *Stimmung* de l'angoisse comme «Néant [...] lui-même qui néantit («das Nicht selbst nichtet») (*WiM?*, in *Q I*, p. 61).

⁵ Cf. *EN*, p. 52: «on mettrait l'accent au contraire sur les forces réciproques d'expulsion qu'être et non-être exerceraient l'un sur l'autre, le réel étant en quelque sorte la tension résultant de ces forces antagonistes». Sartre reprend ici des formules de Heidegger: «Le Néant n'attire pas à soi; au contraire, il est essentiellement *répulsion*. Mais en repoussant, sa répulsion est comme telle l'*expulsion* qui déclenche le glissement, celle qui renvoie à l'existant dans son ensemble, s'*engloutit*» (*WiM?*, in *Q I*, p. 61).

⁶ Cf. *EN*, p. 305, à propos d'autrui, où Sartre évoque «la difficulté qu'éprouve Heidegger à passer, en général, du plan ontologique au plan ontique, de l'«être-dans-le-monde» en général à ma relation avec *cet* ustensile particulier». Ici, il s'agit de la difficulté à passer du néant ultra-mondain au néant intra-mondain.

⁷ On trouve dans les *Carnets de la drôle de guerre* une anticipation de cette analyse à travers celle, inverse, de l'idée de contact (*CDG*, XI, p. 400). L'exemple est repris de *Sein und Zeit* (*SZ*, pp. 55/88-89, mais avec une portée autre. Heidegger l'utilise pour montrer la nécessité de l'«*in-der-Welt-sein*», alors que Sartre l'utilise pour montrer celle du néant. L'ontologique apparaît encore tourné vers le transcendantal — ou le structurel — chez l'auteur allemand, alors qu'il renvoie plutôt à la dimension métaphysique — le surgissement du néant — chez Sartre. Cependant, celle-ci renvoie ensuite à une problématique réutilisée dans l'analyse de la relation de transcendance (celle du rapport entre le monde et la conscience).

⁸ Cf. *SZ*, §23, p. 105/145. Il y a chez Heidegger une différence entre l'«être-éloigné» (*Entferntheit*) et les distance (*Entfernungen*), cette dernière, comme caractère purement intra-mondain étant dérivée rapport à la structure catégoriale corrélatrice de la structure existentielle. On peut penser que Sartre ne méconnaît pas cette différence, mais qu'il y a chez lui une tendance à la faire fonctionner au niveau même de l'intra-mondain.

Le fond de cette différence tient à un geste souvent répété dans la suite de l'œuvre. La considération de la négation et de sa radicalité est liée à une double stratégie (que nous retrouverons de manière constante par la suite) à l'égard de Heidegger. La nécessité de la considération de la négation radicalise le phénomène et, par rapport à l'*Entfernung*, lui donne une

de saisir comment le néant détermine une structure existentielle transcendante apparemment positive et comment ce néant peut certes être expulsé de la structure en question (passage de la distance à la mesure), mais non complètement dissous¹, de telle sorte que, s'il n'est plus une structure interne, il intervient dans son caractère de limite externe. En ce sens, et c'est là la différence avec la description de l'exemple de l'absence de Pierre dans le café², entre la dimension négative et la dimension positive, la différence n'est pas celle de la présence ou non d'une négation, mais seulement celle de son statut, comme structure formelle ou comme fond. Les négativités ont donc ici une double face :

— Elles remplissent les conditions de la transcendance, permettent de saisir la structure interne de certaines réalités transcendantes³ sans pour autant revenir sur le rapport de l'être au néant et situent la question du néant à son véritable niveau ontologique par rapport à l'être;

— Elles permettent la relance de l'interrogation et la poursuite de la démarche régressive (ce que ne permettait pas encore la critique de Hegel, dans la mesure où elle ne pouvait rester, à ce stade de la démarche, que sur un plan logique), en imposant un certain nombre de conditions: «Il faut que le néant soit donné au cœur de l'être, pour que nous puissions saisir ce type particulier de réalité que nous appelons les Négativités»⁴.

À partir du parcours de ce chapitre et de la manière dont il conduit au sein de l'être tout en nous situant postérieurement à ce dernier, l'état de la question peut être dressé ainsi⁵

structure d'objectivité (ou, pour prendre un terme plus neutre par rapport à la polémique sujet-objet, de transcendance) plus forte (usage de la psychologie de la forme), qui relègue l'*Entfernung* à être une structure existentielle secondaire par rapport à la structure même de la distance (cf. *EN*, p. 57 : «Mais ce déséloignement, même s'il est la condition nécessaire «pour qu'il y ait» en général un éloignement, enveloppe l'éloignement en lui-même comme la structure négative qui doit être surmontée»). Celle-ci renvoie en fait à un niveau plus radical qui est celui du surgissement même de la négation. Il faudra l'analyse de la totalité de *l'Être et le néant*, et notamment la situation pour qu'il soit possible de retrouver ce déséloignement.

Cette tendance peut néanmoins être interprétée en deux sens opposés : soit on la comprend comme un souci de concrétude fort, soit au contraire comme ayant un effet de subjectivisation plus radical encore que chez Heidegger.

¹ Cf. *EN*, p. 57: «Cette négation, vous la couvrez seulement si vous prétendez réduire la distance à la mesure d'une longueur, car c'est elle qui est la *raison d'être* de cette mesure». Ici, il y a accord avec Heidegger entre l'articulation de l'existentiel et de l'empirique. Ce caractère de *raison d'être* du néant par rapport à la mesure a une signification existentielle. La mesure est un rapport secondaire par rapport à la distance qui la motive. C'est par la distance, en effet, que se dévoile la question de la mesure. Or, on ne peut saisir la distance de la pure positivité de la mesure (compte non tenu du statut de la quantité comme catégorie de transcendance (*vide infra*, chapitre IV))

² Cette différence est dans la description, mais non dans l'exemple lui-même, dans la mesure où on pourrait y retrouver ce double rôle du néant, la présence de Pierre ne faisant que rejeter le papillotement de son absence hors du café (il est ici et pas ailleurs, mode d'apparition qui appartient à la structure même de la présence).

³ Sartre donne à ce propos des exemples qui sont d'ordre psychique («la répulsion, le regret, la distraction»), aspects repris de *Was ist Metaphysik?* (*WiM?*, in *Q.I.*, p. 65), d'ordre humain («l'absence») ou d'ordre physique («l'altération, l'altérité») (*EN*, p. 57). On trouve ici une anticipation d'un exemple de négations internes secondes transcendantes.

⁴ *EN*, p. 58.

⁵ Ce schéma reprend la page 58, et notamment le passage «Il convient à présent... [...] ...d'où vient le néant».

		Hypothèses sur l'origine du néant		Statut et critique de l'hypothèse	
		Produit par l'interrogation et le jugement.			
Néant	Néant donné sur un plan ontique.	En dehors de l'être intra-mondain	Notion complémentaire et abstraite ¹		<i>Solution hégélienne qui ne saisit pas le néant comme contradictoire et n'en saisit pas l'être</i>
			Milieu infini ²		<i>Solution heideggerienne qui pose le problème de l'origine.</i>
	Néant conçu comme au sein de l'être.	Produit ontologiquement par l'être-en soi.			<i>Incompatible avec l'indifférence de l'en-soi.</i>
		Néant comme ne venant pas ontologiquement de l'en-soi	Néant comme venant de lui-même.	<i>Incompatible avec l'être emprunté du néant</i>	
Néant comme néantisé à partir d'une région de l'être.					

Schéma n°15 – L'origine du néant (*L'être et le néant*, 1^{re} partie, chapitre 1)

iii) La liberté empirique et l'achèvement de la démarche régressive.

Cette démarche régressive, à partir de ce qu'est le néant - et notamment de son caractère d'être emprunté³ - nous reconduit vers la liberté comme caractère de l'être qui est à lui-même son propre néant. Sartre ressaisit ainsi le rapport de cette région de l'être avec le néant :

		Hypothèses		Réfutation	
		Néant comme étant sa propre néantisation.			
Origine du néant comme néantisation.	Être qui néantise le néant et «par quoi le néant vient aux choses» (EN, p. 58).	Passivité par rapport au néant.		<i>Le néant venant d'un autre être, on se trouverait dans une régression à l'infini.</i>	
		Activité (cet être néantise le néant)	Activité qui reste extérieure à cet être	<i>Cet être, comme pur être ne peut avoir par lui-même de rapport au néant</i>	
			Néantisation du néant par l'être dans son être.	Néantisation du néant en soi par rapport à un autre être	<i>Ce néant constituerait un transcendant dans l'immanence (ce qui ruinerait cette immanence).</i>
Néantisation du néant en soi même à propos de soi (le néant est constitutif de l'immanence).					

Schéma n°16 – La néantisation du néant (*L'être et le néant*, 1^{re} partie, chapitre 1, §V)

Ainsi, en dégageant peu à peu la seule possibilité d'une origine du néant et en excluant les autres, soit par une considération de la structure interne de l'être considéré, soit par un argument indiquant l'insuffisance de la solution proposée, on aboutit à la détermination d'un type d'être - et non seulement d'un mode d'être – particulier : cet «être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant»⁴, c'est-à-dire l'homme en tant qu'être libre (ou la liberté en tant qu'elle surgit

¹ La formule peut paraître bizarre, dans la mesure où, pour Hegel, l'être passe dans le néant. C'est qu'en fait, il y a une asymétrie dans la manière de concevoir les deux termes: le terme d'être est compris comme l'en-soi (en tant qu'il fait pièce à l'être pur hégélien), alors que le néant reste pris dans son sens hégélien d'indéterminé. Or, cette indétermination ne se comprend que comme résultat d'une indétermination dans l'être comme concept. Privé du moment initial qu'est l'être pur, cette indétermination constitutive du néant n'apparaît plus que comme une abstraction, un produit de l'entendement que ce dernier considère alors comme complément. En fait, le néant doit être pensé au sens strict dans sa dépendance ontique (c'est-à-dire métaphysique du point de vue qui nous occupe) pour ne pas être considéré comme une abstraction.

² Cette formule trahit évidemment le sens propre de la démarche heideggerienne. On peut voir, là encore, comment Sartre anticipe en fait son idée propre de totalité comme *holon*, tel qu'il est défini dans la conclusion en référence aux stoïciens.

³ Cette caractérisation du non-être est empruntée elle-même au *Sophiste* de Platon, auquel Sartre fera explicitement référence dans la conclusion: «on connaît les belles descriptions que l'Étranger du «Sophiste» donne de cet autre, qui ne peut être saisi «que comme en un rêve» [...] qui ne jouit lui-même que d'un être emprunté...» (EN, p. 712). Cependant, le niveau auquel se place la conclusion est autre et est enrichi de toute la démarche de l'oeuvre. *Vide infra*, conclusion.

⁴ EN, p. 58. En un sens, on doit précisément pouvoir opérer pour lui ce que, selon Sartre on ne pouvait opérer à partir de l'indifférenciation de l'être, à savoir le passage de l'être au néant dans la mesure où ce passage s'inscrit précisément dans son être.

sous forme de réalité-humaine¹).

La résolution du problème est de saisir un être en fonction d'une «caractéristique ontologique»² (afin d'éviter la régression), ce qui est demandé (pour reprendre une terminologie heideggerienne) est donc une structure ontologique. Cela implique, puisque nous sommes en plein être - le terme d'être ayant ici un sens total, puisque nous l'abordons à partir de l'«être-dans-le-monde» - de le rencontrer dans une «région exquise et délicate de l'Être»³.

Or, cette structure totale telle qu'un Néant surgit en son sein, se manifeste pour nous à partir de l'interrogation. C'est donc à partir de celle-ci, et «par un examen plus complet de [cette] conduite qui nous a servi de point de départ»⁴ qu'il faut saisir l'être qui est son propre Néant. Il faut pour cela saisir ce qu'exige ontologiquement l'interrogation du questionnant et du questionné, et notamment dans quelle mesure le mode d'être de l'en-soi en tant qu'excluant un néant est insuffisant pour rendre compte de celui des différents termes de la structure de l'interrogation. Or, d'une part, c'est au sein de l'être qui interroge qu'un rapport au néant est exigé par rapport à son propre être, et d'autre part, les négativités — même si elles ne s'y absorbent pas en raison de leur transcendance — se laissent reconduire à la négation première impliquée dans la conduite interrogative. En effet, le Rien, transcendant présupposé par l'interrogation présuppose lui-même pour surgir dans le monde une néantisation particulière du questionné. Celle-ci ressemble ici à ce que Husserl décrit comme suspension du jugement mais elle est décrite par Sartre d'un autre point de vue dans la mesure où la néantisation peut être comprise comme étant la production d'un néant séparation entre l'esquisse présente et les esquisses futures. Le questionné devient alors «simple *présentation* oscillant entre l'Être et le Néant»⁵. Ceci implique, pour celui qui vise cette présentation, une possibilité de produire par lui-même ce néant, c'est-à-dire «par un double mouvement de néantisation»⁶ de se détacher du point de vue du déterminisme universel, c'est-à-dire de la génération perpétuelle de l'être par l'être - ici des êtres comme en-soi les uns par rapport aux autres - en tant qu'elle exclut toute dimension de non-être⁷. Ainsi, nous avons un double phénomène de néantisation. Ce phénomène permet deux choses. D'une part, il permet de comprendre les négativités transcendantales et, en même temps, d'y reconduire des structures catégoriales comme l'ustensilité heideggerienne afin de mettre au jour la négation comme «moment essentiel»⁸).

¹ Nous conservons ici cette formulation dans la mesure où - au delà de ce que, chez Henry Corbin, elle prétend traduire - elle rend assez bien l'idée qu'on se trouve au sein de l'être, qu'on vise une modalité de l'être telle qu'elle se constitue sous une forme concrète, le terme d'humain n'ayant alors qu'une fonction de repérage.

En un sens, on peut dire que, pour Sartre, si le Néant est une dimension essentielle de la «réalité-humaine», ou *Dasein*, de telle sorte que «réaliser une *réalité-humaine* (*Da-sein*) signifie: *se trouver retenu à l'intérieur du Néant*»; «*Da-sein heisst: Hineingehaltenheit in das Nichts*» (*WiM?*, in *Q. I*, p. 62), c'est dans la mesure où lui est révélé sa propre liberté (et non, comme Heidegger l'ajoute un peu plus loin, sa transcendance). En effet, pour Sartre, la pure dimension de transcendance se révèle à partir d'un néant qui apparaît «du côté de l'Être». À ce stade, il n'y a pas encore véritablement une dimension de *Stimmung*.

² *EN*, p. 59.

³ *EN*, p. 59.

⁴ *EN*, p. 59.

⁵ *EN* p. 59. Ce terme de «présentation» désigne une structure particulière de transcendance dont on pourrait décrire les règles d'apparition et non comme un contenu de conscience (y compris au plan du psychique).

⁶ *EN*, p. 59. Ce double mouvement concerne à la fois le questionné et le questionnant de se détacher du déterminisme universel.

⁷ Cette exclusion est fondée sur le fait que, du point de vue de l'être, le déterminisme est succession qui, en raison de l'indifférenciation de l'être, ne peut avoir valeur de différenciation interne. On se trouve ici, pour reprendre les formules de l'introduction, dans un cas où un en-soi «était et à présent d'autres êtres sont» (*EN*, p. 34).

⁸ *EN*, p. 60. Ici, la remise en perspective de l'ustensilité est nécessaire dans la mesure où sa simple affirmation, comme mode de dévoilement de l'Être, pourrait amener à la comprendre comme un trait positif de ce dernier, qui lui permettrait de soutenir les rapports de renvoi uniquement à partir de l'être du phénomène. Or, en raison de l'indifférence absolue de ce

D'autre part, il nous reconduit au sein de l'immanence (le terme étant entendu ici en un sens faible, puisque concernant l'ensemble des structures de la réalité-humaine qui se présentent comme ne pouvant apparaître qu'en relation avec ma manière d'être, et notamment avec la réflexion). C'est à partir de ce point qu'est introduite la dimension de la liberté en tant qu'elle est dévoilée dans une «régression analytique»¹ et non dans une démarche constituante et, qu'à partir des limites de cette enquête, nous serons amenés à passer au plan de la mauvaise foi.

c) Le passage à la structure interne de la réalité-humaine: du psychique à la structure immanente de la conscience.

i) La liberté, condition de l'interrogation et les limites de son analyse.

Ma liberté s'annonce donc, tout d'abord, comme une condition de possibilité nécessaire et suffisante du questionnement. Elle est une condition nécessaire, au sens où une structure d'être doit être affaiblie pour échapper au déterminisme universel, elle est une condition suffisante au sens où la liberté permet d'assurer ce qui est nécessaire pour qu'il y ait questionnement, c'est-à-dire non pas l'affaiblissement de la structure d'être du transcendant (sa dimension d'en-soi), mais celle du «*rapport avec cet être [le transcendant]*»², pour le faire passer de la perception à sa mise en question. Cet affaiblissement est celui de l'identité d'être d'avec la transcendance au sein de l'acte, dont le déterminisme est ici la figure. En ce sens, il y a ici «arrachement»³, et celui-ci ne se produit - et car ce qui est en jeu est un rapport - que par la sécrétion d'un néant, comme introduction d'une pure solution de continuité dans la continuité de l'être. Elle se caractérise ensuite en relation avec l'être de l'homme comme ne formant qu'un avec celui-ci, de telle sorte que «ce que nous appelons liberté est [...] impossible à distinguer de *l'être* de la «réalité humaine» »⁴. En effet, la liberté ne peut être une *propriété* à la condition d'être une propriété de l'essence de l'homme. Or, chez ce dernier - si on entend par essence ce qui définit sa nature, une détermination ontologique à partir de laquelle on pourrait non seulement saisir les caractères, mais qui pourrait fonder et déterminer les actes singuliers comme simple expression de l'universel - l'existence précède l'essence, de telle sorte qu'on se trouve devant l'alternative suivante:

— soit la liberté renvoie à l'essence de l'homme. Or, ce dernier n'est que par le mouvement même de son existence par-delà son essence puisqu'il existe par soi en tant que conscience concrète. Cela signifierait donc qu'il est par-delà sa liberté, de telle sorte que celle-ci ne pourrait être source de néant;

— soit l'homme n'est pas par-delà cette liberté, mais est libre, comme l'atteste sa capacité de questionnement. Dès lors, cette liberté ne fait qu'un avec l'être de l'homme comme étant par delà son essence⁵.

dernier, une telle affirmation est impossible. Cependant, Sartre ne donne pas encore ici, d'une part la manière dont l'ustensilité est reductible à la négation (il ne pourra le faire qu'à partir de l'analyse de la transcendance, *vide infra*, chapitre IV, §III), ni non plus comment cette ustensilité apparaît cependant à partir de l'être, comme s'étant imprimée dans l'être même des choses comme signification figée. Ce point ne sera envisagé que dans la quatrième partie, dans la manière dont il implique un monde humain (*vide infra*, chapitre IX, §II, c)).

¹ EN, p. 83.

² EN, p. 61.

³ EN, p. 61.

⁴ EN, p. 61.

⁵ Cette branche de l'alternative - qui est celle que choisit Sartre - aura pour conséquence, dans l'analyse positive de la liberté, que celle-ci «n'a pas d'essence» (EN, p. 513). Cependant, la formule aura un sens plus profond puisqu'il s'agira

La nécessité de limiter cette appréhension de la liberté à son caractère d'être source de néant¹ amène Sartre à examiner le problème sous un double rapport: le premier - assez rapidement traité puisque déjà engagé par ce qui précède - concerne toutes les conduites à l'égard du transcendant qui le remettent en question (doute, *épokhè*², questionnement), en tant qu'impliquant une rupture à l'égard du déterminisme universel. Cependant, on pourrait penser que ces conduites renvoient à la saisie d'une dimension de négation déjà présente dans le corrélat intentionnel. C'est à ce stade qu'intervient le second rapport, la saisie de l'absence ou de l'image. Sartre s'appuyant alors sur les résultats de *L'imagination*³ et de *L'imaginaire*, montre que l'image ou la saisie de l'absence exigent une conduite néantisante, un décrochement par rapport au réel source de la position de l'image ou de la saisie de l'absence, l'en-soi constituant l'être de ce qui apparaît ne pouvant receler en lui-même les structures négatives impliquées par l'essence même de l'image et de l'absence. Celles-ci impliquent la capacité de ce qu'il appelle un «décollement des consciences»⁴, en tant que condition de possibilité de production des négativités, ce décollement s'opérant lui-même pour la réalité humaine non de manière humaine, mais à propos de son être propre. Ainsi, «La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en secrétant son propre néant»⁵. Cependant, cette première étape de la régression n'est pas suffisante dans la mesure où nous nous situons à présent sur le plan de la conscience. En effet, d'une part en raison de ce qui a été indiqué dès l'introduction sur le mode d'être de la conscience (toute conscience est sur le mode d'être conscience (d')elle-même), d'autre part en raison de la nécessité de rendre compte de ce qui, au sein de l'appréhension de la conscience par elle-même, peut s'avérer s'opposer à la conscience de

alors de saisir la liberté dans une démarche la dévoilant comme «puissance constitutive» de l'acte avec l'ensemble de ses dimensions.

¹ Ce point conduit donc à mettre de côté le choix originel à partir duquel la liberté est considérée dans la quatrième partie, c'est-à-dire, même si celui-ci reste présent en filigrane, notamment dans la manière d'appréhender l'ordre de l'irréfléchi et de l'opposer à la réflexion de la liberté (cf. *EN*, p. 77: «Toutes ces menues attentes passives du réel, toutes ces valeurs banales et quotidiennes tirent leur sens, à vrai dire, d'un premier projet de moi-même qui est comme, mon choix de moi-même dans le monde»).

² *L'épokhè* (qui est ici visée probablement sous la forme transcendantale et non sous sa forme éidétique) est ici ramenée à une attitude existentielle de suspension de l'attitude naturelle et concernant principalement le transcendant intra-temporel, ce qui est évidemment une vision réductrice. On trouve assez peu de référence à l'épokhè chez Sartre. Elle est certes présente dans *L'imagination (Imagination)*, p. 140), mais seulement dans le cadre d'un exposé sur Husserl, *L'imaginaire* n'évoquant, lui, que la nécessité de la réflexion (*Imaginaire*, p. 13: «Il faut réfléchir»), pour parcourir le champ du «certain», par opposition au champ du «probable». On trouve, dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* un renvoi à la réduction transcendantale et à la réduction éidétique (*ETHE*, p. 11, notamment). Dans *l'Être et le néant*, il est plus fréquemment fait référence au doute cartésien et au cogito (cf. *EN*, pp. 122-123, 197, 202-203 notamment), et cela en raison du rapport privilégié que celui-ci permet de faire avec la liberté et les rapports ambigus entre la réduction phénoménologique et l'affirmation d'un ego. Il favorise également le cogito par rapport à l'épokhè en ce qui concerne l'épreuve d'autrui: en effet, le cogito permet d'affirmer une existence alors que l'épokhè ne peut que mettre entre parenthèse. De plus, celle-ci se montre, par rapport au problème d'autrui, impuissante à suspendre cette thèse (cf. *EN*, p. 330 notamment). Ceci dit, on retrouve dans les *Cahiers pour une morale*, l'épokhè dans son opposition à la «*natürliche Einstellung*» comme étant au cœur même de cette attitude (cf. *CM*, I, pp. 370-374) en tant que «liberté absolue» opposée à la «liberté incarnée» (*CM*, I, p. 372). Il y a donc une vision positive de l'épokhè. Cependant, la «réduction phénoménologique» apparaît sur un autre plan, comme manière de décrire la liberté intra-conscientielle dans le cadre de la reprise de la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel: «cette conscience est [...] comme une réduction phénoménologique qui tient en suspend en elle le monde de l'esclave» (*CM*, I, p. 400). Elle renvoie donc à la liberté, mais pris dans un usage pervers comme effort de «désituation». Il y a donc une ambiguïté dans cette dimension de l'épokhè, ambiguïté qu'on retrouve dans l'usage qu'en fait *Vérité et existence*, comme mise en suspend du dévoilement véridique (*VE*, p. 79, où l'épokhè est décrite comme fonctionnant sur le modèle de la mauvaise foi, puisque je considère l'objet comme corrélat noématique, c'est-à-dire comme à la fois étant et n'étant pas en-soi).

³ Ouvrage cité en note (*EN*, p. 53). Le passage cité est la critique des efforts pour distinguer image et sensation (*Imagination*, pp. 91-113).

⁴ *EN*, p. 64.

⁵ *EN*, p. 65.

soi comme liberté, Sartre doit faire deux choses. La première est de montrer qu'une telle conscience de liberté existe («cette conscience existe-t-elle?»¹). Mais ce n'est pas suffisant. La seconde est de préciser ce que serait la conscience de notre liberté («Quelle est la forme que prend cette conscience de liberté?»²), et pourquoi elle peut ne pas toujours être présente («Comment expliquer la rareté du phénomène d'angoisse?»³). C'est donc dans un dispositif interrogatif particulier que l'angoisse apparaît, et qui implique un mode d'enquête spécifique par rapport à ce qui précède : celle-ci en effet, d'une part apparaît comme la réponse possible à une question, comme ce qui peut satisfaire une exigence, et en même temps, elle est à interpréter en fonction de cette exigence (à relier avec la néantisation par la réalité-humaine de son propre être).

ii) *Le phénomène de l'angoisse et son usage.*

On ne se lancera pas ici dans une étude comparée de l'usage sartrien de l'angoisse par rapport à ses occurrences chez Heidegger et Kierkegaard⁴. Notons que, du point de vue des références, il est probable que Pierre Janet a également son importance⁵, que Sartre reprend de Kierkegaard le domaine d'analyse et un exemple⁶ plus que des points précis, le contexte des analyses étant très différent.

Sans entrer dans le détail et pour mettre simplement en relief la manière dont Sartre satisfait aux exigences qu'il se donne, on peut noter que l'analyse a pour fil directeur le motif suivant:

¹ EN, p. 65.

² EN, p. 65.

³ EN, p. 73.

⁴ Cette comparaison, déjà présente dans les *Carnets de la drôle de guerre* (CDG, V, pp. 342-346) est explicitement référée à une étude de Jean Wahl d'abord parue dans la revue *Recherches philosophiques* (Paris, Boivin), puis recueillie dans ses *Études kierkegaardiennes* (Paris, Aubier, 1938, pp. 455-476). On voit dans cette esquisse que cette comparaison entre Kierkegaard et Heidegger lui permet de reconnaître dans la liberté le Néant, notamment à travers la manière dont Kierkegaard — dans le chapitre 1er, «le concept d'angoisse», du *Concept d'angoisse* (Sören KIERKEGAARD, *Le concept d'angoisse*, trad. K. Ferlov et J. J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, réédité dans en collection Idées, n°369, p. 47) — analyse l'angoisse comme angoisse devant «rien», ce rien étant compris comme la possibilité. Cependant, ce qui est frappant est la manière dont Sartre prend au sérieux la remarque de Kierkegaard qui ne sert à ce dernier qu'à marquer la relation ambiguë entre l'homme et le péché. Ce qui intéresse Sartre, avant même le possible, c'est la dimension de néant, de telle sorte qu'il se trouve plus attentif à la séparation d'avec le possible qu'au possible lui-même.

On n'insistera pas non plus de manière polémique sur le fait que cette angoisse ne fût pas effectivement vécue par Sartre. En effet, les descriptions ici entreprises d'une part ne se présentent pas comme discussions critiques et d'autre part renvoient à des phénomènes pour le moins vécus de manière assez fréquente (ce qui d'ailleurs atteste de la qualité pédagogique du texte et fait partie des «morceaux de bravoure» de *L'Être et le néant*).

⁵ Comme on peut le voir par l'exemple de *La transcendance de l'Ego* (pp. 80-81), emprunté à Janet, de la jeune mariée ayant la terreur d'interpeller comme une prostituée les passants par la fenêtre: «Elle se trouvait monstrueusement libre et cette liberté vertigineuse lui apparaissait à l'occasion de ce geste» (*TrE*, p. 81). Sartre parle d'ailleurs plus loin d'une «angoisse absolue et sans remèdes» (*TrE*, p. 83) comme étant à l'origine du «trouble psychasthénique» (*TrE*, p. 83) précédemment évoqué. Certes, l'exemple est présenté pour mettre en contraste la spontanéité et la liberté comme réflexive, et cet effroi n'est pas directement assimilable à l'angoisse comme réflexive. Néanmoins, dans la manière dont on se révèle détaché de son passé, de son caractère, une dimension de l'effroi passe dans l'analyse de l'angoisse qui est proposée dans *L'Être et le néant* (par exemple pour le vertige devant le précipice).

⁶ Celui du vertige, qui est brièvement évoqué dans *Le concept d'angoisse*, éd. cit., p. 66: «on peut comparer l'angoisse au vertige. Quand l'oeil vient à plonger dans un abîme, on a le vertige, ce qui vient autant de l'oeil que de l'abîme, car on aurait pu ne pas y regarder». Cependant, chez Kierkegaard, le vertige sert seulement de comparaison alors que Sartre développe une description (*EN*, pp. 67-69). Ce qui est en jeu est dans un cas comme dans l'autre la dimension du possible, la manière dont elle surgit et dont la liberté s'y raccroche. Cependant, alors que chez Kierkegaard, la liberté se retrouve fascinée par le possible (le problème posé est celui du péché) et ainsi déjà en état de péché, alors que chez Sartre, l'angoisse révèle mon détachement par rapport aux possibles que je projette de manière irréfléchie et qui se manifeste comme n'étant que des possibles. L'épreuve de l'angoisse est donc chez Kierkegaard est l'épreuve de l'ensorcellement du possible alors que chez Sartre il est celui de la néantisation par rapport au possible. Le néant est dans un cas celui du possible lui-même et dans l'autre celui qui se glisse entre moi et le possible. On retrouve à un autre niveau le rapport entre l'ordre de l'angoisse et celui du possible, celui de l'analyse de la liberté comme choix existentiel et projection des possibles.

l'angoisse se différencie de la peur en tant qu'elle est angoisse devant nos possibilités. Elle nous révèle ainsi, et notre liberté, et la manière dont un néant s'introduit toujours entre nous et notre situation, nous et notre avenir («*je suis celui que je serais sur le mode de ne l'être pas*»¹), nous et notre passé. Cependant, ce phénomène peut être caché par un ensemble de «conduites d'excuse»² (dont le déterminisme est une forme plus théorique, plus raffinée et systématisée), sans qu'il soit pour autant annulé. A terme, cette analyse, parce qu'elle ne fait fond que sur notre rapport au transcendant, reste encore insuffisante pour saisir le rapport le plus profond de la réalité-humaine à son propre néant.

Ce parcours implique qu'on se place à trois niveaux. On doit, en premier lieu, partir de la différence entre le plan irréfléchi et le plan réfléchi pour rendre compte de la peur et de son opposition avec l'angoisse, ainsi que de la possibilité du passage de l'un à l'autre par le biais de la réflexion, ce passage se produisant alors à partir de la manière dont le transcendant renvoie aux possibles³. En second lieu, il faut se placer sur le plan de la réflexion elle-même pour saisir la structure interne de l'angoisse, notamment par rapport à l'avenir et au passé en tant que motifs, et, de manière plus générale par rapport au *Moi* comme transcendence psychique⁴. Enfin, on doit envisager un plan où se conjugue de manière spécifique irréflexion et réflexion, la seconde se jouant de la première pour se masquer l'angoisse constitutive de la pure découverte du réfléchi⁵.

Ce premier niveau de l'analyse⁶ permet donc d'expliquer en quoi il y a angoisse, ses différentes formes - essentiellement devant le passé et l'avenir, parce que l'angoisse devant le présent nous reconduit en fait sur le plan même de l'immanence - et les raisons de la rareté du phénomène d'angoisse tout en maintenant sa portée. Néanmoins, cette analyse renvoie à un autre niveau qui est celui de l'explication de la possibilité de la négation de l'angoisse, alors que la liberté qu'elle révèle «vient d'être définie comme une structure permanente de l'être humain»⁷, de telle sorte que l'angoisse qui «la manifeste [...] devrait être un état permanent de mon affectivité. Or elle est, au contraire, tout à fait exceptionnelle. Comment expliquer la rareté du phénomène d'angoisse?»⁸. En effet, comme souvent on est dans une alternative. Soit on comprend la rareté du phénomène d'angoisse comme une rareté réelle, comme un donné qu'il est possible d'expliquer comme perception interne fautive, et alors on perd évidemment son statut de révélation de la liberté, soit on veut lui garder ce statut, et il faut alors expliquer la rareté du phénomène d'angoisse comme possibilité de se décentrer par rapport à soi, notamment dans la manière de masquer le néant qui me sépare de mon passé comme de mon avenir. On peut résumer ces analyses par le tableau suivant⁹.

¹ EN, p. 69.

² EN, p. 78.

³ EN, pp. 67-71. Il y a sur ce point une difficulté dans la mesure où la description de Sartre peut laisser entendre que la peur peut provoquer l'angoisse (cf. EN, p. 69), ce qui serait contradictoire avec l'idée que c'est par soi que la conscience se détermine.

⁴ Cf. EN, pp. 71-73.

⁵ EN, pp. 73-82.

⁶ EN, pp. 67-71.

⁷ EN, p. 73.

⁸ EN, p. 73.

⁹ La construction de ce tableau (qui reprend les analyses des pages 73-82) reste marquée d'une ambiguïté, qui est celle du statut même de l'irréfléchi, entre d'un côté la description d'une structure première de relation, et de l'autre celle d'un plan d'existence spécifique menacé de manière perpétuelle par la réflexion. En ce sens, la colonne consacrée à la protection irréfléchie contre l'angoisse pourrait se placer aussi bien avant celle-ci qu'à la place que nous lui avons réservée. Si nous l'avons placée ainsi, c'est pour insister sur le rôle qui est ici le sien, et qui est plutôt celui d'une modalité existentielle.

	Plan irréflechi	Plan de l'angoisse	Protection contre l'angoisse	
			Protection sur le plan de l'irréflexion.	Protection par le biais de la réflexion.
<i>Rapport à l'avenir</i>	Peur du transcendant (l'objet qui est menaçant)	Angoisse devant le surgissement des possibles	Le plan irréflechi est lui-même protection contre l'angoisse car il nous renvoie à des exigences objectives, dont l'appréhension courante est «exclusive de l'angoisse» (EN, p. 73).	Saisie des possibilités qui ne sont pas ma possibilité comme transcendances détachées de moi et non comme mes possibles (<i>je</i> pourrais écrire ce livre mais <i>on</i> pourrait ne pas l'écrire ¹).
<i>Rapport au passé</i>	La peur comme telle ne renvoie pas au passé.	Angoisse devant la résolution qui perd de sa force (exemple du joueur).		Affirmation que je suis mon essence et que celle-ci s'exprime dans mes possibles (ma liberté est saisie comme la liberté d'autrui).

Schéma n°17 – De la peur à l'angoisse et à son voilement (*L'être et le néant*, 1^{re} partie, chapitre 1, §V)

Cependant, même si on saisit les stratégies développées en leur plus grande force, celles-ci ne peuvent jamais être que des efforts de distraction plus ou moins élaborés par rapport à l'angoisse, mais sans pouvoir la détruire, tout comme la réduction au jugement ou les efforts de dissolution du non-être transcendant dans des déterminations positives ne peuvent faire disparaître, mais seulement cacher temporairement les structures négatives transcendantes. Cependant, le masquage de ces dernières n'était référé qu'à des conceptions comprises seulement comme erronées (même s'il est vrai qu'on pourra toujours trouver derrière elles une forme d'attitude qui, à terme, pourra être réduite à une attitude de mauvaise foi fondamentale). Ici, il résulte d'une attitude particulière. Or, cette dernière se situe à plusieurs niveaux. Si on peut l'analyser sur un plan d'ordre réflexif (comme, par exemple, le déterminisme comme attitude réflexive théorique dont le but est, «en nous réduisant à *n'être jamais que ce que nous sommes*»², de nous réintégrer «au sein de l'être»³ en discutant la valeur de «cette conscience immédiate de liberté»⁴), elle nous reconduit à des attitudes qui, à terme, ne sont pensables que sur le fond d'une attitude s'enracinant au sein même du mode d'être irréflechi de la conscience. Elle ne peut également pas être appréhendables à partir de la négation, car l'examen de cette dernière «ne saurait nous conduire plus loin»⁵ que le plan des structures qui se séparent de mon être par un néant. La négation n'est qu'une séparation qui réclame elle-même d'être fondée, dans la mesure même où nous n'arrivons jamais à nous maintenir, lorsque nous nous situons par rapport à la négation, dans la pure dimension d'immanence, d'existence par soi, mais seulement au plan d'une transcendance, soit mondaine, soit «se consti[tuant] dans l'immanence *comme transcendance*»⁶. Ce qui revient à travers cette exigence est la nécessité d'atteindre une existence par soi, non plus par rapport à l'être, mais par rapport au néant lui-même, afin que la «régression analytique»⁷ s'achève.

Ainsi, au-delà même des stratégies envisagées, ce qui est en jeu est en nous la possibilité pré-réflexive de n'être pas ce qu'on est, ce qui nous place au delà même des néantisations qu'introduit la liberté empirique entre mon passé et mon avenir, entre moi et mon possible, moi et mon essence. En ce sens, il y a là un obstacle, certes, puisqu'on excède le champ dans lequel on s'est d'abord placé, mais qui est aussi un fil conducteur puisque, à travers la manière dont «dans

¹ Cf. EN, p. 80: «Moi j'écrirais ce livre mais *on* pourrait aussi ne pas l'écrire». Le *on* est ici repris de Heidegger afin de marquer la dégradation du lien de mienneté, dégradation qui se fonde en fait sur la prise par moi d'un point de vue d'autrui.

² EN, p. 78.

³ EN, p. 78.

⁴ EN, p. 78.

⁵ EN, p. 82.

⁶ EN, p. 83.

⁷ EN, p. 83.

la mauvaise foi, nous *étions l'angoisse pour la fuir*¹ peut en ouvrir un nouveau, celui de la «*mauvaise foi*»² comme attitude négative à l'égard de soi, et comme attitude qui se situe en deçà de la réflexion puisque cette dernière dans son projet, est elle-même réglée par elle.

iii) Le niveau de la mauvaise foi et le retour au noyau instantané de l'être du pour-soi.

On se situe donc à présent «dans l'instantanéité du *cogito* préréflexif»³ pour déterminer ce qu'est la conscience, «si l'homme doit pouvoir être de mauvaise foi»⁴, c'est-à-dire être tel qu'il puisse se voiler à lui-même son propre être, et cela sur un plan radical, le plan de la liberté n'étant plus alors qu'une modalité possible de cette mauvaise foi⁵.

iii. a) La mauvaise foi et la question de l'inconscient.

Il faut, dans un premier temps, nous maintenir dans le cadre de la conscience et de son unité fondamentale, puisque la mauvaise foi est d'abord «mensonge à soi»⁶. Elle «impliqu[e] [donc] par essence l'unité d'une conscience»⁷ et nous oblige à maintenir cette attitude dans l'immanence, au lieu qu'elle soit renvoyée, comme le mensonge, à «une conduite de transcendance»⁸, ici dirigée vers autrui (masquer «ses intentions à l'autre»⁹). Or, une telle exigence semble contradictoire avec la translucidité de la conscience, telle qu'elle découlait des analyses de l'introduction. Nous semblons pris dans une alternative. Soit la mauvaise foi est compréhensible, et alors il nous faudrait introduire une dualité au sein de la conscience (en recourant à l'hypothèse d'un inconscient psychique¹⁰, qui grâce notamment aux mécanismes de censure qui peuvent le régir, permet de «rétablir la dualité du trompeur et du trompé»¹¹), soit on maintient l'unité de la conscience, telle qu'elle est définie dans l'introduction, mais alors, il ne semble plus possible de comprendre la mauvaise foi.

Un double travail est donc nécessaire: il faut ruiner l'hypothèse de l'inconscient, puis établir la possibilité et le sens de la mauvaise foi. Le premier point - sur lequel nous passons - consiste à montrer notamment comment, non seulement par principe (ce qui était encore le point de vue de l'introduction), il était impossible d'admettre une dimension inconsciente de la conscience¹², ce

¹ EN, p. 83.

² EN, p. 82.

³ EN, p. 84.

⁴ EN, p. 84.

⁵ Plus exactement, il s'agit d'une attitude de mauvaise foi fondamentale qui ne s'apparaît à elle-même que de manière partielle dans la mesure où elle ne se définit pas par rapport au néant qui constitue mon être mais d'abord par rapport à la structure temporelle même si le voilement de ce néant fondamental en est le principe. Ce caractère partiel tient à la situation dans laquelle elle s'exerce et qui est la relation à un acte transcendant singulier plus qu'à la totalité de mon être. Cependant, à travers cet acte, c'est bien la totalité de mon être qui, à être est toujours en cause. Néanmoins, il ne l'est qu'à partir de ce qu'on pourrait appeler une structure partielle.

⁶ EN, p. 87.

⁷ EN, p. 87.

⁸ EN, p. 87.

⁹ EN, p. 87.

¹⁰ Sur le rapport de Sartre et de la psychanalyse, B. Cannon, *Sartre et la psychanalyse*, traduit de l'américain par L. Bury, Paris, P.U.F, 1993, coll. «Perspectives critiques», notamment les chapitres 1 à 4, en ce qui concerne la conceptualité de la période de *L'Être et le néant*.

¹¹ EN, p. 88.

¹² Cf. EN, p. 91, la reprise d'Alain et de la correction de sa formule «Savoir, c'est savoir qu'on sait» en «savoir, c'est avoir conscience de savoir».

qui nous fait donc retomber sur la mauvaise foi, qui reste à expliquer¹ mais, comment cette impossibilité se retrouvait sur deux plans. Le premier est le plan de l'analyse interne de la structure des concepts et des explications freudiennes (du moins telles que Sartre les percevait à l'époque²). Le second est celui de la structure interne propre de l'inconscient psychique, en tant que l'ensemble des mécanismes psychiques impliquent toujours une intentionnalité. Leur de description mécaniste (ou plus exactement leur interprétation en termes mécanistes) n'est plus véritablement possible. Elle aboutit à la fois à être incompréhensible en donnant à la conscience une «unité magique»³ et en dissolvant la dimension de renvoi à soi pour la remplacer par une deux «structures contradictoires et complémentaires, qui s'impliquent et se détruisent réciproquement»⁴, le conscient et l'inconscient. Qui plus est, on pourrait par la mauvaise foi ne pas recourir à l'inconscient pour décrire les cas abordés par la psychanalyse (comme le montre, selon Sartre, l'exemple de Wilhem Stekel⁵) en mettant en avant des traits dont cette dernière ne pourrait rendre compte.

¹ Cf. *EN*, pp. 91-92, à propos de la censure: «Mais de quel type doit être la conscience (de) soi de la censure? Il faut qu'elle soit conscience (d')être conscience de la tendance à refouler, mais précisément *pour n'en être pas conscience*. Qu'est-ce à dire sinon que la censure doit être de mauvaise foi?».

² En effet, si Sartre a maintenu de manière constante son refus de l'inconscient sur le plan ontologique, sa position a cependant évolué notamment en ce qui concerne la signification qu'il donnait à ce refus et la manière dont il l'inscrivait dans une alternative nous renvoyant à la transparence à soi du *cogito* préreflexif. Ainsi - en raison notamment de la prise en compte du rôle croissant d'autrui et de ce qu'il nomme dans le tome 1 de *L'Idiot de la famille* le niveau de la constitution - il a été amené à valoriser, contre la conscience, ce qu'il a pu nommer le «vécu» (*S. IX*, Paris, 1972, Gallimard, «Sartre par Sartre», interview au journal *New Left*, reproduit par *Le Nouvel Observateur*, 26 janvier 1970, notamment pp. 103-113, où il marque un aspect de son évolution par rapport à *L'Être et le néant*). Ce «vécu», terme qui veut nommer «l'ensemble du processus dialectique de la vie psychique, un processus qui reste nécessairement opaque à lui-même car il est une constante totalisation, et une totalisation qui ne peut être consciente de ce qu'elle est» (*S. IX*, p. 111). Celui-ci est donc inconnaisable (mais pas incompréhensible). Ainsi, «L'introduction de la notion de vécu représente [par rapport au rationalisme de *L'Être et le néant*] pour conserver cette «présence à soi» qui me paraît indispensable à l'existence de tout fait psychique, présence en même temps si opaque, si aveugle à elle-même qu'elle est aussi «absence de soi». Le vécu est toujours simultanément, présent à soi et absent à soi. A l'aide de cette notion, j'ai essayé de dépasser la traditionnelle ambiguïté psychanalytique du fait psychique - à la fois téléologique et mécaniste - en montrant que tout fait psychique implique une intentionnalité dirigée vers quelque chose, mais que certains de ces faits ne peuvent exister que s'ils sont l'objet d'une simple compréhension sans être nommés ni connus» (*S. IX*, p. 112). La position du vécu par rapport à l'inconscient est reprise dans un entretien «Sur l'idiot de la famille»: — *Quelle est la nouveauté de la notion de vécu que vous substituez souvent à ce que vous appelez avant la conscience?* — Pour moi, cela représente [...] l'équivalent de conscient-inconscient, c'est-à-dire que je ne crois toujours pas à l'inconscient sous certaines formes [...] J'ai voulu donner l'idée d'un ensemble dont la surface est tout à fait conscient et dont le reste est opaque à cette conscience, et, sans être de l'inconscient, vous est caché» (*S. X*, pp. 110-111).

On retrouve ici des éléments enracinés dans *L'Être et le néant* (notamment dans la quatrième partie à propos du projet originel). Qui plus est, ce qui sera mis au jour, à savoir la structure première de la présence à soi reste présent. S'il y a une évolution, celle-ci concerne non directement la notion de présence à soi et la critique de principe de la notion d'inconscient, qu'une certaine manière d'intégrer d'autres éléments (sociaux) dans la constitution de cette présence à soi et dans son inaccessibilité par rapport aux couches ultérieures de la *psychè* et de comprendre, notamment par rapport à la liberté, cette dimension première, en tant que la liberté implique une reprise par soi et une catharsis par rapport à la totalité de son être.

³ *EN*, p. 92.

⁴ *EN*, p. 93.

⁵ Cf. *EN*, p. 93. L'ouvrage cité est W. Stekel, *La femme frigide*, traduction de Jean Dalsace, Paris, Gallimard, 1937 repris en 1950 dans la collection Idées. Les formules visées par Sartre se trouvent dans la conférence placée en début d'ouvrage, «l'évolution, les méthodes et les dangers de la psychanalyse»: «Je ne crois pas à l'inconscient; j'y ai cru pendant ma première période, mais après mes expériences de trente années, j'ai trouvé que toutes les pensées refoulées sont préconscientes (para-conscientes) et que les malades ont toujours peur de voir la vérité» (p. 28); «Je n'ai pas besoin de la théorie de la libido, je ne crois pas qu'il y ait des événements absolument inconscients. J'essaie toujours de constater s'il n'y a pas un conflit actuel» (p. 34).

iii. b) *Les conduites de mauvaise foi et leur structure interne.*

Le deuxième temps est donc celui de l'analyse des conduites de mauvaise foi avec les exemples célèbres de la jeune femme et du séducteur, du garçon de café et de l'homosexuel, ainsi, que du «champion de la sincérité»¹. Mais cette critique et ces analyses, en même temps qu'elles s'inscrivent dans le prolongement des premières indications de l'introduction, a plusieurs autres enjeux: outre sa capacité de faire pièce à l'inconscient freudien par une théorie de la mauvaise foi² et de nous donner une clef d'interprétation de certaines conduites existentielles, elle nous permet de dégager ce qui est véritablement caché dans la mauvaise foi. Ce qui est caché ne peut être, qu'à terme, l'être même du pour-soi pris dans sa structure radicale (c'est là l'un des acquis de l'analyse de la liberté). De plus, elle commence à nous donner un des opérateurs essentiels de la constitution du psychique³. Ici, la mauvaise foi en reste à un «certain art - non volontaire - de forger des concepts contradictoires»⁴. Le paradoxe est qu'elle ne s'oppose pas à la sincérité, mais, au contraire, elle la rejoint. En effet, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit de se saisir comme un être qui est ce qu'il est (soit en s'identifiant à sa transcendance, comme la jeune femme cédant par distraction aux avances du séducteur⁵, soit en s'identifiant à sa facticité comme l'homosexuel qui se refuse homosexuel⁶). La mauvaise foi porte ainsi sur notre mode d'être et renvoie précisément à ce mode d'être comme à «la condition de possibilité de la mauvaise foi»⁷. Pour le comprendre, il faut saisir deux aspects. Le premier est que la non-identité à soi, est la condition pour que nous puissions adhérer à des concepts de mauvaise foi (c'est-à-dire pour qu'ils puissent trouver dans notre mode d'être la manière double à partir de laquelle ils peuvent être construits). Le second est que, par rapport à la sincérité comme exigence apparemment opposée à celle de la mauvaise foi d'une coïncidence réelle avec soi, il n'y a rien au sein de la conscience, qui nous permette de l'appuyer, c'est-à-dire aucune dimension d'être qui nous permette une identification fondatrice de la sincérité. On peut - en ne suivant pas strictement le déroulement linéaire de l'analyse de Sartre - expliciter les possibilités qu'il évoque au travers de la profusion des exemples de la manière suivante⁸

¹ EN, p. 104.

² Celle-ci était également annoncée par Sartre à Simone de Beauvoir en même temps que le projet originel de *L'Être et le néant*. Cependant, elle ne se trouvait pas véritablement intégrée dans le projet de métaphysique. Or, ici, ce n'est qu'à partir de cette intégration, de son rôle dans l'analyse régressive qu'elle nous intéresse.

³ Nous n'envisagerons ici que le premier point, le second étant repris lors de l'examen de la réflexion impure et de la constitution du psychique. Vide *infra*, chapitre VIII, §I.

⁴ EN, p. 95.

⁵ Cf. EN, p. 95: «On sait ce qui se produit alors: la jeune femme abandonne sa main mais ne *s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne [...] parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit». Ici, la jeune femme est à la fois une facticité (plus précisément un être-au-milieu-du-monde (cf. EN, p. 97, la formule «on a vu l'usage que notre jeune femme faisait de notre être-au-milieu-du-monde») pour jouir de son désir et une *transcendance* (celle-ci étant prise, non comme ce qui nous permet de dépasser notre facticité mais ce qui ne l'est pas en-soi).

⁶ EN, p. 104.

⁷ EN, p. 94.

⁸ Le tableau essaie de rendre compte des pages 98 à 102.

		Hypothèses ¹		Réfutation
Être de l'homme.	Principe d'identité considérant la totalité de l'être de l'homme	Principe d'identité comme principe constitutif (il est nécessairement ce qu'il est dans sa structure immédiate).		<i>Les concepts contradictoires de la mauvaise foi seraient impossibles puisqu'il n'y aurait pas de quoi constituer la contradiction au sein de l'homme</i>
		Principe d'identité comme possibilité de réalisation par rapport à soi.	Principe d'identité comme possibilité d'être réalisable par rapport à autrui (le garçon de café).	<i>Je ne peux que jouer à être ce que je suis sans jamais le réaliser. Je ne suis envers l'autre qu'en une représentation que je déborde toujours.</i>
			Effort pour se donner l'être dans son intra-structure.	<i>L'être comme unité transcendante des actes m'échappe toujours.</i>
	Principe d'identité non constitutif de l'homme dans toutes ses dimensions.	Identité à soi de la conscience comme telle	Dans la relation à autrui	<i>Elle est par rapport à autrui comme une absence perpétuelle que je ne peux que présenter à la conscience d'autrui qui «est ce qu'elle n'est pas» (d'où l'impossibilité de constituer mon être par la médiation d'autrui).</i>
			Dans la relation à soi.	<i>Ma conscience n'est pas soutenue à l'être par l'être: elle ne peut être saisie à partir de l'être.</i>
		Non-identité à soi de la conscience.		

Schéma n°18 – Rapport à soi de la conscience et principe d'identité (*L'être et le néant*, 1^{re} partie, chapitre 2)

Cette impossibilité pour la conscience de se réaliser, tout en n'étant pas un pur néant en-soi, et qui apparaît pour cette conscience elle-même comme un obstacle, est ce qui nous permet de comprendre comment le projet de sincérité est lui-même un projet de mauvaise foi, de quelque manière qu'on le comprenne. En effet, il est à la fois impossible et que la conscience, dans la compréhension immédiate qu'elle a de son être, ne peut l'ignorer. En ce sens, c'est l'idée même de ce projet qu'il faut remettre en cause, notamment dans la manière même dont il peut s'insinuer dans notre effort pour comprendre l'être de la conscience à partir de l'en-soi. Dès lors, nous retrouvons la condition que nous cherchions, l'unité de la diversité des attitudes envisagées, y compris des attitudes les plus opposées à travers cette équivalence de la sincérité et de la mauvaise foi comme concernant le noyau de mon être. Si sincérité et mauvaise foi sont équivalentes, ce ne peut être que parce que la mauvaise foi comme la sincérité cherchent à se cacher la même chose (par le même moyen fondamental) la dimension pour-soi de notre être par rapport à toutes ses configurations d'en-soi. De manière paradoxale, puisque ce phénomène est un phénomène de voilement², la mauvaise foi peut apparaître, dévoilée dans sa radicalité comme mensonge de l'homme sur son propre être comme conscience (et non seulement comme liberté empirique), comme un «phénomène d'être» à partir duquel il devient possible de fixer le sens de l'être du pour-soi dans son opposition par rapport à l'être en soi, afin d'en saisir la différence spécifique et ainsi, refaire en sens inverse, à partir de la désagrégation première, le chemin régressif que nous venons de parcourir.

¹ Note sur la première alternative : On retrouve au principe de cette alternative l'anticipation du §VI de l'introduction, lorsque Sartre indiquait le caractère régional du principe d'identité comme principe ontologique.

² Ce caractère paradoxal est pourtant d'une certaine manière constitutif de tout phénomène d'être en tant que celui-ci ne nous donne qu'un sens pour une structure transphénoménale. Cependant, ce sens - et par là même la transphénoménalité elle-même - nous sont donnés de manière différente dans un cas et dans l'autre. En effet, on peut considérer que le phénomène d'être, dans le cas de l'être du phénomène nous donne le phénomène d'être par la manifestation de l'identité à soi et de l'indifférence de la chose par rapport à la translucidité de la conscience. Le sens se manifestait alors par le fait que la chose était ce qu'elle est et pour cela même était sa propre détermination en l'étant seulement en soi et non par soi. Inversement, le phénomène de la mauvaise foi nous donne un rapport à la détermination par lequel la transphénoménalité donne son sens à travers la manière dont le pour-soi est par soi, en n'étant pas ce qu'il est et en étant ce qu'il n'est pas, et ainsi en échappant à sa réduction à la détermination phénoménale par un chemin inverse.

§II

Le développement des structures immédiates du pour-soi: présence à soi et ipsité¹.**a) La détermination ontologique fondamentale du pour-soi.***i) Le champ de l'analyse des structures immédiates du pour-soi.**i.a) Les exclusions de l'analyse sartrienne des structures du pour-soi.*

En effet, si nous prenons dans sa globalité cette analyse, on peut s'étonner à la fois de ce qu'elle contient et de ce qu'elle refuse. Tout d'abord, ce qu'elle refuse, et cela pour des raisons métaphysiques fondamentales et non seulement des raisons méthodologiques, c'est l'ordre du pour-autrui. En cela, on peut considérer que Sartre, concernant la question du pour-soi, se différencie de Heidegger dans la mesure où la dimension de la relation à Autrui (quelqu'en soit le mode) n'est pas rigoureusement nécessaire dans l'appréhension du pour-soi comme tel².

Mais, si la raison de l'éviction du problème d'autrui est une raison ontologique, on pourrait s'étonner que Sartre y intègre la structure de la transcendance prise dans toute sa radicalité, c'est-à-dire dans la manière dont, à travers elle, l'en-soi lui-même s'y trouve dévoilé. En effet, n'y a-t-il pas là un mouvement qui, d'une certaine manière, risque de le faire basculer dans un certain idéalisme, c'est-à-dire dans ce qu'il a pu lui-même - à différents titres - reprocher à Husserl comme à Heidegger? On pourra répondre que, dans ce cadre, l'en-soi est bien présent, mais d'une manière quasi-minimale, uniquement en ce qu'il permet à ce qui vient du pour-soi de devenir transcendant. Certes l'en-soi resterait transcendant et il jouerait alors le rôle d'un concept-limite de transcendance. Sans s'engager pleinement dans l'examen de telles critiques - ce qui présupposerait les analyses que nous envisageons précisément d'opérer - on peut d'emblée préciser qu'il y a à cette intégration plusieurs raisons.

Tout d'abord, il ne faut pas confondre les structures du pour-soi dans leur ensemble avec les structures immédiates du pour-soi, qui définissent sa dimension d'immanence première, sans que s'y mêle explicitement la médiation d'un transcendant (le monde comme mon image, où d'une

¹ Au moment d'aborder ces analyses, qui apparaissent comme le noyau de *L'Être et le néant*, et qui tiennent le rôle de l'analyse de la région conscience dans les *Ideen I*, ou encore celui de l'analytique existentielle dans le projet heideggerien d'ontologie fondamentale, il importe d'en fixer la limite. Plusieurs registres s'y trouvent mêlés, parfois de manière inextricable, alors que notre principe de lecture - faisant fond sur la distinction et l'articulation entre l'ontologique et le métaphysique - invite à les distinguer.

² Alors que cette considération semble nécessaire pour Heidegger. Ainsi, Sartre n'aborde pas de la même manière que le penseur allemand la question «Qui est le *Dasein*?». S'il est vrai que, comme Heidegger, il essaie de dégager ce qui peut intervenir et voiler la compréhension première que le *Dasein* a de lui-même, cela ne passe pas par les mêmes structures. En ce sens, le phénomène du «On» ne joue pas de rôle méthodologique chez Sartre (il n'intervient qu'en *EN*, §V pp. 79-80). Pour ce dernier, le seul ressort de voilement est la mauvaise foi. Or, celle-ci, d'une part peut se concevoir sans recours à Autrui, puisqu'il s'agit d'un mensonge à soi à partir d'une relation au monde, et d'autre part, elle renvoie de manière beaucoup plus directe à une structure fondamentale du pour-soi. En effet, si la conscience se cache quelque chose, c'est qu'elle a conscience de ce qu'elle se cache et qu'on peut donc le dégager à partir de ce voilement. Pour Heidegger, la solution sera dans un premier temps laissée en suspend et d'un ordre plus complexe.

Cela tient au fait que le pour-autrui n'est pas, comme le dit Sartre, une structure ontologique du pour-soi pris dans sa pureté, mais seulement du pour-soi humain, c'est-à-dire qu'il est possible de concevoir un pour-soi sans l'ordre du pour-autrui. Même si les analyses concernant les structures du pour-soi peuvent faire intervenir un ensemble de phénomènes impliquant Autrui, ceux-ci ne sont pas nécessaires. Sartre prend d'ailleurs soin le plus possible de distinguer les attitudes qui impliquent Autrui, soit comme présence, soit au travers des significations des choses. Cf. à propos de l'interrogation, *EN* p. 42, à propos de la mauvaise foi, *EN*, p. 100, 105, et inversement pour un caractère qui exige autrui, *EN*, p. 90.

structure complexe comme la temporalité). Ensuite, l'un des enjeux de l'analyse est justement de montrer que le pour-soi est nécessairement relation à l'en-soi, et cela d'une manière qui inclut la relation de transcendance au sens strict en tant que constitutive du champ de présence à partir duquel le pour-soi s'annonce à lui-même. Enfin, la détermination du pour-soi implique une relation à l'être en tant qu'elle est une détermination ontologique. L'être pour soi est donc en ce sens à la fois un titre pour une structure concernant une région d'être et pour une certaine dimension constitutive de l'être total¹ (ce dernier point ne pouvant justement être acquis qu'avec la totalité des analyses de *L'Être et le néant*²).

i.b) Le rapport du pour-soi au monde et l'orientation vers l'anthropologie.

Il n'en reste pas moins que, même sans tenir compte de ces critiques possibles, un autre problème peut nous guetter, qui tient à l'orientation que prend nécessairement la considération de l'analyse d'une région d'être prise pour elle-même. En effet, la nécessité d'une démarche régressive et les analyses liées à la temporalité, et notamment l'esquisse d'une séparation radicale (par la réflexion et le psychique où le pour-soi devient à lui-même son propre objet) peuvent donner l'impression d'une tendance à l'isolement de l'analyse des structures du pour-soi. Il ne serait alors rattaché au monde que de manière artificielle, de telle sorte que la démarche du chapitre de la transcendance peut apparaître comme une simple construction à partir de l'introduction d'une condition supplémentaire concernant la manière dont le pour-soi est ainsi déterminé. En ce sens, le pour-soi pourrait apparaître comme étant orienté vers soi, l'orientation vers le monde n'existant à partir de là que comme un arrière-fond qui ne viendrait en fait à l'avant-plan comme structure essentielle qu'à partir d'un certain choix éthique (représenté par ces termes d'authenticité mais surtout d'engagement dans son époque).

On ne saurait nier qu'il y a ici une ambiguïté profonde et qu'au sein des analyses du pour-soi interviennent des questions et des développements qui semblent passer au dessus de l'analyse de la relation au monde et faire de celui-ci un fond somme toute secondaire. Cependant, on peut aussi considérer que nous nous trouvons ici à l'une des articulations, non seulement entre l'ontologie et l'anthropologie, mais aussi entre l'ontologie et la métaphysique. L'analyse du pour-soi donne un nouveau champ pour la question pourquoi qui caractérise cette dernière discipline et où cette dernière se définit peu à peu à travers l'interrogation concernant la capacité de l'être, qu'il soit en soi ou pour-soi, à se saisir comme une totalité fondée. Il y a donc ici un entrelacement de perspectives qui ne sauraient être délié. Néanmoins, nous nous efforcerons ici de distinguer ces perspectives et c'est cet effort qui nous conduira en quelque sorte à répéter sur un plan métaphysique, dans la seconde partie, ce que nous appréhendons à présent uniquement sur un plan encore ontologique³.

Ce qu'il faut encore comprendre, c'est que, dans le cas de la détermination du pour-soi comme dans celui de l'en-soi, nous avons affaire à une structure introduite comme condition incontournable. C'est le sens de la remarque faite - là encore - à propos du projet heideggerien. La condition de validité de cette détermination, est qu'on puisse arriver à récupérer la dimension de cons-

¹ Ce dernier point est pour notre propos capital dans la mesure où nous avons ici une articulation de l'ontologique et du métaphysique. Cet entrelacement entre deux domaines sera d'ailleurs ce qu'il nous faudra mettre au jour après avoir posé l'ensemble des structures du pour-soi et ce qui les différencie.

² C'est-à-dire les analyses de la réflexion, de l'être-pour-autrui et de la liberté. Ces analyses peuvent apparaître comme secondaires. Nous essaierons d'en marquer la nécessité dans nos conclusions.

³ *Vide infra*, chapitre VII, §3.

science (comme présence à soi) dans la mesure où celle-ci est fondement même de l'explicitation tentée pour le pour-soi. Or, c'est ce que - selon Sartre - Heidegger n'arriverait justement pas à faire¹. Il s'agit, là encore, de poser une condition minimale, certes développable, mais d'une certaine manière incontournable. Cette condition minimale, c'est celle de la présence à soi, laquelle est donc la structure ontologique première de l'être pour-soi.

ii) *Présence à soi et facticité.*

Ainsi, au départ de l'analyse de l'être-pour-soi, la présence à soi est ici appréhendée, non plus comme simple «dimension d'être transphénoménale du sujet»², mais comme structure ontologique dont on cherche à dégager la «loi d'être»³ dans la mesure où la dimension d'être qu'est le pour-soi échappe au seul modèle de structure d'être dont nous disposons jusqu'à présent, celui de l'en-soi.

ii. a) *La présence à soi.*

Cette non-correspondance est double: elle concerne à la fois la structure (ce qui est exprimé par le principe d'identité comme principe synthétique régional) et la dynamique (ce qui, du point de vue de l'en-soi, renvoie à l'ensemble des déterminations liées à l'altérité). On peut, dans un premier temps, déterminer sa mise en évidence de la manière suivante:

		<i>Hypothèse</i>			<i>Réfutation</i>
		Coïncidence primitive absolue (Tout acte conscient coïncide absolument avec soi).			<i>Coïncidence de l'en-soi excluant toute distance à soi</i>
Être ayant une structure unitaire.	Conscience comme conscience (de).	Identité de la conscience et de son caractère d'acte.			<i>Trouble de la structure de la conscience par l'identité à soi du caractère d'acte.</i>
		Non-identité en-soi la conscience et son caractère d'acte.	Identité de la conscience avec elle-même dans sa structure immanente et qui se distingue de la croyance comme simplement croyance.		<i>Cette désolidarisation n'est possible qu'avec la réflexion</i>
	Chaque terme doit renvoyer à l'autre dans une unité fondamentale		Unité comme au delà de la présence actuelle du couple reflet reflétant.	Recours à l'infini (le jeu reflet-reflétant s'identifie à l'infini).	
		Essai de dépassement du renvoi par fixation.		Effort de fixation et de dissociation des termes	<i>Renvoi à un des termes et à la structure unitaire de présence à soi.</i>
			Effort de fixation de la relation par un 3 ^e terme	<i>On retrouve l'idea-ideae (renvoi à l'infini)</i>	
Identification de l'unité et de la dualité dans la présence à soi.					

Schéma n°19 – Le dégagement de la présence à soi (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 1, §I)

Toutes les solutions pour ramener ce rapport à l'ordre de l'en-soi échouent, qu'elles passent par l'ordre de l'infini (en tant qu'il serait ce à quoi s'identifierait le jeu perpétuel reflet-reflétant) ou en essayant de passer par delà ce rapport en l'englobant dans une totalité. On doit donc quitter radicalement la modalité en-soi de l'être, dans la mesure où elle ne nous permet en aucune manière de saisir cette identité première. Ainsi, nous sommes dans une alternative qui nous force à admettre un autre type d'être, l'être pour-soi pour concevoir cette conscience (ce qui permet de confirmer le caractère contingent du principe d'identité comme principe ontologique, tel qu'il a

¹ Cf. *EN*, pp. 115-116: « Mais le «Dasein», pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension». De fait, chez Heidegger, il n'y a jamais vraiment la recherche d'une exigence de ce genre, dans la mesure où c'est la notion même de conscience qui est remise en cause. La «transparence à soi (*Durchsichtigkeit*)» (*SZ*, p. 146/191) est la «visée qui porte en premier et en entier sur l'existence («*Die Sicht, die sich primär und im ganzen auf die Existenz bezieht*»)» (*SZ*, pp. 146/191). Cette visée est elle-même une certaine orientation de l'«entendre» (*Verstehen*).

² *EN*, p. 17.

³ *EN*, p. 119.

été indiqué dans l'introduction).

Cependant, le refus de cette dimension d'en-soi pose un problème de vocabulaire pour la notion même de soi telle qu'elle est utilisée pour l'être en soi¹. C'est qu'en fait, il faut à la fois désolidariser le soi de la dimension de l'en-soi tout en le situant par rapport à l'être de la conscience pour en dégager la loi d'être comme loi d'être du pour-soi. Le soi ne peut concerner, ni l'en-soi qui, étant au-delà de tout rapport, n'a pas le rapport nécessaire à la détermination de réflexivité constitutive du soi², ni non plus le pour-soi, ce dernier étant à la fois en relation avec le soi qui le détermine - sinon il ne serait pas sujet³ - sans s'y identifier, l'identité pure étant en contradiction avec le soi: «En fait, le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel: le sujet ne peut être soi, car la coïncidence avec soi fait [...] disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est l'indication du sujet lui-même»⁴. On se trouve donc devant une structure antinomique qui implique un changement de plan ontologique, où le *soi* lui-même acquiert une autre signification comme «façon de ne pas être sa propre coïncidence, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité»⁵. Mais le problème, dès lors qu'on échappe à la coïncidence absolue pour qu'il puisse y avoir un soi, est celui de la consistance ontologique de cette présence à soi, comme en témoigne, selon Sartre, le fait qu'«on l'a prise souvent pour une plénitude d'existence»⁶, ce qui conduit les philosophes à «attribuer à la conscience la plus haute dignité d'être»⁷. Le néant comme néant radical sera justement la seule solution possible pour concevoir une présence à soi, dont les termes ne soient, ni radicalement identiques, ni radicalement séparés.

ii. b) Le néant pur et la résolution de l'antinomie de la structure reflet-reflétant.

Le néant apparaît comme la différenciation initiale sans contenu, la seule qui permet à la dualité et à l'unité d'avoir le rapport constitutif du reflet-reflétant, une fois circonscrite l'application du principe d'identité comme principe ontologique, ainsi que son passage dans le principe de non-contradiction. Ce faisant, on échappe donc à l'alternative de l'unité sans fissure et de la fissure sans unité, en pouvant répondre à la question «*Qu'est-ce* qui sépare le sujet de lui-même?»⁸, «que ce n'est rien»⁹. On a donc écarté la compréhension de la séparation en termes de détermination ou de «réalité qualifiée»¹⁰, qui aurait une fonction de dissociation positive, de telle sorte que la cons-

¹ Cf. *EN*, pp. 118-119. Cette précision d'abord d'ordre critique a une importance ontologique et métaphysique fondamentale, puisqu'elle nous donne l'en-soi dans toute sa radicalité d'indétermination, le posant ainsi en deçà même de son sens par rapport au surgissement du pour-soi.

² *EN*, p. 188: «A la limite de la coïncidence avec soi, en effet, le soi s'évanouit pour laisser place à l'être identique».

³ Où du moins ipséité: le sujet ici ne désigne aucun sujet substantiel mais seulement l'orientation de l'immanence qui permet de parler de renvoi à soi. Sans cela, il n'y aurait même pas de possibilité de mise en question de son être, puisqu'il n'y aurait pas de «son». Le mien vient du soi et non le soi du mien.

⁴ *EN*, p. 119.

⁵ *EN*, p. 119.

⁶ *EN*, p. 119.

⁷ *EN*, p. 119. On peut penser ici à toute la tradition idéaliste qui se poursuit dans la phénoménologie à travers Husserl pour qui la région conscience est une région de réalité absolue. Sartre suit ici la critique faite par Heidegger à propos de l'obscurité dans laquelle est laissé le mode d'être de la conscience (*SZ*, p. 24/50). Sartre réitérerait probablement sa critique à propos de la philosophie de Michel Henry (notamment dans M. Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, 1963, P.U.F, collection «Épiméthée», deux tomes), même si celui-ci assume d'une certaine manière jusqu'au bout cette attribution de plénitude ontologique en la faisant jouer contre l'idée même de conscience comme distance à soi (la détermination de la conscience comme néant par Sartre étant un des effets du primat de la transcendance et de l'extériorité dans l'élucidation phénoménologique de la manifestation) pour déboucher sur une primauté et une indépendance absolue de l'auto-affection, ce qui fera déboucher cet auteur sur une ontologie de la Vie comme pure immanence subjective.

⁸ *EN*, p. 120

⁹ *EN*, p. 120.

¹⁰ *EN*, p. 120.

cience, dans sa dimension d'immanence, se dissocierait de sa détermination de caractère d'acte (ici la croyance). Une fois ceci posé, il faut néanmoins encore se demander s'il n'y a pas un jeu de mot sur ce *rien*, qui permette de parler de séparation et ainsi comprendre ce que signifie à ce stade l'idée de néantisation (celle-ci étant employée différemment de la première partie, où elle s'appliquait à la configuration du transcendant) et comment elle débouche sur le «*néгатif pur*»¹, c'est-à-dire la négation comme être. On peut synthétiser la discussion concernant la mise en évidence de ce négatif pur de la manière suivante²:

Être de la présence à soi.	<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>
	Comme plénitude d'être (coïncidence).	Renvoi à l'identité pure de l'en-soi.	
Renvoyant à l'identité liée au principe de contradiction		<i>Cette négation ne vient pas de l'être mais de l'homme et elle ne peut concerner que les relations externes.</i>	
Présence comme supposant une séparation.	Séparation comme réalité qualifiée.		<i>On brise la translucidité du cogito.</i>
	Séparation comme <i>rien</i> .	<i>Rien</i> comme néant qui est (néant transcendant) par rapport à la conscience.	<i>Rien</i> comme néant qui est (néant transcendant) par rapport à la conscience.
		<i>Rien</i> comme néant qui est été par l'être (être qui est son propre néant).	

Schéma n°20 – Le dégagement de la structure interne de la présence à soi (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 1, §I)

Il faut donc distinguer entre *un rien* et *rien*, entre le néant transcendant et le néant immanent³. Celui-ci doit être nommé un néant, le rien étant toujours compris comme négation de quelque chose. La manière dont le néant sert de fil conducteur à la régression analytique qui nous conduit à l'être-pour-soi a aussi pour signification de confronter le néant à son étrangèreté radicale par rapport à l'être afin de saisir la présence de la négation à toutes ses possibles significations. Le néant, ou plus exactement la néantisation originaire est donc un terme premier qui se définit à présent par rapport à l'être premier dans son indifférence radicale, en deçà de l'intra-mondain et du psychique et qui s'atteste à travers l'impossibilité de réduire de quelque manière que ce soit la présence à soi à un être ou à un rapport entre êtres sans pouvoir cependant fixer une dualité. On a donc une opposition entre l'être, identité absolue en deçà de l'unité, et la décompression unitaire en deçà de la dualité.

Cette structure première est le noyau de l'être-pour-soi comme néantisation d'en-soi sous la forme fondamentale de la distance à soi. Cette néantisation est différente de celle de la première partie, où le terme ne désignait alors qu'une manière d'apparaître du transcendant en fonction d'une certaine forme de visée, ou une certaine modalisation du rapport du pour-soi au transcendant ou à la transcendance dans l'immanence du psychique. Dans ce premier cadre, le néant n'avait qu'une dimension phénoménologique et non encore une prétention ontologique radicale dans la description d'une structure d'être. Cette dimension de néant originaire est la condition de toute conscience comme présence à soi et tout vécu de conscience n'est ce qu'il est que comme non-être par rapport à ce qu'il serait s'il était ce qu'il est. Le néant a donc un sens double: d'une

¹ EN, p. 120.

² Ce tableau reprend la démarche des pages 119-120. On pourrait considérer qu'il s'agit ici d'une répétition du tableau précédent. Cependant, il ne se place pas au même niveau: nous avons ici une démarche proprement ontologique, alors que la démarche précédente pouvait être considérée comme une démarche seulement phénoménologique, s'attachant seulement à la structure interne d'un vécu. On a dans ce §1 un enchaînement remarquable du phénoménologique à l'ontologique et de l'ontologique au métaphysique (dernier alinéa p. 121) qu'on retrouvera d'autres fois.

³ Cela nous permet de distinguer au moins trois formes de présence du néant dans l'analytique de la séparation: le néant comme résultat de la fonction que joue un être, le néant comme *rien* tel qu'on peut en voir l'apparition au travers de l'expérience de l'organisation du transcendant intra-mondain par des riens (en distinguant deux niveaux, le néant transcendant et le néant psychique), et le néant pur, réduit en quelque sorte, et qui ne renvoie lui-même qu'à l'être pur.

part, il décrit un «événement»¹, la néantisation originelle, prise dans sa propre contingence par rapport à l'être en soi, et d'autre part il permet de formuler la loi d'être, la manière dont, la conscience existe en tant qu'elle existe par soi. Ainsi, si la conscience se définit comme existant par soi comme conscience (de) soi, rapport immédiat à soi, le pour-soi qui constitue son être peut se définir comme «l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même»². De ce fait, être conscient ne veut pas simplement dire être sous la forme de présence à soi comme un état, mais se néantiser par soi perpétuellement de telle sorte que le caractère du vécu a pour première existence une forme désagrégée de ce qu'elle serait si cette identité était réalisable, telle que, par exemple, elle apparaîtrait à la réflexion. On a donc ici la description ontologique d'un premier niveau, qui fonde l'autonomie de l'irréfléchi. Néanmoins, sa description ne peut se limiter à l'ordre de la présence à soi mais doit aussi inclure une dimension existentielle particulière qui nous renvoie vers l'en-soi: la facticité.

ii.c) L'articulation du pour-soi et de l'en-soi: la facticité.

Cette articulation de l'en-soi et du pour-soi se produit à deux niveaux, d'une part sur le plan métaphysique de l'origine du pour-soi, d'autre part sur un plan phénoménologique, qui doit être élucidé ontologiquement. Or, la présence à soi ne permet pas de le faire, et donc d'épuiser la signification de la teneur ontologique du «phénomène d'être» qu'est la mauvaise foi. En effet, avec la pure présence à soi, on se retrouve dans une situation analogue à celle dans laquelle se trouvait l'analyse au moment où elle posait la question de la possibilité de la mauvaise foi en tant que projet possible, en tant que mode possible du pour-soi. Ici, c'est cette même question qui se repose, mais non seulement par rapport au projet de mauvaise foi pris dans sa teneur anthropologique (et non encore reconduit à sa racine commune avec le projet de sincérité), mais bien dans sa teneur ontologique, c'est-à-dire dans le projet d'être en soi: «[Le pour-soi est] puisque, quelque soient les écueils qui viennent le faire échouer, le projet de la sincérité est au moins concevable»³. Cependant, cette impossibilité se laisse lire ici en sens inverse. Alors que, dans le premier cas, la mauvaise foi et la sincérité requéraient pour être *projets* une différence de la conscience avec elle-même de telle sorte qu'on ne puisse dire d'une quelconque manière que la conscience *était*, ici, l'exigence de la condition de possibilité du projet de sincérité s'attache au sens de ce projet et non plus à son caractère de projet. Or, il n'a de sens que s'il y a pour le pour-soi, au sein de sa compréhension de lui-même comme néant, une dimension d'être qui puisse fixer ce thème et qui puisse être à la source de toute accroche de qualification *en-soi* du pour-soi dans son existence, cette accroche pouvant être le Passé, une détermination sociale aux yeux d'autrui et, à terme, en tant qu'être à propos duquel on peut poser la question du «pourquoi?», de son existence: «Il est, en tant que pour lui [...] la question originelle peut se poser: «Pourquoi cet être est-il tel et non autrement?»⁴. Il faut cependant, pour ne pas se contredire par rapport à l'analyse de la mauvaise foi, que cette dimension d'en-soi demeure pour le pour-soi lui-même, insaisissable, parce que toujours dépassée. C'est donc en fonction de cette exigence phénoménologique que la facticité, déjà présente dans le chapitre sur la mauvaise foi, est ici réintroduite à son niveau le plus radical, comme permettant de comprendre le fait que, même s'il est pour-soi et donc néant, «Pourtant le

¹ Sur cette notion, *vide infra*, chap. VII.

² *EN*, p. 121.

³ *EN*, p. 121.

⁴ *EN*, p. 122.

pour-soi *est*»¹, et cela quel que soit le niveau où l'on se place. Il est alors possible de répondre à la question: «comment pouvons-nous être, dans l'unité d'un même surgissement à l'être, cet être qui existe par soi comme n'étant pas le fondement de son être?»²

Le point de départ est donc l'expérience première d'être à la fois fondement de son être-conscience (existence par soi) et de la possibilité présente dans tout cogito de se poser la question de sa propre existence comme étant telle ou telle existence. Ce serait là la vérité de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de parfait en tant qu'elle parle d'une compréhension d'elle-même non seulement comme imparfait, mais comme imperfection que le *cogito* ne s'est pas donné à lui-même, comme fait qu'il ne fonde pas³. Or, la découverte de la néantisation et du cogito comme existant par soi en tant que pouvoir néantisant permet de répondre à cette question: exister par soi veut dire fonder son propre néant, et cela en raison même de la structure de l'existence par soi, de telle sorte que la contingence que le pour-soi découvre en lui-même est incontournable, indépassable et, pour cette raison, une nécessité de fait. L'impossibilité de toute conception d'un être fondement de soi et de toute preuve ontologique concernant la nécessité de l'existence d'un être quelconque, fonde cette nécessité: «tout effort pour concevoir l'idée d'un être qui serait fondement de soi 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»⁴. On ne peut être fondement que de son propre néant et tout effort pour concevoir un être comme fondement de son être nous renvoie à un être fondement de son néant et donc, non fondement de son être. Il y a donc une contingence nécessaire au sein de l'existence par soi et qui ne peut absolument pas être levée, comme le montre l'échec de toutes les preuves ontologiques pour constituer un être nécessaire (Sartre évoque notamment la preuve par la possibilité construite par Leibniz et reprise par Kant), échec qui conduit à la conclusion que «Dieu, s'il existe, est contingent»⁵.

Cependant, il reste à concevoir de quelle manière cette dimension d'en-soi reste dans le pour-soi sans figer ce dernier en en-soi, et cela en déchiffrant à nouveau «les données du cogito préreflexif»⁶. En fait, pour qu'il n'y ait pas de blocage, il faudrait que l'affirmation de cette contingence (que ce soit la contingence de l'existence ou celle de la détermination, qui permettent toujours de poser la question pourquoi, même s'il est impossible d'y répondre) évite l'«illusion substantialiste»⁷ qui serait présente chez Descartes, dans la manière dont il fait de la conscience une substance «dont l'attribut est la pensée»⁸. Il est donc nécessaire de concevoir la contingence comme n'étant, ni en dehors du pour-soi (auquel cas ce ne serait plus *sa* contingence), ni comme

¹ EN, p. 121.

² EN, p. 123.

³ Cf. EN, p. 122: «Cette saisie de l'être par lui-même comme n'étant pas son propre fondement [...] est au fond de tout *cogito*. Il est remarquable à cet égard, qu'elle se découvre immédiatement au *cogito réflexif* de Descartes. Lorsque Descartes en effet veut tirer profit de sa découverte, il se saisit lui-même comme un être imparfait «puisqu'il doute». mais en cet être parfait imparfait, il constate la présence de l'idée de parfait. Il appréhende donc un décalage entre le type d'être qu'il peut concevoir et l'être qu'il est [...] Mais cette appréhension de l'être comme manque d'être en face de l'être est d'abord une saisie par le *cogito* de sa propre contingence».

⁴ EN, p. 123. Nous reprendrons ce point ultérieurement. *Vide infra*, chapitre VII, §3 b).

⁵ EN, p. 124. Nous n'examinerons pas ici l'argumentation de Sartre contre Leibniz, celle-ci étant reprise dans le cadre de la discussion sur les possibles.

⁶ EN, p. 120.

⁷ EN, p. 127. Cependant, Sartre reconnaît chez Descartes le fait qu'il a bien essayé, non de conférer un être à la conscience, mais un mode d'être (CSCS, pp. 49-91, ici p. 50). Dans le même texte, Sartre marque ses réserves face à l'accusation de substantialisme dressée contre Descartes (CSCS, p. 54, 55, où il pense que Descartes n'a pas transféré à l'être de la subjectivité le mode d'être de l'objectivité).

⁸ EN, p. 127.

rupture du lien reflet-reflétant. La solution de la difficulté tient au fait que le renvoi de soi à soi n'est pas le soi, mais se fait en fonction de ce soi à partir d'un être qui, tout en étant, ne l'est pas mais reste en rapport avec lui. Il y a donc une totalité qui fonde l'unité, mais qui n'est présente que sous la forme de ne l'être pas, c'est-à-dire comme néantisée. Mais qu'elle soit néantisée et toujours présente comme telle implique qu'elle soit tout en restant insaisissable, donc qu'il y ait un «*reste* de l'en-soi dans le pour-soi»¹ sans que celui-ci soit jamais saisissable par le pour-soi lui-même est qui est pourtant là au sein même du vécu. C'est ce que Sartre appelle la facticité du pour-soi, présente au sein même de sa manière d'être comme ce qui en soutient la détermination tout en n'étant jamais réalisée comme être mais seulement comme néant. De ce fait, le rapport n'est pas troublé, car l'en-soi de la facticité, étant présent et hantant le pour-soi, de telle sorte qu'il permette l'appréhension par le pour-soi de sa situation et donne un sens aux projets de réalisation de cette situation tout en se dérochant à toute effectivité, n'est jamais saisi. C'est là la facticité du pour-soi, condition de son existence et de sa détermination, condition à laquelle le pour-soi donne son sens en le néantisant sans pourtant lui donner son être.

Sartre s'efforce, dans cette appréhension de la facticité, à la fois d'assurer la racine de l'ensemble des développements ultérieurs concernant la notion (notamment jusqu'à la situation)², tout en se maintenant dans le cadre strict de la présence à soi. En ce sens, il ne tombe pas sous la critique faisant de la facticité sartrienne d'emblée un être au milieu du monde, un *faktum brutum* qui appartient à la *Vorhandenheit*, par une critique du substantialisme cartésien. Cette facticité au contraire présente une forme spécifique d'articulation entre l'en-soi et le pour-soi par le biais de la structure d'en-soi néantisé. Celle-ci permet en outre de donner la matrice de la conception d'une «coordination valable»³ de la facticité et de la transcendance⁴.

iii) Signification et portée de la présence à soi

Cette introduction d'un néant au sein de l'être, qui est à l'origine de l'émergence de la structure première constitutive de la conscience comme structure factice (existant facticiellement) peut être lue de plusieurs façons - transcendantale et métaphysique - entre lesquelles Sartre ne choisit pas vraiment. La manière transcendantale insiste uniquement sur le fait que la non-coïncidence joue le rôle de condition ontologique pour la manifestation de n'importe quel vécu déterminé et la manière métaphysique insiste sur le fait qu'à travers cette manière s'exprime une modification d'être qu'il faut exprimer à travers son origine dans l'en-soi (comme résultat de l'effort de ce dernier pour se fonder). La différence présente entre ces deux analyses se manifeste dans le rôle qu'elles ont dans la conclusion: le niveau de la présence à soi est ressaisi dans le cadre de structure du

¹ EN, p. 127.

² Nous avons étudié cet aspect du problème de la facticité chez Sartre (L. Husson, «De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité» au volume collectif publié sous la direction de J.M. Mouillie, *Sartre et la phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses, ENS-éditions-Fontenay-Saint-Cloud, 1998, «Theoria», pp. 133-174).

³ EN, p. 95.

⁴ Cependant, il faut ici noter que nous n'en sommes pas encore au niveau où une transcendance, ni même un hors de soi au sein de l'immanence est concevable. C'est cette exigence de placer la facticité en deçà même du hors de soi qui intervient avec l'être de la valeur et l'être des possibles, qui amène Sartre à prendre soin de se différencier de Heidegger et de la manière non le fait de mon propre néant serait saisi au sein de l'expérience du *Ruf des Gewissens*, tel qu'il est décrit dans *Sein und Zeit*. Entre la factualité de l'être au milieu du monde et la facticité du retrait toujours déjà opéré de certaines possibilités par la structure de l'être-jeté (qui nous fait sauter directement au plan du possible), il y a une troisième voie possible que Sartre essaie de déterminer.

pour-soi et de leur caractère d'échappement à soi¹, celui de la pure néantisation au sein de l'Être renvoie au sens pour l'être du surgissement du pour-soi et est alors directement placé en corrélation avec la négation interne².

De ce fait, ce que Sartre appelle présence à soi, la structure originale reflet/reflétant et qui constitue ce qu'il appelle le premier aspect de la personne³ occupe un rôle important en ce qu'il exprime la différence spécifique du pour-soi et résume en quelque sorte son régime d'immanence. Il sera le modèle structurel à partir duquel sera conçu le rapport des ek-stases⁴ du pour-soi ainsi que les structures de la réflexion et le rapport des consciences en tant que, de part et d'autre, on a quelque chose comme une structure oscillant entre l'unité et la dualité.

Ce premier niveau, même s'il introduit de la manière la plus radicale la dimension du néant - sous la forme de la «négation phénoménologique»⁵ de l'identité absolue de l'en-soi - on le voit, est fort pauvre, que ce soit sur le plan de la présence à soi ou pour l'ordre de la facticité. Il ne peut, à lui seul, faire que deux choses, servir de manière grossière pour la position d'un premier moment de différenciation de deux modes d'être (et il peut servir dans ce cadre de modèle de structure d'être selon les exigences de l'analyse⁶), ou simplement se contenter de dégager le noyau de tout vécu. Dans ce second cas, il reste encore à la charge de l'analyse de développer ce noyau pour rendre compte de la structure totale d'un enchaînement de vécus, c'est-à-dire pour dépasser l'instantanéité première du cogito, au double plan de l'immanence (ce qui nous mène vers l'analyse de la temporalité⁷) et de la transcendance (ce qui nous amène à la mise en relation du pour-soi à l'en-soi⁸). Ce ne sera qu'à cette condition que la présence à soi ne restera pas figée dans la dimension de l'instant.

b) L'approfondissement de la néantisation et la structure de la valeur.

Avec ce niveau, nous avons affaire à un passage capital, quel que soit le plan sur lequel on se situe. En effet, il est le cadre de manifestation d'un nouveau type d'être, l'être de la valeur (qui n'est pas encore nommé en-soi-pour-soi). La détermination de ce type d'être est, non seulement la marque de l'émergence d'une nouvelle forme de négation (la «négation dialectique», qui se différencie de la «négation phénoménologique»⁹) qui ouvre sur la temporalité, mais aussi un des mo-

¹ Cf. EN, p. 712: «et que peut être l'altérité, sinon le chassé-croisé de reflété et de reflétant que nous a avons décrit au sein du pour-soi, car la seule façon dont l'autre puisse exister comme autre, c'est d'être conscience (d')être autre».

² Cf. EN, p. 711: «le Pour-soi apparaît comme menue néantisation au sein de l'Être; et il suffit de cette néantisation pur qu'un bouleversement *total* arrive à l'En-soi».

³ Cf. EN, p. 148.

⁴ Ce rapport entre les ek-stases sera conçu comme un jeu de reflet entre chacune d'entre elles où le pour-soi ne sera jamais lui-même mais jamais non plus &autre que lui-même. Ainsi, comme par exemple dans la réflexion et dans les conclusions de l'ouvrage, la structure reflet/reflétant sera associée à celle de la temporalité.

⁵ Pour reprendre la formule de M. Lutz-Müller, dans *Sartres Theorie der Negation*, Frankfurt/Main, 1976, Peter Lang, Bern, 1976, pp. 148-202, qui différencie «négation phénoménologique» et «négation dialectique», cette dernière désignant le second niveau de négation qui sera à l'oeuvre dans la structure de l'ipséité. Ici, la négation n'est que «phénoménologique», loi d'être de la conscience, elle ne concerne que sa manière de ne pas être par soi sa propre identité, mais non de dépasser cette non-identité absolue vers une totalité.

⁶ Voir l'usage qui en est fait au cours de l'analyse de la réflexion, cf. EN, p. 198.

⁷ Cf. EN, pp. 127-128: «Et le *cogito* n'engage-t-il pas à sa manière le passé et l'avenir?».

⁸ Cf. EN, p. 128: «Le cogito doit nous amener nécessairement à découvrir cette présence totale et hors d'atteinte de l'en-soi».

⁹ Cf. M. Lutz-Müller, *op. cit.*, pp. 203-263. C'est par cette négation dialectique (comme réitération de la néantisation première par négation de celle-ci en tant que fait) que Sartre se rapproche le plus de Hegel et que, ouvrant au-delà de l'instantanéité du *cogito*, elle renvoie à la fois vers les possibles et l'avenir. C'est également dans cette dernière que s'enracine le mouvement de détermination singulière des *cecis* concrets, pris dans leur potentialités.

teurs fondamentaux de la méthode dialectique permettant à Sartre de dépasser l'instantanéité du *cogito*¹.

Ce niveau permet de reprendre ainsi à sa charge la structure heideggerienne de l'ipséité et de la compréhension de l'être², sans sacrifier la dimension de conscience, le passage de la conscience à l'ipséité (voie choisie par Sartre) étant la seule possible³. En effet, ne pas être mis en rapport avec la conscience, c'est ne pas être mis en rapport avec l'ordre de la présence à soi et donc, en raison de l'alternative qui gouverne à présent toute détermination ontologique, retomber du côté de l'en-soi: ainsi si la compréhension comme échappement à soi n'est pas conscience (de) compréhension, elle retombe dans l'ordre de l'en-soi. La transcendance, l'échappement à soi devient un état extérieur à la conscience et non un caractère de la conscience. «Nous voilà rejeté vers le cogito. Il faut en partir»⁴.

Sur le plan méthodologique, l'élucidation de ce niveau existentiel est à la racine de l'extension de la certitude du *cogito* au delà du niveau «instantanéiste»⁵ du *cogito* cartésien et où se maintenait encore la présence à soi par la mise en place d'un «instrument dialectique» qui lui permet ainsi de l'élargir⁶. Il faut cependant noter d'emblée le souci de progressivité de Sartre dans la mesure où, bien que poser la racine de l'échappement à soi du pour-soi nous conduise vers la «transcendance [...] comme lien originel du pour-soi avec l'en-soi»⁷, cette transcendance reste une structure à élucider et non un moyen d'explicitation et la condition de l'explicitation de cette structure à partir de la dimension de conscience est de l'appréhender comme une dimension particulière de négation, de telle sorte que c'est de cette dernière qu'on doit repartir.

¹ Néanmoins, il faut ici différencier la présence à soi elle-même du cogito, c'est-à-dire de la donnée réflexive première à partir desquelles les analyses sont conduites et qui lui donne sa légitimité. Cela signifie qu'il n'y a pas absolue déduction de la présence à soi à l'ipséité, mais plutôt une nécessité de l'ipséité issue de la confrontation du cogito préreflexif et de la présence à soi.

C'est notamment sur la dialectique de l'auto-détermination et de la valeur que G. Seel veut pleinement mettre en valeur le caractère propre de la méthode de Sartre. Celle-ci conjuguerait, selon Seel, la démarche régressive et progressive, puisque l'installation de cet opérateur dialectique se fait, non par un mouvement direct de dépassement de la première structure qui, dans la manière dont elle persévérerait dans sa détermination propre se dépasserait, mais par le biais d'une injection de concret («le concept structurel plénier de la réalité-humaine [...] fourni *phénoménologiquement*» (DS, p. 144), à Sartre, à la fois par ses propres analyses et par les analyses de Heidegger.) qui donnerait le fil conducteur pour sortir du *cogito*, en interprétant son figement en en-soi comme négation totale de toute dimension de conscience.

² Pour Gerhard Seel, «Sartre dégage, avec sa théorie de la valeur, les conditions de possibilité de la compréhension heideggerienne de l'être. la théorie de Sartre se révèle ainsi comme fondation de l'analyse existentielle de Heidegger, en explicitant dialectiquement ce qui, chez Heidegger, n'était introduit que comme compréhension préontologique de l'être» (DS, p. 148-149). Mais pour nous, il se forge en même temps à la fois un instrument de compréhension herméneutique des conduites humaines (instrument qu'il devra cependant affiner et reprendre à différents niveaux pour aboutir à la reconnaissance de la réalité-humaine comme «désir d'être Dieu») et un instrument d'interrogation des structures d'être du pour-soi eu égard à leur signification métaphysique (origine et relation à la dimension de totalité).

³ Pour Sartre, Heidegger aurait choisi la voie inverse, le passage de l'ipséité à la conscience. Cependant, cette voie semble impraticable, du moins si on la comprend comme démarche constitutive. Pour Heidegger, la «conscience» n'est qu'un aspect de la structure de l'ipséité (*via* le *Verstehen*) et non sa racine.

⁴ EN, p. 128.

⁵ EN, p. 127.

⁶ Il faut ici noter que cet élargissement conduit à avoir un recours important, non seulement à la conscience, à un vécu dont l'intrastructure se dévoile à nous à partir du *cogito* préreflexif, mais également un recours beaucoup plus important à la «réalité-humaine», c'est-à-dire à une dimension d'expérience et d'existence beaucoup plus complexe. En ce sens, il faut ici se tenir au dégageant de certaines structures comme impliquées par le *cogito* et ne pas comprendre ce passage comme l'établissement d'une thèse que Sartre ne pourra établir que dans la quatrième partir (l'identification de la réalité-humaine au désir d'être (*vide infra*, IX, §I, b)).

⁷ EN, p. 128.

i) Les conditions de la poursuite de l'analyse: l'extension du champ de la présence à soi.

Le fondement de l'élargissement du *cogito* peut donc se faire à partir du *cogito* lui-même, et non à partir d'une autre structure considérée pour elle-même, sans qu'elle soit mise en rapport avec la conscience.

Le point fondamental dans le *cogito* (et sa richesse paradoxale) est l'ordre de la néantisation et de ses exigences, dès lors qu'on se place sur le plan d'une néantisation concrète, singulière et déterminée. Lors de l'analyse de la présence à soi, le point essentiel était le passage, *via* la détermination de la présence à soi, de la détermination de l'existence par soi de la conscience à sa caractérisation comme fondement de son propre néant. Ici, le point essentiel est le passage de cette dernière caractérisation à celle de «fondement de soi comme défaut d'être, c'est-à-dire qu'il se fait déterminer en son être par un être qu'il n'est pas»¹. Mais pourquoi cette seconde caractéristique n'avait-elle pas été posée d'emblée et qu'est-ce qui permet de la poser maintenant?

C'est qu'au niveau pur de la présence à soi, il était nécessaire tout d'abord de dégager, contre l'en-soi comme identité à soi, c'est-à-dire pris dans son mode d'être, l'être pour-soi, montrer qu'il était l'unique possibilité pour rendre compte de l'être de la conscience. De même, en ce qui concernait la facticité, celle-ci n'était saisie que par rapport à la présence à soi, le projet d'être (qui n'a été mentionné que sous la forme existentielle d'un projet de sincérité) n'étant cité que comme indication d'une exigence de compréhension sans que la facticité soit déjà définie par rapport à un idéal ou même par rapport à un hors de soi.

Or, nous nous trouvons, par rapport à ce fait même de la néantisation dans une alternative. Soit nous la concevons comme n'étant pas défaut d'être et rapport à un être à partir duquel cette néantisation se définirait. Cela signifierait alors que cette néantisation n'est que *vide*, et *vide* introduit par un «être extérieur»² à la détermination d'être du pour-soi, soit c'est dans le pour-soi lui-même qu'on trouve la racine de cette détermination. Or, la condition de cette détermination, dans la mesure même où tout néant ne se définit que par rapport à l'être, est la suivante. Ce néant se détermine par rapport à un être qu'il n'est pas, c'est-à-dire un être qui, en lui-même a un rapport avec son être tout en étant manqué par rapport à cet être. D'une certaine manière cet être était déjà présent, notamment dans l'appréhension de la facticité, mais il n'intervenait que de manière extérieure dans l'analyse, comme mise à l'épreuve de l'irréductibilité de la facticité. Ici, il est réintégré à la structure même du pour-soi comme étant ce qui est exigé par la néantisation constitutive de la présence à soi. Cette réintégration, condition de la constitution même du *cogito*, et, du même coup du dépassement du simple *vide*, implique pour qu'il puisse y avoir cette néantisation, qu'elle se constitue elle-même par rapport à une dimension d'en-soi qui soit telle, que ce *cogito* puisse se saisir lui-même comme néant d'un être qu'il n'est pas tout en y étant lié à partir de sa structure de présence à soi. Ce «*ne... pas...*» ne peut ainsi se déterminer et exister qu'à partir d'un «être» d'où «*le ne pas...*» tient son être, c'est-à-dire par rapport auquel le «*ne pas...*» spécifique de la présence à soi soit un manque..., un «défaut d'être»³. Si tel n'était pas le cas, il s'évanouirait en tant que ne pas de cette présence. Il ne serait plus le «*ne pas...*» de cette présence à soi et, de ce fait même, la présence à soi, comme telle disparaîtrait, le néant qui la constitue n'étant plus *son* néant, de telle sorte qu'il ne resterait plus que l'être lui-même.

Cependant, on pourrait considérer que ce «*ne pas...*» n'a pas nécessairement pour condition la

¹ EN, p. 129.

² EN, p. 128.

³ EN, p. 129.

détermination de la structure manque — manquant — manqué vers laquelle Sartre veut nous conduire, dans la mesure où cette néantisation peut se comprendre comme rejet de l'en-soi et comme détermination de soi par l'en-soi transcendant, de telle sorte qu'on ait, pour expliquer cette néantisation la structure suivante: rejet hors de soi de l'en-soi¹ et qualification de l'être par rapport à la relation à un être transcendant². Cependant, cette solution, pour être pensable, exige des intermédiaires qui sont justement ce que nous devons chercher, la première structure nous renvoyant en fait à la temporalité (et notamment à la réaction à la passéification originelle) et à la transcendance, qui implique précisément ce niveau de néantisation que nous cherchons³. C'est donc du pour-soi et de son défaut d'être interne que nous devons partir pour arriver à l'ek-staticité temporelle et à la transcendance, et cela en déterminant de manière plus fondamentale ce que peut signifier le «n'être-pas...»⁴ pour l'ordre du pour-soi et comment il peut renvoyer à l'ordre du manque. C'est ce qu'obtient Sartre à travers la démarche suivante. Il commence par dissocier la «négation externe»⁵ - celle qui ne concerne pas la définition même des termes en présence - et la «négation interne» - qui renvoie à la définition de ces termes. Une fois cette dissociation opérée, et une fois posée l'exigence d'une «négation interne primitive»⁶ originelle (dont les autres formes

¹ Cf. *EN*, p. 128, «Et nous verrons plus loin en effet, que le sens profond du cogito, c'est de rejeter par essence hors de soi».

² Cf. *EN*, p. 128: «Et sans doute le fait de cette présence sera-t-il la transcendance même du pour-soi».

³ Le rapport de la temporalité à la structure de la valeur est celui d'une extension de la dimension d'immanence et d'un passage d'une structure d'abord saisie comme statique à une structure dynamique où la totalité à la fois se refuse et ce cherche. Le rapport de la transcendance à la structure de la valeur est différent. Il s'agira alors d'un approfondissement de la négation interne de la négation interne primitive à la négation interne radicale. Ce rapport de négation interne radicale, fondement du dévoilement de l'en-soi pourrait cependant s'obtenir sans passer directement par l'être de la valeur, puisque le point essentiel est celui de la détermination de la conscience comme conscience de... reconduite au plan du pour-soi.

⁴ Alors que, chez Heidegger (cf. *SZ*, deuxième partie, chapitre II, et notamment pour le lien entre la dimension de l'être-en-faute (*Schuldigsein*) et le ne... pas... (*Nicht*), § 58, pp. 283-284/340-341), ce «n'être pas» nous renvoyait à une analyse elle-même issue de l'exigence de mettre au jour un possible pouvoir-être propre (*eigentlich*), chez Sartre, sa position est tout autre puisqu'il est un terme structurel dans une démarche progressive plus stricte. Chez Heidegger, nous sommes dans une démarche de dérivation qui nous reconduira vers le monde en revenant de l'authentique (ou propre) à l'inauthentique (ou impropre), alors que chez Sartre, la dérivation vers la transcendance est plus stricte et ne fait pas intervenir cette différence.

Cette neutralisation de la problématique de l'authentique/inauthentique — par le biais d'un certain usage de la mauvaise foi qu'on interroge dans ses conditions de possibilités — a ici pour conséquence, à la fois une appropriation ontologique et un rejet dans l'anthropologique de la thématique heideggerienne de *Sein und Zeit*. De ce fait, l'opposition authentique/inauthentique (qui joue pourtant un rôle important du point de vue de la formation de la pensée de Sartre, comme en attestent les *Carnets de la drôle de guerre* (*CDG*, I, pp. 66-69; 77-78, 138-139, III, p. 241-242, 253-255, 283-284, 317-321, etc...)) n'a, dans *L'Être et le néant*, qu'une incidence minime. Sartre n'évoque l'authenticité pour elle-même qu'à propos de «la reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité» (*EN*, p. 129), de la «honte» et de l'«orgueil» comme attitudes «authentiques» face à Autrui (*EN*, p. 351). Il l'évoque également en liaison descriptive ou critique par rapport à Heidegger (cf. *EN*, p. 302 à propos d'autrui, *EN*, p. 651 à propos de la catégorie d'authenticité ou d'inauthenticité pour le projet originel). On la retrouvera dans les *Cahiers pour une morale* (*CM*, I, pp. 12 et 26, *CM*, II, p. 493). Dans tous ces cas, l'authenticité n'est, ni la qualification d'un projet, ni la conversion morale, mais la simple reconnaissance de la condition humaine par elle-même, une certaine modalité d'être à soi-même, dans la tension de son «n'être-pas» et dans son historicité, ce qui rejoint un peu le sens heideggerien.

On pourrait néanmoins estimer que la relation de transcendance présente dans *L'Être et le néant* n'est pas une relation authentique dans la mesure où elle n'est pas saisie comme dévoilant le pour-soi comme créateur, ainsi que cela sera fait dans les *Cahiers pour une morale* et *Vérité et existence*. Cependant, cette dimension créatrice est tout de même fondée sur la relation de transcendance et la manière dont celle-ci fonde un réalisme radical à partir de la détermination des différentes catégories de dévoilement du monde comme néants. Nous ne trouvons pas - du moins dans *Sein und Zeit* - l'équivalent d'un tel dévoilement.

⁵ *EN*, p. 129. On retrouvera la notion de négation externe lors de l'analyse de la transcendance, et notamment de l'espace (*EN*, pp. 233-235) où elle a alors une importance constitutive, et à nouveau de manière critique lors de l'analyse de l'être-pour-autrui (*EN*, p. 309, quatrième point de conclusion de la discussion critique concernant le problème de l'existence d'Autrui).

⁶ *EN*, p. 129, note.

de négations internes dépendent, Sartre n'étant pas encore explicite sur ce point), il s'agit de saisir dans quelle région d'être elle se trouve au premier chef pour en déterminer ensuite la structure ontologique interne.

				<i>Hypothèse</i>		Réfutation		
N'être pas du manque				N'être pas de juxtaposition (n'être pas externe).		<i>Ce type de négation n'atteint pas l'être du manque.</i>		
				Structure secondaire (opposition, structures de négativités)		<i>Elles présupposent le manque.</i>		
N'être pas interne.				Par rapport à l'en-soi pur.		<i>L'en-soi pur n'a en lui-même manque.</i>		
				Manques dans le transcendant intramondain		<i>Le lien entre ce qui manque, le manquant et le manqué doit être fait par la réalité-humaine.</i>		
Structure interne				Par rapport à ce qui n'est pas l'en-soi pur	Manque dans la réalité-humaine comme condition du manque dans l'intra-mondain.	Manque comme état défini par autre chose.	Manque comme état physiologique.	<i>C'est un en-soi qui est ce qu'il est (il ne renvoie à rien d'autre que soi).</i>
						Manque comme se constituant par lui-même.	Manque comme conatus.	<i>Comme force ou cause, le rapport à ce dont il manque est second</i>
						Manque constitué comme un objet à partir d'un dépassement vers un être qu'on n'est pas.	<i>Le rapport manque manqué reste extérieur et le problème de la transcendance reste posé.</i>	
						Auto-constitution du manque comme structure interne		

Schéma n°21 – Dégagement de la constitution du manque (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 1, §III)

Le «ne...pas...» ne peut donc être qu'un manque qui se fait manque, le manque ne pouvant exister que par la manière dont il se constitue, et non d'abord comme un état ni comme quelque chose qui serait un lien établi avec un terme positif en lui-même à partir duquel on pourrait se définir de manière extérieure comme manque. En ce sens, s'il doit y avoir une auto-constitution du manque comme condition du surgissement d'une conscience existant comme défaut d'être, celle-ci doit définir le manqué et le manque en même temps en fonction d'un lien qui ne peut être qu'interne, c'est-à-dire définissant les deux termes en présence: l'existant (ce qui manque de...) et le manqué. On pourra ainsi définir, à partir de ce lien, reconduit à la structure ontologique du pour-soi, l'être de la valeur. Or, que ce lien soit interne signifie, de manière générale, que l'existant est intégré au manqué comme moment d'une totalité, cette dernière ne se définissant à son tour que dans un rapport interne à ses parties, cette totalité étant elle-même totalité qu'elle soit ou non effective¹. Ainsi, «Tout ce qui manque manque à... pour...»². C'est cette définition qui doit servir de fil conducteur à la détermination de ce qui manque à la présence à soi comme présence à soi, c'est-à-dire comme n'étant rien d'autre que «soi comme être en soi»³.

ii) La dimension ontologique de la valeur.

Or, cette dimension ontologique se trouve dans une situation paradoxale puisqu'elle exige l'en-soi et le refuse à la fois, puisqu'elle est et n'est pas à la fois, puisqu'elle est présente au pour-soi tout en n'étant pas posée.

¹ Sartre reprend ici un certain nombre d'aspects des analyses de Heidegger à propos de l'être-pour-la-mort (notamment celles présentes au §48 «Ausstand, Ende und Ganzheit» (SZ, pp. 241-246/295-300). Ce paragraphe faisait partie des extraits traduits par Henry Corbin en 1937. Le titre du paragraphe était alors «Sursis, fin et totalité» («Rester en attente, fin et totalité» dans la traduction de F. Vezin).

² EN, p. 131.

³ EN, p. 132.

ii.a) Un nouveau type d'en-soi.

Comme nous l'avons déjà indiqué au terme de notre première analyse de l'en-soi¹, cette notion d'en-soi acquiert donc ici une signification supplémentaire du fait même qu'elle apparaît comme ce qui est nié d'elle par le pour-soi dans sa loi d'être. Or, comme la constitution du pour-soi comme défaut d'être implique une négation et que la négation implique un être nié, ce dernier ne pouvant être que l'en-soi, c'est au sein des différentes modalités possibles de ce dernier, telles qu'elles se manifestent avec le surgissement du pour-soi qu'il faut chercher le type d'être constitutif du soi que le pour-soi n'est pas. Cependant, aucune des deux formes d'en-soi ne peut correspondre, ni l'en-soi du transcendant en raison de sa contingence, ni l'en-soi néantisé de la facticité, en raison même de son caractère d'être néantisé. Ce dernier n'est effectivement pas par définition la totalité pleine manquée par le pour-soi, il n'est pas une synthèse mais une limite insaisissable de décompression dépassée par le pour-soi. Cela pourrait être l'en-soi pris dans son caractère originel en tant qu'il n'est pas marqué par cette néantisation. Cependant, le pour-soi se constitue comme manque par rapport à ce qu'il le détermine et oriente la dyade reflet-reflétant: «ce qu'elle nie ou néantit de soi comme pour-soi, ce ne peut être que soi»², à savoir le soi. Or, ce soi par définition disparaît dans la densité infinie de l'en-soi en tant que type d'être. Si la conscience en tant que pour-soi, c'est-à-dire dont le rapport au soi est constitutif de son être s'orienterait vers son anéantissement en tant que conscience³.

C'est à partir de ce double refus et de l'exigence de définir un en-soi qui soit «le pour-soi comme en-soi»⁴ que ce troisième type d'être «impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi», c'est-à-dire être à la fois pleinement en soi, sans manque, tout en gardant ce rapport de fondement qui est constitutif du pour-soi.

ii. b) La spécificité de l'en-soi-pour-soi.

Cependant, la détermination de ce troisième type d'être ne va pas sans poser problème dans la mesure où celui-ci apparaît comme synthèse de caractéristiques incompatibles. Il semble donc que nous ayons affaire à une construction plus qu'à un dévoilement d'être ou à un mouvement argumentatif qui serait celui d'une preuve ontologique, partant de l'essence du phénomène pour trouver la réalité d'un être. Cependant, il y a tout d'abord un témoignage qu'on pourrait qualifier d'anthropologique (ou de pré-ontologique, selon le terme utilisé par Heidegger à propos de la fable du souci), et qui est celui de l'idée de Dieu: l'invention de la structure d'en-soi-pour-soi n'est donc pas le fait d'une invention arbitraire⁵. Mais il y a aussi le fait de la signification de la preuve par l'idée de parfait, telle qu'elle est développée chez Descartes. La référence à cette dernière ne signifie pas qu'on l'adopte, mais qu'elle est malgré tout une donnée du cogito, de telle sorte que la notion d'en-soi-pour-soi n'est pas une invention extérieure à la structure même de ce dernier. Mais surtout, le problème tient à ce que, alors que dans les deux cas précédents, il s'agissait d'affirmer l'existence d'un être, ici l'argumentation doit avoir une autre portée puisque,

¹ *Vide supra*, chapitre II, §III, c) iii).

² *EN*, p. 132.

³ *Cf. EN*, p. 133: «Ce que la conscience saisit comme l'être vers quoi elle se dépasse, s'il était pur en-soi, coïnciderait avec l'anéantissement de la conscience».

⁴ *EN*, p. 312.

⁵ *EN*, p. 133: «Et qu'on ne nous reproche pas d'inventer à plaisir un être de cette espèce: lorsque cette totalité dont l'être est l'absence absolue est hypostasiée comme transcendance par-delà le monde, par un mouvement ultérieur de la méditation, elle prend le nom de Dieu».

d'une certaine manière, elle doit déterminer le statut de cette présence, et le sens ontologique des contradictions «que nous relevons en lui»¹ en tant qu'«elles prouvent seulement qu'il ne peut pas être *réalisé*»², c'est-à-dire, ni effectué à travers une manière d'être du pour-soi (ce que serait l'être du garçon de café si celui-ci se rejoignait lui-même à travers ses manières d'être), ni posé comme être indépendant, dont on puisse dire qu'il est de manière absolue. Cependant, il est toujours là comme absence qui hante le pour-soi, ce qui signifie qu'on ne peut le nier comme un imaginaire ou un pur être de raison en raison du rapport qu'il entretient avec la conscience.

		<i>Hypothèses</i>		<i>Réfutation</i>	
En-soi-pour-soi.	Être en liaison interne avec la conscience	Être réel rencontré par la conscience (liaison externe)		<i>Structure interne contradictoire.</i>	
		Être posé par la conscience (EN, p. 134) ³		<i>L'en-soi-pour-soi se situe au delà de la conscience non-thétique de soi</i>	
	Être non posé par la conscience.	Être qui échappe à la conscience (en transcendance totale).		<i>Il est lié à la manière dont la conscience est conscience d'être. S'il lui échappait, celle-ci s'évanouirait</i>	
		Être présent à la conscience.	Être qui tient son sens de la conscience		<i>Elle ne pourrait connaître aucun manque puisqu'elle ne peut manquer qu'à partir de ce qu'elle manque</i>
			C'est la conscience qui reçoit de cet être sa signification.	Rapport de la conscience à cet être comme rapport de priorité.	<i>L'une ne peut exister sans l'autre. Chacune s'évanouirait dans l'identité de l'en-soi.</i>
Formation d'un couple (présence à soi valeur).					

Schéma n°22 – Le dégagement du rapport du pour-soi à la valeur (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 1, §III)

Cette constitution d'un couple permet justement de satisfaire l'exigence posée au début de l'analyse, c'est-à-dire à l'établissement d'un dépassement de soi à partir de l'auto-détermination de l'immanence comme néant singulier et concret. Celui-ci ne peut exister que comme manque d'un être qui lui est transcendant tout en le définissant de manière spécifique et cela, non seulement sur le plan structurel qui reste celui des déterminations ontologiques, mais au sein même de la structure concrète de chaque vécu pris dans sa composante immanente, son caractère d'acte (d'où ici la préférence de Sartre pour des exemples qui ressortissent à la sphère affective⁴). C'est pour cela que Sartre précise la structure qu'on vient de dégager en la transposant et en la vérifiant à partir de de l'analyse de la souffrance⁵, où se distinguent la souffrance effectivement vécue et la souffrance comme idéale, en même temps que se manifeste leur lien à travers la relation particulière que la souffrance réelle entretient avec son idéal dans la manière dont elle se saisit comme manque. Ainsi, la figuration sensible de la souffrance à travers autrui ou sa représentation sur un masque me fascine à travers la manière dont elle me renvoie à ce dont manque ma propre souffrance. Celle-ci renvoie, par sa manière d'être, à cet idéal de souffrance, la souffrance réelle étant

¹ EN, p. 134.

² EN, p. 134.

³ Note à propos de l'« être posé par la conscience » : à ce titre, même s'il est vrai qu'on peut établir de corrélation avec l'ordre de l'imaginaire et comprendre les synthèses ontologiques que tente de réaliser la création dans un but appropriatif, ou même le simple surgissement de l'horizon proto-esthétique de la beauté à partir de la manière dont s'annonce à lui-même l'idéal d'en-soi-pour-soi, on ne peut pas non plus simplement rabattre l'un sur l'autre et dire que la dimension d'être d'en-soi-pour-soi est une dimension imaginaire. Il faut garder aux termes un sens relativement précis et de marquer le plan auxquels ils se situent ainsi que les conditions requises pour qu'ils puissent surgir (le plan de l'imaginaire est celui d'un rapport au milieu du monde et est lié à un comportement intentionnel ce qui n'est pas le cas pour l'ordre de l'en-soi-pour-soi).

⁴ En effet, la soif, la souffrance (EN, pp. 134-136) sont ici les principaux exemples pris par Sartre en raison de leur aspect emblématiques (ils peuvent être à la fois compris comme la détermination d'un vécu et comme étant des manières d'être telles qu'elles peuvent apparaître comme manière d'être fondamentales de la réalité-humaine). On retrouve ces exemples lors de l'analyse de la transcendance (EN, pp. 246-247).

⁵ Cf. EN, pp. 134-136.

toujours en question dans son être par sa manière d'être qu'est la néantisation en présence de la norme en fonction de laquelle elle se met en question dans sa manière d'être.

La détermination de l'être du soi comme étant la «valeur»¹ qui achève cette analyse permet de déterminer le sens profond de la non-réalité de l'en-soi-pour-soi comme «par-delà l'être»² (que ce soit l'être du pour-soi ou celui de l'en-soi). Cette détermination la rend étrangère à l'essence (dans la mesure où cette dernière reste homogène à ce dont elle est l'essence) et donne, pour condition de son existence, la «réalité-humaine»³. Elle permet également de saisir son caractère de transcendance par rapport à tous les dépassements tout en étant à leur origine. En ce sens, elle apparaît comme fonctionnant de manière analogue aux autres déterminations ontologiques fondamentales. En effet, de même que l'en-soi se déterminait comme densité infinie sans relation avec l'extérieur et indifférent à tout rapport pour constituer sa structure interne, de même que le pour-soi, étant sa propre néantisation constituée par lui-même en raison de ses exigences internes toutes ses dimensions d'être, la valeur, par la structure interne de sa contradiction, est l'absolu du dépassement, non en tant qu'elle est un être qui ensuite apparaît comme ce pour quoi est un autre être, et qui tiendrait alors sa situation de transcendance de ce rapport, mais en tant qu'elle est ce qui fait la transcendance de tout être par delà le monde. De ce fait, soit l'être a la structure de la valeur, et il est ce vers quoi on se dépasse, soit il est lui-même dépassé, mais il ne peut l'être qu'en tant qu'il n'a plus cette structure pour un être qui la possède de manière plus radicale. En ce sens, Dieu apparaît comme un cas d'être qui, par rapport à l'ensemble de la réalité-humaine, possède cette structure de la manière la plus radicale, ou, plus exactement, est Dieu en tant qu'il possède de manière radicale cette structure.

iii) La spécificité du niveau atteint.

Il importe néanmoins de situer cette analyse afin d'éviter des confusions et maintenir les différents niveaux de l'oeuvre.

iii. a) La dimension anthropologique.

En effet, on peut être frappé, notamment par rapport au §1, de l'importance prise par le recours au niveau de la réalité-humaine et à la sphère affective, de telle sorte que ces analyses ne semblent pouvoir trouver leur vérité que dans sur le plan anthropologique, et encore dans une dimension anthropologique interprétée d'une manière métaphysique, notamment à travers le rapport tracé entre l'homme et ses désirs. Et il est vrai que Sartre, au terme de *l'Être et le néant* définira effectivement l'homme comme désir⁴. Cependant, les exemples choisis ont surtout une valeur emblématique et pédagogique et non celle d'une thèse. La structure se retrouve dans chaque vécu et est la condition ontologique dernière de la possibilité même de toute expérience, y compris les expériences affectivement les plus neutres. Ainsi, ce dépassement de soi vers soi se retrouve dans la perception dans la mesure même où elle se définit comme perception. On ne saurait concevoir

¹ EN, p. 136.

² EN, p. 136.

³ EN, p. 137. Il y a à cet égard une ambiguïté tenant à cette formule. Il nous semble qu'elle signifie, non que soit nécessaire l'ensemble des structures qui vont constituer la réalité humaine, mais de manière plus précise cette structure fondamentale de transcendance. Ce qui demeure vrai, c'est que la complexité du type d'être que représentera la réalité-humaine et la manière dont elle entrera en rapport avec soi, le monde et l'être amènera une configuration particulière de l'être de la valeur, notamment dans la manière dont la réalité-humaine en conditionnera la configuration, en tant que reprenant dans son existence un grand nombre de structures.

⁴ Cf. EN, p. 654: «l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu». *Vide infra*, chapitre IX, §I a).

une perception hors de l'ouverture pour elle d'une signification de perception pleine au sein de son déroulement. En inscrivant ainsi l'origine de tout dépassement dans la structure originelle du manque, comme néantisation qui se définit elle-même comme manque par rapport à un idéal, on y inscrit également le surgissement de l'ensemble des potentialités perceptives qui donne à la perception actuelle son sens de perception actuelle. Dès lors, refuser le caractère originaire de cette structure, en se fondant sur l'expérience empirique que la perception comme telle n'est pas un désir, serait laisser irrésolue la manière dont une perception actuelle se dépasse nécessairement vers des perceptions possibles (que celles-ci soient des perceptions complémentaires par rapport à un objet qui se donne par esquisse ou même par rapport à la perception présente prise dans sa singularité et qui est accomplie¹).

iii. b) La compréhension transcendantale de la dimension métaphysique de l'analyse sartrienne.

Nous nous sommes également efforcés ici de faire le moins possible appel aux considérations métaphysiques et existentielles utilisées par Sartre pour dégager cet être de la valeur et nous nous sommes efforcés de montrer comment il peut y avoir ici une démarche qui reste un peu analogue à la détermination de l'en-soi et du pour-soi comme présence à soi. A chaque fois, on prouve la présence d'une structure ontologique comme condition d'être d'un certain type de phénomènes (démarche dite de la «preuve ontologique») pour ensuite préciser les caractères fondamentaux de cette structure. Cependant, le caractère propre des développements de *l'Être et le néant* est la manière dont Sartre se sert de cette structure pour indiquer comment il est possible de sortir de l'instantanéité du *cogito*.

Néanmoins, la dimension métaphysique est présente mais on peut s'efforcer de la comprendre de manière encore transcendantale. En effet, si cette dimension de manque est introduite par la référence à une conduite concrète, la structure ontologique du manqué, elle, est introduite par le biais de considérations d'ordre métaphysique en tant que le pour-soi apparaît comme reprenant en son être le projet supposé de l'en-soi² - ou plus exactement le projet qu'on peut attribuer à l'être eu égard au surgissement du pour-soi - comme projet de fondation de soi. À partir de là, ce projet donne l'idéal d'un rapport à soi de l'en-soi tout en restant en soi, ce qui se transcrit sur le plan du pour-soi par le projet d'atteindre à la plénitude de l'en-soi tout en restant pour-soi. Dans les deux cas, il y a échec, ce qui se marque par le reste d'en-soi non fondé dans le pour-soi qu'est la facticité. Cependant, celle-ci n'est encore que reste d'en-soi dans le pour-soi sur le plan de la première structure alors qu'elle deviendra dans la seconde l'image inversée de la dimension d'en-soi-pour-soi (ce qu'on retrouvera encore avec le passé)³. De quelle manière comprendre cet échec de manière plus transcendantale? En saisissant, qu'au sein de chaque vécu, se dessine nécessairement dans sa structure et comme condition de la compréhension de soi le surgissement de cette idéal d'en-soi-pour-soi et que cette compréhension ne peut se faire d'abord qu'à partir du projet de cet idéal comme idéal à atteindre.

¹ Bernard Besnier, lors de cours inédits sur Sartre à l'ENS de Saint-Cloud (année universitaire 1988-1989) proposait ainsi de distinguer entre «homo-possibles» (qui sont ceux liés à la perception présente comme telle) et «altéro-possibles» (celles liées au déroulement de l'expérience en fonction du thème de la visée et non seulement du vécu). L'interprétation que nous donnons ici de cette structure lui est redevable.

² En fait, il s'agit d'un mouvement plus complexe où il faut distinguer ce qui relève des considérations métaphysiques et ce qui relève encore de l'ordre ontologique. Nous aurons à les envisager ultérieurement.

³ Cf. *EN*, pp. 163-164: «[...] le passé, qui est à la fois pour-soi et en-soi *ressemble* à la valeur [...] comme elle, il est une certaine synthèse de l'être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est avec celui qui est ce qu'il est [...] il est en somme la valeur inversée, le pour-soi repris par l'en-soi et figé par lui [...]».

L'être de la valeur se donne ainsi de manière indissoluble comme nouvelle dimension d'être corrélée à l'articulation en-soi pour-soi que fait naître le surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi et au sein du pour-soi lui-même, et comme horizon de projection de ce même vécu à partir duquel peut se dessiner son idéal à partir de l'esquisse des différents possibles. Si on veut, cette dimension d'idéal est la condition de la donation par le vécu de sa propre essence à partir duquel il peut se comprendre (non-thétiquement) comme vécu à vivre, en fonction d'une certaine orientation qui l'aimante et le définit.

iii. c) La différence avec le niveau précédemment atteint.

On voit par ce fait la différence introduite avec le niveau précédent. On n'a plus simplement une détermination différentielle condition du surgissement d'une nouvelle région d'être par modification d'avec la structure première, mais un principe de détermination actif. Ce principe conditionne une mise en mouvement continue et infinie, une néantisation continuée qui assurera la permanence non-substantielle de l'existence pour-soi et la constituera comme existence effective et non comme existence mort-née, ressaisie par l'en-soi dans le mouvement même de son surgissement¹. Le développement de cette structure est justement ce qui fait la notion de possible et qui permet de définir ce nouveau rapport à soi que sera la structure de l'ipséité, structure qu'on retrouvera dans les niveaux ultérieurs, qu'il s'agisse de celui de la temporalité, de celui de la transcendance ou des structures dérivées du pour-autrui et de la présence intra-mondaine du pour-soi. On passe donc de la néantisation à une certaine dimension de négation en même temps qu'on ajoute la dimension des possibles. Ainsi, l'élargissement de la structure du pour-soi comme être au-delà de son mode d'être primitif que constituait la présence à soi a pour conséquence de donner un champ nouveau à l'analyse et de pouvoir réintégrer, à partir des questions posées par la structure du manque des structures phénoménologiques et notamment celle du possible, en tant qu'elles apparaissent comme faisant partie de la structure du *Dasein* chez Heidegger et lié au surgissement du pour-soi chez Sartre.

c) La dimension du possible et le circuit de l'ipséité.

i) Nécessité de l'analyse du possible et discussion critique.

Outre la manière dont Sartre, dès la détermination des caractères de l'être en soi, avait dégagé la contingence de ce dernier en renvoyant le possible du côté du pour-soi², la dimension du possible avait déjà été envisagée dans *l'Être et le néant*. Elle ne l'avait cependant été que sur le plan du psychique, à travers l'analyse de la liberté empirique³, ou bien dans le cadre de l'analyse critique de la preuve par la possibilité⁴. Cependant, nous sommes ici dans une situation différente, dans la mesure où nous sommes dans le cadre d'une démarche progressive, qui passe d'un niveau à un autre en fonction des exigences du niveau précédent. En ce sens, le possible ne peut se proposer comme thème particulier mais seulement s'inscrire dans le cadre des analyses ici développées.

¹ Ressaisissement double: à la fois celui de la facticité et celui qui guette la structure reflet-reflétant dans sa réitération indéfinie.

² Cf. *EN*, p. 34. *Vide supra*, chapitre II, §3 b), iii).

³ Cf. *EN*, pp. 67-69.

⁴ Cf. *EN*, pp. 122-123.

i.a) La nécessité de l'analyse du possible.

On a vu que la précédente analyse complétait la première en établissant que le néant de la présence à soi ne peut être, dès lors qu'il devait apparaître comme existant par soi, être que défaut d'être par rapport à un être manqué. Ainsi, par le biais du manque, Sartre dégage la racine de la transcendance en même temps que son horizon. Or, cette analyse reste incomplète, dans la mesure où il ne suffit pas de déterminer l'existant et le manqué, mais aussi le manque. Il est donc nécessaire de compléter l'analyse de la trinité constitutive du manque. C'est à partir de cette exigence que Sartre introduit la structure du possible.

Il le fait en considérant de manière générale la «réalité-humaine» et l'ordre de la singularité concrète de chaque vécu: «[c]oncrètement, chaque pour-soi (*erlebnis*) particulier manque d'une certaine réalité particulière concrète dont l'assimilation synthétique le transformerait en *soi*»¹. Cette caractérisation du manque entraîne un certain nombre de conséquences. Ce qui manque, le manquant est à la fois «transcendant par rapport à l'existant et complémentaire»². Ainsi, tout comme c'est un morceau de lune qui manque au croissant de lune pour être une pleine lune, c'est une dimension de pour-soi qui manque au pour-soi pour être soi comme en-soi. C'est à partir du pour-soi lui-même, en tant que manquant qui fait couple avec le manqué, que peut se définir ce dont il manque (sinon, cette négation interne retomberait dans l'indétermination et ne pourrait habiter l'être même du pour-soi). Il faut donc un «*manquant propre* à chaque pour-soi et qui se définit rigoureusement comme manquant à ce pour-soi précis et à aucun autre»³. C'est celui-ci qui est le «possible du pour-soi»⁴.

Ici, le point essentiel n'est pas tant que le possible soit en relation avec le manque car, dès qu'on définit un manque pour un objet transcendant, on définit ce qui lui manque dans le domaine du possible comme ce qui peut lui être ajouté *pour...* réaliser la totalité manquée (même si cela est irréalisable, ce ne l'est que comme obstacle à la réalisation de la possibilité), mais que le possible puisse être défini comme possible du pour-soi, c'est-à-dire qui doit être conçu de telle sorte qu'il soit *mon* possible. Cette exigence se précise encore dès lors qu'elle doit être en même temps le surgissement de la dimension même du possible : comme Sartre l'a plusieurs fois fait remarquer, le possible nous renvoie fondamentalement au pour-soi, soit comme un possible transcendant ne se manifestant que dans un monde, soit comme structure même du pour-soi. Et, tout comme les négations transcendantes nous renvoyaient à un néant immanent, les possibles transcendants nous renvoient à de tels possibles dont ils faut à présent saisir le mode d'être et l'origine, afin d'assurer ce hors de soi qu'il confère au pour-soi, s'il est vrai que «dès qu'il nous renvoie à ses possibles, le *cogito* nous chasse hors de l'instant vers ce qu'il est sur le monde de ne l'être pas»⁵. Il y a donc une relation paradoxale — par rapport à la dimension du possible — qui n'a pas été rencontrée jusqu'à présent. En effet, soit on avait une transcendance, et elle était de l'ordre de l'en-soi (en-soi intra-mondain, en-soi du psychique, en soi pour soi de la valeur) soit nous étions dans l'ordre du pour-soi, mais nous nous tenions alors dans les limites de la pure présence à soi. Or, s'il est vrai que le possible est de l'ordre du pour-soi, sans qu'il y ait cette transcendance liée à la synthèse en-soi-pour-soi, il faut concevoir une dimension pour-soi hors du champ de cette pure présence tout en déterminant de quelle manière le possible pris dans son être propre, ne peut être

¹ *EN*, p. 139.

² *EN*, p. 140.

³ *EN*, p. 140.

⁴ *EN*, p. 140.

⁵ *EN*, p. 140.

conçu que comme renvoyant à l'ordre du pour-soi¹.

La première tâche est donc de résoudre la contradiction latente de l'être du possible avec l'être du pour-soi, telle qu'elle naît des deux grandes conceptions du possible, la «conception purement logique»² où le possible est d'emblée renvoyé à la pensée et considérée comme «réalité subjective»³ et la «conception magique»⁴, où le possible est compris comme «propriété des êtres»⁵ transcendants⁶.

i.b) La discussion de la conception logique du possible: possible et représentation.

La première partie de la discussion critique - qui vise principalement Leibniz - peut se résumer ainsi:

Possible comme non-contradictoire (conception logique).	Hypothèses		Réfutation	Principe des réfutations
	Il est dans l'entendement divin.	lié à notre ignorance.		<i>Il s'évanouit dans la connaissance</i>
Autonome dans l'entendement divin.		Pensée divine non réalisée	<i>On reste dans la subjectivité de la pensée divine. Il est un être pensé sans être propre</i>	
		Il a un être plein indépendamment de la pensée de Dieu. Possible comme idée-force qui aboutit au déclenchement de la volonté divine.	<i>Il appartient à l'être même et non à Dieu</i> <i>On reste dans le subjectif puisqu'il ne déclenche qu'une volonté.</i>	

Schéma n°23 – Discussion de la conception logique du possible (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 1, §IV)

Ainsi, l'«être-représenté du possible ne saurait rendre compte de sa nature, puisqu'il la détruit, au contraire»⁷, de telle sorte que, si nous revenons sur le plan de la manière dont il apparaît, «le possible nous apparaît comme une propriété des êtres»⁸, ni réalité purement subjective, ni même dimension antérieure au réel⁹, mais «propriété de réalités déjà existantes»¹⁰. On passe donc - par le biais d'un retour critique à l'ordre de l'apparition phénoménologique - à une discussion des différentes formes de la conception «réaliste» du possible.

¹ On a donc ici une analyse qui, dans ses motivations, s'éloigne de Husserl comme de Heidegger: chez Husserl, le possible, soit nous renvoie aux potentialités de la visée et à la structure d'horizon, soit à l'*ego* conçu comme actif, dans un «je peux» originel. Chez Heidegger, la possibilité et l'identification du *Dasein* à ses possibilités intervient dans le cadre de l'analyse de l'existential du *Verstehen* (compréhension ou entendre selon les traductions).

² EN, p. 142.

³ EN, p. 142.

⁴ EN, p. 142.

⁵ EN, p. 142.

⁶ On retrouve dans cette critique de Sartre, systématisée et réorientée en fonction de ses propres exigences ontologiques, les éléments critiques présentés par Heidegger dans *Sein und Zeit* (§31 notamment, pp. 143-144/188-189) au moment d'introduire la possibilité comme existential fondamental du *Dasein*: «*Die Möglichkeit das je das Dasein existential ist, unterscheidet sich ebensowohl von der leeren, logischen Möglichkeit wie von der Kontingenz eines Vorhandenen*»; «L'être-possible qu'est à chaque fois le *Dasein* sur le plan existential se distingue aussi bien de la vide possibilité logique que de la contingence d'un étant là-devant pour qui il peut «se passer» ceci aussi bien que cela» (SZ, p. 143/188). Seulement, alors que Heidegger pose d'emblée le problème du possible en tant qu'existential, Sartre veut dégager l'existentialité du possible comme conséquence d'une discussion critique, c'est-à-dire en quelque sorte *fonder* ce que Heidegger se contenterait de *dire* et situer ce qu'il dit par rapport à la tradition philosophique. par contre, il en tirera ses propres conclusions quant à l'être du possible.

⁷ EN, p. 141.

⁸ EN, p. 142.

⁹ Il n'y a pas de critique explicite de cette position, parce que Sartre la considère comme incluse dans la position de Leibniz et qu'il a déjà envisagée lors de la critique de la preuve ontologique par la possibilité (EN, pp. 123-124).

¹⁰ EN, p. 142.

i.c) La discussion de la conception magique du possible et le retour à l'être-pour-soi.

Tout comme pour celle de la conception idéaliste du possible, on peut rendre compte de la discussion de la conception magique par le schéma suivant:

		<i>Hypothèses</i>			<i>Réfutation</i>
		Le Possible est une dimension ontologique.	Non-antérieur à l'être	Il est antérieur à l'être.	
Il est une propriété de l'en-soi.	Il renvoie à l'en-soi pur.			<i>L'en-soi pur n'a pas de puissance</i>	
	Il renvoie à un en-soi intra-mondain.			<i>Le possible intra-mondain vient au monde par la réalité-humaine (ce qui fonde une partie de la démarche scientifique).</i>	
Il est une réalité subjective	Il vient à partir de la représentation dans la conscience.		A partir d'un acte transformant une représentation concrète.	Par négation	<i>Non-existant est différent de possible</i>
				Synthèse d'affirmation et de négation	<i>La synthèse n'est pas une somme d'éléments disparates (représentation plus affirmation plus négation). Il faut en rendre compte.</i>
			Constitué à partir d'un rapport à nos représentations.	Rapport d'ignorance	<i>L'ignorance n'affecte que notre relation à la représentation et non le rapport de celle-ci au réel comme droit sur celui-ci.</i>
		Possible comme tendance à réaliser une représentation.		<i>Cette tendance implique une transcendance originelle</i>	
Il relève de la structure interne de la conscience comme dépassement originel.					

Schéma n°24 – Discussion de la conception magique du possible (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 1, §IV)

La dernière branche de l'analyse nous reconduit au point de départ, mais d'un point de vue ontologique: la seule solution pour comprendre le possible est que celui-ci relève de la dimension subjective. Cependant, cette dernière doit être saisie dans son être et relever de l'ordre du pour-soi lui-même. En effet, non seulement la question du possible est d'ordre ontologique, mais l'en-soi, comme type global d'être ou comme structure d'être d'un ceci ne contient pas en lui-même la dimension du possible: «Tout effort pour établir le possible à partir d'une subjectivité qui serait ce qu'elle est, c'est-à-dire qui se refermerait sur soi, est voué par principe à l'échec»¹. Cependant, la définition précédente du pour-soi ne permet pas elle-même de saisir l'exigence qui s'impose à toute élucidation de la réalité humaine, dès lors qu'elle est la source du possible en tant que le possible n'est pas une représentation mais une «option sur l'être»². Cette dernière formulation, par quoi le possible est rattaché à l'être est à comprendre à partir d'une signification particulière du terme d'«être», qui prend ici à la fois un sens défini et un sens verbal, dans la mesure où le possible renvoie ici à l'ordre de l'avoir à être un être qui lui est propre pour cet être particulier qu'est le pour-soi. Le terme de «Droit»³ utilisé ici indique la situation particulière du possible en tant que sa réalisation serait ce qui permettrait au pour-soi de passer d'une existence de fait à une existence de Droit, et qui, dans la mesure même où le pour-soi n'a qu'une existence de fait, le sépare de cette existence de Droit. On saisit donc l'exigence à partir de laquelle se pose la question du possible, mais pas encore sa structure ontologique exacte car nous ne parlons encore que de la «réalité-humaine», c'est-à-dire un être qui est en fait à la fois pour-soi et en-soi. C'est donc sur le plan du pour-soi comme tel qu'il faut essayer de se situer.

¹ EN, p. 143.

² EN, p. 143.

³ EN, p. 144. La volonté de se donner une existence de Droit ainsi que la fondation du rapport d'appropriation est un thème récurrent chez Sartre. On retrouve cette problématique de justification de son existence à propos de l'amour et de son sens (cf. CDG, XII, p. 499 et EN, p. 439: «C'est là le fond de la joie d'amour, lorsqu'elle existe: nous sentir justifiés d'exister»), à propos des analyses de la situation (cf. EN, p. 565-566: «Cette existence légitimée par sa fin [si la liberté était son propre fondement] serait existence de *droit* et non de *fait*»), et du rapport d'appropriation (EN, p. 679).

ii) *Le possible et la dimension pour-soi.*

Afin de relier le possible à la dimension pour-soi il est nécessaire de l'y reconduire le Possible et de confirmer cette reconduction en marquant le caractère de pour-soi du possible.

ii. a) La reconduction du Possible au pour-soi.

La première de ces deux tâches s'opère à partir de la manière dont le Pour-soi ne peut comprendre ses possibilités à partir de la dimension d'en-soi, de telle sorte que, pour le pour-soi «cette compréhension ne [peut] lui venir du *dehors*, c'est-à-dire de l'en-soi, ni se limiter à n'être qu'une pensée comme mode subjectif de la conscience»¹. C'est à partir de cette double interdiction et de l'exigence qui s'impose ainsi au pour-soi d'être à la source du possible lui-même, qu'on peut donner un sens ontologique adéquat à la formule heideggerienne «être ses propres possibilités»², sans retomber dans une mésinterprétation *positive* de la possibilité, telle que Sartre croit pouvoir la retrouver dans certaines formules de Heidegger³.

A un premier niveau, le pour-soi apparaît donc comme l'être qui est ses propres possibilités en tant que néant d'être, dans la mesure où cette possibilité ne peut venir, ni de l'ordre de l'en-soi transcendant, ni de l'ordre de la représentation. Dans les deux cas, le mode d'être est incompatible avec la possibilité. De ce fait, vouloir la faire dériver de ces dimensions d'être reviendrait à en nier radicalement l'existence. Ce n'est donc qu'à partir de soi qu'il peut y avoir une compréhension de la dimension du possible. Mais pour cela, il faut que la néantisation la fasse surgir d'elle-même. Le pour-soi doit donc, en tant que pour-soi, être ses propres possibilités. Mais si les possibilités ne sont précisément pas l'être, mais ce qui est hors de l'être dont on dit qu'il est, cela implique que le pour-soi soit à partir d'un hors de soi, pour qu'il puisse comprendre ses possibles. Mais, pour le pour-soi, être sa propre possibilité, c'est nécessairement ne plus pouvoir se définir uniquement par la présence à soi immédiate, mais au contraire «se définir [...] par cette partie de soi-même qu'on n'est pas»⁴ : cela revient à inscrire hors du pour-soi comme présence à soi ce par quoi il se définit et en même temps ce à partir de quoi se constitue la néantisation, de telle sorte que celle-ci prend le sens d'un «échappement-à-soi vers...»⁵.

Ce point se confirme à travers l'inspection de tout type particulier de conscience, y compris celle qui semblait fonder l'instantanéité, c'est-à-dire la conscience du doute. Dans chaque cas, la définition s'opère en fait à partir d'un «hors de soi» premier, qui ne saurait être compris à partir de structures secondaires, qui seraient comme un ajout par rapport à une structure primaire instantanée - comme le ferait, selon Sartre, Husserl - mais qui doit être saisi au sein de ce mouvement premier. C'est au sein même de la manière dont se définit chaque conscience que s'atteste le hors de soi originel, de telle sorte que l'alternative devant laquelle on se trouve placé est la suivante. Soit la conscience peut se définir, mais elle doit alors inclure en elle l'ordre du possible à un ni-

¹ EN, p. 144.

² EN, p. 144.

³ Cf. EN, p. 54, où Sartre - à propos de la conception heideggerienne du néant - cite cette formule appliquée par Heidegger au *Dasein*: il «est ses propres possibilités». Ce qui est visé est probablement le §31 de *Sein und Zeit*. «*Dasein ist nicht ein Vorhandenes, das aber Zugabe noch bezieht, etwas zu können, sondern er ist primär Möglichsein*»; «Le *Dasein* n'est pas un étant là-devant capable, en surplus, de pouvoir quelque chose, il est au contraire prioritairement être-possible (SZ, p. 143/188) et «*Die Möglichkeit als Existential ist die ursprünglichste und primäre positive ontologische Bestimmtheit des Daseins*»; «La possibilité, comme existential est en revanche la détermination ontologique du *Dasein* la plus originale» (SZ, pp. 143/188).

⁴ EN, p. 144.

⁵ EN, p. 144.

veau originaire, soit elle ne l'inclut pas, mais alors, il devient pour elle impossible de se définir.

Cependant, cet effort n'est-il pas remis en question par le fait que le possible n'est pas la conscience présente, c'est-à-dire, n'est pas le pour-soi lui-même? Et dans la mesure où on n'a cessé de situer le possible par rapport au manque, et que le manqué est un en-soi-pour-soi alors que l'existant est seulement pour-soi, cela ne signifie-t-il pas que ce possible manquant est en-soi? Comment réduire cette apparente hétérogénéité et mieux comprendre le rapport entre existant, manquant et manqué?

ii. b) le statut ontologique du Possible.

Le point essentiel — qui permet de retrouver la dimension du Possible — est le sens du caractère en-soi de la coïncidence avec Soi du pour-soi, par rapport au pour-soi. Sartre écrit que «cette coïncidence en Soi est aussi coïncidence avec soi»¹, de telle sorte que, si ce qui manquait au pour-soi pour être soi était de l'ordre de l'en-soi, ce soi que serait devenu le Pour-soi ne serait plus le Soi qu'il est présentement: il y aurait une métamorphose incompatible avec la reconnaissance du pour-soi dans ce mode particulier de la coïncidence avec Soi². Or, ce n'est pas par une telle métamorphose que le pour-soi veut se rejoindre, mais bien en tant que pour-soi, de telle sorte que ce manque ne peut définir son manquant - qui est en même temps son possible - qu'en termes de pour-soi: «ce qui manque au pour-soi comme terme dont l'assimilation le ferait Soi, c'est encore le Pour-soi»³. Cependant, il reste à définir, sur le fondement du rapport du pour-soi à son idéal manqué, tel qu'il a été explicité au paragraphe précédent, le rapport du pour-soi à son propre possible comme rapport interne. Ainsi, du fait même que le manque ne peut venir au pour-soi du dehors, mais que «le manque du pour-soi est un manque qu'il *est*»⁴, le pour-soi se définit par rapport à son manque, et définit donc en même temps son manque, comme la présence à soi qu'il n'est pas tout en étant une présence à soi possible. Ainsi, le possible «est une absence constitutive de la conscience en tant qu'elle se fait elle-même [son propre manque]»⁵. Mais comment cela se manifeste-t-il concrètement? Quelle en est la conséquence sur le plan de la relation du pour-soi à l'Être?

En effet, si on essaie, à partir de cette structure — telle qu'elle est formulée sur le plan de l'abstraction ontologique — de saisir un vécu concret, on peut être pris entre deux interprétations. La première serait de la transposer grossièrement sur le plan de la réalité-humaine comme désir et de comprendre le possible comme ce qui viendrait satisfaire le désir, que ce soit au plan global de la réalité humaine ou sur le plan d'un vécu singulier. Dès lors, le schéma ne s'appliquerait plus vraiment dans la mesure où, par rapport à une soif, ce qui semble la compléter est le fait de boire. Le manquant serait alors, pour la soif le fait de boire. Cependant, une telle interprétation signifierait que la soif comme vécu vise, en fait, à s'anéantir en se transformant en un autre vécu. Or, pour Sartre, «il n'est pas exact [...] qu'une soif tende vers son anéantissement en tant que soif

¹ *EN*, p. 145.

² Et, de fait, cette métamorphose se produit effectivement par le biais de la passivité. Cependant, dans la mesure où on se situe sur le plan de l'immanence sans y faire entrer le caractère spécifique de l'ek-staticité temporelle, cette forme de totalisation ainsi que la forme d'idéal qui pourrait y correspondre (et qui serait l'inversion du sens de l'en-soi-pour-soi en pour-soi-en-soi) ne sont pas encore présentes.

³ *EN*, p. 145.

⁴ *EN*, p. 145.

⁵ *EN*, p. 145. Il semble que la formule de Sartre que nous venons de citer soit incomplète et qu'il faille la compléter ainsi.

[parce qu']il n'est aucune conscience qui vise à sa suppression en tant que telle»¹. Mais cela voudrait-il alors dire que la soif vise sa continuation en tant que soif? Mais cela signifierait qu'elle n'est plus un manque, alors qu'elle se vit comme tel en relation avec un idéal. Comment articuler ces deux aspects interprétatifs? Pour cela, Sartre use d'une manière particulière du schéma aristotélicien de la matière et de la forme, en faisant du fait de boire la forme que donne au possible le vécu actuel: «La soif, le désir sexuel, à l'état irréfléchi et naïf, veulent jouir d'eux-mêmes, ils cherchent cette coïncidence avec soi qu'est l'assouvissement, où la soif se connaît en même temps comme soif dans le temps même ou le boire la rempli»². Cette solution est développée par Sartre de manière relativement pathétique à travers une référence à une donnée existentielle; «l'homme tient farouchement à ses désirs»³ et la déception qui vient avec leur assouvissement - en tant qu'il est en même temps «évanescence»⁴ du vécu à partir duquel le Possible s'est annoncé et réalisé - tient à ce que la satisfaction ne fusionne pas avec ce désir auquel l'homme tient tant. Au contraire, elle l'achève et, ce faisant, le passifie. Cependant, elle peut se comprendre également dans une connexion plus stricte par rapport à la structure interne d'un pour-soi en tant que loi d'être d'une «conscience» ou d'un «vécu». Un vécu ne peut se définir sans référence à un idéal d'être mais il se définit par son existence même et en fonction de sa facticité. Cette facticité de la soif se laisse définir comme la manière dont la soif se saisit elle-même relativement à d'autres possibilités singulières et, par exemple, à celle de boire ou à celle d'avoir faim. Se définir comme soif, c'est pour un vécu, se vivre et se définir d'une certaine manière et, notamment, en connexion avec d'autres vécus qu'il n'est pas et qui lui apparaissent en liaison avec son idéal selon une connexion plus ou moins forte. Le fait de boire se définit par rapport à la soif d'une manière telle qu'il lui apparaît comme ce à travers quoi s'accomplira son sens de soif, de telle sorte que boire et se vivre comme soif ne sont pas incompatibles, mais au contraire co-impliqués, dans la mesure où avoir soif et ne pas boire, alors même que boire est une possibilité qui co-apparaît avec la soif, a une signification particulière et ne se produit en fait que sur le plan de la réflexion.

En ce sens, on peut comprendre les développements de Sartre comme indiquant d'une certaine manière une règle pour la définition de chaque vécu, règle qui d'ailleurs n'est pas sans rapport avec son projet métaphysique. Un vécu déterminé, et dont on appréhende la détermination par le biais de la réflexion ne se comprend comme vécu - et non comme état - qu'à partir de sa structure pour-soi, et ceci seulement à partir de la manière dont il se dépasse lui-même et se vit dans ce dépassement spontané vers un idéal et dont, à partir de là, ses possibles se définissent. Si la métaphysique est la saisie de la singularité de l'existant et la mise en question de cette singularité, le lien avec celle-ci est double⁵:

¹ EN, p. 145. La compréhension de cet exemple se situe à un niveau bien particulier. On se place ici sur le plan d'un vécu en tant qu'il se définit lui-même et non sur le plan d'une action qui, en régime de réflexion - et notamment de réflexion impure - se saisirait comme unité transcendante d'actes, parmi lesquels figurerait le fait de boire, du fait que l'hydratation est la condition de cette action et qu'un état psychique, fruit de la réflexion, est spontanément souffert et interprété comme indication d'une nécessité de boire.

² EN, p. 146.

³ EN, p. 146.

⁴ EN, p. 146.

⁵ Ce que nous essayons de décrire ici peut être mis en parallèle d'une part avec la question posée au terme de l'*Esquisse d'une théorie des émotions* concernant la «facticité de l'existence humaine» (ETHE, pp. 64-65), c'est-à-dire le fait qu'elle éprouve telle ou telle émotion, et avec le corps en tant que «forme contingente que prend la nécessité de ma contingence» (EN, p. 371). Cependant, entre les deux, il y a la problématique ontologique qui permet d'éclaircir en fonction de quelle nécessité cette structure se présente. Mais, avec la problématique ontologique s'est spécifiée la dimension métaphysique. Inversement cependant, on peut dire que ce point - comme par exemple la dimension touchant-touché (*vide infra*, chapitre

i) La manière dont un vécu se définit ainsi dans son propre dépassement, à partir de la valeur et dans l'articulation des possibles relativement à cette valeur (le possible boire relativement à la valeur soif par exemple), revient en fait sur le pour-soi et le transit de facticité. À travers la soif qu'il fait surgir comme soif, le pour-soi se vit, par rapport à d'autres formes de vécus, comme n'ayant qu'une certaine nécessité de fait, à la fois sur le plan de la détermination (c'est cela, avoir soif) et sur celui de l'articulation (ce n'est que cela, boire).

Dès lors pour le pour-soi - en tant qu'il est en question dans son être et que cet être en question se vit engagé dans une situation (et que chaque vécu contribue à définir à partir de la manière dont sa valeur engage le pour-soi dans le monde) - se pose la question du «pourquoi?» d'une telle structure de vécu, d'une telle manière de se vivre en étant hanté par telle ou telle valeur.

ii) À partir de cette valeur c'est justement sa situation qui se découvre ainsi et, à terme, le monde entier qui peut être ainsi objet d'une remise en question. Cela nous amène ainsi à comprendre deux aspects vers lesquels peut s'orienter l'analyse, double orientation qui revient ensuite sur l'ensemble de la structure considérée.

iii) Les développements de l'analyse de la valeur et la dimension du circuit de l'ipséité.

Cette double orientation nous renvoie, d'une part, vers le pour-soi lui-même sous la forme de la temporalité, d'autre part, vers le monde sous la forme de la transcendance au travers de ce que Sartre appelle «Circuit de l'ipséité».

iii. a) La valeur et le possible comme dépassement de l'instantanéité.

En premier lieu, ce qui est ainsi mis en place est un noyau de développement ultérieur des structures du pour-soi dans la mesure où il est à la source d'une dynamique: on passe en effet de la pure présence à la présence-absence. Cela signifie le passage à une dimension ek-statique par le biais d'un «relâchement néantisant du lien de présence à soi»¹ (ou «degré de néantisation plus poussé»²), de telle sorte qu'on passe d'une pure présence à soi statique du jeu reflet-reflétant à une présence à soi qui inclut une absence, celle-ci se définissant, à partir du possible comme pour-soi³, comme «présence-absente»⁴.

Ce relâchement néantisant laisse place à la dimension ekstatische, laquelle est le noyau de la temporalité est saisi, à la différence de la démarche présentée dans *Sein und Zeit*, en deçà de la considération explicite des ek-stases temporelles. Il y a donc là une forme particulière de «néant qui sépare la réalité humaine d'elle-même [et qui] est à la source du temps»⁵. Cependant, dans la mesure où on n'est plus seulement dans l'ordre de la présence à soi, mais dans celui d'une transcendance «nous ne saurions nous contenter des résultats que nous venons d'obtenir: si le *cogito* refuse l'instantanéité et s'il se transcende vers ses possibles, ce ne peut être que dans le dépassement temporel»⁶. La temporalité doit être saisie ici comme la forme concrète de la pure différenciation de soi et le passage à celle-ci se fait par le biais de l'inclusion de significations plus riches

VIII, §III c) iii)) - appartient à la dimension anthropologique (ce qui est la position de l'*Esquisse* et l'alternative qui reste proposée dans *L'Être et le néant*).

¹ EN, p. 145.

² EN, p. 148.

³ Ce qui fait qu'on peut effectivement parler de néantisation plus poussée sans revenir à l'introduction d'une différence en soi, comme on pouvait le craindre au début de l'analyse de la présence à soi.

⁴ EN, p. 148.

⁵ EN, p. 148.

⁶ EN, p. 149.

liées à une différenciation interne telle qu'elle est apportée par la structure interne de chaque ekstase temporelle à la fois dans sa dimension phénoménologique et dans sa dimension ontologique.

iii. b) *La valeur, le possible et la dimension de transcendance.*

Cette transcendance première présente un autre aspect dès lors que, envisageant le possible comme la forme particulière de néant, comme néant absent qui sépare le pour-soi de lui-même, elle introduit au sein même du pour-soi une distance à soi. Or, celle-ci ne peut se comprendre - si on revient notamment au fait que le pour-soi est présence à soi et «*présence à un certain état du monde*»¹ - sans rapport à ce monde même. Or, si on prend en compte cette dimension et si on essaie de préciser le rapport à l'être du pour-soi comme rapport à soi à partir de son possible, c'est-à-dire en tant que rapport non-thétique au Soi qu'il n'est pas mais qui le hante², en bref si on veut situer le possible par rapport à l'être du transcendant, il est impossible de le situer en deçà de l'être. On ne peut le situer qu'au-delà. Le possible est une «*présence à soi qui lui manque*»³. Il faut noter que, pour Sartre, «*c'est que le pour-soi est séparé de la présence à soi qui lui manque et qui est son possible propre, en un sens par Rien et en un autre sens par la totalité de l'existant au monde, en tant que le Pour-soi manquant ou possible est pour-soi comme présence à un certain état du monde*»⁴. Cela est vrai dans la mesure où, quoiqu'on ne puisse assigner à rien cette séparation du pour-soi avec lui-même, rejoindre son possible ne peut apparaître pour lui qu'à travers la modification d'un certain état du monde, c'est-à-dire un dépassement de la totalité de l'état présent. Ainsi, c'est bien par le monde tout entier que le pour-soi est séparé de son possible: ainsi, «*La conscience irréfléchie (de) soi est saisie du verre d'eau comme désirable, sans position centripète du Soi comme étant le but du désir. Mais la réplétion possible paraît comme corrélatif non positionnel de la conscience non thétique (de) soi, à l'horizon du verre-au-milieu-du-monde*»⁵. En ce sens, c'est au travers du monde - en tant qu'il indique le possible et qu'il se dévoile à partir de lui - que le pour-soi a un rapport à son propre possible. En ce sens, l'être comme monde renvoie le pour-soi à lui-même sous la forme d'une mise en contact dans le maintien d'une distance. C'est pour cela que Sartre, refusant pour le pour-soi lui-même le terme d'ipséité (du moins jusqu'à un certain point)⁶, parle de «*Circuit de l'ipséité*»⁷ en corrélation avec le «*monde [...] la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité*»⁸.

¹ EN, p. 146.

² Pour éclaircir ce point, Sartre reviendra à sa conception de *La transcendance de l'ego* (cf. EN, p. 147) pour confronter son rejet de l'ego et sa conception de l'ipséité (laquelle est évidemment absente de *La transcendance de l'ego*).

³ EN, p. 146.

⁴ EN, p. 146.

⁵ EN, p. 147.

⁶ On peut peut-être y voir une critique de Heidegger (qui lui parle bien d'ipséité) et un effort pour poursuivre et radicaliser le travail de désubstantialisation déjà opéré chez le penseur allemand et dont certains formules dans *Von Wesen des Grundes* — «*Ainsi donc l'être humain prenant, comme transcendance existante, son essor en possibilités, est un être du lointain*» («*Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein Wesen der Ferne*», *Von Wesen des Grundes*, siebte auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983 [paru originellement en 1929, p. 55], tr. fr. Q. I, p. 158 — furent pour Sartre emblématiques.

Cependant, il faut noter que, chez Sartre lui-même, le terme d'ipséité revient dans l'analyse du pour-soi-pour-autrui. Il revient notamment dans l'analyse du regard, ce qui peut se comprendre dans la mesure où Autrui est un au-delà du monde, de telle sorte que, de ce point de vue, on peut considérer que le circuit de l'ipséité, qui avait un sens pour situer l'ipséité dans son rapport à l'être, se trouve écrasé par la nouvelle perspective acquise par la prise en compte du pour-autrui.

⁷ EN, p. 146.

⁸ EN, p. 146.

iii. c) *Le mode d'être du possible et la constitution du circuit de l'ipséité.*

Cette situation particulière du possible comme au delà du monde qui se dévoile cependant de manière non-thétique à partir du monde¹ achève de permettre d'«éclaircir le mode d'être du possible»² à partir de la situation du possible par rapport au pour-soi: le possible n'est pas un être, mais un manque d'être qui a donc en lui-même, puisqu'il est pour-soi «l'être d'un manque»³. De ce fait, on ne peut dire qu'il est, ni comme en-soi, ni comme pour-soi présent. Ce dernier point a une double conséquence: le possible doit avoir son origine dans le pour-soi présent et doit être opposé, dans la manière dont le pour-soi le fait surgir, à un être: c'est pour cela qu'on doit dire que «le Possible n'est pas, il se possibilise, dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être il détermine par esquisse schématique un emplacement de néant que le pour-soi est par delà lui-même»⁴. La possibilisation indique ici exactement la manière dont se manifeste le manque d'être qui le constitue comme pour-soi au-delà de l'être.

Ainsi, par le rapport à ses possibles, le pour-soi se constitue donc en ipséité, mais cela de manière non substantielle. C'est pour cette raison que Sartre ne parle pas tant d'une ipséité que d'un «circuit de l'ipséité», c'est-à-dire d'un rapport du pour-soi à soi à travers ses propres possibilités. Cette médiation par ses possibilités permet à la fois d'explicitier le rapport à l'idéal, et de compléter le noyau de cette structure, en même temps qu'elle en confirme le caractère dynamique. En effet, si l'on comprend le rapport — toujours non-thétique — du pour-soi à lui-même à travers ses possibilités, on peut comprendre comment ce rapport échappe au jeu de reflet présent dans la structure nucléaire du pour-soi et qui menaçait de figer du pour-soi en en-soi sans *réaliser* la dualité, c'est-à-dire sans que le «hors de soi» du pour-soi instaure une relation interne entre le pour-soi dans sa structure nucléaire et son idéal. En effet, d'une part cette relation n'est pas externe dans la mesure où il s'agit entre le pour-soi et l'être de la valeur d'un rapport de hantise, où la valeur surgit de manière non-thétique (sans être *posée* par le pour-soi⁵) comme synthèse impossible, mais dont le schéma est cependant condition de compréhension par le vécu de lui-même⁶. D'autre part, elle ne l'est pas parce que les possibles sont possibilisés par le pour-soi, constitués par des négations de soi par rapport à l'idéal (négation interne primitive) et sont eux-mêmes pour-soi (il faut noter ici que la négation est constituante et non encore pleinement séparatrice⁷, ce qui sera le cas dans l'ordre de la temporalité et du psychique). Les possibles sont ici nécessaires dans la mesure où ils vont permettre la continuité du circuit de l'ipséité tout en maintenant sa dimension de circuit. En effet, il n'en va pas du possible comme de la valeur: le possible se réalise, à la différence de la valeur. Plus exactement, il se donne comme réalisable, ou du moins comme ayant

¹ C'est pour cela que cet au-delà n'est pas de même nature que la transcendance d'autrui.

² *EN*, pp. 146-147.

³ *EN*, p. 147.

⁴ *EN*, p. 147.

⁵ *EN*, p. 134: «Cet être n'est pas posé par et devant la conscience; il n'y a pas conscience de cet être puisqu'il n'est pas plus conscience *de* lui qu'il n'est conscience *de* soi».

⁶ À cet égard, il faut bien avoir conscience de tout ce qui sépare la relation ici définie de la relation de la conscience à l'être telle qu'elle apparaît dans l'introduction en même temps que d'une certaine relation entre les deux termes (ce qui se manifeste d'ailleurs par le fait que Sartre parlera de négation interne primitive et qu'il parlera à propos de la transcendance de négation interne radicale).

⁷ C'est ce qu'on pouvait voir dans la description de l'angoisse dans la première partie. Mais cette dimension séparatrice tenait, d'une part au fait qu'on se plaçait dans l'analyse régressive et d'autre part dans le fait que cette analyse régressive se situait encore au niveau du psychique qualifié et surdéterminé par la médiation de la transcendance.

un rapport à la réalisation¹. Cependant, cette réalisation ne signifie pas pour autant atteinte de l'idéal ni, plus généralement, la disparition de celui-ci mais au contraire sa redéfinition ou sa relance: on a à la fois une réalisation et une reconstitution de la distance ek-statique au sein de l'immanence dans la mesure où le possible est passage à l'en-soi². C'est en fonction de cette relance que Sartre parle du circuit de l'ipséité et non de l'ipséité elle-même. On peut retrouver d'ailleurs dans cette appellation la reconduction du décalage par rapport à Heidegger que nous avons marqué à propos de la structure première. Ici, ce décalage s'opère en fonction de la nécessité d'une dynamique, dimension qui semble également manquer au projet heideggerien qui en reste à une structure d'ordre statique³.

C'est à partir de l'ensemble de cette structure que sont introduits les chapitres suivants consacrés à la temporalité et à la transcendance, comme étant plus ou moins exigés par ce qui vient d'être développé. En effet, le thème de la temporalité est indiqué comme condition de l'ipséité, notamment en ce qui concerne la dimension de possible, et la thématique de la transcendance est annoncée par la définition qui est donnée du monde comme la totalité de l'être dévoilée par le circuit de l'ipséité, les deux se rejoignant dans la thématique du futur du monde. Comment articuler ce double renvoi, dans la mesure où nous ne pouvons pas vraiment comprendre temporalité et transcendance comme deux degrés d'approfondissement successifs, comme deux niveaux existentiels? De fait, le chapitre sur la transcendance apparaît plutôt comme une sorte de répétition des analyses précédentes (temporalité comprise), à partir de l'ajout d'une exigence supplémentaire et du dégagement de sa structure ontologique, alors que le chapitre sur la temporalité semble indiquer encore un nouveau degré d'approfondissement, avec l'ordre de la constitution du psychique. En même temps, elle s'affirme comme la condition de possibilité des analyses de l'ipséité. Cependant, la répétition opérée par le chapitre sur la transcendance est elle-même préparée par la constitution de la notion de présence dans l'analyse phénoménologique de la temporalité. Elle l'est également, de manière plus générale, par l'ensemble de cette analyse, comme si la temporalité permettait de penser la présence en approfondissant la distance à soi du pour-soi, par l'analyse des ek-stases du pour-soi sur le plan de la double structure dispersive et unificatrice de la temporalité, élément absent de la structure de l'ipséité et de son circuit.

¹ Ce que nous voulons dire, c'est que la dimension de la possibilité doit comprendre le réalisable comme l'irréalisable, lequel n'est pas l'impossible, tel qu'il apparaît avec la synthèse contradictoire entre en soi et pour soi.

² Voir l'analyse de l'exemple du verre d'eau (*EN*, p. 149).

³ Peut-être Heidegger se méfiait-il de la dimension dynamique comme pouvant paradoxalement ramener une forme de primauté de l'étant sur l'être à travers le schème de la permanence de la mobilité.

CHAPITRE IV

L'EXPLICITATION DERNIÈRE DE L'IMMANENCE DU POUR-SOI: LA TEMPORALITÉ.

Le niveau de la temporalité se manifeste d'emblée son caractère particulier dans la manière dont il semble brutalement s'annoncer comme un phénomène *sui generis*, son analyse ne semblant pas directement avoir à se légitimer par rapport aux niveaux précédents. C'est que - à la différence de Heidegger chez qui cette notion est présentée comme solution d'un problème et dévoilement d'un phénomène originaire - il semble que Sartre - même si des formules des analyses précédentes y renvoient - parte d'un certain acquis concernant la structure du phénomène temporel qu'il réintègre ensuite dans les structures du pour-soi. On a affaire avec celle-ci à une dimension spécifique, relevant à la fois de l'analyse structurelle et d'une caractérisation concrète¹, et cela non seulement parce qu'il peut y avoir une saisie réfléchie de la temporalité sous la forme de la temporalité psychique mais aussi parce que, tout en s'y ramenant, elle ne coïncide pas avec la structure du pour-soi dans sa pure dynamique néantisante.

Ainsi, le niveau de la temporalité se différencie des précédents en même temps qu'il les intègre et qu'il permet d'y ajouter de nouvelles significations. Sartre se heurte à la fois à un problème spécifique et achève l'analyse des structures du pour-soi. Il donne à l'immanence de ce dernier son extension et sa configuration dernière et l'inscrit dans un mouvement perpétuel par le double aspect de la poursuite poursuivie. Elle acquiert ainsi sa relative autonomie. Ce mouvement perpétuel, dont le trait fondamental par rapport à ce qui précède est celui de la fuite face au ressaisissement par l'en-soi, fuite elle-même polarisée par la dimension d'en-soi-pour-soi. Essayons de voir directement ce qu'apporte l'analyse et tout d'abord la manière dont elle s'élaborait dans les *Carnets de la drôle de guerre*².

On a pu marquer comment la problématique de la temporalité qui surgit ici est extrêmement différente des allusions antérieures³. Dans ces derniers, le problème du temps est à la confluence d'une discussion philosophique classique, d'une évolution personnelle qui semblait en porte-à-faux par rapport aux tendances philosophiques contemporaines⁴ (Bergson, Husserl et Heidegger, qui lient le temps à la conscience en différenciant deux formes de temporalité, temporalité de la conscience ou du *Dasein*, opposé à la temporalité mondaine⁵). Dans ce cadre, le rapport de ce problème avec la partition de l'en-soi et du pour-soi est double. D'une part, elle est un moyen d'interrogation de la temporalité; ainsi, dans les *Carnets*, Sartre commence à envisager la tempo-

¹ Cf. G. SEEL, *DS*, p. 16: «la temporalité se manifeste comme détermination plus concrète par rapport aux déterminations attribuées jusque là au Pour-soi».

² Cf. *CDG*, XI, pp. 436-438, 439-444, XII, pp. 457-458, 460-466

³ Cf. V. de Coorebyter, *Sartre et la phénoménologie*, pp. 202-205, où le commentateur marque particulièrement les insuffisances de la manière dont Sartre, dans *La transcendance de l'ego*, comprend les analyses husserliennes (il les réintègre dans un schéma kantien) et la nouveauté des analyses des *Carnets de la drôle de guerre* et de *L'Être et le néant* en les rattachant à une perspective hégélienne.

⁴ Cf. *CDG*, Carnet XI, pp. 436-437.

⁵ Celle-ci sera traitée au §IV du chapitre III de la seconde partie (*EN*, pp. 255-268, comme analyse des «dimensions temporelles à travers lesquelles le *ceci* intemporel nous est donné».

ralité comme problème en tant qu'elle n'est, ni de la nature de l'en-soi, ni de celle du pour-soi¹. Dans *l'Être et le néant*, il considère chacune des «dimensions»² à partir d'elle: d'abord, il pose que l'en-soi (comme type d'être) n'a pas de temporalité propre³, ni passé⁴, ni présent⁵, ni futur⁶. Les régions d'être, en tant que modes d'être, servent aussi à interroger chacune des dimensions du temps: ainsi, le passé est en-soi, le présent est pour-soi⁷, et le futur a le mode d'être pour-soi du possible, qui n'est pas mais se possibilise⁸. Enfin, le pour-soi intervient, non plus comme simple mode d'être, mais comme structure ontologique qui seule, peut permettre de saisir au delà de la contradiction apparente l'unité des caractères antinomiques du temps.

Cette différenciation dans l'usage ontologique se manifeste à travers les deux moments de la «phénoménologie des trois dimensions temporelles» et de l'«ontologie de la temporalité», où Sartre envisage la structure d'ensemble de cette dernière, à partir des problèmes liés à l'«ordre du temps» (statique temporelle) et de ceux qui sont liés au «flux du temps» (dynamique temporelle)⁹. Ce faisant, Sartre conjugue à la fois la dimension classique (avec la discussion critique¹⁰) et une dimension plus proprement phénoménologico-ontologique¹¹.

§I

La démarche régressive de la phénoménologie des trois dimensions temporelles.

Dans la phénoménologie des trois dimensions temporelles (où la manière d'interroger chacune des dimensions du temps nous renvoie un peu à la tradition de Saint-Augustin, notamment dans la manière de penser le temps à travers l'être ou le non-être¹²), chaque dimension est prise à part. On

¹ Cf. *CDG*, p. 437: «Je constate d'abord que le temps n'est pas originellement de la nature de l'en-soi [...] Je vois aussi bien que le temps n'est pas de la nature du pour-soi». Le premier point n'est pas légitimé à partir de l'en-soi mais Sartre indique seulement ce qu'englobe cette exclusion: «Il n'est donc, ni un milieu, ni un cadre, ni une forme a priori de la sensibilité, ni une loi de développement. En effet, il est tout entier transi par le néant». Le second point, plus particulier, dans la mesure où tout ce qui n'est pas de l'en-soi est ramené au pour-soi, l'amène à se différencier de Heidegger, qui, pour lui, identifie le *Dasein* à son propre temps comme le plaisir à la conscience (de) plaisir. Les conséquences qu'il tire de cette différenciation

² *EN*, p. 150, où il évoque «le sens trop souvent obscur de ses trois dimensions».

³ Il y a pour G. Seel une lacune de Sartre car il y a bien une forme de temporalité de l'en-soi comme changement continu. Sartre ne l'aperçoit pas car il ne pense pas de manière suffisamment concrète la dimension d'en-soi (*DS*, p. 213), et notamment la difficulté à concilier la problématique transcendantale et la problématique ontologique (détermination interne de la région d'être), alors qu'il le fait pour la dimension du pour-soi.

⁴ Cf., *EN*, p. 156: «Un en-soi, par conséquent, dont le présent est ce qu'il est, ne «saurait» avoir de passé».

⁵ Cf. *EN*, p. 165: «l'en-soi ne peut être présent, pas plus qu'il ne peut être passé».

⁶ Cf. *EN*, p. 168: «Notons d'abord que l'en-soi ne peut être futur, ni contenir une part de futur».

⁷ Cf. *EN*, p. 164, où Sartre oppose passé et présent: «À la différence du Passé qui est en-soi, le Présent est pour-soi».

⁸ *EN*, p. 174: «Le Futur n'est pas, il se possibilise».

⁹ En ce qui concerne ce partage de l'examen de la structure du temps, cf. *EN*, p. 175.

¹⁰ *EN*, pp. 150-154 (sur le passé), 174-181 (sur l'ordre du temps).

¹¹ Cette démarche le différencie autant de Husserl que de Heidegger. Chez ces derniers, chacune des dimensions temporelles n'est pas l'objet d'une discussion *sui generis* mais seulement à travers les exigences ontologiques, soit de l'intentionnalité et de l'auto-constitution de la conscience, soit de l'être ek-statique du *Dasein*. On retrouve dans le chapitre consacré au temps dans la *Phénoménologie de la perception* de nombreux éléments de discussion issus de Sartre.

¹² La référence n'est pas surprenante mais fort classique (on retrouve une référence à Augustin au début de E. Husserl *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* édité par M. Heidegger, tr. fr. H. Dussort, Paris, P.U.F., 1964, «Épiméthée», p. 3) Cette filiation est d'ailleurs manifeste dans la manière dont Sartre, dans les *Carnets*, formule le point de départ de sa réflexion: «[le temps] est tout entier transi par le Néant. Si je le considère d'un point de vue, il est et si je le considère d'un autre point de vue, il n'est pas: le futur n'est pas encore, le passé n'est plus, le présent s'évanouit en point infinitésimal, le temps n'est plus qu'un songe» (*CDG*, XI, p. 437). Cf. Saint Augustin *Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, 1962, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne, oeuvres de saint -Augustin, t. 14, deuxième série, Dieu et son oeuvre, livre XI, VII, 17, p. 301: «ces deux temps-là donc, le passé et le futur, comment «sont»-ils puisqu'il s'agit du passé, il n'est plus, s'il

reste sur le plan d'une «description préontologique»¹. Cependant, celle-ci est considérée comme nécessaire. Ce n'est qu'à partir de la manière dont elle nous conduit à concevoir, au sein de chacune de ces dimensions, l'articulation de l'être et du non-être, et la manière dont chaque dimension — même si elle peut nous renvoyer d'une certaine manière à l'ordre de l'en-soi, notamment par le biais du mode d'être propre du pour-soi, pour le passé, ou du monde, pour le présent et le futur — renvoie aux autres et exige le pour-soi pour apparaître.

a) La dimension du passé et l'amorce de la démarche régressive vers la dimension d'en-soi du pour-soi.

La première dimension examinée est celle du passé. Classiquement, le phénomène de la temporalité est appréhendé à partir du passage². On peut comprendre la plus grande place de la discussion critique concernant l'être du passé: il s'agit de montrer comment le point de vue du pour-soi surmonte les apories de la tradition, tout d'abord en fournissant la région d'être à partir de laquelle lesdites apories pourront effectivement être surmontée, puis en reconduisant chacune des trois dimensions temporelles à une des dimensions du pour-soi. Ainsi, en ce qui concerne le passé, Sartre commence par se poser la question de l'être d'un être passé, dans la mesure où l'accès au passé se fait par le biais de la mémoire et où «toute théorie sur la mémoire implique une pré-supposition sur l'être du passé»³.

i.) La discussion critique et l'affirmation d'un lien ontologique entre passé et présent.

Il commence par discuter les conceptions classiques concernant l'existence du passé, afin d'en montrer l'inanité, puisque cette alternative s'avère posée en termes extérieurs à l'être du passé. On peut schématiser l'examen des deux membres de l'alternative et de leurs différentes ramifications de la manière suivante:

s'agit du futur il n'est pas encore? Quant au présent, s'il était toujours présent, et ne s'en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps, mais l'éternité [...] nous ne pouvons dire, en toute vérité que le temps est, sinon parce qu'il tend à ne pas être».

¹ EN, p. 150.

² Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, il semble que c'est à travers la question du passé et de la mémoire que s'est constituée la première doctrine instantanéiste de Sartre (cf. CDG XI, p. 436).

³ EN, p. 150. Il y a donc ici une inversion d'ordre par rapport à la démarche de Bergson, lequel procéderait d'une certaine conception du passé (le passé comme inagissant) sans vraiment l'éclaircir.

		<i>Hypothèses</i>	<i>Réfutation</i>		
Le passé est-il ou n'est-il plus ?	Le passé n'est plus.	Négation absolue (Tout est présent en acte ou n'est pas).		<i>i) Impossibilité d'expliquer la nécessité de dépasser le présent pour saisir le souvenir ; ii) Impossible de distinguer le souvenir de l'image</i>	
		Négation relative : Distinction passé-présent à partir du présent.	Distinction passé-présent par la qualité du souvenir (moitié de James et Clapartède).	Ils sont une qualité du présent (atmosphère).	<i>On revient au cas précédent</i>
			Le rapport au passé se constitue par opération intellectuelle		<i>Il faut expliquer ce renvoi.</i>
	Le passé est et s'organise avec le présent.	Il revient pénétrer le présent par une force propre (Bergson).		<i>Cette reconstruction ne peut se faire que sur le fond d'un rapport originel au passé.</i>	
		Le passé est relié au présent par l'intentionnalité.		<i>Cette force doit alors agir et être présente</i> <i>L'intention comme telle ne peut assurer la transcendance.</i>	

Schéma n°25 – Discussion phénoménologique de l'être du passé (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

Cette discussion a pour résultat de mettre au jour la racine de l'aporie, comme étant une mauvaise position du problème à partir de la rupture du lien entre le passé et le présent¹. En effet, celle-ci a pour effet de dissoudre la signification même d'être passé, laquelle ne prend son sens qu'à partir de ce lien².

Celui-ci doit se fonder sur «un mode d'être originel»³, lequel serait donc à la base d'une synthèse fondamentale entre présent et passé, à la fois fondement de leur unité et de leur distinction, condition pour qu'on puisse dire qu'un être a un passé. En fait, il faudra même dépasser cette formule pour une formule d'identité: être son propre passé, ce qui caractérise seulement le pour-soi. Cette démarche se laisse schématiser ainsi:

		<i>Hypothèses</i>	<i>Réfutation</i>	
Relation passé-présent	Primauté des éléments sur la synthèse. (Passé comme passé universel).	Le sujet de la qualification passée est lui-même au passé. Il y a pluralité des moi		<i>On ne peut avoir d'unité.</i>
		Permanence comme sous-bassement du changement.		<i>La permanence implique l'unité temporelle au lieu de la constituer.</i>
	Primauté du rapport (le passé est d'abord un passé concret).	Relation passive du présent au passé: avoir un passé. (L'être a un passé en tant qu'il est).	Lien de possession extérieur.	<i>Il reste un «abîme infranchissable entre passé et présent» (EN, p. 156).</i>
			Lien interne conçu à partir du passé (le passé vient habiter le présent).	<i>Le rapport d'immanence reste en-soi. On ne comprend pas ce qui différencie le passé du présent</i>
Être son propre passé. L'être a un passé en tant qu'il a à l'être.				

**Schéma n°26 – Discussion phénoménologique de la relation passé-présent [1 sur 2]
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)**

Le rejet par Sartre de la position classique du problème le conduit à écarter l'idée d'un passé universel comme cadre unifiant dans lequel les passés singuliers se présentent et à partir duquel on pourrait réunir les instants d'abord séparés. Il est au contraire nécessaire d'inverser ce rapport: le passé universel doit être pensé à partir des passés individuels, et non l'inverse⁴. De ce fait, le

¹ Cf. EN, p. 153: «Que le passé soit [...] ou ne soit plus [...] cela n'a guère d'importance si l'on a commencé par couper les ponts entre le passé et le présent».

² EN, p. 154: «Mon passé [...] est originellement passé de ce présent. Et c'est là ce qu'il faut élucider d'abord».

³ EN, p. 154.

⁴ Cf. EN, p. 155: «Le passé se caractérise d'abord comme passé de quelque chose ou de quelqu'un. On a un passé [...] Il n'y a pas d'abord un passé universel qui se caractériserait ensuite en passés concrets». La position critiquée est celle de

lien du présent au passé, le fait «d'avoir un passé» comme caractère propre de certains êtres, devient ici le fil conducteur pour dégager le fondement de toute précompréhension ontologique du passé.

ii) *Qui a un passé?*

Le mouvement suivant dans la régression intervient pour préciser la condition d'attribution du passé¹, c'est-à-dire pour dégager les conditions ontologiques qui doivent être remplis par un être pour qu'on puisse affirmer de lui qu'il a un passé. Or, il s'avère que, pour avoir un passé, il faut être son propre passé, au sens où il ne peut y avoir de rapport passif à son passé (refus des phénomènes d'hystérésis)². Seul le pour-soi peut être son passé et «c'est par le pour-soi que le passé arrive dans le monde parce que son «Je suis» est sous la forme d'un je *me suis*»³, Sartre approfondissant l'inversion de la relation entre passé singulier et passé universel, en même temps qu'il reprend le rapport du pour-soi présent à un en-soi passé.

Or, le rapport entre le pour-soi et ce passé, rapport qui conditionne le rapport entre le pour-soi et

Newton et de Kant, dans la perspective du Bergson de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Cependant, elle repose sur une base ontologique plus restreinte dans la mesure où les passés singuliers sont d'abord les passés du pour-soi et non de tout être. Sartre, à la différence du Bergson de *L'évolution créatrice* refuse le passé pour la matière (cf. *EN*, pp. 156-157, où Sartre critique les positions d'un disciple de Bergson, Chevallier) et laisse en suspens la question du passé pour les vivants (*EN*, p. 157) tout en indiquant les conditions de possibilités de l'acceptation de l'affirmation du passé pour de tels êtres). En fait, un temps universel n'existera qu'à partir du pour-autrui (*EN*, pp. 325-327). Il ne faut pas confondre temps mondain et temps universel (cf. troisième partie pour la constitution d'un temps universel). Il faut prendre avec précaution les formules où Sartre dit que le passé m'enserme dans le déterminisme universel (*EN*, p. 193): le passé permet cette reprise mais celle-ci ne s'accomplit vraiment pour la totalité du temps que par le pour-autrui.

¹ Cf. *EN*, p. 156, «Il y a des êtres qui «ont» des passés. [...] nous avons cités indifféremment un instrument, une société, un homme. Avions-nous raison?».

² Cf. *EN*, p. 157: «En fait il est bien clair que le mot «d'avoir un passé» [...] doit être remplacé par celui d'être son propre passé». Ce refus s'inscrit dans le cadre plus général du refus de toute relation de passivité comme relation originaire (refus qui commence dès l'introduction avec l'analyse critique des exigences ontologiques du *percipi*, *EN*, pp. 25-26) et il renvoie de manière plus générale aux arguments concernant le refus du réalisme naïf.

³ *EN*, p. 157. On retrouve là - et dans l'ensemble du développement précédent - un thème développé par Heidegger à propos de l'historicité. C'est le *Dasein qui est en priorité historial* («primär geschichtlich») et c'est par le *Dasein* que ce qui est à l'intérieur du monde peut avoir une histoire: «Primär geschichtlich - behaupten wir - ist das *Dasein*. sekundär geschichtlich aber dans innerweltliche Begegnende, nicht nur das zuhandenes Zeug, im weitesten Sinn, sondern auch die Umweltnatur als geschichtlichen Boden»; «Ce qui est en priorité historial — nous le soutenons — c'est le *Dasein*. Est en revanche historial au second degré l'étant se rencontrant au sein du monde, non seulement l'util en utilisation au sens le plus large mais aussi la nature du monde ambiant [la Nature telle qu'elle s'y rencontre, la nature ambiante (nous corrigons)] comme «sol historial» (*SZ*, pp. 381/445). On peut donner pour indication la traduction de H. Corbin de ce même passage: «Historique, à titre *primaire*, affirmons-nous est la réalité-humaine. Mais historique, à titre *secondaire*, est l'objet rencontré à l'intérieur du monde, non seulement l'instrument d'usage au sens le plus large du mot, mais encore la nature du milieu en tant que «sol historique»» (M. Heidegger, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, suivi d'extraits sur l'être et le temps et d'une conférence sur Hölderlin, tr. fr. et avant-propos H. Corbin, éd. cit, p. 184.

De manière générale), Sartre s'inscrit sur un grand nombre de points (mais pas sur tous) dans la continuité des positions heideggeriennes, en les raffinant avec un certain souci pédagogique. On pourrait considérer cependant que Sartre fait intervenir à mauvais escient ces analyses, puisque Heidegger parle de l'historicité - qui n'est plus stricto sensu de l'ordre de la temporalité. En fait, l'intervention de cette analyse est liée au fait que l'historialité — dans la mesure où elle donne un privilège au passé alors que la structure de la temporalité considère les trois ek-stases comme cooriginaires (cf. *SZ*, pp. 379-381/444-445 pour le développement de la question du sens de cette primauté, que Sartre, lui, retrouvera plutôt dans l'analyse de la situation, 2) Mon passé (*EN*, pp. 577-585)) — ne peut intervenir au stade de l'analyse régressive de Sartre vers le temps originaire. En effet, elle est le socle concret qui apparaît, une fois écartée la conception du temps comme cadre général et ressaisie la nécessité de penser le *Dasein* (ou pour-soi) dans la manière dont il a un passé.

Cependant, on peut aussi voir comment la discussion phénoménologique du passé, comme pour celle du néant - même si c'est par des procédures différentes, conduit à une position privilégiée du pour-soi pour interroger l'être du passé et établir la condition de tout rapport de passété. Ce n'est qu'ensuite, dans le mouvement ontologique qu'on pourra repartir du pour-soi (comme Heidegger repartait du *Dasein*, comme temporalité originaire, pour aller ensuite vers la temporalité vulgaire et l'intra-temporalité).

tout autre être passé intra-mondain - ce par quoi Sartre se rapprocherait de Kant - n'est pas un rapport d'ordre «thétique» (au sens où le passé devrait être posé par une intentionnalité), mais un rapport d'être. Ce rapport d'être, qui implique un dépassement et une intégration dialectique - au sens où cette intégration repose sur un mouvement interne - de l'opposition de l'«être» et du «n'être pas», tous deux entendus d'abord sur le mode de l'en-soi, amène à penser le rapport du pour-soi à son passé à partir de la structure ontologique du rapport du pour-soi à sa propre facticité. La mise en place de ce rapport¹ implique la mise au jour de la relation de fondement qui unit dans le «était» ce présent au passé, et notamment un rapport d'identité entre ces deux termes qui soit synthétique, de telle sorte que le présent soit modifié par le passé:

Rapport ontologique présent passé (sens du «était»).	Hypothèses		Réfutation	
	Le présent n'est pas fondement du passé		<i>Le passé serait alors perdu (il ne serait plus pour le présent)</i>	
	Le présent est fondement du passé	Le présent n'est pas modifié par le passé		<i>Le présent serait en-soi et je ne serais pas touché par ce qu'on dit sur mon passé</i>
		Le présent est modifié par le passé: il est en lui-même le passé.	Le rapport est entièrement contenu dans l'un des termes (rapport analytique).	<i>Il serait alors contenu dans le Temps comme un contenant universel.</i>
Rapport non contenu dans un terme mais rapport synthétique originel.				

Schéma n°27 – Discussion phénoménologique de la relation passé-présent [2 sur 2]
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

Ce rapport synthétique originel est un rapport interne qui touche jusqu'à mon être et m'empêche de me désolidariser de ce dernier, sinon sous la forme d'une «réaction seconde»², sans incidence ontologique réelle. Pour en spécifier la teneur, il faut comprendre le «était» comme être son passé en ne l'étant pas et ainsi dépasser (tout en en tenant compte), les apories initiales, Sartre commence par ressaisir l'identité comme rapport fondamental, et non secondaire. Cependant, ce rapport doit être tel qu'à partir de lui puisse être comprise une certaine forme de l'identité de l'identité et de la non-identité :

« Être » son passé	Hypothèse			Réfutation
	Identité comme rapport secondaire.			<i>Je ne peux nier de moi mon passé qu'en l'affirmant.</i>
	Identité comme rapport fondamental.	Passé comme ce que je suis.		<i>C'est le résultat du figement du pour-soi en en-soi. Ce n'est vrai qu'à la mort</i>
		Le présent est modifié par le passé: il est en lui-même le passé.	Passé comme dépendant de cet avoir-à-être	Comme représentation.
Comme structure ontologique (possible).				<i>Le possible «reste ce dont le contraire est également possible»(EN, p. 159). Je ne peux changer le passé mais seulement sa signification).</i>
Passé comme ce que j'ai à être sans possibilité de ne pas l'être.				

Schéma n°28 – Discussion phénoménologique de la relation du Pour-soi à son passé [1 sur 2] (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

A travers l'examen des différentes branches de l'alternative que nous avons schématisée, le problème du rapport au passé se précise à partir de la détermination du mode d'être du passé comme en-soi, et plus précisément comme en-soi que j'ai à être (et non à me représenter), de telle sorte que la question qui se pose est celle de l'explicitation de la différence du passé et du présent, en tant que celle-ci recouvre malgré tout une négation. Cependant, on retombe ici sur une contradiction dont l'enjeu dernier est la possibilité de réduire le passé à la facticité en même temps que de redéfinir la facticité à partir du passé, à travers la résolution des apories sceptiques classiques sur

¹ EN, pp. 158-164.

² EN, p. 158.

le devenir. Il est donc nécessaire de penser ce rapport présent-passé de telle sorte qu'on échappe à l'alternative de l'identité totale et de la différence totale:

«N'être pas son passé»	<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>
	Décalage entre l'être présent et l'être passé (modèle du mouvement) comme source d'erreur pour la pensée.		<i>Cela relève d'une conception du temps comme suite d'instants.</i>
	Décalage dans la présence (devenir).	Devenir (comme synthèse d'être et de non-être) comme fait qui est à la base de l'être.	<i>Cette synthèse ne peut être un fait donné. La synthèse serait extérieure</i>
Synthèse interne de l'être et du non-être (caractère propre d'un être qui est son être sur le mode du n'être pas).			

Schéma n°29 – Discussion phénoménologique de la relation du Pour-soi à son passé [2 sur 2] (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

L'examen de cette alternative montre comment Sartre se sert de l'opposition des deux modes d'être en-soi et pour-soi relativement à leur structure: les solutions classiques sont des échecs dans la mesure même où elles ne peuvent se libérer d'une précompréhension de l'être gouvernée par la dimension de l'en-soi, et la solution qui est la seule valable l'est dans la mesure où elle implique dans son principe la structure d'être du pour-soi. On voit ici comment c'est la structure même du pour-soi comme unité de l'être et du non-être (comme unité du «être ce qu'on n'est pas» et du «n'être pas ce qu'on est») qui apparaît comme la seule solution des apories classiques concernant l'existence du passé. Ici comme ailleurs, l'être articule des manières d'être qui, sans cela demeureraient incompatibles et sources d'apories.

Cependant, cette résolution ne serait dans ce cadre que statique. Le point essentiel, pour qu'elle puisse effectivement avoir lieu, est de comprendre que le passé n'a jamais été homogène au présent, dans la mesure où mon passé est passé par rapport à mon présent justement parce qu'il est ce qu'il est, qu'il est en-soi et que, pour le pour-soi, être en soi est certes possible (et même relevant d'une nécessité ontologique) mais seulement en tant que cet en-soi est dépassé et repris à partir de ce dépassement. C'est ce double mouvement qui nous donne le sens du «était». Et, en même temps, cela indique que ce double mouvement est nécessaire à l'existence même du pour-soi, de telle sorte que celui-ci ne peut être sans passé: «[p]ar définition, le pour-soi existe sous l'obligation d'assumer son être et il ne peut rien être que pour-soi. Mais précisément, il ne peut assumer son être que par une reprise de cet être qui le met à *distance* de cet être. Par l'affirmation même que je le *suis* sur le mode de l'en-soi, j'échappe à cette affirmation car elle implique dans sa nature même une négation»¹.

iii) L'être du passé et la nouvelle dimension de l'articulation du pour-soi à l'en-soi: passé et facticité.

Cependant, si on peut saisir comment le passé peut s'intégrer à l'être du pour-soi comme en-soi, dans la mesure où le pour-soi est précisément en soi sous la forme d'un dépassement de soi, il n'en reste pas moins que la description ontologique se heurte ici à une difficulté. En effet, le passé ne peut se décrire en termes de pour-soi (sinon il ne serait pas passé puisque celui-ci exige une dimension en-soi avec une contingence, ce qui exclut également l'ordre de l'en-soi-pour-soi). En même temps, il ne peut être décrit comme purement et simplement en-soi au sens d'être des phénomènes, car, indifférent à toute détermination, il ne pourrait, ni avoir la détermination de mon être passé, ni ma relation au présent. Pourrait-on le décrire comme facticité? C'est, semble-t-il, la solution adoptée par Sartre.

¹ EN, p. 162.

Cependant, cette dernière n'a été jusqu'ici admise et décrite que comme ce qui reste d'en-soi dans le pour-soi et comme toujours dépassée. Il faut à présent y ajouter deux éléments dynamiques qui, à la fois, spécifieront la manière dont fonctionne ici l'ordre de l'en-soi, et permettront le passage à la dimension du présent.

D'une part, il faut augmenter en quelque sorte la distance par un renforcement du dépassement, de telle sorte que je puis rendre compte du caractère invariable du passé par opposition au possible¹, et d'autre part, que je pense ce passé en liaison avec le pour-soi. Ainsi, on dira que le passé «se donne comme du pour-soi *devenu* en-soi»². Cela signifie à la fois que l'en-soi est plus dense que la facticité pure, ce qui permet d'écrire que «le passé, c'est la substance»³, et qu'il a une signification pour-soi, qu'il «est à la fois pour-soi et en-soi»⁴. Qui plus est, cette manière de voir les choses permet aussi de comprendre le regret et de faire de ce dernier une attestation de cette signification particulière du passé, c'est-à-dire ce rapport particulier du passé à la valeur, sans identification des deux termes dans la mesure où le passé, étant ce qu'il est, m'apparaît comme pleinement contingent.

Mais en même temps, en décrivant le passé comme «Pour-soi ressaisi et noyé par l'En-soi»⁵, on met au jour justement le problème du devenir. En effet, on pourrait dire qu'on a, somme toute, réintroduit le passé (et de manière plus générale le temps) dans l'être pour définir le passé à partir de l'être. Cependant, une nuance a été introduite qui aura ultérieurement son importance: le passage du présent au passé est décrit comme une métamorphose du pour-soi en en-soi, c'est-à-dire comme «modification d'être»⁶. Or, en se plaçant à l'intérieur du pour-soi, on a un cadre ontologique synthétique que le temps comme cadre formel ou comme unité d'interpénétration, ou comme devenir ne pouvait plus fournir. Il reste à présent, toujours en se plaçant au sein du pour-soi, à reprendre le présent lui-même et à le saisir comme pour-soi, le problème du passage venant du fait qu'on concevait le présent comme en-soi: «Ainsi, comme nous pouvions l'augurer, l'étude du Passé nous renvoie à celle du Présent»⁷.

b) Le présent: la présence au monde et le refus de l'instant.

En ce qui concerne le présent, on retrouve la position classique de l'aporie de son être (être ou non-être), de telle sorte que «[n]ous retrouvons ce coupe indissoluble, l'Être et le Néant»⁸. Cependant, nous disposons d'emblée d'éléments pour résoudre cette contradiction, à la fois avec l'indication directe du mode d'être du présent et le fil conducteur qui en découle, la notion de présence. On ne trouve donc pas de discussion critique explicite, mais directement une affirmation ontologique, autorisée par l'examen même du passé dans son mode d'être: «A la différence du Passé qui est en-soi, le Présent est pour-soi»⁹. L'examen du présent s'engage de manière rigoureuse en trois temps à partir de la reformulation du problème du présent en problème de la

¹ Cf. *EN*, p. 159: [Le passé] est ce que j'ai à être mais il diffère pourtant par nature de mes possibles [...] le passé est ce qui est sans possibilité d'aucune sorte ce qui a consumé ses possibilités».

² *EN*, p. 163.

³ *EN*, p. 163.

⁴ *EN*, p. 163.

⁵ *EN*, p. 164.

⁶ *EN*, p. 164.

⁷ *EN*, p. 164.

⁸ *EN*, p. 164.

⁹ *EN*, p. 164.

présence, dans la mesure où «*présent* s'oppose à *absent* aussi bien qu'à *passé*»¹: *qui est présent*[?]. A *quoi* le présent est[-il] présent[?] Qu'est-ce que la présence[?]². L'enchaînement global de ces questions donne lieu aux alternatives suivantes:

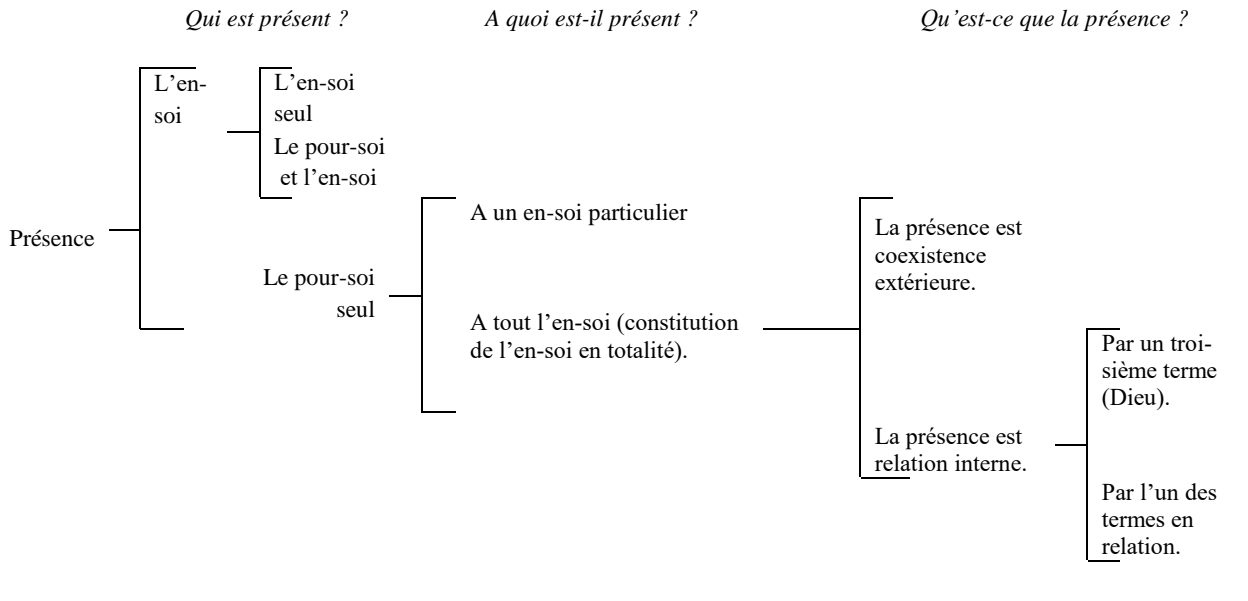


Schéma n°30 – Dégagement phénoménologique de la présence comme relation interne
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

A travers l'examen des différentes alternatives se proposent au fur et à mesure qu'on progresse dans l'analyse de la présence, le pour-soi s'affirme peu à peu comme le seul être à propos duquel on peut parler de présence, et surtout comme le fondement à la fois de sa propre présence à l'être à partir de son être, mais aussi de toute présence et de toute coexistence des êtres - comme en-soi - au sein de l'être. Il apparaît donc comme fondement de toute relation d'être aussi bien par rapport à soi que des êtres les uns par rapport aux autres. En ce sens, l'analyse des conditions de la présence a pour enjeu le rapport du pour-soi à l'être.

i) Le pour-soi comme présence.

Celui-ci se manifeste dès l'examen de l'être qui est présent, lequel place, comme on peut le voir, le pour-soi au fondement de toute présence, et cela à partir de son être même:

¹ EN, p. 165. On pourrait s'étonner de cette substitution qui commande toute la suite de l'analyse et dire que le problème est évité. En fait, ce déplacement tient au fait que la différence présent passé a déjà été réglée, le Présent est pour-soi et le passé en-soi. Mais si le Présent est seulement pour-soi, cela ne signifie pas pour autant que le pour-soi seul est présent. Le problème est donc, au sein même de ce qui est pour-soi (et qui comprend la présence à soi originaire et les possible), de saisir le présent, d'où le recours à l'opposition entre le présent et l'absent, recours qui est un critère qui permettra de différencier la présence à soi originaire de la structure reflet reflétant et d'y discerner le présent du possible, ainsi que d'introduire au sein de la présence à soi la présence à l'être et par là de poser les premiers jalons de l'élucidation de la relation du pour-soi à l'en-soi, de la conscience à l'être.

² EN, p. 166.

		<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>
		Présence du pour-soi.		Présence à rien.
Présence à l'être.	Présence réalisée avec l'en-soi.			Par l'en-soi seul.
		Avec le pour-soi.	Par rapport au pour-soi (co-présence).	
	Présence réalisée par le seul pour-soi		Accidentellement	
		Fondamentalement: le pour-soi comme tel réalise la présence à l'être.		<i>La présence du pour-soi à l'en-soi est condition de toute présence</i>

Schéma n°31 – Dégagement phénoménologique du Pour-soi comme fondement de la présence à l'être
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

C'est donc en fonction de la manière même dont le pour-soi est pour-soi qu'il est présence originelle à l'être. Or, ce premier résultat a pour conséquence - pour reprendre en un sens très différent de son auteur le titre d'un ouvrage de Louis Lavelle¹ - une «présence totale», à la fois du point de vue du pour-soi et du point de vue de l'en-soi. En effet, si c'est par son être même que le pour-soi est présence, c'est par la totalité de son être et son être comme totalité qu'il l'est, sous peine d'introduire une distinction radicale au sein de la présence². C'est ainsi qu'on peut dire que «ce pour-soi se définit comme présence à l'être»³.

ii) Le champ de la présence et sa constitution.

Ce premier point conditionne l'examen de l'être auquel le pour-soi est présent, ainsi que de la présence elle-même. En effet, on ne peut concevoir un en-soi (comme tel) non-présent à l'être sous peine d'introduire dans l'en-soi même une différenciation interne, ce qui serait contradictoire avec sa massivité en tant qu'être des phénomènes. Certes, il peut y avoir une différenciation entre les rapports aux différents en-soi (plus ou moins grande proximité), mais elle serait introduite par le pour-soi dans l'être et n'existe que par rapport à la facticité du pour-soi (et plus exactement par rapport à cette forme particulière qu'est l'être-là du pour-soi⁴).

Le rapport originel de présence n'implique donc pas directement la facticité mais l'ek-stase du pour-soi qui fonde la co-présence de tous les êtres dans un même monde⁵. En même temps, cette

¹ L. Lavelle, *La présence totale*, Paris, Aubier, 1936, coll. «Philosophie de l'esprit». Cet ouvrage a été écrit en même temps que le deuxième tome de *La dialectique de l'éternel présent*, L. Lavelle, *De l'Acte*, Paris, Aubier 1937, coll. «Philosophie de l'Esprit», La différence essentielle - outre la méthode - avec l'ouvrage de Lavelle étant bien sûr que cette présence totale est réalisée par le pour-soi, ce qui invalide par rapport à l'être même toute argumentation faisant de cet être un être spirituel.

² On retrouverait ici un argument analogue - puisque se basant sur l'unité d'être du pour-soi - à celui qui fut utilisé contre la psychanalyse lors de l'analyse de la mauvaise foi.

³ *EN*, p. 166. Ceci posé, il n'est pas certain que l'argument proposé par Sartre soit pleinement pertinent - tel du moins qu'il est explicité ici. En effet, Sartre fonde la nécessité pour le pour-soi d'être présence sur l'apriorité de cette présence par rapport à toute présence intra-mondaine. Cependant, cette condition n'est qu'une condition de fait, et non une déduction directe de l'être même du pour-soi. Cette argumentation devra être reprise d'un autre point de vue, notamment en articulant nécessité de la présence et nécessité de l'intentionnalité.

⁴ *Cf. EN*, p. 166: «Même si la facticité de son existence fait qu'il soit là plutôt qu'ailleurs, être-là n'est pas être présent. *L'être-là* détermine seulement la perspective selon laquelle se fait la présence à la totalité de l'en-soi». On verra que cette détermination d'être-là renvoie non seulement à la transcendance, mais également à la structure du corps comme corps-pour-soi en tant que point de vue et point de départ qui implique le fait que certaines autres perspectives sont refusées (*cf. EN*, pp. 390-391). C'est alors un aspect de la structure de la finitude qui entre en jeu.

⁵ *Cf. EN*, p. 166: «[...] le pour-soi fait que les êtres soient pour une même présence». Il faut différencier cette coprésence de la dimension de simultanéité, qui concerne leur rapport entre deux pour-soi comme présence au monde: «Un monde pour un seul pour-soi ne saurait comprendre de simultanéité mais seulement des co-présences, car le pour-soi se perd hors de lui dans le monde et lie tous les êtres par l'unité de sa seule présence. Or, la simultanéité suppose la liaison temporelle de deux existants qui ne sont liés par aucun autre rapport [ce qui est le cas de la co-présence]. Est simultanée la présence de

co-présence des êtres en-soi au pour-soi et des uns avec les autres, étant coprésence d'en-soi, d'une part n'affecte pas leur être, ni parce qu'elle viendrait d'eux, ni parce qu'elle les modifierait (sinon ils ne seraient plus en-soi¹). On ne peut dire non plus qu'un être est ajouté puisqu'elle vient du pour-soi en tant que pour-soi, comme pour-soi (et non comme facticité): ainsi «ce qu'on appelle ordinairement Présent, pour les en-soi, se distingue nettement de leur être, encore qu'il ne soit *rien de plus*: c'est seulement leur co-présence en tant qu'un pour-soi leur est présent»².

La détermination des deux pôles de la relation de présence permet donc de définir cette dernière, non comme un rapport de «pure coexistence»³, comme «simple relation d'extériorité»⁴ établie par un témoin, mais comme rapport originel qui se constitue au sein même du pour-soi et au sein duquel un des termes - le pour-soi, puisque l'en-soi, par son indifférence au rapport interne et au rapport externe ne saurait remplir ces conditions - doit être lui-même la relation et son témoin. Ainsi, la présence se définit comme présence du pour-soi à l'être, en tant qu'«il est l'être qui existe sous forme de témoin de son être»⁵. Si la présence à soi, comme pur jeu reflet reflétant, permet de remplir la condition du témoin, ce témoin n'a lui-même son rôle que si le pour-soi est orienté hors de soi, vers l'être, «comme *n'étant pas* cet être»⁶ tout en n'étant rien en soi. Cela signifie que le pour-soi n'existe pour-soi que hors de lui, sur l'être. Cet hors de soi est radical et c'est cette radicalité qui se définit comme adhésion (ou adhérence) sans identification (sinon le pour-soi, comme la présence s'évanouiraient en identité⁷). Il s'oppose donc à la fois à l'idée d'un présent vivant (qui ne fait pas intervenir de rapport ek-statique à l'être), et au hors-de-soi heideggerien, en ce qu'il ne fait pas intervenir l'ensemble des ek-stases temporelles, mais semble leur être antérieur.

Cette détermination de la présence comme étant du côté du pour-soi, non un être, mais un «ne pas être», ou plus exactement une présence à l'être qui témoigne d'elle-même pour elle-même comme un pur et radical «ne pas être l'être» qui vient doubler et déterminer le «ne pas être soi» constitutif de la présence à soi, fait donc apparaître du côté du pour-soi un non-être, qui vient faire couple avec celui dégagé du côté de l'en-soi comme «*rien de plus*»⁸. Ce double «non-être du Présent et du Pour-soi»⁹ est ce qui permet à la fois de résoudre l'aporie ontologique classique en conduisant à affirmer que «le Présent *n'est pas*»¹⁰, mais tout en précisant la signification de ce refus d'être, c'est-à-dire en le comprenant à partir du pour-soi, et non de l'en-soi (comme dans le

Pierre au monde avec ma présence. Cela suppose donc un fondement de toute simultanété qui doit être nécessairement la présence d'un autrui qui se temporalise à ma propre temporalisation» (cf. *EN*, p. 325). Cette simultanété apparaît en même temps que la dimension d'objectivité en tant que celle-ci est présence aussi pour l'autre et non seulement pour moi. On peut ainsi voir à travers cet exemple, comme à travers d'autres la nécessité de dégager différents niveaux voir saisir les conditions d'émergence de telle ou telle catégorie, les structures qu'elles impliquent ainsi que leur caractère de contingence.

¹ C'est la différence fondamentale entre la coprésence et la simultanété, où les pour-soi sont justement modifiés par l'émergence d'autrui et de leur aliénation dans le pour-autrui, puisque mon caractère de présence à l'être et de source du temps du monde se retrouve ressaisie de manière totalement contingente par Autrui. *Vide supra*, note précédente, et sur le Pour-autrui, *vide infra*, chapitre VIII, §II).

² *EN*, p. 166.

³ *EN*, p. 166.

⁴ *EN*, p. 166.

⁵ *EN*, p. 166.

⁶ *EN*, p. 167.

⁷ Cf. *EN*, p. 167: «Ce lien d'intériorité [qu'est le lien de présence à l'être] est un lien négatif, il n'est de l'être présent qu'il soit l'être auquel il est présent. Sinon le lien d'intériorité s'évanouirait en pure et simple identification».

⁸ *EN*, p. 166.

⁹ *EN*, p. 167.

¹⁰ *EN*, p. 167.

cas du refus de l'être au présent en raison de la division à l'infini).

En effet, il s'avère fondé sur la structure même du pour-soi comme présence à l'être: en effet, on avait déjà vu qu'en tant que pour-soi, il est non-être, en tant que non en-soi et pur néant en raison de la structure reflet-reflétant. Il est un non-être par soi, une néantisation (ce pour quoi on dit qu'il «échappe [...] à l'être par désagrégation intime»¹). Cette première dimension est à présent à comprendre en relation avec une seconde dimension de négation qui est celle de la présence à l'être comme étant aussi pure négation de l'être sans intermédiaire, comme «n'être pas l'être». Ce second «n'être pas l'être» constitutif de la présence implique qu'on est justement présent à l'être que pour autant qu'on n'est pas l'être: en ce sens, on peut dire que le pour-soi «échappe [...] à l'être par négation expresse»². Il y a donc double négation, cette double négation fondant le non-être du présent. Ainsi ce non-être tient, non à la division à l'infini du présent - telle qu'on la trouve chez Saint Augustin et Husserl - mais au mouvement originel de la présence. Il n'est pas un processus secondaire et régulateur³ mais un processus originaire qui est celui-là même de présentification «sous forme de fuite»⁴ de l'être, ce qui a pour conséquence, à ce niveau premier d'analyse du présent comme ek-stase le refus de l'instant⁵ et le renvoi vers le futur comme

¹ EN, p. 167.

² EN, p. 167.

³ Nous parlons ici de processus régulateur au sens où le présent est classiquement défini comme non-être à la suite d'un processus de séparation, de purification visant à séparer le présent de tout ce qui n'est pas lui.

⁴ EN, p. 168.

⁵ C'est par ce refus que se terminera aussi l'analyse de la dynamique temporelle: «Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois [...] ne saurait en aucun cas exister dans les limites d'un instant. Il n'y a jamais d'instant où n puisse affirmer que le pour-soi est, parce que précisément, le pour-soi n'est jamais. Et la temporalité, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l'instant» (EN, p. 196). Il a cependant un sens différent de celui de Bergson. Alors que chez ce dernier, l'instant est refusé en tant qu'il procède de la spatialisation de la durée, il est refusé chez Sartre en fonction de ce qu'il induit en terme de mode d'être. Or, spatialité et mode d'être en soi ne se recouvrent pas, ne serait-ce que parce que la spatialité est chez Sartre un pur néant d'extériorité et non un être s'opposant à la temporalité (*vide infra*, chap. V, §I, b) ii. b)).

On a pu considérer - et certains passages des *Carnets de la drôle de Guerre* confirment et renforcent cette perspective (CDG, p. 229.) - que la conception sartrienne de la temporalité était creusée par deux orientations contradictoires: d'une part une philosophie de la temporalité qui refuse l'instant, d'autre part, une conception instantanéiste du temps, la première étant peu à peu effacée au profit de la seconde, notamment à travers les critiques littéraires qui forment le premier volume des *Situations* (cf. J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi siècle de liberté*, éd. cit. chap. 3, §§I-IV, pp. 55-72 (surtout les §§IV-V, et plus particulièrement encore concernant le problème du présent, le §V, pp. 66-72), et chap. 4, §I, pp. 83-85).

En fait, outre que cette analyse trouve ses prolongement dans celle de la réflexion, et notamment dans l'élargissement de l'apodicticité du *cogito* au delà de l'instant (cf. EN, p. 202: «Ainsi, la conquête réflexive de Descartes, le *cogito*, ne doit pas être limitée à l'instant infinitésimal»), on retrouve l'instant au moins sous deux aspects dans *L'Être et le néant*. En premier lieu, on le retrouve à propos du temps du monde (cf. EN, p. 256) où le rapport de l'être au néant s'inverse et où l'instant apparaît comme fruit du caractère temporel du dévoilement de l'être (*vide infra* chapitre VI, §II a) iii)). En second lieu, l'instant réapparaît, à propos de l'analyse de la liberté, où l'instant revient de manière positive comme surgissant d'un changement radical dans le projet originel (cf. EN, pp. 544-546). Sartre est alors parvenu au plan de la liberté. Il y conjoint en quelque sorte les deux niveaux de l'instant, d'une part l'affirmation d'une «néantisation [qui] se poursuit continûment» (EN, p. 545), et qui alors ne laisse pas de place à l'instant, et d'autre part, la manière dont l'instant surgit comme résultat, c'est-à-dire comme surgissant de la métamorphose du projet de telle sorte que s'introduit une solution de continuité par le rejet au passé et la séparation par un néant, à la fois fin du projet abandonné devenant dans la passivité un bloc d'en-soi et commencement d'un nouveau projet qui se définit par lui-même à partir de son futur faisant alors justement ressortir l'instant comme «un commencement qui se donne comme fin d'un projet antérieur» (EN, p. 544). La formule fait écho à celle d'Aristote caractérisant l'instant comme «commencement d'une partie et fin d'une autre» (Aristote, *Physique*, IV, 13, 222a 10-14, tr. fr. de H. Carteron, Paris, Les belles Lettres C.U.F, 1925, p. 157.) On peut donc étager les formules qui peuvent apparaître contradictoires et à partir desquelles on a pu affirmer la co-présence de deux pensées du temps (cf. F. Georges, *Deux essais sur Sartre*, cité par J. Simont, *op cit.*, p. 85). Pour nous, il n'y a pas de contradiction, mais simplement différence de niveau entre d'une part la structure de la pure temporalité, et d'autre part la concrétion de la temporalité humaine telle qu'elle se saisit elle-même dans la réflexion pure (ce changement dans le choix fondamental, comme d'ailleurs la plupart des moments de l'existence humaine, s'accompagnant de réflexion).

l'orientation de la fuite¹ et le dernier aspect de la temporalité².

c) Le futur et la forme du Par-delà de l'être.

On retrouve pour l'analyse du futur la méthode employée pour celle du passé, à savoir une discussion critique plus développée³ dans la mesure où il s'agit de donner un être au futur tout en lui refusant le mode d'être de l'en-soi.

i) La démarche critique et l'exclusion du futur de la dimension de la représentation.

Cette démarche critique, excluant un certain nombre de thèses quant à l'être du futur repose, là encore, sur l'opposition entre l'ordre de l'en-soi et celui du pour-soi. Le premier est examiné sous la double figure de l'en-soi pur et de l'être-dans-le-monde. Le second l'est sur l'opposition entre un rapport d'être et un rapport de constitution et d'inclusion (lesquels nous renvoient en fait à l'ordre de l'en-soi par le biais notamment du psychique):

		<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>		
Futur	Renvoie à l'en-soi	Futur comme un caractère de l'en-soi en lui-même.		<i>Il a du sens dans un monde, pas pour l'en-soi pur</i>		
		Renvoie au monde	Futur comme existant en puissance dans le présent.		<i>Il faudrait que l'en-soi ait en lui-même la puissance du futur</i>	
			Le Futur est en relation avec le présent sous forme de prévision		<i>Cet état doit être compris à partir de l'avenir. Sinon la succession n'est que logique.</i>	
	renvoie à la conscience.	renvoie à la constitution d'objet	Le Futur est représenté	Il est un acte de représentation.	<i>L'acte de représentation n'a pas toujours lieu. Il rompt mon lien avec le futur.</i>	
				Il est un contenu de représentation.	<i>Ce contenu, lui-même présent ne peut renvoyer au futur.</i>	
			Le Futur est un élément structurel du pour-soi.	Futur comme intentionnel.	Le Futur est un présent animé par une intention futurante	<i>Cette intention est elle-même présente et ne peut se dépasser vers le futur.</i>
					Le futur est constitué par l'intention comme transcendance	<i>Cette intention ne peut exister que sur le fond d'une transcendance originaire</i>
				Il est inclus dans le présent même comme gros de l'avenir.	<i>Cela n'a de sens que si l'on est renvoyé au présent comme hors de soi</i>	
		Il renvoie à la transcendance originelle du pour-soi. (relation de soi à soi).				

Schéma n°32 – Dégagement phénoménologique de la source du futur (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

Cette étape, qui nous renvoie au sein même du pour-soi, doit cependant être prolongée afin de mettre au jour le trait à partir duquel le futur apparaîtra comme ce qui organise l'action et l'existence du pour-soi. Tout comme pour le passé et le présent, il faut saisir le futur en tant que, non posé par le pour-soi (tout en étant à être par le pour-soi), il est ce qui revient sur le présent pour en fixer le sens par rapport à lui à partir de l'organisation de l'ensemble de ce qui le sépare de ce futur. Ceci permet, outre de comprendre comment on peut être plus que soi-même, de donner un sens radical à la définition de la finalité comme «causalité renversée»⁴ et de faire de

¹ Cf. EN, p. 168: «Il [Le Pour-soi] est fuite hors de l'être co-présent et de l'être qu'il était vers l'être qu'il sera».

² Cette compréhension - qu'on pourra d'ailleurs qualifier de quasi-métaphysique dès lors qu'on la comprendra comme articulation de deux types d'êtres est probablement un des aspects particulier de la théorie sartrienne de la temporalité. Certes, l'idée que le temps se caractérise comme une fuite n'est pas en soi une idée nouvelle, tant s'en faut. Cependant, le caractère particulier de Sartre est de la saisir à partir d'une certaine conception de la négation, comme mode d'être et structure interne d'un être au sein même de son noyau premier, par l'intermédiaire de la compréhension primaire du présent comme présence, ce que ne pouvait suffire à faire l'affirmation heideggerienne de la temporalité comme l'*ek-statikon* pur et simple ou la temporalisation immanente des *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl.

³ Cf. EN, pp. 168-170.

⁴ EN, p. 170.

«l'efficience de l'état futur»¹ le guide conducteur pour saisir son être à partir du pour-soi, et notamment pour déterminer le «Pas-encore» qui en est constitutif.

ii) La signification ontologique du «Pas encore» et la dimension du manque.

Le point de départ pour préciser cette signification, et notamment pour éviter de la rendre incompréhensible à partir d'une saisie des dimensions du temps comme ensemble de «maintenants» (tradition aristotélicienne) est la compréhension du présent, ou plus exactement de la présence comme «fuite»² et, qui plus est double fuite: en effet, «[c]ette fuite est double car en fuyant l'être qu'elle n'est pas, la Présence fuit l'être qu'elle était»³. Ce terme fondamental de fuite, introduit à partir de l'analyse du Présent, et autour duquel va s'articuler l'ontologie de la temporalité, et notamment la dynamique temporelle est ce par quoi la présence, négation d'identité en soi, trouve son noyau ek-statique dans l'articulation dynamique de la relation de la facticité au possible. Sartre s'en sert ici afin de déterminer le futur comme étant ce vers quoi s'oriente cette fuite, en tant que cette dernière est - et ne peut être que - fuite de l'en-soi «vers son être»⁴, c'est-à-dire vers un être dont le mode d'être est ce que vise le pour-soi en tant que pour-soi (et qui lui manque), et par rapport auquel le pour-soi est dans une relation déterminée.

Le manque⁵ est ici réintroduit comme condition de la présence en tant que - comme c'était le cas pour la sortie de l'instantanéité par le passage de la présence à soi à l'ipséité - le manque est ce par quoi la double négation de la présence peut être déterminée et exister sans retomber dans l'ordre de l'en-soi pur. Mais inversement, si on peut reconduire ici la structure du manque comme condition de la présence, il est nécessaire de préciser celle-ci dans la mesure où la présence à soi originaire s'est trouvée enrichie par la présence à l'être, au double plan du rapport à l'être et du rapport à ce rapport comme Présent. Ce double enrichissement s'opérera donc, à la fois sur le plan de la détermination de la structure du pour-soi comme présence à l'être et sur celui de la situation de manque par rapport à la présence, à savoir comme étant un par delà l'être.

Ainsi, le futur est manque, c'est-à-dire un être que le pour-soi a à être en ayant la possibilité de ne pas l'être, et en ayant à être cet être par delà l'être. On peut résumer la démarche par laquelle Sartre précise l'être de ce manque comme étant «tout ce que le Pour-soi est par delà l'être»⁶ et par quoi il lie de manière rigoureuse le futur au pour-soi présent comme révélation singulière à Soi et comme rapport de conditionnement réciproque de la manière suivante:

¹ EN, p. 170.

² EN, p. 170.

³ EN, p. 170

⁴ EN, p. 170.

⁵ Une première version de cette analyse se trouve dans les *Carnets de la drôle de guerre* (CDG, XII, pp. 460-466), où l'avenir, étant appréhendé à partir du manque, l'élucidation de l'avenir tourne également à l'élucidation du manque.

⁶ EN, p. 171.

		<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>
		Futur comme hors de soi du pour-soi déterminant le présent et que le pour-soi a être.	Le Futur est simple présence à l'être qui est.	Il est un co-présent déterminé que le pour-soi n'est pas
Il est une présence non-existante				<i>Le pour-soi n'aurait plus de futur. Comme il est condition de la fuite présentifiante, il ne serait plus fuite mais seulement un tout donné.</i>
Futur comme hantise du présent en tant que manque.	Futur comme pas encore révélé au pour-soi comme son pas-encore.	Futur ne se donnant pas en unité avec le manque.		<i>Le pour-soi ne pourrait pas se saisir par rapport à lui comme un Pas-encore</i>
		Révélation du futur au pour-soi à partir du pas encore.	Révélation sans révélation du pour-soi à lui-même.	<i>Tout l'ensemble de la structure Pour-soi tombe dans l'inconscient</i>
			Révélation avec révélation du pour-soi à lui-même	<i>On en reste au futur comme exigeant un être en question dans son être, i.e comme pour-soi sans être défini à partir de l'être du pour-soi</i>
		Conditionnement réciproque du pour-soi et du futur. Le futur est tout ce que je suis à distance de moi, par delà l'être.		

Schéma n°33 – Dégagement phénoménologique du futur comme type de présence à l'être [1 sur 2]
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §I)

Cette corrélation radicale entre le Pour-soi et son futur est en effet nécessaire pour saisir le sens de ce «Par delà», dans la mesure où celui-ci - en raison même de la structure du pour-soi comme présence à l'être - a à se définir comme «présence (future) à l'être»¹ et où cette présence future sera présence à un monde futur, en tant que ce dernier est «ce qui se dévoile ordinairement [c'est-à-dire sans intervention de la réflexion] à la conscience»². Seul ce lien permettra que cette définition - qui aura également une incidence capitale sur la relation de transcendance - soit véritablement opérante, c'est-à-dire qu'on puisse penser le futur du pour-soi comme présence future à un monde futur sans perdre le lien avec le pour-soi présent par lequel le futur a un sens. Là encore, la démarche, qui lie le Pour-soi au monde futur par le biais du Pour-soi futur - et qui permet de comprendre comment «par le Futur, un avenir arrive au monde»³ se laisse comprendre de la manière suivante:

¹ EN, p. 171.

² EN, p. 171.

³ EN, p. 172.

		<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>		
Être par delà l'être.	Non-présence (future) à l'être		<i>Le Pour-soi s'effondrerait dans l'indifférenciation.</i>			
	Présence (future) à l'être.	Présence future à l'être comme présence d'un pour-soi quelconque.		<i>Il ne serait pas possible que le pour-soi se comprenne au futur</i>		
		Présence future à l'être comme présence de ce pour-soi à l'être.	Sens du Pour-soi présent comme ayant à être par delà l'être se dévoile comme état du pour-soi sans relation au monde.		<i>Le monde étant posé en corrélation avec une présence future il ne peut être qu'un monde futur</i>	
			Présence future à l'être comme présence au transcendant	Présence future du pour-soi à l'être comme présence à l'être présent.		<i>Le monde étant posé en corrélation avec une présence future il ne peut être qu'un monde futur</i>
				Sens de l'en-soi présent qui se dévoile au Pour-soi l'être transcendant co-futur.	Être co-futur transcendant comme celui auquel moi présent suis présent.	<i>Ce monde ne peut avoir le sens ontologique d'être futur. Le par delà ne peut m'apparaître</i>
		Être co-futur comme être auquel je suis présent comme un autre.				

**Schéma n°34 – Dégagement phénoménologique du futur comme type de présence à l'être [2 sur 2]
(L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 2, §I)**

A partir de là, on peut comprendre comment le futur du pour-soi est à la fois ce à partir de quoi un avenir arrive au monde et ce à partir de quoi peut apparaître un déterminisme au sein du monde. En effet, ce déterminisme - qui implique un rapport entre des états du monde - n'apparaît que lorsque ce rapport se constitue, c'est-à-dire à partir de la manière dont la présence future du pour-soi, renvoyant à un monde futur, est présence future de ce pour-soi présent à ce monde présent: le lien est alors parallèle entre monde et pour-soi¹. Ainsi lié au monde et au Pour-soi, le futur se distingue de l'imaginaire. Cependant, afin de d'être «mieux à même d'interroger le Futur sur son être»², c'est-à-dire sur ce qu'il est pour moi, en tant que Possible, il importe de le situer par rapport au pour-soi lui-même et notamment par rapport à ce vers quoi renvoie ultimement le futur.

iii) Le futur et l'être du pour-soi.

En effet, le futur n'existe que s'il existe pour le pour-soi. Or, ce qui existe pour le pour-soi en tant que Possible, n'existe hors de soi qu'en fonction d'un idéal à atteindre. C'est donc celui-ci que nous devons à présent retrouver. En effet, si le futur est futur de telle sorte qu'il m'apparaisse en relation avec moi comme mon futur, tout en étant à distance de moi comme ce que je serais, c'est qu'il est moi «en tant que je m'attends à un être comme présence par delà l'être»³. Cet être, qui serait l'accomplissement, la réalisation de cette attente apparaît comme valeur⁴. Mais, du fait même que le futur est ainsi en relation avec la valeur, et que sa réalisation au sens strict n'est pen-

¹ C'est ce que montrera l'analyse de la transcendance, qui en tirera de manière rigoureuse les conséquences, quant à la manière dont m'apparaîtra le monde présent et les ceci à l'intérieur du monde.

² EN, p. 173.

³ EN, p. 172

⁴ Cf. EN, p. 172: «Le Futur est le point idéal ou la compression subite et infinie de la Facticité (Passé), du Pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait enfin surgir le *Soi* comme existence en-soi du Pour-soi».

On pourrait s'étonner de cette double détermination du Futur, à la fois comme possible (dans tout le reste de l'analyse) et comme valeur (ici). Tout d'abord, il est probable que le texte - souvent fautif - peut être corrigé en intervertissant futur et avenir. Cependant, ces deux aspects n'en restent pas moins radicalement indissociables. En effet, le futur renvoie au possible sans sa dimension de Par-delà et à la valeur à travers l'identification nécessairement projetée par le fait que ce « par delà » est mon par delà. Le Possible se donne avec la valeur comme son sens et la valeur apparaît au sein même du possible: le possible a la structure d'être de la valeur parce que, quoique ayant la structure de la présence, il n'est pas présent, il n'a pas subi la décompression d'être par laquelle le Pour-soi est présent à soi et n'est ce soit qu'il est tout en étant ce soi qu'il n'est pas dans l'unité d'une même décompression d'être.

sable qu'à partir de la valeur et comme valeur, il faut penser le passage du Futur au Présent autrement que comme une réalisation, puisque la valeur est justement le manqué: «le Futur ne se réalise pas. Ce qui se réalise, c'est un pour-soi désigné par ce Futur, qui se constitue en liaison avec ce Futur»¹. C'est de là que vient au passé d'une dimension de Futur, qui englobe non seulement les cofuturs non-réalisés (je ne peux être tous mes futurs à la fois), mais aussi le Futur que je reconnais dans mon présent comme en étant la néantisation et l'échec en tant que réalisation d'un Soi.

De ce fait, non seulement, il est possible de fixer l'être du Futur comme un non-être, mais aussi de le situer par rapport aux autres non-êtres, en même temps que d'en tirer les conséquences quant au rapport que j'entretiens avec mon Futur. Le Futur - «qui s'oppose rigoureusement au passé»² - est simplement l'être que je peux être sans jamais l'être, alors que le Passé est l'être que je ne peux pas ne pas être. Mais, si le Futur s'oppose au Passé, c'est au sein même du Pour-soi, comme une ek-stase à une autre. De ce fait, en tant qu'ek-stase, il rejoint le Passé dans la manière dont j'en suis toujours séparé, dont mon existence le projette toujours hors de moi. Or, projeter ainsi hors de soi, dans le mouvement même de son existence, un pour-soi (au sens de vécu) et en liaison intime avec mon pour-soi présent, c'est précisément projeter un possible, de telle sorte que «le Futur n'est pas»³ au sens où «il se possibilise»⁴. Sur le plan dynamique, le surgissement continu du Futur peut justement se comprendre comme «la possibilisation continue des possibles»⁵, ce qui est seulement un aspect de la néantisation continuée qu'est le Pour-soi en tant qu'être. Cette identification du Futur au possible, par opposition au Futur comme suite ordonnée de mainteneants non réalisés, a pour conséquence que les différents possibles ne s'organisent pas selon une suite chronologique, mais en liaison avec le rapport du présent à la possibilisation. Un Futur plus ou moins proche est un Futur plus ou moins lié à mon projet, ce qui s'oppose à l'ordination ultérieure des Futurs dans le Temps universel⁶ par leur objectivation et par leur indifférenciation à l'égard du Pour-soi.

§II

L'ontologie de la temporalité et l'achèvement de la régression dans l'analyse des structures du pour-soi.

Cependant, la «phénoménologie des trois dimensions temporelles» n'est pas suffisante: certes, elle réussit à montrer, en prenant séparément chacune des dimensions du temps comment le Passé renvoie au présent et le Présent à l'avenir, et cela en montrant comment l'être pour soi est condition du passé, du présent et du futur. Cependant, comme le montre l'ordre de l'enquête de chacun des trois dimensions temporelles, elle n'en reste qu'au mode d'être sans pouvoir par elle seule saisir le type d'être auquel chacune des dimensions temporelles se ramène dans son mode d'être. Or, cette impossibilité nous place devant un certain nombre de difficultés: ce type d'être doit pouvoir se définir par rapport au temps, soit en montrant qu'il peut unifier le temps par lui-même comme en dehors du temps, soit au contraire en montrant que la manière dont il est

¹ EN, p. 173.

² EN, p. 175.

³ EN, p. 174.

⁴ EN, p. 174.

⁵ EN, p. 174.

⁶ Cf. EN, p. 174: «Mais telle possibilité est plus déterminante pour le sens du Pour-soi présent que telle autre qui est plus proche dans le Temps universel».

impliqué dans chacune des trois dimensions temporelles n'est pas contradictoire, mais bien constitutif de son être même. On doit montrer que, au sein du pour-soi, être et temps ne sont pas incompatibles malgré les exigences de radicalité impliquées par les conditions d'être de la temporalité et l'ensemble des phénomènes à partir desquels on peut dire qu'«il y a» temps. On doit donc passer de l'ordre des modes d'être - ce que Sartre appelle être du passé, du présent, de l'avenir - vers le type d'être qui seul peut rendre compte de la temporalité dans sa structure totalitaire, au-delà de l'hétérogénéité des modes d'être que la phénoménologie a mis au jour.

La «phénoménologie» se poursuit donc dans l'ontologie dans la mesure où on passe des éléments de cette structure à leur «condition d'être» qu'est la structure «totalitaire»¹ de la temporalité afin de rendre compte de ce qui fait que le Temps est temps, c'est-à-dire d'un côté son ordre (l'ordre «avant-après») et de l'autre son flux². Qui plus est, dans la mesure où les trois ek-stases temporelles apparaissent comme n'étant que les ek-stases d'un Pour-soi, et où ce caractère touche profondément le pour-soi dans son être même, l'analyse de la temporalité comme structure totalitaire ne peut que toucher de manière intime le Pour-soi dans son être.

a) La statique temporelle et l'ordre du temps: la dispersion au sein de l'unité et la distension maximale du pour-soi.

Ainsi, Sartre s'attache, dans ce qu'il appelle la «statique temporelle»³ à résoudre l'antinomie de la dispersion et de l'unité du temps en la reconduisant à ce qu'il appelle la structure «diasporique»⁴ du pour-soi et, ce faisant, il enrichit cette dernière, la portant au maximum de sa «distension», pour reprendre un terme issu de la tradition augustinienne.

On retrouve ici le double mouvement qui caractérisait les analyses précédentes: une dimension critique mettant au jour les apories des conceptions classiques et une résolution ontologique de ces dernières par le biais de la structure du Pour-soi, comme pouvant seule la permettre et comme toujours présupposée par le phénomène à partir desquels elles se construisent en raison du voilement de la structure ontologique qui l'a rendu possible.

i) La première antinomie sartrienne.

Sartre commence donc par poser une première antinomie: si le temps est séparation, une unité est nécessaire, mais alors celle-ci demeure coupée de la temporalité; si le temps est unité, on ne peut plus récupérer la séparation sans la présupposer comme structure ek-statique:

¹ EN, p. 175.

² Ces deux aspects traités dans l'«ontologie» sont compris par Gerhard Seel comme étant l'analyse de la «structure formelle» et de la «structure matérielle» du temps (DS, p. 166).

³ EN, p. 175.

⁴ EN, p. 182.

	<i>Hypothèses</i>			<i>Réfutation</i>	
				<i>Éléments spécifiques</i>	<i>Principes</i>
Antinomie unité /séparation	Primauté de la dispersion sur l'unité (relation externe)	Lien par association: les éléments s'associent d'eux-mêmes		<i>La considération isolée des instants rompt toute possibilité de rapports les uns avec les autres</i>	Temps non dérivable de l'intemporel
		Lien par troisième terme	Lien par contenu matériel (création continuée cartésienne)	Temps comme réel. Dieu comme non soumis au temps.	<i>Dieu est soumis au Temps.</i> <i>Le temps n'est qu'un songe lié à la condition humaine.</i>
	Lien par le biais d'une structure formelle.		Structure formelle actuelle Unification virtuelle (l'unité temporelle est une structure noématique orientant la constitution des intratemporels)	<i>L'unité du Temps ne peut rendre compte du lien intratemporel au fur et à mesure de sa constitution</i> <i>L'idée d'unification successive implique pour être constituée un être temporel</i>	
	Primauté de l'unité sur la dispersion (relation interne): temps comme continuité	Temps comme continuité (la continuité est une cohérence interne du temps qui permet d'éviter la création continuée)		<i>On ne prend pas en compte la dimension de séparation: l'identité temporelle vire à l'identité logique</i>	Exigence d'une structure ekstatique
Unité comme unité matérielle (Bergson)		<i>La synthèse d'interpénétration reste un donné qui n'est pas ontologiquement fondé.</i>			

Schéma n°35 – Discussion sur le rapport un/multiple dans la structure de la temporalité (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 2, §II)

Le résultat de cette discussion est, non seulement de mettre en avant l'impossibilité de dériver le temps de l'intemporel et de reconstruire l'unité à partir de la diversité (et à partir de là l'impossibilité de donner la priorité à l'unité ou à la multiplicité, l'un semblant nous faire perdre l'autre) mais de situer plus précisément les exigences ontologiques de la temporalité.

ii) Les exigences ontologiques du surgissement de la temporalité.

Pour cela, il est nécessaire de bien déterminer sa place ontologique entre l'identité absolue de l'en-soi et la multiplicité des intra-mondains¹, et de préciser la nécessité de concevoir l'unité de la temporalité comme unité ontologique, et plus précisément comme «unité qui se multiplie»² pour

¹ Selon G. Seel, l'usage différent, dans chaque branche de l'antinomie concernant la temporalité, de la notion d'en-soi est la marque d'une dualité au sein même de cette de cette structure d'être, de telle sorte qu'il est possible de distinguer entre un «en-soi pluriel» (DS, p. 166) et d'en-soi compact (DS, p. 166). Il semble en déduire qu'on peut distinguer deux sortes d'en-soi. À partir de cette distinction, il serait possible, pour G. Seel, d'envisager de manière plus complexe la question d'une temporalité de l'en-soi en fonction des deux significations qui se trouvent ainsi distinguées (question qui est pour cet auteur essentiel dans la mesure où il y voit les étapes d'un développement dialectique possible de la notion d'en-soi et la possibilité d'une critique immanente de Sartre). En ce qui nous concerne, il nous semble que, au stade de la temporalité, cette distinction soit plutôt une distinction dans les usages possibles de la notion, qu'une distinction ontologique radicale (même s'il sera effectivement nécessaire de comprendre comment, pour le pour-soi, il peut y avoir des en-soi). Il semble que G. Seel ne tienne pas suffisamment compte de la notion d'indifférence liée à la structure d'en-soi et qu'il la confonde trop souvent avec celle d'absence de relation interne, de telle sorte qu'il interprète en termes de dialectique le surgissement par rapport à l'être de significations auquel ce dernier reste indifférent. Cet effort d'intégration, pour retrouver au sein même de l'en-soi, une dimension dialectique lui fait de fait négliger ce qui, pour nous, est une dimension essentielle de *L'être et le néant*, même si elle se situe à sa, bordure, c'est-à-dire le domaine métaphysique.

² EN, p. 181. On pourrait cependant dire qu'il reste une primauté de l'unité, puisque c'est elle qui doit être multipliée et que, de ce fait, on n'aboutit pas à une multiplicité mais seulement à une «quasi-multiplicité». Cependant, cette primauté

manifester une «quasi-multiplicité»¹.

Cette exigence ontologique implique un statut particulier de la temporalité, et notamment de reconnaître que «la temporalité *n'est pas*»², c'est-à-dire n'est pas en-soi (sous la forme d'un cadre, soit objectif, soit subjectif), mais nous renvoie à une exigence de relation interne comme constitutive d'un être qui, lui-même serait toujours en avant et en arrière de soi, son propre passé et son propre avenir. Or, il s'agit là des deux formes du rapport à soi constitutives de l'ipséité, c'est-à-dire de «l'intrastructure d'un être qui a à être son être, c'est-à-dire comme intrastructure du pour-soi»³.

En ce sens, il ne peut y avoir de temporalité que par la temporalisation d'un pour-soi. Mais cela signifie-t-il pour autant que la Temporalité soit, pour le Pour-soi pris en lui-même, une nécessité, «que le Pour-soi ne peut être sinon sous forme temporelle»⁴? La discussion critique ne peut que déterminer les exigences d'une conception rigoureuse de la temporalité à partir de la manière dont elle est vécue, notamment à partir de sa forme mondaine (mais Sartre ne l'évoque pas ici, cette opposition renvoyant à une problématique phénoménologique alors que la discussion critique se placerait plutôt dans un cadre kantien). Elle ne peut répondre à cette question. Il faut se placer sur un autre plan et reprendre «l'étude phénoménologique du Passé, du Présent, et de l'avenir»⁵, notamment dans le mouvement de reconduite aux structures du Pour-soi qu'elle a opérée de ces dimensions pour, une fois dégagée leur diversité, les penser dans leur unité.

Le point essentiel est la mise en évidence par Sartre de la structure diasporique du pour-soi en comprenant celle-ci, non seulement dans une opposition statique, mais comme une néantisation qui «complique la structure existentielle»⁶ de l'être. Cette complication a pour origine l'apparition du «mirage ontologique du Soi»⁷, c'est-à-dire le rapport à soi constitutif du pour-soi, tel qu'il se donne sous une triple forme: celle du «n'être plus», du «n'être pas encore», et du n'«être-plus et n'être pas encore tout en étant » (comme opposé à n'être pas du tout). Cette complexification tient à ce que la néantisation constitutive du pour-soi — tout en étant reconnue comme «moindre néantisation»⁸ par rapport à la prise en compte de structures plus complexes⁹ où la distance à soi est plus importante — «fait exister toutes les dimensions possibles de sa néantisation»¹⁰ (les deux qui se retrouvent dans la structure ontologique du passé et celle de l'avenir), les fait exister (présent), et les fait exister «à la fois»¹¹. Il y a un rapport d'être, dont la modalité est à opposer à l'ordre de l'identité pure de l'en-soi et à l'ordre de l'identité synthétique de l'en-soi-pour-soi. De plus, outre que toutes ces structures existent ensemble dans un même Pour-soi, elles sont toutes liées les unes aux autres et renvoient les unes aux autres au sein de ce pour-soi dont l'ek-staticité

n'existe pas vraiment, puisqu'on se trouve en fait à la racine, aussi bien de l'un que du multiple. En effet, l'en-soi pur n'est ni un ni multiple, et que c'est par le pour-soi que l'un, comme le multiple, viennent au monde.

¹ EN, p. 181.

² EN, p. 181.

³ EN, p. 181.

⁴ EN, p. 181.

⁵ EN, p. 182.

⁶ EN, p. 182.

⁷ EN, p. 182.

⁸ EN, p. 183.

⁹ Sartre nomme «la réflexion, la transcendance et l'être-dans-le-monde, l'être-pour-autrui», qui ont tous trois pour caractères de faire intervenir d'une manière ou d'une autre un degré de séparation tel qu'il implique un autre type de soi et d'autres êtres ou types d'être que la simple structure reflet-reflétant. C'est ce que nous envisagerons dans les parties suivantes.

¹⁰ EN, p. 182.

¹¹ EN, p. 183.

est le lieu premier de leur émergence.

iii) La reprise des dimensions de la temporalité au sein de la structure du pour-soi.

Ainsi, la reprise de chacune des dimensions du rapport au Soi du Pour-soi non seulement met en évidence que, Passé, Avenir et Présent sont une manière de se projeter vers le Soi et de ne pas l'être, mais aussi montrent qu'elles correspondent à une nécessité du Pour-soi et que celle-ci est une nécessité d'être à distance de Soi, jamais Soi.

iii.a) Le passé et la problématique métaphysique de la naissance.

Ce point est particulièrement développé en ce qui concerne le Passé dans la mesure où cette nécessité est une nécessité de fait qui va jusqu'à intégrer une contingence originelle. En effet, le Passé se donne sur le fond de la contingence originelle du pour-soi - sa facticité - comme une «structure nécessaire»¹, et, qui plus est, «une nécessité inconditionnelle»² au sens où l'on ne peut concevoir un Pour-soi sans passé. Cela qui signifie, en raison du caractère en-soi du Passé, un rapport particulier au monde sous la forme d'un lien ontologique avec ce dernier, qui n'est pas seulement le lien d'être de la présence, mais aussi un lien d'origine, d'où un problème métaphysique, celui de la naissance, qui pose la question du «rapport du Pour-soi à l'en-soi pur»³. Cet en-soi pur s'oppose au pour-soi devenu en-soi, qui est donc un rapport ontologique secondaire de Passéité - fruit de la temporalisation - par rapport à cette relation primaire, ce rapport du primaire au secondaire trouvant à se manifester de manière existentielle et symbolique à travers la naissance⁴. Cette différence se retrouvera lors de l'examen de la situation, notamment dans la différence entre la place et le passé.

Or, le surgissement de ce problème métaphysique est en même temps une difficulté ontologique dans la mesure où la naissance semble placer l'ontologie face à une contradiction insoluble, puisqu'il faudrait à la fois dire que le Pour-soi a un Passé, c'est-à-dire qu'il vient de l'en-soi tout en disant qu'on ne peut comprendre cet en-soi qui serait là avant le Pour-soi et ce passage de l'en-soi au Pour-soi. Or, dès lors que, du point de vue de l'analyse ontologique, le Pour-soi apparaît comme ce qui introduit le Passé dans le monde, et à partir de là, ce qui conditionne l'interrogation métaphysique, la difficulté de méthode (nous n'envisageons ici que celle-ci) peut être surmontée en distinguant les questions qui peuvent effectivement être posées et notamment comment placer le «pourquoi?». On peut se demander pourquoi je suis né de tel en-soi, en tant que pour-soi singulier, mais non soumettre l'affirmation d'un Passé pour le Pour-soi à la résolution du problème d'une «naissance des consciences»⁵ puisque, le pour-soi étant ce qui permet de concevoir un passé, tout passé - et notamment le passé universel - et toute question sur un passé ne peut être saisie qu'à partir du pour-soi. En effet, poser cette question de l'origine de la conscience, c'est vouloir interroger sans la condition de la Présence du Pour-soi comme apportant le Passé l'en-soi préci-

¹ EN, p. 184.

² EN, p. 184.

³ EN, p. 184.

⁴ On retrouve d'une certaine manière cette différence à un autre niveau à travers l'examen des différents aspects de la situation, qui sépare la naissance et le passé: la naissance est examinée dans le cadre de «*la contingence pure de ma place [...] la place que m'assigne ma naissance*» (EN, p. 570). La reprise de la naissance est alors reprise dans le cadre de la manière dont la situation renvoie à la manière dont le pour-soi met en rapport les différents lieux, et se met lui-même en rapport; le passé, lui est repris dans le cadre qui lui est consacré, ce qui est en jeu étant alors la signification de ce passé, toujours «*monumental et en sursis*» (EN, p. 582).

⁵ EN, p. 185.

sément comme se situant *avant* le Pour-soi, c'est-à-dire comme s'il entretenait lui-même ce rapport de Passéité avec le Pour-soi. L'ontologie ne peut donc être ici soumise à la métaphysique.

Cependant, ce rapport originel à l'en-soi comme constitutif de la nécessité pour le Pour-soi d'avoir un Passé pose le problème de la forme de ce rapport. En effet, nous sommes amenés à le concevoir sous la forme d'un rapport thétique à un objet: le passé a pour point commun d'être «dehors», de ne pas être constitutif de l'immanence, mais il n'est pas l'objet explicite d'une conscience, de telle sorte que la négation qui me sépare de ce passé reste implicite; il «hante» le Pour-soi (du moins sans la réflexion). Par celle-ci - comme c'est la hantise d'un en-soi que le pour-soi est -, le Passé est là, tremplin de toutes mes actions, lien contingent au monde qui se traduit sous la forme d'un «Savoir»¹.

iii.b) Les deux autres dimensions: le futur et le présent.

L'examen de la seconde dimension (le futur) nous permet de retrouver la frustration d'être et la dimension de néant qui nous sépare du Soi. En effet, être pour le Pour-soi, c'est être un «pas encore» qui se situe au sein même du vécu et qui ne s'éteint pas par l'achèvement de l'acte, dans la mesure où celui-ci n'est précisément pas un achèvement, mais simplement un passage, un glissement au Passé. On est alors dans une alternative: soit on est dans l'être et l'on est au Passé, séparé par un néant, soit on n'est pas au passé, mais on est alors dans un Pas encore, c'est-à-dire un «amenuisement d'être»² par rapport à un idéal, le Soi qui est en avant de nous tout en étant séparé par un Néant, celui de la liberté. Le Pour-soi est donc «en arrière de soi»³ au sens d'être en arrière du Soi qui est le sien et qui l'indique comme manque d'être par rapport à son présent, et comme «totalité qui est à elle-même son propre inachèvement»⁴, si le Futur est une totalisation par compression finie du Présent, du Passé, et de l'Avenir.

On peut noter ici que, dans cette manière de concevoir le futur - aspect qui se retrouvera d'ailleurs dans la dynamique temporelle - celui-ci n'apparaît pas comme étant la dimension première de la temporalité. Certes, on peut estimer que la temporalité n'est évoquée qu'à partir de la dimension de la valeur et du possible. Néanmoins, la temporalisation ne reste vue qu'à partir de la passéification, le futur étant le mouvement par lequel cette temporalisation est celle d'un pour-soi. Encore faut-il ici différencier entre l'ordre de l'idéal et le surgissement des possibles, et notamment de la manière dont la futurition peut se complexifier, notamment au travers du passage par le biais du monde et de la liberté dans le monde (avec notamment l'ordre de la complexification des possibles).

On pourrait cependant penser que la dimension du présent, dans la mesure où, comme présence, elle se trouve en deçà de cette forme particulière de frustration d'être liée à la signification particulière que prend l'approfondissement du lien néantisant pourrait se concevoir indépendamment

¹ Ce terme est ici pris en un sens particulier, qui est celui où le prenaient les psychologues de l'époque. Ce terme se trouvait déjà dans *L'imaginaire*, deuxième partie, «Le probable», «Nature de l'analogon dans l'image mentale, I. Le savoir» (*Imaginaire*, p. 79). Le terme désigne ici, dans le cadre de la psychologie phénoménologique, une certaine «couche de conscience» qui ne se différencie pas de l'intention, la structure et conditionne l'attente. Il est alors un élément essentiel de la conscience imageante. Ce qu'en retient ici Sartre est cette présence du passé en tant qu'il est passé d'un futur et ne peut radicalement se séparer de lui tout comme l'intention imageante ne pourrait se séparer du savoir à partir duquel il se définit. À travers ce recours à la notion de savoir, Sartre veut dire que cette présence du passé ne doit pas être comprise comme présence qui se saisirait en dehors du futur mais elle est au sein de ce futur même, la séparation étant une séparation de mode d'être au sein d'un même type d'être.

² EN, p. 187.

³ EN, p. 188.

⁴ EN, p. 196.

de la temporalisation. En effet, la présence à soi, saisie dans son noyau nucléaire semble tenir dans l'instantanéité et refuser, comme forme de distance à soi, tout laps de temps. En fait, cette dimension - qui sera paradoxalement nommée dimension privilégiée de la temporalité¹ - peut se comprendre ici (notamment dans sa position au terme de l'analyse) comme une présence qui est hors de soi, non seulement en fonction de l'analyse proposée du *cogito* préreflexif au début du chapitre I, mais parce qu'elle est ici éclatée au travers de l'être en soi auquel le pour-soi se fait présence. Non seulement il est insaisissable, mais il l'est en tant qu'il est toujours en face de l'en-soi, et non au sein de la présence. La présence à l'être comme présence à soi ne se saisit jamais que dans la présence de l'être et la présence de l'être, ne se saisit jamais qu'à partir de la présence à l'être comme présence à soi en tant qu'elle est sa condition.

Ainsi avec la statique temporelle, il semble qu'on puisse penser une structure complexe de telle sorte qu'on puisse assigner à sa différenciation interne une signification temporelle. La temporalité peut donc s'intégrer à une certaine forme d'immanence. Cependant, dans la mesure où cette temporalité ne peut se comprendre qu'à travers la structure interne du pour-soi, peut-on véritablement maintenir, que la temporalité est, mais ne se temporalise pas, comme Sartre le faisait dans les *Carnets de la drôle de guerre*, ou ne faut-il rejoindre la temporalité heideggerienne? Peut-il y avoir une troisième voie qui nous permettrait de penser autrement la structure de temporalisation? A travers cette question, ne retrouve-t-on pas sous une autre forme et avec une autre portée la question qui était posée lors de l'analyse de la mauvaise foi, c'est-à-dire penser, au sein même de la temporalité, l'articulation de la transcendance et de la facticité, celle-ci étant pensée, non comme mode d'être, mais comme mouvement dynamique.

b) La dynamique temporelle, le cours du temps et l'achèvement de l'analyse immanente du pour-soi.

La «dynamique temporelle»² aborde donc le problème du *cours* du temps et non plus seulement celui du surgissement de la temporalité comme ordre. En elle, comme Sartre l'indique implicitement³ s'accomplit l'analyse de la temporalité. Cependant, la situation de cette dynamique de la temporalité occupe par rapport à l'analyse du pour-soi une position spécifique, aussi bien à l'égard de l'ensemble de l'étude du pour-soi que par rapport aux différentes étapes de celle de la temporalité. En effet, c'est par cet examen qu'est atteint le point ultime, à la fois de régression et de développement dans l'analyse de cette structure. Sur le plan de la régression, la dynamique temporelle nous reconduit - à travers le problème du cours du temps - au niveau dernier du sur-

¹ Cf. *EN*, p. 188: «Toutefois, il convient malgré tout de mettre l'accent sur l'ek-stase présente — et non comme Heidegger sur l'ek-stase future — parce que c'est en tant que révélation à lui-même que le Pour-soi *est* son Passé, comme ce qu'il a à être-pour-soi dans un dépassement néantisant, et c'est comme révélation à soi qu'il est manque et hanté par son futur, c'est-à-dire par ce qu'il est pour-soi là-bas, à distance». Pour A. RENAUT, *Sartre le dernier philosophe*, *op. cit.*, pp. 53-54, cette priorité relève d'une logique de dénégation, le chapitre sur la temporalité étant pour lui une «reprise presque littérale de ce qu'avait souligné *Sein und Zeit*» (réf. cit., p. 54). En fait, il nous semble que cette priorité découle logiquement de la démarche de Sartre dans la mesure où il relève ainsi la temporalité aux analyses antérieures concernant la présence à soi, c'est-à-dire de la néantisation originaire. Et, de fait A. Renaut semble ne pas faire de distinction entre la structure pure de la temporalité et l'ensemble des concrétisations existentielles de cette dernière, dès lors que nous sommes renvoyés au projet. Or - tout comme d'ailleurs pour la question de l'instant - c'est cette seule distinction qui permet de rendre compatibles des traits apparemment antinomiques.

² *EN*, p. 175. La formule est reprise ensuite dans la «dynamique de la temporalité».

³ *EN*, p. 175: «Sans aucun doute, c'est dans la dynamique temporelle qu'il faudra chercher le secret de la constitution statique du temps». On peut ajouter que ce caractère dernier de la statique temporelle est également un caractère dernier pour toute l'analyse du Pour-soi, pris dans sa «moindre néantisation» et dans son mouvement ontologique premier par lequel il peut être opposé le plus radicalement à l'en-soi (c'est-à-dire ce qui fonde la distinction de deux régions d'être).

gissement du pour-soi et du mouvement continué de la néantisation. Sur le plan progressif, c'est par rapport à cette dynamique que se fonde en dernière instance l'extension de la dimension d'immanence, l'élargissement structurel de la distance à soi du pour-soi sur le fond d'une structure unitaire et totale.

i) Les apories de la tradition.

Ici comme ailleurs, il s'agit de reconduire à travers une problématique critique¹ les apories de la tradition, de déterminer la structure du pour-soi comme condition de possibilité de résolution de ces apories et, inversement, d'approfondir la structure du pour-soi pour en tirer les conséquences. On atteint le stade dernier de la régression, non seulement parce qu'on estime résolues les principales apories fondamentales de la temporalité, mais aussi parce qu'on arrive à un terme où le pour-soi déterminé dans son noyau de spontanéité se laisse définir par lui-même², où il est à lui-même à la fois sa propre totalisation et ce qui l'excède.

Le but central de la discussion critique est de mettre pleinement au jour et de confirmer comment l'obstacle fondamental à la compréhension de la temporalité vient de ce qu'on part de l'en-soi comme base de compréhension de l'être de l'homme³. Ce faux point de départ se traduit ici par la manière dont la base de l'ensemble des raisonnements sur la temporalité et son écoulement part de la permanence, comme base du changement, la temporalité n'étant alors qu'un aspect du changement⁴. La conséquence en est - comme le montre, selon Sartre, son développement chez Leibniz⁵ - la dissolution de la temporalité comme phénomène réel. Il importe donc en premier lieu d'opérer une analyse critique de cette primauté de la permanence sur le changement et ses conséquences sur la temporalité. Celle-ci se déroule selon le schéma suivant⁶:

¹ *EN*, pp. 188-189.

² «Cette spontanéité devrait se laisser définir par elle-même» (*EN*, p. 194).

³ Il faut ici donner à cette formule un sens plus large, même s'il est vrai qu'on peut comprendre l'origine existentielle du voilement du Pour-soi dans la manière dont l'homme se masque sa propre liberté et son propre néant, et notamment la comprendre comme l'indication d'un obstacle plus général qui entrave toute interrogation sur l'être, en se trompant à la fois sur la signification propre de l'en-soi et sur la condition d'apparition des phénomènes.

⁴ On retrouve ici la conception aristotélicienne de la temporalité comme n'existant pas en dehors du mouvement.

⁵ *Cf. EN*, p. 187: «Si d'ailleurs, comme chez Leibniz, le changement est donné lui-même comme l'explicitation d'un rapport de conséquence à prémisses, c'est-à-dire comme le développement des attributs d'un sujet permanent, alors, il n'y a plus de temporalité réelle».

⁶ *Cf. EN*, pp. 189-190.

		<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>	
Rapport permanence/ changement	Changement relatif (La permanence fonde le changement).	Juxtaposition permanence/ changement.		<i>Il faut un témoin pour constituer l'unité de ce qui change, les deux termes étant en eux-mêmes différents.</i>	
		Unité permanence/changement	Unité comme unité externe.	<i>La formule est contradictoire. L'unité doit être ontologique.</i>	
			Unité comme question ontologique (interne).	Permanence et changement n'ont pas d'être absolu (et n'impliquent donc pas de condition du côté de l'être).	<i>i) Cette solution, qui implique la différence phénomène/noumène, est incompatible avec le rapport de l'être au phénomène ; ii) Le changement implique une unité qui ne peut être donnée que comme un être ek-statique.</i>
				Permanence et changement ont un être absolu (il faut trouver un être dont l'être implique unité dans la dispersion).	<i>La permanence n'est plus en elle-même fondatrice</i>
	Changement absolu (la permanence ne fonde plus le changement).	Il y a à la fois une permanence absolue et un changement absolu		<i>Pour qu'il y ait changement, il suffit d'une unité d'être entre les moments du changement. Un être fixe n'est pas nécessaire.</i>	
		Seulement changement absolu	Changement absolu comme changement par rapport à la détermination.	<i>Cas des changements intra-mondains</i>	
Changement absolu indépendant de toute détermination de contenu (manifestation de la pure temporalité ou temporalité originelle).					

Schéma n°36 – Discussion ontologique des relations de la permanence et du changement au sein du pour-soi (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 2, §II)

Dans un premier temps, la discussion critique montre l'impossibilité de penser la permanence comme condition du changement et la nécessité de penser le changement en termes de changement absolu. Celle-ci pourrait cependant apparaître comme la négation du changement puisque rien ne change. En fait, le changement n'exige pas tant une permanence de référence qu'une unité ontologique des moments de telle sorte que chacun renvoie aux autres. Cette unité ontologique (dont l'exigence est évidemment satisfaite par la structure du pour-soi, dès lors qu'on la comprend comme spontanéité), non seulement dispense du recours à la permanence¹ mais permet de penser un changement «formel» absolu, sans détermination de contenu, c'est-à-dire le niveau de la pure temporalité². En ce sens, soit les problèmes de la temporalité se résolvent à ce niveau, soit ils sont radicalement insolubles.

Pour les résoudre, il faut à la fois décrire exactement le phénomène (qui n'est pas celui du passage d'un contenu inchangé d'une place à une autre) et l'expliquer (ce qui voudra dire le saisir à partir de la structure fondamentale qui en est la source, le pour-soi et, ce faisant, répondre à la question «pourquoi y-a-t-il temporalité lorsqu'il y a Pour-soi?»).

¹ Dispense qui s'étend jusqu'aux changements intra-mondains comme changement de contenus - mais qui n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur unité ontologique - ainsi que le confirme, selon Sartre les expériences de la Psychologie de la Forme en tant qu'elles mettent en évidence le rôle structurale de la configuration totale dans la détermination de l'objet perceptif.

² C'est ce niveau que semble viser ici Husserl lorsque, passant des «unités constituées» aux «phénomènes *constituants*» (*Leçons*, éd. cit., p. 98), il évoque le flux comme échappant aux catégories du changement et de la permanence: «Tout au contraire, nous trouvons par ici nécessairement un flux de «changement» continu, et ce changement présente le caractère absurde de s'écouler exactement comme il s'écoule et de ne pouvoir s'écouler, ni «plus vite», ni «plus lentement». De plus fait défaut ici tout objet qui change et, pour autant que, dans tout processus, quelque chose» passe, il ne s'agit pas ici d'un processus. Il n'y a rien là qui change, et il ne peut donc pas non plus y avoir aucun sens à parler ici de quelque chose qui dure. Il est donc dépourvu de sens de vouloir trouver ici quelque chose qui reste un instant inchangé au cours d'une durée» (*Leçons*, éd. cit. p. 98). La spécificité de la position sartrienne est justement, par rapport à ce qui chez Husserl et Heidegger est décrit, de vouloir «expliquer ce caractère dynamique de la temporalité» (*EN*, p. 193).

ii) Le noyau ultime de la temporalité.

Cependant, ces termes sont à présent posés de manière nouvelle puisqu'il s'agit, non plus de trouver une permanence¹ mais d'expliquer un changement total à deux faces. Cette exigence amène Sartre à une démarche paradoxale: montrer le caractère total de la métamorphose du présent en passé, c'est-à-dire que, le présent étant lui-même ek-statique (et donc renvoyant à un Passé et à un Futur), montrer comment ceux-ci également se métamorphosent. Ce point concerne la première face du phénomène d'écoulement du temps. La seconde face est celle du surgissement du nouveau Présent «*ex nihilo*»² par rapport à ce passé. Ce n'est qu'à cette condition que peut se constituer un ordre avant-après irréversible qui soit tel qu'on puisse parler de temporalité.

Cependant, si nous comprenons ce problème comme double, c'est parce que nous les séparons alors qu'il sont originellement unis. Envisager le premier est nécessairement envisager le second puisqu'un passé n'est passé que d'un présent, au sens strict où, pour qu'il soit passé, il faut qu'il se soit métamorphosé de Pour-soi en en soi, et que, pour que cette métamorphose ait lieu, il faut le surgissement d'un nouveau Pour-soi qui à la fois le néantise et le constitue en contingence et en irrémédiable. En ce sens, en montrant le caractère global de la métamorphose de la passéification, on ne s'enlève pas de quoi expliquer le surgissement du nouveau Présent, mais comme celui-ci est une néantisation ou n'est pas, on le rend possible et compréhensible justement comme néantisation, puisqu'il est la condition de la métamorphose. Sans vouloir l'étudier en détail, on peut essayer de résumer la description tentée par Sartre de la manière suivante:

¹ EN, p. 190: «ce qui fait question ici, ce n'est pas la nécessité pour une permanence de cascader d'instant en instants...»

² EN, p. 190. Le *ex nihilo* vise seulement ici à indiquer que ce nouveau présent ne peut se prévaloir d'une base, d'aucun soutien dans le passé.

	<i>Structure du Présent pour-soi</i>	<i>Modification de la structure au moment de la passéification.</i>
Futur.	Futur comme futur lointain.	Le Futur devient futur par rapport au nouveau présent, mais soit: i) Il est reconstitué par le nouveau Présent qui se fait manque de ce Futur. Celui-ci en fait son possible propre. (possibilisation maintenue à l'être par le nouveau Présent). ii) Le nouveau Présent ne le possibilise plus mais le thématise comme possible indifférent et <i>donné</i> au nouveau présent par sa passéification de l'ancien. Il reste Futur propre par rapport au présent passé.
	Futur comme futur immédiat	<i>Niveau de l'ordre:</i> Le nouveau Présent est ce Futur par rapport au passé <i>Niveau ontologique:</i> ce Futur est en même temps nié par le Présent en tant qu'il n'est pas futur. Le Futur est le présent co-irréalisable du Présent et reste Futur non-réalisé par rapport au Passé (futur antérieur).
Présent.	Présent (pour-soi pur).	Il est passéifié par le nouveau Présent. La fissure qui le constitue comme Présent se comble et ce qui était pour-soi présent au monde devient en-soi au milieu du monde à partir de quoi le monde tout entier glisse au Passé. <i>Rapport du nouveau présent avec le présent devenu passé:</i> il est ce qu'est ce nouveau Présent en tant qu'il en est l'en-soi (ce à partir de quoi l'on dit que le Pour-soi comme nouveau Présent -est) <i>Rapport du présent passé à son propre passé:</i> il devient Présent passé de son passé. Il n'a plus à être son passé.
	Lien Présent-Passé comme rapport entre deux termes (ontologiquement hétérogènes) soutenu par le Présent (qui est son propre Passé) ¹ .	Le Présent devient ontologiquement homogène à son passé. Il s'agrège avec lui selon l'ordre avant-après, l'ensemble de ce rapport étant soutenu par le nouveau présent qui a à être l'ensemble formé par ces deux passés.
Passé	Passé (pour-soi devenu en-soi).	Il devient Passé d'un passé (Plus-que parfait).

Schéma n°37 – Dimensions du processus de passéification (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §II)

On comprend ainsi comment il y a métamorphose globale avec la constitution d'un ordre, sans que cet ordre soit assis sur une permanence: c'est à la fois un ordre Futur-Présent-Passé, mais un ordre qui lui-même change et se refait ontologiquement à travers la néantisation continuée de la spontanéité.

iii) L'évolution de Sartre par rapport aux Carnets de la drôle de guerre et la question de l'explicitation de la temporalité.

Il y a par rapport aux *Carnets de la drôle de guerre* une conservation et une reprise, avec cependant du point de vue de *L'être et le néant* un ajout, celui de l'explicitation par la spontanéité. Cependant - et Sartre a d'ailleurs pu le ressentir ainsi dans les *Carnets de la drôle de Guerre* lorsqu'il parle de la temporalité comme limite opaque de la conscience ou comme «facticité de la néantisation»² - si le Pour-soi est la condition de la temporalité, on peut se demander s'il est nécessairement temporel. La temporalité ne lui est-elle pas contingente ? N'appartiendrait-elle pas à sa facticité ? En effet, Sartre, notamment en ce qui concerne l'analyse du passé, prend soin - ce qu'il ne fait pas dans *L'Être et le néant* - de marquer une distance entre le passé et la manière dont le pour-soi peut se déterminer, soit comme pure néantisation qu'il est, soit comme relation à l'en-soi transcendant, qui le fait se déterminer comme n'étant pas le transcendant. Ainsi, il est placé comme étant de manière «intermédiaire»³, cette intermédiaire étant requis, non par la pure pré-

¹ On trouve une première esquisse de ce moment dans les *Carnets de la drôle de guerre*: «Ainsi, le mode d'investissement du pour-soi par le pour-soi qu'il fût n'est pas la *présence*» [...]. C'est [...] le *passé*. Et ce passé immédiat étant négation d'un passé plus lointain et ainsi de suite, c'est cette néantisation du bloc total de passé qu'il *a été* que se définit le pour-soi sa présence» (CDG, p. 442).

² CDG, XI, p. 438.

³ EN, p. 442.

sence au monde ni par la néantisation, mais seulement par la liberté¹. C'est, semble-t-il, la condition de cette dernière qui amène à rechercher s'il est possible d'intégrer au sein même du pour-soi cette pure dimension du passé. Or, cette exigence posée à partir de la liberté - comme ne pouvant être liberté que par rapport à un passé - se retrouve ici sur un plan plus originel qu'il faut assumer comme tel uniquement à partir d'un noyau premier et non à partir du renvoi d'un élément à un autre ou d'une simple intégration statique. Ce faisant, elle nous conduit à rencontrer de manière plus radicale, non simplement une facticité, mais une dimension quasi-métaphysique qui est celle de la reprise du pour-soi par l'en-soi de la néantisation comme néantisation, et qui est nommée par Sartre «événement»². Ici, le point fondamental est que cette reprise n'est pas une négation du pour-soi, mais un figement qui fait conserver à l'en-soi une signification de pour-soi qui revient alors vers le pour-soi lui-même, ce figement étant un figement continué, de telle sorte que ce mouvement peut se décrire de plusieurs manières, l'un étant une manière métaphysique³, l'autre une manière transcendantale⁴. Or, le cadre présent est ici celui d'une enquête ontologique, c'est-à-dire de l'explicitation interne d'une région d'être. Pour cette raison, la question «pourquoi», tout en étant posée, doit être résolue dans un sens transcendantal et c'est ce dernier point qui est accompli par la notion de spontanéité dans la mesure où elle permet à la fois une intériorisation et une formulation en termes de quasi-constitution du rapport du pour-soi à son propre passé.

On passe donc d'une question en «comment?» à une question en «pourquoi?». Cette question ne s'adresse pas au Pour-soi comme tel, mais à un de ses aspects. Elle apparaît notamment comme une question dans la mesure où le problème est mal posé, l'ordre du temps étant considéré pour lui-même et opposé à son cours. Ce faux problème - comme aurait dit Bergson - se dissout dès lors qu'on prend toute la mesure de l'inversion opérée entre la permanence et le changement et qu'on la retrouve derrière la différenciation de la statique et de la dynamique⁵.

Ainsi, il faut penser le pour-soi à partir du changement, du cours du temps, et non le cours du temps à partir d'un pour soi lui-même conçu comme hors du temps, c'est-à-dire comme en-soi, et

¹ Sartre avoue que, dans *La psyché*, il avait essayé «de tirer dialectiquement le temps de la liberté» (*CDG*, XI, p. 437), en indiquant que c'était pour lui une «audace» (*CDG*, XI, p. 437). C'est le même effort qui est poursuivi ici, mais sur une base assez différente, notamment dans *L'être et le néant* où c'est un noyau de la liberté qui est en jeu, celui de la spontanéité, les formes plus complexes venant à d'autres niveaux de l'analyse, quitte à réintroduire sur un plan différent ce qui avait été auparavant exclu (comme l'instant).

² Sartre envisage dans un même mouvement l'événement et la simultanéité. Ainsi, l'événement est défini de la manière suivante: «L'être en soi du pour-soi dans son insaisissable réalité, c'est ce que nous nommerons *l'événement*. [...] L'événement est la caractéristique existentielle de la conscience en tant qu'elle est ressaisie par l'en-soi (*CDG*, XI, p. 440). La simultanéité, que Sartre ensuite redéfinira d'un autre point de vue avec le pour-autrui est définie, lui ainsi: «l'unité de l'en-soi néantisé avec l'en-soi de la néantisation de *cet* en-soi, c'est la simultanéité (*CDG*, XI, p. 441).

³ C'est cette dimension métaphysique de la temporalité, en tant qu'elle transcende la dimension en-soi et la dimension pour-soi, que Sartre marque dans les *Carnets* lorsqu'il écrit que «[l]a temporalité n'est ni en-soi, ni pour-soi, elle est la manière dont l'en-soi se ressaisit du pour-soi, ou, si l'on préfère, l'existence en-soi du pour-soi» (*CDG*, XI, p. 444). C'est au niveau du corps que se fera la récupération existentielle de ce ressaisissement.

⁴ G. Seel a raison ici d'insister sur le rôle particulier de l'en-soi dans le mouvement de temporalisation (*DS*, p. 187). Il va jusqu'à en faire le noeud de la résolution du problème husserlien de la croissance du temps (c'est-à-dire de la continuité de la temporalisation décrite par Husserl comme dégradation et affaiblissement continue selon un ordre strict (trait qu'on retrouve aussi chez Bergson)). Cependant, ici comme ailleurs, il le tire un peu trop vers une dimension dialectique, celle du dégagement d'une temporalité interne de l'en-soi.

⁵ Derrière cette ultime étape, il faut probablement lire une critique de Heidegger et de la manière dont sa conception de la temporalité conduit à figer en en-soi le pour-soi. En effet, même si la conception heideggerienne de la temporalité nous fait échapper à l'instantanéité en donnant au pour-soi présent un passé et un futur, elle n'a, dans le fond, que «doté l'instant de dimensions ek-statiques mais [...] ne [l'a] pas supprimé pour autant» (*EN*, p. 194). Cela a pour conséquence que, si on adopte une telle perspective, cela signifie «que nous faisons supporter la totalité temporelle par un intemporel» (*EN*, p. 194), et que «le temps, s'il est [au sens d'être en soi] redevient un songe». En un sens, on pourrait dire que, ici comme ailleurs, Heidegger ne donne que l'indication d'une solution et non la solution elle-même.

donc appréhender dans la «dynamique» «une structure essentielle du pour-soi conçu comme n'être qui a à être son propre néant»¹. Or, ce faisant, le caractère apparemment extérieur du temps comme cours et comme ordre par rapport à la structure première du pour-soi peut mieux se comprendre, dès lors qu'on pense adéquatement le pour-soi dans son opposition à l'en-soi comme existant par soi, à partir du trait phénoménologique de la spontanéité, tel qu'il peut être compris comme trait de l'être par soi du pour-soi². En effet, la spontanéité, qui surgit de soi, ne peut se concevoir que si elle maintient un tel caractère, c'est-à-dire que si elle refuse ce qu'elle «pose» par son mouvement même et qui devient, dès qu'il est posé, un acquis qui la figerait si elle ne le refusait pas. De ce fait, la spontanéité ne peut se concevoir que dans un double mouvement de position et de refus, sous peine de s'anéantir comme spontanéité. On peut saisir la manière dont Sartre dégage ces exigences de la spontanéité par le schéma suivant, lequel est lui-même gouverné par l'alternative: soit la spontanéité est ce que nous disons, soit elle n'est pas³:

		<i>Hypothèse</i>		<i>Réfutation</i>
		Comme fondement de son néant d'être et non de son être		<i>Elle se fige en en-soi et elle n'est plus fondement d'elle-même.</i>
Spontanéité	Spontanéité comme fondement de son néant d'être et de son être.	Elle n'est pas simultanément ressaisie par l'en-soi.		<i>Elle serait intemporelle</i>
		Elle est simultanément ressaisie par l'en-soi (il y a un acquis).	La spontanéité ne refuse pas l'acquis qu'est sa propre position.	<i>Elle se perpétuerait à l'être en fonction d'un acquis et ne serait plus spontanéité. Elle se perpétuerait à l'être en fonction d'un acquis et ne serait plus spontanéité.</i>
			L'acquis de sa propre position est refusé.	Ce refus de l'acquis qui est lui-même un acquis n'est pas lui-même refusé
		Ce refus est lui-même refusé en tant qu'il est un acquis.		

Schéma n°38 – La spontanéité comme processus d'acquis refusé (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §II)

À travers les exigences propres de la spontanéité - par lesquelles nous retrouvons précisément le double mouvement de la temporalité (passéification du présent et surgissement d'un nouveau présent comme présent de ce passé) - la temporalité se trouve donc expliquée. D'une part, elle se manifeste comme nécessairement temporelle, et, d'autre part, l'irréversibilité apparaît, non pas tant comme une condition que comme une conséquence de l'ordre position-refus, celui-ci se situant ontologiquement avant même le changement.

Ce caractère - si on le reprend avec le vocabulaire du pour-soi et si on y reconduit les analyses concernant le caractère total de la métamorphose temporelle⁴ - nous révèle en dernière instance la

¹ EN, p. 193. En ce sens, on peut dire qu'il y a ici, à partir de la temporalité, un retour dialectique sur les structures antérieures, retour que Gerhard Seel comprend comme caractéristique de la méthode à la fois régressive et progressive de *L'être et le néant* et comme s'articulant plus précisément sur le concept de valeur (cf. DS, pp. 180-184). Ce point est en fait problématique dans la mesure où il semble que Sartre a d'abord besoin d'une dimension métaphysique qui est celle du ressaisissement du pour-soi par l'en-soi. Il n'en reste pas moins que cette dimension est ensuite reprise sur un plan ontologique comme facteur dynamique à partir de la valeur. Cependant, cela est surtout vrai à propos du futur. Ce qui est primordial est la dimension d'échappement, qui est d'abord propre au présent.

² Il semble que cette notion de spontanéité, pour autant qu'on puisse en juger, apparaît de nouveau entre les analyses du début des *Carnets de la drôle de guerre* (marquées par des réminiscences de certaines descriptions de la nausée, notamment de l'engluement de la conscience narratrice, de sa reprise existentielle perpétuelle dans une viscosité du corps et de la durée) et celles de *L'être et le néant*. Cette spontanéité est évidemment profondément transformée par rapport à celle, encore intemporelle, de *La transcendance de l'ego* ou de *L'imagination*.

³ Cf. EN, pp. 194-195.

⁴ Le terme de spontanéité n'est pas un terme de *L'être et le néant*, ni même un terme de Sartre (comme l'indique la formule «Nous avons exposé notre thèse en usant du concept de spontanéité qui nous a apparu plus familier à nos lecteurs...»). Cependant, il convient de noter que, ici comme ailleurs, c'est avec lui-même que Sartre dialogue, et notamment

temporalité à la fois comme structure totale, mais comme totalité qui s'inachève perpétuellement. En effet, le néant d'un nouveau présent vient toujours s'y glisser et transforme à la fois la totalité organisée autour de l'ancien présent comme totalité faite. Cependant, il constitue cette totalisation acquise par un refus (inachèvement par le néant détotalisateur) et ce refus se définit lui-même par cette totalité achevée en tant que c'est cette dernière qui lui donne son être et qui permet de dire ce qu'elle est, en tant que ce qu'elle est, elle ne l'est toujours qu'au passé. En ce sens, le refus de l'instant est le refus de la conjonction au sein du pour-soi de l'être et du présent, refus qui est un refus continué et constitué par une orientation vers un avenir, mais qui lui-même sera toujours à refaire.

À travers ce dernier mouvement, nous sommes arrivés au terme de l'analyse du pour-soi comme région d'être spécifique ayant en elle-même ses potentialités de développement dialectique en fonction de ses formes concrètes, c'est-à-dire celles où, non seulement il est saisi comme totalité, mais comme totalité qui se refuse en même temps qu'elle se poursuit, et qui en même temps constitue la contingence de sa propre facticité¹. En même temps - et cela explique pourquoi G. Seel a voulu lier l'examen de la temporalité avec le problème plus général du dualisme ontologique comme «détermination définitive de la différence entre l'En-soi et le Pour-soi»² - on épuise les déterminations (ou du moins celles qui peuvent se tirer de manière directe du pour-soi, sans dimension de contingence ou de liberté) qui peuvent opposer la dimension du pour-soi avec celle de l'en-soi³. On peut récapituler le parallèle des démarches vers le transphénoménal et l'opposition des déterminations (ainsi que du rapport entre type d'être et mode d'être) de la manière suivante:

avec son usage antérieur du terme de spontanéité, y compris dans l'introduction de *L'être et le néant*. En effet, c'est d'abord en tant que spontanéité opposée à l'inertie de la chose que Sartre a pu caractériser la conscience, que cette opposition se situe par rapport au transcendant comme au début de *L'imaginaire* ou par rapport au psychique comme dans *La transcendance de l'Ego*.

¹ Ce caractère terminal de l'analyse du pour-soi se manifeste d'ailleurs par la nécessité qu'il y a, si on veut la poursuivre le mouvement par lequel le pour-soi s'efforce de se saisir lui-même, d'introduire un autre niveau, celui de la réflexion. C'est d'ailleurs ce qui se produit dans l'organisation de l'oeuvre. Sans l'examiner plus avant, nous dirons simplement que la réflexion, à la différence des autres structures examinées, est une possibilité du pour-soi, mais qui n'est pas nécessairement réalisée. D'une part, il n'en a pas besoin pour être pour-soi et, d'autre part, il n'en a pas besoin non plus pour s'apparaître pour-soi puisque cette tâche peut être assurée par le monde. Il reste vrai, que par rapport à un pour-soi humain et moral, cette manière de s'apparaître à soi-même peut avoir le sens d'une aliénation (surtout si elle se poursuit jusqu'au niveau du projet originel tel que le dévoile la psychanalyse existentielle).

² *DS*, p. 159.

³ Cependant, on ne peut exactement dire qu'est achevée l'entreprise que Sartre s'est donnée au terme de l'introduction à propos de la temporalité (cf. *EN*, p. 34: «[l'en-soi] est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. De ce point de vue, nous verrons plus tard qu'il échappe à la temporalité»). En effet, les phénomènes opposés à l'en-soi ne sont pas des phénomènes dont la condition suffisante est le pour-soi, puisque ce sont précisément des phénomènes. Néanmoins, la détermination du pour-soi comme temporalité en change radicalement la nature et permet de les aborder dans une perspective nouvelle

À cet égard, on peut noter que Gerhard Seel, au moment où il veut récapituler de manière synthétique les aspects de la problématique de la temporalité (*DS*, p. 163) la simplifie. En effet, pour lui, cette problématique de fondation des de ce qui se révèle à la phénoménologie en fait de phénomènes temporels a trois aspects: montrer l'intemporalité de l'en-soi, saisir la temporalité au sein du pour-soi, rendre compte de la temporalité mondaine. Cependant, sur ce dernier plan, la temporalité est un phénomène multiple. Sartre s'attache non seulement à rendre compte de la temporalité mondaine, mais également de la temporalité psychique et de la temporalité universelle (au sens où celle-ci se structure autour de la notion de simultanéité et où elle implique une reprise de ma temporalité et de celle que mon surgissement fait venir au monde par autrui-sujet (*vide infra*, chap. VIII, §1 et 2)).

	<i>Niveau de l'en-soi</i>	<i>Niveau du pour-soi</i>
<i>Point de départ ontique et fil conducteur.</i>	Le phénomène pris dans sa positivité.	La présence du non-être au sein de l'être.
<i>Phénomène ontologique</i>	Structure de transcendance intentionnelle de la conscience	La mauvaise foi comme manifestation de la non-identité à soi de la conscience.
<i>Déterminations ontologiques.</i>	Elles ne sont en elle-même susceptible d'aucun développement.	Elles ont en elles-mêmes un premier principe de développement.
<i>Rapport aux phénomènes</i>	Le rapport aux déterminations phénoménales est un rapport d'indifférence qui par lui-même n'engendre aucune dialectique.	Il y a un rapport d'intégration des déterminations phénoménales qui fait progresser l'analyse en exigeant un développement de nouvelles structures.
<i>Détermination de l'identité</i>	Identité à soi comme coïncidence avec soi.	Unité de soi avec soi sous la modalité d'une non-coïncidence sans différence qualifiée (jeu reflet-reflétant).
<i>Rapport type d'être/mode d'être (facticité).</i>	Identité du type d'être et de tout mode d'être. La contingence est au-delà du pourquoi	Différenciation type d'être et mode d'être. Il y a de l'en-soi dans le pour-soi qui peut être remis en question.
<i>Rapport au Soi.</i>	Primauté de l'être sur la structure de Soi.	Détermination du mode d'être à partir d'un Soi idéal ayant comme structure la synthèse impossible de l'en-soi et du pour-soi.
<i>Rapport type d'être et signification</i>	L'en-soi n'a comme type d'être que des rapports d'indifférence avec les significations de ses modes d'être.	Le pour-soi a, par la signification, rapport avec d'autres modes d'être (facticité, en-soi-pour-soi, passé).
<i>Rapport à la dimension de temporalité</i>	Absence de tout rapport à la temporalité. Il y a une identité du type et de la relation à soi.	Il y a une complication de la structure d'être et diasporicité de l'être.

Schéma n°39 – Synthèse des déterminations de l'en-soi et du pour-soi au terme de l'analyse des structures du pour-soi

Il ne faudrait évidemment pas prendre cette opposition la marque d'une séparation entre deux types d'être, mais seulement comprendre que la dimension du pour-soi, dans son opposition même à l'ordre de l'en-soi, amène justement au développement d'un ensemble de structures différenciées qui permet de définir une dimension d'être telle qu'elle soit le départ de la prise en compte de tout ce à quoi l'en-soi est indifférent à partir d'un mouvement interne de différenciation. En ce sens, on ne saurait comprendre cette première analyse comme étant exactement parallèle à l'analyse du *Dasein* ou de la région conscience. Il s'agit plutôt d'un enrichissement interne, à partir d'éléments fournis par des données phénoménologiques, de telle sorte que celles-ci puissent être dégagées dans leur signification ontologique comme relevant, pour leur manifestation de l'émergence - à partir d'un moment originaire de néantisation - de structures nouvelles. On peut comprendre cette différenciation et cet enrichissement à travers le tableau suivant:

	<i>Pour-soi pur</i>	<i>Ipséité</i>	<i>Temporalité.</i>
<i>Niveau du rapport au phénomène.</i>	Cogito préreflexif (pure présence à soi de chaque acte de conscience).	Niveau de la compréhension et du projet qui fait surgir les possibles.	Manifestation de la possession d'un passé et d'un avenir.
<i>Niveau de néantisation</i>	La néantisation est seulement une déstructuration avec surgissement d'un néant pur.	La néantisation devient négation interne qui se redouble et se spécifie en se déterminant par négation par rapport à un idéal (négation dialectique).	La négation dialectique sépare le pour- soi de lui- même et de ses dimensions.
<i>Niveau de l'acte</i>	Pouvoir néantisant (être son propre néant comme pouvoir d'être par soi).	Possibilisation des possibles.	Futur comme existence à distance de soi par-delà l'être.
<i>Niveau de l'événement.</i>	Néantisation (en-soi néantisé).	Manquant (le pour-soi présent se néantise comme défaut ce qui le fait être deux fois non-être)	Présence comme distance à soi qui se perd dans l'être et dans le passé et l'avenir.
<i>Niveau de la facticité.</i>	Facticité: ce qui reste d'être dans la néantisation.	Image inversée du manqué.	Passéification comme chute vers l'en-soi au milieu du monde: séparation d'avec soi par métamorphose.
<i>Idéal.</i>	Pour-soi fondé (mais sans signification de totalisation).	En-soi pour-soi (comme synthèse et totalisation première manquée)	Atemporalité comme fusion des dimensions temporelles manquant-manqué.
<i>Rapport à la dimension de totalité</i>	La totalité reflet-reflétant est hors du mouvement de décompression.	Il y a un sens de totalité par la synthèse manque-manquant-manqué, mais cette totalité est toujours reculée.	Il y a un double mouvement de passéification et de détotalisation (arrachement à l'en-soi).
<i>Niveau de la distance à soi.</i>	Immanence caractérisée comme degré minimal de séparation: on en reste à la décompression.	La distance à soi s'approfondit par le biais d'une référence à un soi polarisant la présence à soi en le reliant par le biais du surgissement d'un possible. Le rapport à soi devient <i>circuit</i> , passage via le possible par l'idéal.	La distance à soi atteint son degré maxi mal par la quasi-multiplicité temporelle: structure <i>diasporique</i> du pour-soi (dialectique du refus et de la pour- suite).
<i>Rapport à l'être.</i>	Présence au monde comme facticité.	Monde comme traversé par le circuit de l'ipséité.	Présence démultipliée (chute au milieu du monde, présence à l'être).

Schéma n°40 – Les niveaux existentiels du pour-soi et leurs aspects (tableau récapitulatif)

Ainsi, le niveau du phénomène est pris en charge, *via* l'approfondissement que permet la mise en jeu des différentes formes de néantisation et ce qu'autorise la négation interne primitive. Il se constitue ainsi une dimension d'immanence qui reste à la fois dans la logique de dégagement d'un type d'être et de l'articulation de ses différents modes d'être, chaque moment enrichissant ses significations en même temps que leur articulation générale se donne comme condition d'être. Ainsi, on a à la fois l'approfondissement d'une distance à soi et la réintégration d'une relation à l'être qui se complexifie de plus en plus, comme étant relation à l'en-soi compris au sein du pour-soi, en relation avec l'en-soi transcendant qui lui-même apparaît comme devenant pour le pour-soi un en-soi différencié.

Cependant, le niveau terminal d'analyse n'est atteint qu'en ce qui concerne la structure immanente du pour-soi, mais non en ce qui concerne le rapport du pour-soi à l'être, et cela au moins à un double titre: d'une part, l'analyse du pour-soi implique l'en-soi, à la fois comme mode d'être constitutif de sa structure interne et comme en-soi fondement du transcendant. Or, ces deux aspects sont étroitement liés: en effet, la dimension d'en-soi impliqué par le pour-soi renvoie, même si le pour-soi la constitue à un niveau secondaire et en transforme le sens comme structure a priori de fait (la naissance), quelque chose surgit bien de l'en-soi lui-même et qui apparaît comme le pour-soi. Cependant, ce qui surgit ainsi n'a été compris que de manière immanente et dans son mouvement structurel premier de temporalisation originare. Si nous voulons en saisir le sens au plan de l'être, il faut saisir la manière dont le pour-soi, en tant que relation à l'être conduit à une

manifestation de ce même être. Cela nous reconduit donc au surgissement du monde comme différenciation phénoménale de l'en-soi par rapport au pour-soi au sein de l'esquisse d'un être total dont il faudra préciser le sens. Ainsi, c'est à partir du monde même que peut se poser la question du sens du surgissement du pour-soi par rapport à l'être. Et inversement, on pourra envisager tout ce qui, au sein de l'être, présenterait une structure analogue à celle de la transcendance, pourra être compris aussi comme phénomène de surgissement à partir de la manière dont on pourra le mettre en relation avec la dimension du pour-soi.

Mais si nous sommes à présent renvoyés au monde, ce n'est pas seulement en vertu d'un oubli, lié à un défaut de méthode. C'est aussi parce que la question du monde - en tant que son traitement nous donnera, non directement la solution du problème originel du rapport du pour-soi à l'en-soi, mais la preuve que cette solution existe et la matrice de sa solution - a d'autres exigences. Elle exige, pour que cette preuve puisse être attestée, d'une part que nous puissions rendre compte d'un certain nombre de traits du monde, c'est-à-dire de la manière dont nous apparaissent les en-soi que sont les phénomènes et qu'on passe enfin de l'être à l'apparaître, d'autre part que nous soyons sûr que la structure première du pour soi (mais seulement celle-ci) soit éclaircie de telle sorte que nous soyons précisément ramené à chaque fois au monde. Or, c'est précisément un des acquis de la temporalité. En effet, chaque dimension de la temporalisation, nous renvoie à un moment ou à un autre de son analyse vers le monde, tout en ne suffisant pas absolument à rendre compte du rapport de connaissance, et l'on peut dire la même chose de la structure totale de cette temporalisation. Ainsi, chaque dimension à la fois peut être comprise comme source de l'apparition de cette dimension dans le monde (et à partir de là de la temporalité mondaine), et en même temps le pour-soi s'y trouve engagé dans son être d'une certaine manière, de telle sorte qu'il ne peut être que dans le monde et en relation avec lui dans sa relation avec soi. C'est ce point qui constitue ce qui, pour Sartre est l'être-dans-le-monde du pour-soi, et qui est la structure fondamentale à partir de laquelle pourra se comprendre un certain nombre de structures existentielles, comme la liberté et la structure phénoménologique de l'imagination et de la vie imaginaire, la possibilité de se mettre entre parenthèse, d'être ou non du monde.

Néanmoins, l'examen de la corrélation entre en-soi et Pour-soi ne peut se faire uniquement par la temporalité en tant que comportant la présence. Cette élucidation de l'être-dans-le-monde radical constitutif du pour-soi comme pour-soi concret (c'est-à-dire déterminé) implique qu'on puisse rendre compte des structures du monde tel qu'il apparaît au pour-soi. La déduction qui va s'opérer le devra à partir de la contrainte pour le pour-soi d'exister de manière concrète sous la forme d'une présence au monde. Elle devra nous permettre de retrouver les catégories par lesquelles se définit pour nous le monde en général. Un type différent d'analyse doit s'enclencher ici, à la fois parce que nous ne sommes, ni dans le cas du dégagement originel d'une condition de possibilité, ni dans une démarche régressive nous renvoyant à une condition de possibilité ultime, ni même dans le développement d'une structure au sein de laquelle il nous serait possible de trouver un mouvement de différenciation interne. Au contraire, il nous faut entrer ici dans la dimension de l'extériorité, à cheval entre deux types d'êtres et en commençant déjà par la faire surgir à partir de la détermination première de la présence à soi, une fois cette dernière reconduite à l'être à travers la réaffirmation de ce qui a soutenu la réaffirmation du réalisme ontologique défendu par Sartre.

Mais en même temps qu'on rentre dans ce domaine nouveau, on rentre également de plain-pied dans une nouvelle problématique qui est la problématique métaphysique telle que Sartre la définissait dans ses lettres à Simone de Beauvoir. L'analyse du pour-soi, parce qu'elle s'articule à un

événement métaphysique et parce qu'elle comprend plusieurs niveaux pouvait certes déjà laisser place à une problématique de ce genre. Cependant, et c'est ici la grande différence avec l'analyse de l'en-soi, on se trouve dans une structure d'être qui permet - du moins jusqu'à un certain point - de résorber cette dimension, la temporalité étant aussi la forme originelle maximale de cette résorption. Ainsi le métaphysique peut se laisser résorber dans l'ontologique, puisque le contingent, au sein du pour-soi, se transforme en nécessité. Avec l'intervention de l'ordre de la relation à l'en-soi, nous allons certes assister au prolongement de ce mouvement, mais en même temps, à la réintroduction d'une certaine dimension de contingence qui nous conduira à revenir sur le pour-soi et sa structure pour l'envisager sous un autre angle.

DEUXIÈME PARTIE

TRANSCENDANCE ET MONDE

CHAPITRE V

LA STRUCTURE DE TRANSCENDANCE ET LE LIEN FONDAMENTAL ENTRE EN-SOI ET POUR-SOI.

Chez Heidegger l'analyse du *Dasein* ne valait pas pour elle-même. Elle n'était légitime qu'en raison de son rôle préparatoire à une position et à une élucidation correcte de la question du sens de l'être. Il en va de même des analyses précédentes concernant les structures du pour-soi (structures immédiates et temporalité). Celles-ci ne valent elle-même qu'en fonction de la manière dont elles nous permettent d'articuler la dimension de l'en-soi et celle du pour-soi afin de répondre aux questions que s'est posé Sartre au terme de l'introduction¹.

On pourrait même considérer que, par rapport à ce but, le présent chapitre a une double fonction. En premier lieu - et c'est la raison pour laquelle il demeure inclus dans l'élucidation de l'être-pour-soi - il permet en quelque sorte de valider les analyses précédentes. Les structures du pour-soi dégagées jusqu'à présent s'y avèrent en effet opérantes, et cela à un double titre: en premier lieu, la relation à l'être s'avère toujours fondamentalement présente, le passage au plan ontologique n'étant pas tombé dans l'obstacle de la substantialisation qui pouvait y être attaché. En second lieu, l'ensemble des structures développées du pour-soi permet de rendre compte des déterminations catégorielles fondamentales en fonction desquelles «il y a» de l'être. D'autre part - et c'est la seconde fonction de ce chapitre - il s'agit précisément de poser ce lien de telle sorte que les questions posées en fin d'introduction soient, sinon résolues, du moins puissent effectivement être posées avec une chance de résolution dans le cadre conceptuel résultant des analyses du pour-soi: d'une part la question du lien entre en-soi et pour-soi au regard de la théorie de la connaissance, d'autre part (mais cela est esquissé de manière beaucoup plus allusive) la question de la totalité. Mais, au delà de ces raisons qui permettent de comprendre en amont, par rapport aux analyses précédentes, le rôle et la situation de ce chapitre, l'étude de celui-ci permet également de

¹ Une interprétation pénétrante de l'ensemble de ce chapitre, et notamment de sa signification, a été faite par F. Rouger dans *Le monde et le Moi*, Paris, Klincksieck., 1986, pp. 139-181, sous le titre «De la genèse transcendantale du ceci». Dans ce chapitre, il réinscrit d'abord le contexte problématique de la transcendance, notamment par rapport aux analyses qui le précèdent et le conditionnent, insistant sur la dimension de «trans-catégoricité» (*op.cit.* p. 145) de l'être corrélatif de l'introduction de la différenciation par le pour-soi. Celle-ci s'annonce d'abord à travers les analyses de l'interrogation et de la destruction, pour ensuite en situer l'enjeu par rapport à toute théorie de la connaissance et en saisir les analyses comme une véritable «Analytique de l'Étant»: «La Théorie sartrienne de la Mondanité n'est rien de moins, croyons-nous, qu'une analytique existentielle - au sens précisément heideggerien. L'analyse de la relation - à la fois d'intériorité et d'extériorité - du monde comme tel et du Ceci intra-mondain est bien chez Sartre l'équivalent d'une analytique de l'étant» (*op. cit.*, p. 171). Cependant, cette analyse ne va pas plus loin que les §§1-2, c'est-à-dire que la figure fondamentale de la mondanité. On trouve également dans J.-M. Mouillie, «Sartre et Husserl, une alternative phénoménologique», in J.-M. Mouillie (éd.), *Sartre et la phénoménologie* (réf. cit.), pp. 77-132, une élucidation du réalisme, enjeu de ce chapitre. Voir notamment la partie intitulée «négativité et dévoilement», pp. 107-124.

passer du plan ontologique au plan métaphysique, à la fois par rapport aux conclusions de l'ouvrage et au sein même des analyses de *l'Être et le néant*, dans la mesure où la structure de la transcendance fournit une sorte de modèle pour appréhender les autres analyses.

Pour l'ensemble des raisons qui précèdent, ce chapitre est donc le cœur conceptuel de *l'Être et le néant*¹ et une analyse exhaustive s'en avère pour cette raison nécessaire², ainsi qu'une explicitation de ses enjeux métaphysiques sous-jacents³. Il s'agira tout d'abord de se placer dans le cadre fondamental de la relation primitive du pour-soi à l'être jusqu'au surgissement du monde et de la structure première de la détermination comme telle. Ensuite l'analyse devra continuer de déployer, non plus en ce qui concerne la configuration globale du monde, mais pour les structures organisant le champ de présence et les relations entre les cecis, les différentes catégories en fonction desquels ils se manifestent⁴. Enfin, le Temps du monde fait l'objet d'une analyse spécifique en raison de la manière donc, avec cette structure s'éprouvent les limites de la déduction mise en place lors des analyses précédentes (l'être ne s'y manifestant plus seulement pour le pour-soi dans son indifférence, mais par des traits singuliers, non identique à sa pure identité à soi).

§I La relation à l'être et le surgissement du monde.

Si on s'en tient à la place explicite de cette analyse dans l'ouvrage, il faut marquer, qu'à la différence des structures évoquées précédemment, l'analyse de la transcendance⁵ ne concerne pas directement les rapports du pour-soi avec lui-même mais du pour-soi avec l'être en soi en tant qu'être du phénomène. Ce dernier est à présent de nouveau saisi dans sa concrétude et son indépendance, comme être, et non seulement comme mode d'être (alors que c'était sous cet aspect qu'il était encore majoritairement considéré dans les §§I-V de l'introduction et dans l'analyse des structures du pour-soi).

¹ C'est ce qu'à bien perçu par exemple M. Merleau-Ponty qui, dans l'analyse critique qu'il opère de *L'Être et le néant*, donne une place particulière à ce moment comme point culminant de «l'analytique de l'Être et du néant» (VI, p. 97) en même temps que la marque de l'échec de sa tentative. En fait c'est surtout le caractère aporétique de la conclusion qui est en jeu (cf. VI, pp. 97-99, p. 135). C'est ce qu'affirme clairement Fr. Rouger dans l'interprétation sus-mentionnée (*op. cit.*, p. 171, où il évoque «le caractère décisif et central de ces analyses, quant à la cohérence et la consistance d'un projet d'ontologie phénoménologique»). L'intérêt de la lecture de ce dernier tient aussi à la manière dont il essaie de faire pièce à l'analyse de Merleau-Ponty en essayant de maintenir la pertinence de la transcategoricité de l'être face à la demande merleau-pontyenne de dépassement dialectique dont ce dernier trouverait la préfiguration dans la description du néant «englué» dans l'être (VI, p. 122), qui situe alors les analyses fondamentales que nous sommes en train d'examiner comme des analyses «abstraites» et préparatoires» (VI, p. 122).

² Elle occupera ce chapitre en ce qui concerne les catégories instantanées et le suivant en ce qui concerne les deux niveaux de la dimension temporelle.

³ Elle commencera dans le prochain chapitre par l'examen de la conclusion de l'analyse de la transcendance et se poursuivra au long du chapitre VII.

⁴ Nous avons cependant choisi de séparer dans notre examen les catégories «instantanées» liée à la pure structure reflet/reflétant, des catégories impliquant les structures du pour-soi qui dépassent la dimension de l'instantanéité (ipsité proto-temporelles et temporalité).

⁵ Le terme peut avoir pour le premier Sartre plusieurs sens. Il peut renvoyer à la transcendance husserlienne par rapport à l'immanence de la conscience. C'est en ce sens que le terme est pris dans le titre «*la transcendance de l'ego*», dans l'«introduction» ainsi que dans la première et dans la seconde partie, à propos du psychisme). Il peut renvoyer à la transcendance au sens classique, comme ce qui est au-delà du monde (et en ce sens, Autrui est transcendant). Il renvoie enfin à la transcendance au sens où Heidegger emploie ce concept dans *Von Wesen des Grundes*, et c'est le sens qui nous intéresse le plus particulièrement ici, même si les deux autres (et plus particulièrement la transcendance phénoménologique) demeurent présents: «nous appellerons transcendance cette négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être» (EN, p. 228). Ceci posé, les deux sens de la transcendance phénoménologique sont cependant liés puisque - et Sartre suit ici évidemment la perspective de Heidegger - la transcendance ontologique est la condition d'être de la saisie des transcendants ontiques.

Nous semblons donc être sur le plan où pourront être formulées les réponses aux questions posées en fin d'introduction comme le marque le rappel qu'il donne de la signification des analyses antérieures: c'est en fonction des difficultés rencontrées par rapport aux problèmes initialement posés que sont envisagés les acquis de l'analyse du pour-soi. Sartre pose ainsi une exigence: ni la solution réaliste, ni la solution idéaliste, et de manière plus générale, aucune solution non-ontologique n'étant recevable, il est nécessaire de retrouver une structure ontologique radicale.

Cependant, à considérer le couple conscience-phénomène, aucun des deux termes ne peut au premier abord fournir cette structure en tant qu'il sont des abstraits. D'un autre côté, l'en-soi «qui est ce qu'il est, ne saurait être considéré comme une abstraction»¹, qui peut exister isolément du pour-soi.

Ce caractère d'être abstrait concerne au départ la conscience et le phénomène tels qu'ils apparaissent dans l'introduction. Cette abstraction peut se comprendre comme étant une incapacité radicale à rendre compte par eux-mêmes de leur être, c'est-à-dire de ce sur le fondement de quoi ils sont. Que cette abstraction soit la raison de leur incapacité à rendre compte du phénomène de la connaissance est précisément ce qui est attesté par l'échec conjoint du réalisme et de l'idéalisme, en tant qu'ils procèdent l'un et l'autre, soit à partir de la conscience comme telle, soit à partir du phénomène comme tel. Or, penser pouvoir partir de ces points de départ, c'est justement confondre l'être et les manières d'être. La tâche de Sartre - et c'est pour cela qu'elle s'appelle ontologie - est justement de remonter des manières d'être à l'être. Celle-ci a rapidement été accomplie pour l'ordre de l'en-soi, mais ne l'est que maintenant pour celui du pour-soi.

Cependant, nous pouvons ici comprendre cette notion en un sens nouveau, et notamment saisir pourquoi l'en-soi n'est pas abstrait (alors que ce point n'était pas mentionné au début de la première partie²): l'abstraction se comprend ici de manière ontologique, au delà du niveau phénoménologique. Il est donc devenu pertinent de parler de l'en-soi transphénoménal pris en lui-même et l'abstraction se comprend à présent, notamment à partir de l'analyse ontologique du pour-soi, en terme de relation. L'en-soi peut alors être qualifié comme ne renvoyant pas à une abstraction³. Sa considération ne peut donc - comme ce sera le cas pour le pour-soi - nous renvoyer hors d'elle-même pour fournir un point de départ à l'analyse de la transcendance et, de manière plus générale, pour sortir de lui-même⁴.

Par contre, l'opposition du pour-soi à l'en-soi telle qu'elle a été développée par les analyses précédentes concerne également le statut de sa détermination. On a donc ici à la fois une structure ontologique et un chemin pour en sortir: en effet, l'opposition radicale de cette structure à l'en-soi concerne également son indifférence. Le lieu de la recherche de la relation entre en-soi et pour-soi ne peut donc se trouver ailleurs que dans le pour-soi lui-même. Celui-ci est l'unique fondement de la connaissance en tant qu'«il se produit originellement sur le fondement d'une relation à l'en-soi»⁵. Cependant, cette exigence, d'abord aperçue comme un élément de situation de la manière

¹ EN, p. 219. Ce point - comme un certain nombre d'autres - sera repris dans les «aperçus métaphysiques» de la conclusion, mais du point de vue de la question de la totalité (cf. EN, p. 716). *Vide infra*, conclusions.

² Cf. EN, pp. 37-38, où Sartre n'évoque que la conscience et le phénomène comme abstraits.

³ Cependant, il ne peut être non plus dit concret. Ce terme est réservé par Sartre au niveau de détermination existentiel du singulier (ce qui explique sa présence surtout dans la quatrième partie). C'est peut-être aussi pour cette raison que la question de la totalité comme totalité réelle ne peut vraiment être posée à propos de l'en-soi pur, et que les aperçus métaphysiques, après avoir brièvement posé la question de la totalité comme s'appliquant à l'en-soi pur (cf. EN, p. 716), l'écartent implicitement pour poser la question du *holon*. *vide infra*, conclusions.

⁴ Comme cela pourrait être le cas dans la dialectique hégélienne selon les analyses de Sartre (cf. EN, pp. 47-52). On retrouve ici l'indifférence de l'en-soi à la détermination (*vide supra*, chapitre II, §III).

⁵ EN, p. 220.

dont son être est en question dans son être peut, et doit à présent être appréhendée autrement en tant que le Pour-soi apparaît comme «fondement de son propre néant»¹ et plus exactement néantisation originelle, cette dernière étant «le mode d'être originel de la conscience non thétique (de soi)»², les autres aspects du pour-soi s'inscrivant dans cette relation première.

On se trouve ainsi dans l'alternative suivante. Soit la connaissance ne peut être élucidée à partir du mode d'être originel de la conscience non-thétique (de soi), et alors il faudrait admettre que celle-ci est contingente ou bien que la connaissance que nous envisageons n'est pas le phénomène originel de la connaissance, soit nous envisageons la connaissance comme mode d'être originel, c'est-à-dire comme relation ontologique entre le pour-soi et l'en-soi, et nous devons pouvoir en rendre compte comme n'étant pas une structure contingente de la conscience. En ce sens, nous devons découvrir la connaissance comme une des structures constitutives du pour-soi, puisqu'il s'agit de la structure qui préside à sa détermination. De fait, l'élucidation des structures du pour-soi et celle des rapports entre en-soi et pour-soi s'avèreront bien ne former qu'une seule tâche, même si son interprétation nous dévoilera des orientations opposées³.

a) Connaissance et négation interne radicale.

Cette exigence de revenir à la connaissance dans sa nature originelle nous reconduit à une conception intuitiviste et non-discursive de cette dernière, «la déduction et le discours»⁴ n'ayant qu'un rôle secondaire face à la présence originaire de la chose à la conscience.

i) Connaissance et présence.

Cette définition - à la fois classique (Descartes, auquel Sartre se réfère explicitement en évoquant les «souvenirs d'idées»⁵), et contemporaine (chez Bergson, où l'idéal de la connaissance est coïncidence avec l'objet et absence de toute médiation⁶) - est aussi reconnue dans l'ordre de la phénoménologie husserlienne. Elle peut cependant — en fonction des analyses précédentes, et notamment de la phénoménologie du présent comme présence — être modifiée et fournir une base pour la recherche ultérieure à partir de la manière dont la conscience se situe par rapport à la chose. Alors que l'introduction en restait à la formule de la présence de la chose à la conscience, l'analyse de la présence, telle qu'elle est menée dans la phénoménologie des trois dimensions temporelles, et notamment le fait que l'en-soi ne peut être de lui-même présence, impose une reformulation du rapport de présence. La connaissance doit donc être comprise comme la présence

¹ EN, p. 220.

² EN, p. 220.

³ Cela concerne non seulement le jeu instauré entre idéalisme et réalisme (ce qui forme une partie de la réponse mais nous maintient encore sur un plan transcendantal) mais également la manière de lire le surgissement du pour-soi (l'alternative étant alors entre lecture transcendantale et lecture métaphysique).

⁴ EN, p. 220. De ce fait, Sartre semble refuser la distinction qui est en vigueur aussi bien dans le pragmatisme de James (cf. W. James, *L'idée de vérité*, chap. 1, «La fonction de connaissance», Paris, Alcan, 1916) que dans le réalisme de Russell (par exemple B. Russell, *Problèmes de philosophie*, Payot) entre la connaissance directe et la connaissance par description. Le refus de la connaissance par le biais du discours oppose également radicalement Sartre à Peirce (la connaissance étant pour celui-ci uniquement médiate).

⁵ EN, p. 220. L'idée est comprise ici comme ce qui est intuitivement perçu avec évidence, le souvenir d'idée renvoyant à l'idée.

⁶ Cf. H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, dans *Oeuvre* (réf. citées): [noté ultérieurement *PM, Oeuvres*]: «Il y a une réalité extérieure et pourtant donnée immédiatement à notre esprit. Le sens commun a raison sur ce point contre l'idéalisme et le réalisme des philosophes» (*PM, Oeuvres*, p. 1420).

du pour-soi à la chose.

Mais si cette reconduction de la connaissance comme phénomène originel à la présence immédiate permet de saisir comment elle s'inscrit dans la structure même de l'être-pour-soi, la signification de cette présence reste elle-même indéterminée dans la mesure où elle ne se confond pas avec la situation du présent, et où, notamment, elle ne permet pas encore d'affirmer ce que Sartre a assigné comme programme à la présente analyse, à savoir le caractère «réaliste» de cette présence¹. L'analyse de la présence à l'être n'a été jusqu'à présent faite que dans le cadre de l'analyse des structures immédiates du pour-soi (avec la dimension de facticité comme présence au monde) ou dans l'ordre de la temporalité (avec l'analyse phénoménologique du présent, comme présence à l'être). Or, par rapport à cette dernière, nous nous plaçons ici sur le plan de la pure structure reflet-reflétant et retrouvons d'une certaine manière le point de vue du §V de l'introduction, dans la mesure où l'exigence de la détermination de l'être du phénomène devait s'opérer au sein de l'esquisse, et non par le recours à l'infini. Cependant, la dimension de négation du rapport de la conscience à la chose en restait à une expression naïve², qui va être ici reprise et retournée.

En effet, le réinvestissement de la structure intentionnelle, et notamment son passage d'une condition de fait (ne concernant que la conscience) à une condition structurelle du pour-soi se fait par l'intermédiaire de l'insuffisance d'être d'un pour-soi par rapport à l'exigence fondamentale avancée lors de l'affirmation de l'intentionnalité de la conscience dans l'introduction. En effet, Sartre avait alors fait valoir comme argument qu'une conscience qui ne serait conscience de rien s'évanouirait³. Le même argument est repris, mais radicalisé: en effet, au niveau du pour-soi, nous avons une structure reflet-reflétant qui pourrait apparaître comme relativement autonome par rapport à la détermination. Cependant, en raison même de l'unité de cette structure, les deux termes, renvoyant l'un à l'autre, s'évanouissent, et le pour-soi «s'effondre dans le rien»⁴. Il n'est même plus un néant. Cette présence se différencie de la présence à soi originaire car cette dernière, prise en elle-même, reste abstraite par défaut de principe de détermination.

On pourrait néanmoins avancer que cette détermination pourrait être assurée par la dimension de facticité dans la mesure où cette dernière, dans la première analyse qui en a été faite, a pu être caractérisée comme cette «présence au monde»⁵ que le pour-soi ne pouvait fonder. Cependant, cette présence n'a pas le même sens que celle que nous recherchons ici, puisqu'elle est une présence qui - une fois notamment que cet aspect du pour-soi se trouve développé dans ses différentes significations - amène le pour-soi à être plongé au-milieu-du-monde et à entretenir aussi avec ce dernier des rapports d'extériorité (ce qui se formulera en terme d'être-au-milieu-du-monde). Mais ce qu'il est surtout nécessaire de noter est que cette présence n'est elle-même possible que sur le fond d'un rapport à l'être que le pour-soi doit aussi fonder dans son mouvement propre et non seulement par défaut et dont les racines doivent être trouvées dans la structure reflet-reflétant. Ce n'est de plus qu'à cette condition que la facticité pourrait être comprise comme présence au monde, dans le monde où elle s'inscrit dans le cadre d'un dévoilement du monde au

¹ Cf. *EN*, p. 167: «Cette adhérence, nous verrons au prochain chapitre qu'elle est réaliste, du fait que le pour-soi naît à soi dans une relation originelle avec l'être».

² Cf. *EN*, p. 27: «être conscience de quelque chose, c'est être en face d'une présence concrète et pleine qui *n'est pas* la conscience» (souligné par l'auteur).

³ Cf. *EN*, p. 29: «Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien».

⁴ *EN*, p. 221.

⁵ Cf. *EN*, p. 122.

lieu de le fonder.

Ainsi, nous sommes donc renvoyés à la structure originelle du pour-soi comme structure reflet-reflétant. L'argumentation de Sartre concernant l'enracinement de la relation de transcendance au sein de celle-ci¹ se laisse structurer de la manière suivante:

Hypothèses		Argument de rejet des hypothèses
Structure reflet/reflétant	Pure structure reflet/reflétant.	<i>Elle est ontologiquement inconsistante par défaut de détermination au sein du renvoi qui la constitue. Le reflétant doit refléter quelque chose et non seulement le reflet.</i>
	Structure reflet/reflétant avec détermination.	<p>Reflet qualifié à partir de lui-même indépendamment de son être-reflet</p> <p>Reflet qualifié à partir d'une relation à autre chose que lui.</p> <p><i>Le reflet serait qualifié comme en-soi. L'opacité s'introduirait dans la conscience et l'unité constitutive de la dyade brisée.</i></p>

Schéma n°41 – Discussion de la source de qualification de la structure reflet-reflétant
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §I)

Le reflet se détermine comme reflet d'un reflété que la structure reflet-reflétant n'est pas. C'est donc à travers une exigence de détermination, condition de toute consistance ontologique et qui passe par un rapport à un reflété qui lui-même, non seulement n'appartient pas à la structure reflet-reflétant mais n'est en rapport avec cette structure qu'à partir de cette non-appartenance, qu'on peut enraciner la relation à la chose au sein même du pour-soi. La relation de transcendance trouve ainsi son origine au sein même de la structure de présence qu'est la dyade reflet-reflétant.

Il y a donc un «n'être pas» radical. Déjà présent dans l'introduction², on le retrouve ici comme structure première, mais avec un sens différent. Il ne s'agit plus en effet de distinguer au sein d'une preuve ontologique, mais de fonder cette négation dans le pour-soi à partir de son caractère radical, de telle sorte que nous puissions saisir la pleine présence de la chose dans sa dimension première sans que rien ne vienne s'interposer entre la chose et la conscience. Ainsi, une fois établie cette nécessité de la primauté du rapport sur les termes (ce qui conduit à rejeter un certain nombre de conceptions de la relation de connaissance³) la négation interne radicale se trouve posée de la manière suivante, par opposition à toute autre forme de négation⁴.

¹ Cf. *EN*, pp. 220-223.

² Cf. *EN*, p. 27: «Être conscience de quelque chose, c'est être en face d'une présence concrète et pleine qui *n'est pas* la conscience».

³ Cf. *EN*, p. 222: le connaître n'est «ni un rapport entre deux êtres, ni une activité de l'un de ces deux êtres, ni une qualité ou propriété ou vertu». On retrouve la méthode d'examen de toutes les possibilités, méthode rapprochée par Fr. Rouger de celle des «hypothèses» du *Parménide*, et qui sont un effort d'examen exhaustif du «champ de la théorie de la *Connaissance*» (*op. cit.*, p. 168).

⁴ Cf. *EN*, pp. 223-224.

Rapport du pour-soi à la chose comme n'étant pas elle.	<i>Hypothèses</i>		<i>Négations de l'hypothèses</i>	
	Négation comme structure secondaire (négation externe)	La négation est fondée sur l'objet en tant que non-moi		<i>Impossibilité de retrouver l'altérité de l'objet à partir d'éléments subjectifs¹.</i>
		Négation fondée sur la connaissance de l'objet, constat d'une différence entre moi et lui		<i>Cette négation, possible que si je suis une substance, doit être fondée par un tiers.</i>
	Négation comme structure première (négation interne)	Négation interne à partir de soi à distance de l'autre.		<i>Chaque terme reste isolé. On ne peut concevoir une négation à partir de l'un ou de l'autre.</i>
La négation interne se constitue à partir de l'autre (le pour-soi se fait définir à partir de ce qu'il n'est pas).		Négation à partir d'un être enveloppant une négation (manque ou absence), dont l'absence atteint le pour-soi dans son être (négation interne empirique)	<i>Cette détermination implique une plénitude première du pour-soi et une certaine absence de la chose incompatible avec le rapport fondamental de connaissance.</i>	
		Négation interne à partir de la présence absolue à l'être : négation interne radicale		

Schéma n°42 – Le dégagement de la négation interne radicale (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §I)

La conséquence d'une telle démarche nous amène en fait sur le plan ontologique à une réduction à un rien du rapport de connaissance. On est d'une certaine manière contraint par la plénitude même de la présence constitutive de la connaissance comme sa signification première, à faire le vide du côté du pôle de la connaissance, sans que pour autant, ce rapport de connaissance disparaisse². Ici, la relation de connaissance, dès lors qu'elle est reconnue comme relation ontologique, est une relation où l'être, en tant que positivité ne peut être assigné qu'au côté du connu, celui du connaissant ne pouvant être que de l'ordre de la négation, un rien, sans que ce rien soit cependant compris comme un manque ou une absence par rapport aux exigences de la relation première de connaissance³. Cependant, une telle position n'est pas sans poser problème.

ii) *Le refus du modèle de la fusion.*

En effet, cette affirmation de la présence pure du connu, qui actualise l'être connu sans référence à un connaissant en soi (dont les déterminations ontologiques agiraient sous ce rapport), peut conduire — en raison d'une mauvaise compréhension de cette négation et de la manière dont le connaissant n'est que «pur reflet d'un n'être-pas»⁴ et à travers une mauvaise compréhension de l'exemplification de la fascination⁵ — à une conception de la connaissance comme fusion⁶.

¹ On pourrait croire que Sartre ne fait ici que reconduire un argument déjà utilisé dans l'introduction. En fait, il lui confère ici une portée différente en lui donnant pour fonction de montrer, d'une part qu'on ne peut constituer une négation, et d'autre part qu'on ne peut le faire à partir d'un certain type d'éléments subjectifs, même si on en admettait l'existence.

² Là encore, on retrouve transposée sur le plan du pour-soi la démarche qui avait prévalu dans l'introduction, mais toujours avec le double décalage de l'approfondissement du à la découverte de la structure ontologique de la conscience et à la fonction différente qu'on fait à présent jouer à cette relation dans l'analyse du rapport de connaissance lui-même (et non seulement dans le cadre d'une preuve ontologique).

³ En fait, l'absence ne peut se définir qu'à partir du connu. Il faudra donc, pour qu'elle affecte le connaissant, que celui-ci soit lui-même connu (ce qui n'arrivera qu'avec l'ordre du pour-autrui).

⁴ *EN*, p. 226.

⁵ Cf. *EN*, p. 226: «L'exemplification psychologique et empirique de cette relation originelle nous est fournie par les cas de *fascination*».

⁶ Cf. *EN*, p. 226: «Et pourtant l'intuition fascinée n'est aucunement fusion avec l'objet». L'exemple de ce danger est représenté non seulement par les descriptions de Rousseau, mais aussi par la pensée de Georges Bataille, à travers certaines des remarques des *Cahiers pour une morale*: «Il n'est pas vrai que nous voulions être le Tout comme le croit Bataille, ou du moins que nous le voulions originellement» (*CM*, I, p. 103); ««On voudrait être tout», dit Bataille. Inexact: on voudrait *fonder tout*» (*CM*, I, p. 157). On sait que Sartre a intitulé sa recension critique de *L'expérience intérieure* reprise dans *Situations I*, «Un nouveau mystique» (*S. I.*, pp. 133-174).

Celle-ci irait jusqu'à la négation du rapport même de connaissance par disparition de la dynamique négative qui constitue son être et qui est condition de dévoilement à travers la manière dont se constitue un «manchon de néant» et ferait s'effondrer l'ensemble dans l'en-soi¹. Cependant, si une telle confusion est possible, c'est parce le rapport même de présence est mal compris et qu'il reste engagé dans une opposition, celle de la continuité ou de la discontinuité de la relation connaissant/connu². On peut comprendre l'ensemble de la démarche de la manière suivante³ :

		<i>Hypothèses</i>		<i>Arguments de rejet de l'hypothèse</i>	
		Présence absolue.	Fusion		
Non-fusion.	Médiation : séparation entre connaissant et connu par médiateur (conception non-intuitive de la connaissance)		<i>Cette médiation n'a de signification de connaissance que par un rapport immédiat et premier⁴</i>		
	Immédiateté		Continuité connaissant-connu.		<i>La continuité suppose un intermédiaire qui entraîne la suppression de la structure d'objet.</i>
			Non-continuité connaissant-connu	Discontinuité connaissant-connu.	
		«Pure identité niée» (EN, p. 227): absence de toute négation en-soi ou posée par le pour-soi par rapport à lui et la «pure solitude du connu» (EN, p. 227).			

Schéma n°43 – L'identité niée comme caractère de la relation ontologique connaissant-connu
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §I)

Ici, le point essentiel est justement cette structure de pure identité niée à partir de laquelle on peut penser le rapport de connaissance de manière quasi-métaphysique comme «réalisation»⁵ de

On trouvera aussi cet idéal de fusion dans un texte de *L'idée de vérité* de William James (auquel Sartre semble emprunter en partie l'opposition continuité/discontinuité): «Si une idée nous menait, non pas seulement vers une réalité, ou jusqu'à elle, ou jusque tout près d'elle, mais jusqu'au point où nous-mêmes et la réalité en viendrions à nous fondre l'un dans l'autre, elle serait rendue absolument vraie, selon moi, par l'accomplissement de ce travail» (W. James, *L'idée de vérité*, éd. cit, p. 137). L'intuition bergsonienne a également pour but une telle visée de coïncidence intérieure avec l'objet.

¹ Cf. EN, p. 226: «Cette fusion signifierait la solidification du pour-soi en en-soi et, du coup, la disparition du monde et de l'en-soi comme présence».

² On peut estimer que l'opposition continuité/discontinuité fait écho à la démarche de W. James dans *L'idée de Vérité*, chapitre VI, «Encore un mot sur la vérité» (pp. 119-140), lorsqu'il veut promouvoir, contre l'aporie de la séparation du sujet et de l'objet une analyse de la connaissance. Pour cela, reprenant une opposition due au professeur Strong entre connaissance «saltatoire» (*L'idée de vérité*, p. 121) (discontinue, partant de l'opposition du sujet et de l'objet, ce qui impliquerait la nécessité d'un saut en ce qui concerne le rapport de connaissance) et connaissance «ambulatoire» (*id.*), dans laquelle nous pouvons retrouver aisément l'opposition entre continu et discontinu.

James reconnaît que sa conception de la connaissance est une conception «ambulatoire» contre les conceptions saltatoires. L'avantage de la conception ambulatoire serait d'envisager la connaissance de manière concrète: «je dis que nous connaissons un objet au moyen d'une idée toutes les fois que nous déambulons dans la direction de l'objet sous l'impulsion que nous communiquons l'idée» (*id.*, p. 122). L'idée apparaît dans ce cadre comme un intermédiaire vers l'objet. La connaissance progresse à travers un ensemble d'«expériences intermédiaires» (*id.*, p. 123), guidée par l'idée, et qui doit aboutir aux parages de l'objet. Ainsi «Les faits complets de connaissance, quelle que soit la manière dont nous en parlons, alors même que nous en parlons de la façon la plus abstraite, demeurent inaltérablement donnés dans les actualités et les possibilités du continuum de l'expérience» (*id.* p. 132).

Or, Sartre ne peut accepter les termes de cette opposition dans la mesure où il lui faut à la fois maintenir la différence (la conception de James telle qu'il l'expose ici ayant tendance à aller vers un idéal de fusion) tout en ne faisant pas tomber cette différence dans l'extériorité à laquelle se trouve condamnée aussi bien le réalisme naïf qu'une certaine forme d'intellectualisme, dans la mesure où ceux-ci pourraient avoir pour point commun de ne pas saisir le processus de l'expérience comme premier par rapport aux termes qui peuvent ensuite être distingués.

On peut voir sur la fonction de cette dichotomie le commentaire de Fr. Rouger, *op. cit.*, pp. 168-170.

³ Cf. EN, pp. 224-228.

⁴ On retrouve ici d'une certaine manière la critique des données neutres primitives présentes dans l'introduction (*vide supra*, chapitre II), ainsi que celle faite dans ce même chapitre lorsque la négation était posée comme seconde. La conception de la continuité à laquelle Sartre fait allusion est indiquée dans le chapitre sur la temporalité (*cf.* EN, p. 180).

⁵ EN, p. 228. Ce terme de «réalisation» se trouve dans la traduction proposée par Henry Corbin de *Was ist Metaphysik?* (*Q. I.*, p. 62), sans correspondance dans le texte allemand, «*Réaliser une présence humaine*» traduisant «*Da-sein heisst*». Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, le terme réaliser renvoie surtout à cet aspect alors que l'aspect privilégié dans les

l'être par le pour-soi. Cette réalisation est à la fois la venue de l'être au réel, c'est-à-dire à sa présence dans et par la relation, et celle du pour-soi à la connaissance, ces deux dimensions d'être ayant cependant par rapport à leurs contextes ontologiques respectifs des significations différentes, puisque l'En-soi peut être sans être connu, alors que le pour-soi ne peut être sans être connaissant, c'est-à-dire engagé dans la relation de connaissance comme dévoilante-différenciatrice.

Celle-ci est d'abord dégagée à partir d'une d'image (la tangence de deux courbes¹) puis précisée par une comparaison avec la constitution d'une négation de type externe en tant que support d'un jugement négatif². Cette comparaison a pour condition de possibilité la consistance en soi des deux termes et donc la possibilité de leur distinction *en-soi*. Cependant, si le connu est bien en-soi, on ne peut en dire autant du connaissant en tant que pure négation, de telle sorte qu'«il «n'y a» aucune différence, aucun principe de distinction pour séparer *en-soi* le connaissant du connu»³.

Il y a donc, du côté du connaissant un quadruple niveau de négation devant permettre d'éviter l'antinomie de la distinction-séparation et de la fusion radicale comme horizon de la connaissance, et ainsi de penser de manière rigoureuse le statut du caractère immédiat du rapport entre conscience et être:

Cahiers pour une morale et vérité et existence sera la réalisation comme affirmation ou création, une fois reconnu le projet existentiel réarticulé aux structures ontologiques par le biais de l'ustensilité. Ainsi, dans les *Carnets*, Sartre commence à réfléchir sur l'«être-en-guerre» qu'il faut différencier du «faire la guerre» (cf. *CDG*, I, pp. 58-60, notamment la formule: «[...] il faut distinguer entre faire la guerre et être-en-guerre. Si je déserte, [peut-être puis-je éviter de faire la guerre. mais il m'est impossible d'éviter d'être en guerre]). Cette réflexion le conduit à définir un rapport à sa situation d'«être-en-guerre»: «Je considère [la guerre] comme une situation qu'il faut supporter et «réaliser» (*CDG*, I, pp. 68-69). Dans ce cadre, l'être prime sur le faire, comme marque d'authenticité. On retrouve également ce sens pseudo-heideggerien à propos de la mort: «nous ne pouvons réaliser notre mort que par une modification existentielle, qui est vraiment un être-pour-mourir» (*CDG*, I, pp. 118-119). Ici, l'ontologie apparaît comme occupant le milieu entre la morale de l'authenticité et celle de la création. Plus encore, elle est ce qui permet à Sartre de passer de l'un à l'autre et de saisir l'importance de la dimension de dévoilement.

¹ On retrouve ici l'écho d'un passage des *Carnets de la drôle de guerre* consacré à l'élaboration de la négation et à sa nécessité pour saisir l'idée de contact et notamment la différencier de celle de fusion: «je vois qu'il faut pour qu'il y ait contact entre les deux individualités, qu'elles soient l'une pour l'autre sans distance en un point au moins de leur superficie et que pourtant elles soient séparées. Mais séparées par quoi? Par rien. Mais ce rien ici est indispensable. En géométrie par exemple, lorsque deux courbes (tangente et cercle par exemple) sont en contact, elles ont des points communs. Il semblerait donc qu'elles ne fissent qu'une seule courbe. Pourtant nous maintenons à raison leur indépendance. Au lieu même où elles se touchent, elles sont séparées. Pourtant, il n'y a pas là deux séries de points mais une seule. La séparation a donc lieu à l'intérieur de chaque point. Cette séparation n'est pas fractionnement, car le point est insécable, ni dédoublement. Et pourtant elle existe». [...] c'est l'individualité de la forme prégnante qui préservera le contact de s'achever en fusion. Mais cela même n'est possible que si une négation discrète vient découper les formes [au sens de la *Gestalttheorie* de Köhler] là où il convient» (*CDG*, p. 401).

Cependant, cette analyse se place encore sur le plan de l'image. Sartre poursuit en montrant - ce qui, dans *L'Être et le néant* correspond à des démarches opérées dans le §IV du chapitre I de la première partie - qu'une telle négation ne peut surgir que s'il y a une conscience pour poser une telle négation. Dans ce cadre, le rapport de la conscience avec le monde apparaît comme un cas particulier de contact sans fusion où la négation ne vient pas d'un terme extérieur qui opère la synthèse mais de la conscience elle-même. En ce sens «cette totalité [ici la totalité formée par la main qui prend et l'objet pris] ne peut être que le rapport de transcendance de la conscience au monde. La conscience est *en contact* avec le monde [...] Par rapport à la conscience, le monde est donné sans distance puisque la conscience est négation de la distance [...] Mais en même temps la conscience lui échappe précisément en tant qu'elle est transie par le néant, en tant qu'elle n'est rien. 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*. Ainsi le rapport du monde à la conscience est-il un rapport de contact. Le monde existe pour la conscience en tant qu'il est concrètement et singulièrement ce qu'elle n'est pas. Elle le touche en ce sens que sa néantisation partielle ne peut établir qu'une extériorité sans distance entre elle et lui» (*CDG*, p. 402).

Ainsi, ce qui disparaît dans le cas de la présence au monde du pour-soi est la dimension externe du rien présente dans le contact entre deux intra-mondains.

² Le texte est à corriger ici: au lieu de «jugement de négatif» (*EN*, p. 227), il faudrait lire «jugement négatif» ou «jugement de négation».

³ *EN*, p. 227.

i) en premier lieu la négation de tout intermédiaire construit par la thèse du caractère intuitif de la connaissance (opposition de l'intuitif et du discursif);

ii) en deuxième lieu la négation de tout intermédiaire au sein du rapport même de présence (opposition du médiat et de l'immédiat);

iii) en troisième lieu la négation même d'un être de la négation séparant le connaissant du connu (opposition du continu et du discontinu);

iv) enfin en quatrième lieu la négation d'un être en-soi du néant qu'est le connaissant par le biais de la structure du pour-soi (opposition de la présence d'un connaissant en-soi et de la pure solitude du connu).

C'est le résultat dernier de cette régression négative qui permet à Sartre de conclure que «le phénomène originel de la connaissance *n'ajoute rien* à l'être et ne crée rien»¹ et qui l'amène, pour rendre compte de celui-ci, à utiliser la formule du «il y a»², sans qu'il y ait d'emblée à déterminer un «pour qui» de ce «il y a». Cependant, l'usage de cette formule lui-même peut encore prêter à équivoque dans la mesure où on l'entendrait — faute précisément de tout autre être pour supporter cette détermination (et Sartre serait alors pris à son propre piège) — comme étant «une détermination interne de l'être»³. Dès lors, le rapport de connaissance serait bien une modification de la structure de l'être et la prétention de Sartre à un réalisme absolu s'effondrerait, voire même l'ensemble du système, si on admet que l'être du phénomène n'est être du phénomène que parce qu'il est indifférent à toute relation interne ou externe. Il faudrait donc l'attribuer à la «négativité», c'est-à-dire à ce caractère du pour-soi d'être négation de l'être et de toute ses manières d'apparaître dans la manière même d'être son être comme négation. Mais cela ne signifie-t-il pas qu'on accorderait au pour-soi une détermination et donc un être positif à travers l'exigence de «ne pas être l'en-soi», entendu comme être du phénomène externe? C'est par exemple ce qui se produirait dans l'opposition étendu/inétendu, ce dernier terme étant compris comme «une mystérieuse vertu positive de spiritualité»⁴. En ce sens, chaque détermination a à s'envisager dans la perspective d'une corrélation entre deux négations, d'un côté la négation constitutive du «il y a», qui formerait le «il y a comme», de l'autre, celle constituée par la négativité, le sens de cette double négation étant la «réalisation de l'être». Ainsi, chaque caractère d'être de l'être apparaît comme étant un certain «ne pas être» du pour-soi (au sens où ce pour-soi a à «ne pas l'être»). Mais cela signifie aussi que chaque caractère du pour-soi qu'on introduirait pour fonder une opposition de celui-ci à l'ordre de l'en-soi (quelque figure que prenne cet ordre) devrait se comprendre comme une négation, mais une négation qui a à être (alors que l'autre négation, comme on le verra dans la suite, sera une négation qui a un mode d'être différent, celui de l'en-soi, et qui,

¹ *EN*, pp. 228-229. Ici, le terme de création est compris sur le modèle de la création divine ou de la production de quelque chose par quelque chose. Il a donc un sens classique. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre, pour rendre compte du sens qu'a pour le pour-soi lui-même sa position dans le phénomène originel de la connaissance, confèrera une autre signification à la création comme création de la signification à partir de l'être et pour l'être, en tant que l'être lui-même est pour le pour-soi. Sur ce point, *vide infra*, chapitre VII, §II.

² La formule est tirée de Heidegger, et notamment de *Was ist Metaphysik?*. Elle avait déjà été utilisée auparavant par E. Lévinas dans son article «De l'évasion» (paru dans les *Recherches philosophiques*, Paris, 1935, Boivin, repris en 1982 chez Fata morgana, introduit et annoté par Jacques Rolland), mais en un sens très différent. Cependant, on peut aussi en trouver une préfiguration chez Sartre lui-même, notamment dans la manière dont on a pu rapprocher son effort de Jules Renard: ainsi, au lieu d'écrire «la poule pond», serait-il tenté d'écrire «il y a la poule et elle pond». Dans ce cas, on aurait ici une tendance d'isolement mégarique des déterminations dont la trace se retrouve à travers la manière dont est analysée le mode d'être des catégories de la transcendance, notamment dans la manière dont elles se dégradent et dont chaque présence est ainsi isolée dans l'extériorité.

³ *EN*, p. 228.

⁴ *EN*, p. 228.

pour cette raison, pourra être nommée un *rien*). Ainsi le caractère d'étendue, comme manière d'apparaître de l'être à travers la diversité des êtres, est le corrélat de l'inétendue comme caractère constitutif du pour-soi. Plus encore, «le dévoilement de la spatialité de l'être ne fait qu'un avec l'appréhension non-positionnelle du pour-soi par lui-même comme *inétendu*»¹, en tant que le pour-soi ne fait apparaître l'étendue qu'en se niant lui-même comme étendu². Cette relation va en fait plus loin que la simple affirmation d'une spiritualité de l'âme, dans la mesure où elle introduit un lien radical, une condition réciproque, là où on ne voit le plus souvent qu'une donnée de fait.

iii) *Présence et réalisation.*

Cette corrélation - saisie sur l'exemple de l'étendue - permet de donner au rapport du pour-soi à l'être, sa signification de réalisation de l'être et en même temps de déterminer comme transcendance cette relation. A travers le terme de réalisation, Sartre veut indiquer que le «il y a» qui se constitue du seul fait que le pour-soi a à être négation de l'en-soi fait de l'en-soi ce à partir de quoi se dévoile le phénomène, son dévoilement étant en même temps *réalisation* de l'être³. Le terme de *réel* ne désigne pas ici, une opposition avec l'imaginaire ou avec l'idéal, mais exprime une signification différente pour l'en-soi, de telle sorte que l'ensemble de ces oppositions secondaires soient rendues possibles pour le pour-soi lui-même. Et si le terme utilisé est ici celui de transcendance — au sens heideggerien — c'est pour indiquer que l'être dont le pour-soi est la négation est un être qui n'est radicalement pas lui: la négation interne radicale ici saisie au niveau de la pure structure reflet-reflétant se différencie de ce que Sartre appelait négation interne primitive par cette signification. Si la négation interne primitive possède bien comme la négation interne radicale qui vient d'être mise au jour le caractère d'être une relation à un être-hors-de-soi, elle n'a encore, dans cet être hors de soi, que la signification d'être un rapport d'être entre le

¹ EN, p. 228.

² Cf. EN, p. 228: «En ce sens, l'étendue est une détermination transcendante que le pour-soi a à appréhender dans la mesure exacte où il se nie de lui-même comme inétendu». L'opposition cartésienne de la *res cogitans* et de la *res extensa* est ici reconduite à son fondement ontologique: le pour-soi, en même temps qu'il dévoile le monde comme espace à travers la saisie sur l'être de son indifférence comme extériorité, se nie lui-même par rapport à l'extension de l'espace. Déjà, Sartre, lors de l'analyse de la facticité avait refusé pour le pour-soi toute dimension de factualité qui reconduirait la conscience au statut d'un en-soi contingent (cf. EN, p. 127: «Il ne faut pas confondre la facticité avec cette substance cartésienne dont l'attribut est la pensée»). Ce point est ici précisé par la genèse de la détermination du pour-soi comme inétendu non-substantiel, dont la négation relève d'une autre logique que la négation d'une qualité à un être intra-mondain.

On retrouve ici également la distance prise à l'égard de Heidegger dès l'examen de «la conception phénoménologique du néant», dans la manière notamment dont le *Dasein* est dit par Heidegger comme «spatialisant» (*räumlich*) et non spatial au sens de l'étant intra-mondain (cf. *Sein und Zeit*, §§23-24) renvoie en fait à un double mouvement de dévoilement et de négation. C'est cette dimension de négation et le fait qu'elle est, du côté du pour-soi, non une négation qui porte sur un être, mais une négation qui a à être, qui permet de saisir la proximité absolue du pour-soi au monde, en deçà de tout «éloignement» (*Entfernung*) de l'intramondain par rapport à lui (ce qui ne pourra être saisi qu'à travers la structure du corps) ou les uns par rapport aux autres.

Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, on retrouve une esquisse de ce passage. Celle-ci reste sur le plan d'une analyse conceptuelle non directement intégrée dans la démarche constitutive que nous examinons à présent: «Être inétendu ne signifie pas pour la conscience une vertu positive, c'est tout juste une manière contractée de désigner le fait que la conscience *n'est pas* étendue. Il appartient donc à la structure intime de la conscience de *n'être pas* étendue. ce n'est pas n'est ni constaté, ni jugé, mais [...] il *est été*» (CDG, XI, pp. 396-397). L'ensemble du passage sera repris dans *L'Être et le néant*, mais réarticulé dans sa progression en fonction des exigences systématiques de l'ouvrage.

³ C'est à partir de ce terme qu'on peut saisir la différence d'avec une problématique traditionnelle de la connaissance. Selon Fr. Rouger, un des aspects fondamentaux du chapitre sur la transcendance est d'impliquer «une récusation radicale de la problématique dite de la théorie de la Connaissance» (*op. cit.*, pp. 166-167). En effet, «le connaître, comme «Lieu» de la «vérité» judicative, est donc ordonné, ou plutôt subordonné, à une dimension originare d'Ouverture [en un sens quasi-heideggerien], à l'initialité du Paraître» (*op. cit.*, p. 170).

pour-soi et lui-même et d'induire seulement un «relâchement néantisant du lien de présence à soi»¹. L'être hors de soi du pour-soi et sa hantise par la valeur restent malgré tout dans l'ordre de l'immanence ou de la structuration du néant constitutif de la conscience. On reste dans l'ordre de la présence à soi, même si celle-ci est, dans le cadre du circuit de l'ipséité une présence absente². Ce qui est projeté hors de soi est certes transcendant - en tant que hors d'atteinte - par rapport au pour-soi présent, mais il reste de l'ordre de l'immanence car il fait partie de l'être du pour-soi. Or, ici, on a une négation dont le retour possède le caractère d'un être que le pour-soi n'aura pas à être. L'être hors de soi a donc la dimension d'un rapport à l'être en soi comme ce qu'il n'est pas, comme ce dont il pourra être considéré comme l'autre radical³. Or, comme de plus, cet être se trouve ainsi dévoilé sous la forme du transcendant, il y a bien un mouvement radical de transcendance, de dépassement de soi dans le mouvement même par lequel on se détermine.

Cependant, si ce terme de transcendance tient sa justification de ce caractère différentiel de la nécessité pour le pour-soi de dévoiler un être autre que lui, et dans lequel on peut justement reconnaître l'être à partir duquel se pose la question du réel ou du non-réel (que ce soit sous la forme de l'imaginaire ou de l'idéal), il faut pouvoir rendre compte de la même manière de la façon dont il apparaît. Ce qui est en jeu est l'ordre de la détermination, que celle-ci soit saisie comme détermination d'un ceci à partir des conditions générales de l'apparaître (rapport ceci-monde)⁴, ou bien à travers sa manière propre d'apparaître par rapport à lui-même (soit l'ensemble de ses dimensions internes⁵) et, à terme à partir de la manière de s'apparaître au sein de ce que Sartre a décrit comme «circuit de l'ipséité»⁶, et dans laquelle Sartre retrouve la structure de l'ustensilité.

Une place particulière est cependant réservée - comme chez Heidegger, mais avec une signification et des raisons entièrement différentes (qu'on pourra estimer plus classique) - à la structure du Temps comme temps mondain, universel et objectif⁷. On notera que les catégories qui seront ainsi mises en avant, trouvent leur origine aussi bien dans la tradition (l'opposition qualité/quantité,

¹ EN, p. 145.

² Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre reprenant de manière métaphysique le rapport à l'être, donne comme un des enjeux de cette analyse de la présence à l'être du pour-soi en tant que pour-soi (et non la présence au monde du pour-soi par les différentes modalités de sa facticité) (cf. CM, I, p. 164). Cette différence fonde à son tour le fait que l'individualité puisse se traduire en deux langages, celui fondé sur la présence à l'être et celui fondé sur la présence à soi et en même temps le passage du non-thétique au thétique, d'une quasi-affirmation à l'affirmation. Ce passage est une ouverture qui aura une certaine clôture avec l'analyse de l'ustensilité en tant que cette dernière introduira entre le monde et le pour-soi un rapport d'image.

³ Cette catégorie d'altérité n'est cependant pas introduite dans l'analyse de la transcendance, mais seulement lors des aperçus métaphysiques et dans une confrontation avec le *Sophiste* de Platon (cf. EN, p. 712-714, *vide infra*, conclusions). Cependant, cette confrontation n'est possible que parce que le parcours de *L'Être et le néant* a permis le surgissement de la catégorie de l'autre et que le pour-soi s'affirme de manière radicale comme n'étant pas l'en-soi, ni dans sa structure première, ni à travers l'antivaleur existentielle que constitue le pour-soi-en-soi et qui est dévoilée par certaines qualités (le visqueux).

⁴ Ce qu'en terme husserlien on pourrait appeler «système d'horizons externes» d'apparition du *ceci* et en termes heideggeriens «monde».

⁵ Ce qu'en termes husserliens on appellerait «horizon interne».

⁶ Cf. le rapport fondamental entre le «monde» et le «circuit de l'ipséité» posé dès la première mention de celui-ci (EN, p. 148: «le monde» est défini comme «la totalité des êtres en tant qu'ils apparaissent à l'intérieur du circuit de l'ipséité»), et cela en des termes fortement heideggeriens («Sans monde, pas d'ipséité, pas de personne; sans l'ipséité, sans la personne, pas de monde» (EN, p. 149, reprenant une formule de la seconde partie de *Sein und Zeit*, §69 c), p. 365/428 («Wenn kein Dasein existiert, ist auch keine Welt »da«»)).

⁷ Il faut noter qu'il ne s'agit pas ici d'une structure dernière. Avec le surgissement du Pour-autrui viendra, comme d'ailleurs pour l'ensemble des structures de révélation de l'être, non d'autres structures radicalement différentes, mais d'autres significations. Celles-ci à la fois révéleront et dépasseront mon rapport à ce qui se dévoile à travers elles.

essence et puissances) que dans la tradition phénoménologique (monde, ustensilité), sans qu'il accorde cependant un privilège à l'une ou l'autre¹, du moins à ce stade de la démarche. Ce qui par contre, est en accord profond avec la phénoménologie heideggerienne est la manière dont Sartre pose comme fondamentale la structure de monde, horizon de la transcendance et du dévoilement des cecis. Il lui donne, malgré tout, une fonction particulière et en la situant par rapport à l'en-soi lui-même. Il est à présent nécessaire, après la mise en avant du dépassement du dualisme en-soi-pour-soi en termes purement ontologiques, d'en saisir le sens pour la manière dont l'être est présent au pour-soi à partir de la présence du pour-soi à l'être.

b) La structure de monde et le dévoilement de l'être dans la détermination comme négation.

La transcendance, comme rapport interne du pour-soi à l'être des phénomènes ne peut être simplement considérée dans ce premier aspect de transcendance réalisante. Certes, cette première analyse permet, par rapport à «une théorie [...] de la mondanité»², d'achever de mettre au jour des aspects essentiels concernant la structure ontologique *a priori* du rapport à l'être. Cependant, cette transcendance, si elle doit répondre au problème qui en motive la nécessité comme structure du pour-soi, c'est-à-dire au problème de la qualification de ce dernier, ne doit pas seulement être une transcendance réalisante, mais aussi une transcendance déterminante, de telle sorte que puissent y apparaître des «cecis» indifférents - c'est-à-dire extérieurs - les uns aux autres³.

En effet, dévoiler l'en-soi, c'est dévoiler la qualification à partir de laquelle la structure reflétant pourra concrètement exister, en tant qu'elle ne peut tirer sa détermination que dans un rapport fondamental à l'être qu'elle n'est pas, et que ce rapport, lorsqu'il est non-thétique, est vécu comme simple dévoilement de l'être en relation avec son avoir à être originel. C'est dans ce cadre que va se poser la question du dévoilement de l'être comme *un* être et donc celui de la totalité de l'être.

i) Le dévoilement de l'être et la question de la totalité.

En effet - et c'est là le contexte problématique particulier de l'introduction de la question du monde et de l'espace - la relation du pour-soi à l'en-soi implique qu'il y ait une détermination particulière à refléter, à propos de laquelle on puisse poser la question «quel est-elle?», et qui permette donc cette autre question: «A *quel* être le pour-soi est-il présence?»⁴. Or, une telle ques-

¹ Cela est net notamment en ce qui concerne l'ustensilité heideggerienne (cf. *EN*, p. 248). Celle-ci intervient à égalité (ni avant, mais pas directement après non plus) avec les autres déterminations. En effet, elle n'a plus le rôle stratégique de dévoilement de la structure de monde et de l'être-au-monde qu'elle pouvait sembler avoir chez le penseur allemand. De fait, s'il y a une primauté, c'est de manière relativement tardive, et à partir d'un pour-soi humain. Néanmoins, on pourrait estimer que la catégorie de qualité, dans la mesure où par elle, s'institue un rapport particulier du ceci à l'être, qui n'est pas celui de la révélation de son indifférence, mais de sa présence absolue (contre toute doctrine ontologique de différenciation entre des qualités secondes ou premières) ne connaîtra pas ces différents niveaux de signification. En fait, dans la situation et le projet originel, la qualité aura un destin spécifique dans la mesure où dans le cadre du projet existentiel, elle aura le statut d'être «révélatrice de l'être» et de pouvoir fonctionner, face à un projet appropriatif, comme le symbole d'un certain rapport de l'en-soi et du pour-soi qui reflète la singularité de notre choix existentiel. Cependant, il faudra pour cela que des structures plus complexes soient élaborées. Sur ce point, *vide infra*, chapitre IX, §III, c) à e).

² Fr. Rouger, *op. cit.*, p. 171.

³ Cf. Fr. Rouger, *op. cit.* p. 171: «Le propos de Sartre se laisse dès lors expliciter. A quelles conditions - transcendantales - une «présentification» du Monde comme Totalité doit-elle toujours être possible?». L'être du monde est ici interrogé «en tant qu'il fonde la détermination transcategoriale de l'étant» (p. 172).

⁴ *EN*, p. 228. On a ici une reprise sur un autre plan d'une question déjà posée lors de l'analyse du présent: «A quel être le Pour-soi se fait-il présence?» (*EN*, p. 166).

tion ne peut se poser qu'à partir de l'être des phénomènes pris dans ses seules déterminations d'être des phénomènes, comme on a du le considérer jusqu'ici pour dégager la transcendance originelle.

i. a) Détermination, totalité et monde.

Cette question doit être analysée dans ses conditions de possibilité puis ces dernières elles-mêmes établies à partir de la différence entre le résultat jusqu'ici obtenu et les exigences posées. On peut rendre compte de cette démarche - qui part donc de son état premier (la présence à l'être qui vient d'être établie) pour aboutir, *via* le rejet plus ou moins explicite de tout un ensemble de possibilités pour différentes raisons, à la position d'une exigence pour le pour-soi d'un dévoilement de l'être au travers de l'articulation monde-*ceci* - de la manière suivante:

Détermination de l'être auquel le pour-soi est présente	<i>Hypothèses</i>		<i>Arguments de rejet de l'hypothèse</i>
	Détermination ayant dans l'être en soi son origine.	Présence à un être déterminé.	<i>L'être des phénomènes ne peut porter la détermination, (contradictoire avec son indifférence à la détermination et à la différenciation interne).</i>
		Présence comme présence à tout l'être comme détermination interne de l'être.	<i>La totalité implique à la fois la multiplicité et l'unité, laquelle ne peut être introduite que par le pour-soi¹.</i>
	Détermination ayant son lieu dans la présence au monde du pour-soi.	Détermination par le pour-soi de tout l'être comme condition suffisante.	<i>La totalité est toujours une totalité d'éléments. Elle ne peut donc se dévoiler qu'à travers ces derniers et dans la mise en évidence d'une relation de ceux-ci au Tout.</i>
Nécessité d'une détermination par le pour-soi d'un ceci singulier.			

Schéma n°44 –La nécessité de la détermination de l'être comme ceci (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 3, §II)

Cependant, qu'une exigence soit ainsi posée - notamment lorsqu'elle l'est à partir de celle, conceptuelle, de l'idée de totalité - ne permet pas de comprendre comment elle peut être satisfaite à partir de la structure du pour-soi, notamment dans la manière dont il y a à la fois une exigence d'unité de l'en-soi comme Tout et une exigence de relative indépendance des *cecis*². Mais, inversement, réussir à trouver dans le pour-soi même la nécessité de cette structure et y reconnaître un des caractères essentiels de la perception - et donc une modalité de l'apparition des *cecis* - implique le dépassement des constats qu'ont pu faire les analyses psychologiques et philosophiques de la perception, et qui, soit s'arrêtaient à un fait, soit l'interprétaient de manière erronée, pour revenir à sa condition nécessaire et suffisante. C'est donc en fonction de la manière dont on pourra atteindre cette condition que se confirmera le sens du rapport à l'être du pour-soi comme rapport par lequel l'être se manifeste (c'est-à-dire, aux termes des catégories posées par l'analyse de

¹ Notre à propos de la réfutation de la deuxième hypothèse (introduction dans l'être de la multiplicité) : ce point a été mis en évidence par Sartre lors de l'analyse phénoménologique de la dimension du Présent comme présence (*cf. EN*, p. 166). Cependant, dans le cadre de cette analyse, Sartre ne pouvait pas encore penser le rapport interne tout/*ceci* dans la mesure où il n'avait pas encore vu de manière suffisante par rapport à quelles exigences l'analyse de la négation interne devait être poursuivie, afin de rendre compte du rapport originel du pour-soi à l'être transcendant en tant que pur reflet-reflétant. En fait, on pourrait considérer que la position de l'analyse phénoménologique du présent était à la fois orientée d'une manière particulière, et se situait déjà à un niveau complexe, lequel sera d'une certaine manière récupéré ici.

On retrouve - en liaison d'ailleurs avec la caractérisation de la détermination comme négation - cet aspect de l'analyse de la relation du pour-soi à l'Être lors de la reprise métaphysique du surgissement du pour-soi et du monde (*cf. CM*, I, pp. 162-163, *CM*, II, p. 501, 511), et notamment la formule: «c'est précisément la décompression qui, en créant le recul, produit en même temps la quasi-pluralité» (*CM*, I, p. 163)-

² *Cf. Fr. Rouger, op. cit.*, pp. 172-173. Il met bien en évidence comment une telle conception du monde, qui voudrait correspondre aux «exigences propres à une description pure de l'expérience» (*id.*, p. 172), implique de refuser toute conception panthéiste d'un mouvement d'auto-différenciation du monde. Sur le plan historique, on peut remarquer qu'on trouve ici un des points fondamentaux par lesquels s'est affirmé le néo-réalisme comme indépendance des propositions par rapport à une logique néo-hégélienne de déduction intégrale.

la transcendance originelle, se réalise). On peut ainsi comprendre l'enjeu de la question: «Reste à expliquer comment le surgissement du pour-soi à l'être peut faire qu'il y ait un *tout* et des *cecis*»¹. C'est cependant du tout qu'il faut repartir, et plus exactement du rapport du Pour-soi à la catégorie du *Tout*.

Or, comme le révèlent notamment les analyses de la dynamique temporelle, le Pour-soi est lui-même une totalité «qui court après soi et se refuse à la fois»², et ce n'est qu'à partir de celle-ci que la totalité peut venir à l'être³. Ce faisant, si on admet que l'être avec lequel le pour-soi est ici en rapport est justement l'être que le pour-soi n'a pas à être, il n'a pas à l'être comme totalité: il doit donc se faire être «dans l'unité d'un même surgissement comme tout ce qui n'est pas l'être»⁴ et l'être corrélat de cette négation a pour signification d'être comme «*tout* ce que le pour-soi n'est pas»⁵. En effet, le pour-soi est, par rapport à cet en-soi être des phénomènes «négation radicale»⁶, à la fois du côté du pour-soi lui-même et du côté de l'en-soi. Il est négation radicale, au sens où la négation par laquelle il se fait ne pas être l'en-soi comme mode d'être et comme être enveloppe la totalité de son être: on ne peut concevoir une dimension du pour-soi qui serait indifférente à la négation radicale de l'en-soi, car celle-ci concernant le pour-soi comme tel, cette dimension du pour-soi qui échapperait ainsi à la négation radicale ne serait plus pour-soi, et donc plus présence à l'être, mais disparaîtrait tout simplement. Elle perdrait donc toute possibilité d'être une négation autonome par rapport à la négation que serait le pour-soi comme tel⁷. Comme de plus, l'en-soi n'apparaît ici qu'à travers cette négation et en corrélation avec ce à partir de quoi le pour-soi se nie de l'être, on est donc fondé à accepter ce renversement: «Le pour-soi [...] étant lui-même le tout de la négation, est négation du tout»⁸, c'est-à-dire qu'il constitue en tout ce qu'il nie. Ainsi, du côté de l'en-soi, il ne peut y avoir un trait ou un domaine de l'en-soi qui y échappe. En ce sens, l'en-soi que le pour-soi nie ici de soi ne peut avoir que le sens d'être un tout. On ne pourrait concevoir un en-soi qui y échappe. Ce serait introduire par rapport à lui une extériorité à soi qui ne peut lui appartenir, ou alors le comprendre comme à la fois présent tout en étant hors de la présence constituée par le pour-soi, ce qui serait contradictoire.

¹ EN, p. 229

² EN, p. 196.

³ En ce sens, il n'est même pas nécessaire, pour éclairer ce point, de faire appel, comme le fait Fr. Rouger, à la «motricité du corps propre» (*op. cit.* p. 173).

⁴ EN, p. 230.

⁵ EN, p. 230. Cependant - et cela est vrai notamment si nous donnons à la totalité inachevée qu'est le pour-soi le sens d'être celle constituée par le mouvement de temporalisation - le pour-soi, par un de ses modes d'être, la facticité, est également en-soi. Et cet en-soi, notamment si nous le comprenons à travers son être dépassé par la néantisation du pour-soi comme passé, va rejoindre le monde. Il est ce par quoi le pour-soi est, et ce par quoi il est simplement en-soi au milieu du monde. Nier radicalement la totalité de l'être, cette négation faisant apparaître l'être comme monde que n'est pas le pour-soi, n'est-ce pas pour le pour-soi, se nier lui-même, introduire un rapport radical de détachement à l'égard de son propre passé ou au contraire retirer au passé ce caractère d'en-soi qui le définit? Cette alternative peut cependant être levée si on se souvient que le pour-soi entretient avec son propre passé un rapport qui n'est justement pas théorique. S'il devient théorique, mon passé cesse d'être un passé pour rejoindre le monde, et encore ne le fait-il que sur le fondement de mon passé originel à partir duquel le passé se dévoilera comme au milieu du monde. Il est également nécessaire de comprendre que la thématization du Passé ne se substitue pas au passé originel mais n'est par rapport à lui qu'une formation secondaire. Néanmoins, ce passé originel se montre bien d'une certaine manière à partir du monde, mais ce sera à partir de la manière dont le pour-soi dépasse le monde, notamment dans l'éclaircissement du rapport d'ustensilité que nous pourrions le saisir.

⁶ EN, p. 230.

⁷ En fait, une telle possibilité peut bien se produire, mais ce ne sera qu'avec Autrui, en tant qu'autrui sera justement une négation que je n'aurai pas à être, et qui se manifestera à moi à travers la manière dont, opérant sur moi à partir de l'être-pour-autrui que son surgissement me donne, j'aurai à assumer cet être pour-autrui par une attitude envers autrui.

⁸ EN, p. 230.

C'est à partir de cette relation qu'on peut comprendre la dimension de «monde»¹ en tant que celui-ci est la manière dont sa propre totalité est reflétée au pour-soi à travers l'être. Cependant, la question qui se pose ici - et que Sartre réitère ultérieurement² - est la signification à l'égard de l'en-soi de cette détermination dans la mesure où il ne s'agit pas d'une détermination interne de l'en-soi. Ce point est ici d'autant plus aigu que ce qui conditionne ainsi la manière d'apparaître de l'être est quelque chose qui appartient en propre à ce qui n'est pas l'être, à savoir la dimension de totalité. Cela ne signifie-t-il pas que, en fait, ce n'est pas l'être qui apparaît au pour-soi, mais le pour-soi lui-même à travers l'être, et qui, de fait, s'y aliène, puisque «le sens du pour-soi est dehors, dans l'être»³? En ce sens, on serait ici deux fois perdants, à la fois dans la manière dont le pour-soi s'apparaît à lui-même et dans la manière dont l'être apparaît au pour-soi, son mode d'apparaître n'ayant pas pour origine l'être mais le pour-soi en tant que n'étant pas l'être⁴.

i. b) Le statut du monde comme rien et la critique de la position heideggerienne.

Sans ici envisager d'emblée le problème du point de vue du pour-soi⁵, Sartre pose d'abord le problème du point de vue de l'être même: la dimension de totalité ajoute-t-elle quelque chose à l'être? Si cette dimension ajoutait quelque chose, ce ne serait que parce qu'elle même serait quelque chose. Or, elle n'est rien par rapport à l'en-soi lui-même et notamment par rapport au «il y a» sinon la «manière dont l'être se dévoile comme n'étant pas le pour-soi»⁶. Mais néanmoins, comme on ne peut la comprendre, en raison du niveau de radicalité ontologique auquel on se place, comme étant une «modification subjective du pour-soi»⁷, la subjectivité n'est compréhensible qu'à partir du monde.

On se retrouve ici dans une situation analogue à celle du paragraphe précédent: la totalité ne peut se comprendre qu'à partir du néant qu'est le pour-soi, condition de la connaissance et à partir de laquelle cette dernière se réduisait à la simple affirmation du «il y a» de l'être qui n'ajoute rien à l'être. Ici s'ajoute seulement la manière dont est constituée ce «il y a» pur de l'être, de telle sorte qu'on soit amené à dire : «la connaissance est le monde [...] et en dehors de cela, rien»⁸.

Cependant, une objection pourrait surgir du fait même de la présence de ce *rien*, de telle sorte

¹ EN, p. 230.

² Cf. EN, p. 235: «la qualité n'est rien d'autre que l'être du ceci...»; p. 240, à propos du ceci-cela: «à travers ces striages de néant que j'ai à être comme mon propre néant de négation, paraît l'indifférence de l'être»; p. 241, pour les catégories de l'être «les catégories [...] indiquent seulement l'infinité des manières dont la liberté du pour-soi peut réaliser l'indifférence de l'être».

³ EN, p. 230.

⁴ Cf. EN, p. 230: «C'est par le pour-soi que le sens de l'être apparaît».

⁵ Cette problématique est d'un autre type: il s'agit d'une problématique d'ordre moral en ce qu'elle se définit par rapport à un idéal de transparence à soi du pour-soi comme valeur. ce qui importe sur le plan strictement ontologique, est la manière dont l'être apparaît, cette manière étant le contexte premier à partir duquel toute question morale est possible et en fonction duquel les questions morales doivent se définir.

⁶ EN, p. 230.

⁷ EN, p. 230. L'argument invoqué par Sartre est peut-être inspiré par Heidegger, et notamment par les formules de *Sein und Zeit*: «Wenn das »Subjekt« ontologisch, als existierendes Dasein begriffen wird [...] dann muss gesagt werden: Welt ist »subjektiv«. Diese »subjektive« Welt aber ist dann als zeitlich-transzendenten »objektiver« als jedes mögliches »Objekt«; «Si le «sujet» est ontologiquement conçu comme *Dasein* existant dont l'être se fonde sur la temporellité, il faut alors dire: le monde est «subjectif». mais ce monde «subjectif» étant transcendant temporellement, il est alors «plus objectif» que tout «objet» possible» (SZ §69 c), p. 366/429. Il ne s'agit plus de l'argument classique selon lequel rien ne peut être dans le pour-soi mais de l'invocation du niveau ontologique auquel on se situe. La subjectivité - il s'agit ici probablement de la subjectivité empirique, notamment à travers la manière dont elle peut être révélée à autrui - est une structure secondaire qui présuppose cette structure fondamentale, de telle sorte qu'on ne peut rendre le fondamental relatif au secondaire qu'il fonde.

⁸ EN, p. 230.

que son affirmation serait comprise - comme le fait, selon Sartre, Heidegger - comme «milieu infini où l'être serait en suspens»¹, le réel étant la totalité formée par l'être et ce néant comme milieu infini². Or, si on admet que l'être, pris en lui-même n'a aucune part de néant, son dévoilement en monde, dans la mesure où il exigerait ce néant, le déformerait par rapport à sa saisie initiale en inscrivant dans l'être du phénomène la nécessité d'un renvoi au delà de l'être, pour qu'il puisse effectivement être l'être du phénomène. La conception heideggerienne du néant aurait donc pour conséquence une remise en cause de l'effort de réalisme de Sartre. Il est donc nécessaire de saisir la signification de ce néant. Or, cela est justement possible à partir de la négation interne fondamentale, c'est-à-dire l'introduction explicite au sein de la transcendance, du néant. En ce sens, on peut saisir le sens de ce non-être comme étant ce qui est au delà de la totalité en tant qu'appartenant au pour-soi qui, lui-même, la dépasse.

On peut ainsi compléter la critique faite de la conception heideggerienne du néant³ et rendre compte du phénomène à partir duquel l'auteur allemand était amené à saisir le néant du côté de l'être et préciser, en s'appuyant justement sur le fait qu'on puisse ainsi rendre compte du néant heideggerien, comment ce néant, comme au delà de l'être et à partir duquel l'être se configure en monde n'ajoute rien à l'être puisqu'il prend sa source justement dans le «il y a» constitué par la négation interne, y ajoutant seulement les structures de l'ipséité, alors que l'analyse précédente s'en était tenu à la présence originelle à l'être⁴. L'ensemble de la discussion par Sartre des différentes possibilités théoriques quant au statut de la négation comme négation nécessairement totale et idéale peut se laisser résumer de la manière suivante⁵

		Hypothèses		Arguments de rejet de l'hypothèse
Pour-soi comme négation.	Négation comme négation d'une simple présence à soi.	Négation comme négation de l'être qui n'engage que le présent.		<i>Le pour-soi est négation radicale par rapport à l'en-soi. Toutes les négations singulières sont engagées.</i>
		Monde comme étant idéal infini des négations simples.		<i>Le monde serait seulement à l'horizon de ces négations alors qu'il est d'emblée totalement présent comme fond indifférencié. Or le pour-soi doit se faire annoncer par l'être comme totalité.</i>
	Négation comme négation partant du pour-soi comme totalité.	Totalisation de l'être comme pure modification subjective du pour-soi.		<i>Cette totalisation n'existerait pas pour le pour-soi par défaut de détermination.</i>
		Totalisation de l'être comme manifestation transcendante.	Totalisation de l'être comme apparition d'un non-être configuré en monde.	Non-être qui ajoute quelque chose à l'être dévoilé, comme néant transcendant (thèse heideggerienne).
		Non-être qui est la réalité-humaine se saisissant du côté du monde.		

Schéma n°45 – Le pour-soi comme négation totalisante et mondanéïsante (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 3, §II)

Cependant, la tâche de Sartre n'est pas achevée. Il faut non seulement saisir la configuration de l'être en monde comme étant révélation non déformante de l'être mais aussi saisir comment cette

¹ EN, p. 58.

² Cf. la formule «le réel étant en quelque sorte, la tension résultant de ces forces antagonistes [celles de l'être et du néant]» (EN, p. 52).

³ Cf. EN, p. 54.

⁴ Cf. EN, pp. 230-231: «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 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 — constitue, avec la présence originelle à l'être, le circuit de l'ipséité».

⁵ Cf. EN, pp. 228-231.

révélation totalisante de l'être s'articule par rapport à l'exigence de révélation singulière à un ceci en tant qu'objet d'une intentionnalité particulière¹.

ii) *Le ceci et la détermination.*

Si, l'instrument fondamental de la résolution de ce problème est encore la structure la temporalité, celle-ci n'est plus prise sous son aspect d'acte unificateur à partir duquel le pour-soi était dit «le tout de la négation» mais à partir de son caractère dissolvant, c'est-à-dire de l'ébauche de séparation et de multiplication de l'unité qui sépare le pour-soi de lui-même et révèle le sens de l'ek-staticité à chaque fois à l'oeuvre dans chacune des dimensions temporelles².

ii.a) *L'articulation du tout et des cecis*³.

On pourrait résumer la démarche par laquelle est reconnue et conçue l'articulation du tout et des *cecis* comme ayant sa racine dans la structure temporelle du pour-soi de la manière suivante⁴:

		Hypothèses	Argument de rejet de l'hypothèse	
Pour-soi comme négation		Pure négation totale.	<i>Le pour-soi reste une négation syncrétique et indifférenciée et ne peut se déterminer alors que c'est là la fonction propre de la négation interne</i>	
	Négation totale à partir d'une négation concrète.	Identification à mon rapport à ma négation singulière.	Identification à ma négation singulière (Je la suis sur le mode de n'être pas ma négation radicale).	<i>Le pour-soi, s'identifiant à sa négation singulière s'effondrerait dans l'en-soi et ne pourrait plus avoir de caractère de totalité.</i>
			Différenciation par rapport à la négation singulière (Je ne la suis pas car je suis ma négation radicale)	<i>La négation singulière se fond dans la négation radicale.</i>
		Non-identification (je suis cette négation sur le mode de ne l'être pas; je ne la suis pas sur le mode de l'être).		

Schéma n°46 – L'articulation de la négation totale et de la négation singulière (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §II)

Cette première démarche introduit plusieurs termes importants. Le premier est la notion de *ceci*, que Sartre définit ainsi: «L'être que je ne suis pas présentement en tant qu'il paraît sur le fond de la totalité de l'être, c'est le *ceci*»⁵. Cependant, ce qui pose problème est la relation du *ceci* au tout. Si on veut rendre compte du phénomène premier de la perception, on doit rendre compte de ce rapport particulier au tout. Celui-ci est à la fois un rapport de condition (le *ceci* ne paraît qu'à partir d'un fond) tout en n'étant pas une relation interne, puisque le *ceci* doit pouvoir tout aussi

¹ On peut voir ici de quelle manière le problème de l'articulation de l'ontologique sur l'ontique se trouve posé de manière particulière chez Sartre, dans la mesure où il ne s'articule pas à une théorie de la différence ontologique. Il ne s'agit pas de saisir comment on revient de l'être vers l'étant à partir de la finitude de ce dévoilement et de l'investissement par l'étant qui conditionne le rapport avec celui-ci mais, le problème étant posé ici en terme de forme, de manière d'apparaître, de saisir comment la forme monde implique le *ceci* et comment se définit ce dernier.

Cette astreinte de la saisie du monde à travers un ceci ne peut être comprise comme l'interdiction d'une perception synthétique du Tout et des *cecis*, au delà de la contrainte fond forme. C'est ce que marque Fr. Rouger, lorsqu'il évoque la reconduction possible de la différenciation entre *intuitus originarius* et *intuitus derivativus*. *L'intuitus originarius* serait dans ce cadre une saisie synthétique et globale du monde et *l'intuitus derivativus* celle du monde seulement à travers les *cecis*. Il s'agit d'un principe fondamental du dévoilement du monde auquel devrait même se soumettre - ainsi que l'indiquait déjà Husserl - une perception divine (cf. Rouger, *op. cit.*, p. 172).

² On peut ici confirmer la primauté de l'ek-stase présente en lui donnant son sens, puisqu'elle est la base de la négation concrète qui permettra justement l'articulation du tout et des *cecis* et rendra ainsi possible la négation totale.

³ On retrouve cette analyse dans la quatrième partie de *L'Être et le néant* comme modèle pour penser, sur le plan du projet existentiel, l'articulation entre le choix fondamental par lequel une liberté se détermine et se définit et les choix singuliers (cf. *EN*, pp. 538-539). Ce mouvement de retour déterminant est cependant le plus souvent présent sous la forme de retour du futur vers le présent pour le déterminer. C'est notamment ainsi qu'il est présent dans l'analyse du corps (que ce soit celle du corps pour-soi ou de la perception du corps d'autrui).

⁴ Cf. *EN*, pp. 231-232.

⁵ *EN*, p. 231.

bien paraître sur fond de monde qu'y disparaître et réapparaître, alors que le présent de la négation actuelle n'est pas un présent sur lequel on puisse revenir et qu'il est lié de manière interne aux autres négations passées et à venir, cette articulation conduisant à l'ordre de l'irréversibilité¹.

On ne peut dissocier radicalement la négation concrète de la négation radicale: la présence du ceci comme différent du fond et sa nécessité est corrélative de celle pour le présent de n'être, ni le passé, ni l'avenir. Ainsi, ces deux négations ni ne s'identifient, ni ne se différencient radicalement, mais se rapportent par le fait que toute négation singulière est et n'est pas la négation radicale: la négation concrète - et Sartre reprend un vocabulaire hégélien - «négation de négation»² au sens où elle nie pour-soi d'être la négation radicale qu'elle est en tant que présence totale à l'être. Cependant, cette négation radicale ne se détache pas du pour-soi sous peine d'une dissolution totale de son être dans une extériorité réciproque de négations singulières et la constitution de ces dernières comme étant autant de négations séparées en-soi les unes des autres et n'entretenant donc que des rapports d'extériorité³. Au contraire elle «ne cesse de s'y rattacher par un fil ontologique et qui reste prête à s'y fondre par le surgissement d'un autre ceci»⁴. L'être-ceci du ceci ou, si on préfère, sa détermination, se situe donc dans ce rapport entre ces deux négations. Pour comprendre le statut du ceci et son double rapport au monde, il faut donc interroger le sens ontologique de cette détermination et le rapport qu'elle entretient avec l'être même du ceci comme en-soi. Peut-on notamment dire que le ceci n'est pas le monde de la même manière que le pour-soi présent n'est pas ses négations passées et ses négations futures?

La réponse est négative dès lors que le ceci est en-soi et qu'il ne peut par conséquent être en lui-même le support d'une négation interne, de telle sorte que - si on reconduit ici la distinction déjà faite par Sartre entre négation interne et négation externe⁵ - cette négation ne peut être qu'une négation externe⁶. Celle-ci ne peut avoir le ceci pour origine, elle ne peut être non plus à la source d'une synthèse réelle entre les cecis. Enfin - mais c'est la conséquence de ce qui précède - elle ne peut même pas toucher le ceci. De ce fait, le monde présente un «caractère ambigu»⁷, entre un

¹ La radicalité de la démarche ainsi que sa signification ontologique apparaissent plus clairement si on compare sa signification par rapport à la reprise qui en est faite lors de l'analyse de l'articulation entre le possible fondamental et le possible secondaire dans le choix fondamental (cf. *EN*, pp. 537-539). Dans le premier cas, l'analyse est celle d'une structure fondamentale de phénoménalisation: le pour-soi est alors pure condition et le jeu du monde et du ceci, s'il est certes soumis à la liberté du pour-soi est surtout analysé comme s'articulant dans des relations d'extériorité d'indifférence, l'essentiel étant ici de rendre compte du surgissement de cette dimension d'extériorité et de jeu du monde. Dans le second cas, le contexte est celui d'une analyse du choix originel: l'être dévoilé et le surgissement des cecis ne sont plus saisis que dans la manière dont cette exigence de dévoilement référée au pour-soi permet de comprendre en quoi il peut y avoir un possible fondamental et des possibles secondaires, notamment par le parallèle entre l'articulation monde/ceci et l'articulation possible fondamental/possible secondaire: «Ainsi le phénomène premier de l'être-dans-le-monde est la relation originelle entre la totalité de l'en-soi ou monde et ma propre totalité détotalisée: je me choisis tout entier dans le monde tout entier. Et de même que je viens *du* monde à un ceci particulier, je viens de moi-même comme totalité détotalisée à l'esquisse d'une de mes possibilités singulières, puisque je ne puis saisir un «ceci» particulier sur fond de monde qu'à l'occasion d'un projet particulier de moi-même» (*EN*, p. 538).

² *EN*, p. 232.

³ On pourrait penser par exemple au modèle d'une subjectivité transcendantale comme réunissant de l'extérieur ces actes de négations, ceux-ci n'en étant que des moments empiriques.

⁴ *EN*, p. 232.

⁵ Cf. *EN*, pp. 229-230. *Vide supra*, chap. III, §II c).

⁶ On pourrait cependant rétorquer que Sartre lui-même fait souvent mention d'un type de négation intermédiaire, où la négation et son support entretiennent des rapports quasi-internes, à commencer par les négativités et l'ensemble des déterminations qui semblent affecter l'être. Cependant, nous ne sommes plus ici au même niveau, le ceci n'étant pas l'objet. Cela ne signifie certes pas que ces négativités soient refusées, mais seulement qu'elles se placent sur un autre plan (celui des déterminations internes du ceci, notamment l'ordre des potentialités et qu'elles n'apparaissent vraiment que dans la situation).

⁷ *EN*, p. 232.

«syncrétisme d'indifférenciation»¹ qui nous renvoie à son caractère de totalité indifférenciée en deçà de toutes les différenciations et une «collection purement additive de tous les «ceci»»² en tant que le ceci singulier s'y rapporte comme ce dans quoi il «était déjà». Chaque terme renvoie en quelque sorte à l'autre par son insuffisance à rendre compte de l'articulation du ceci et du fond: l'addition (comme rapport d'extériorité et dispersion pure) renvoie au syncrétisme (comme indifférenciation) et le syncrétisme à l'addition. Ce jeu est à la source de l'ensemble des organisations concrètes de la perception telle qu'elle se détotaie et se retotaie à chaque fois pour s'organiser en fonction du dévoilement de tel ou tel ceci³, tout comme chaque négation concrète en tant que négation présente qui se réalise en rejetant au passé l'autre négation présente et reconfigure la totalité qu'est le pour-soi⁴. Cependant, il faut justement saisir cette structure particulière du rapport entre le ceci et le fond: elle ne peut être analogue à la diasporicité caractéristique de la temporalité du pour-soi. Elle se manifeste au contraire comme extériorité radicale des ceci les uns par rapport aux autres et comme unité par l'indifférenciation du fond sur lequel paraît le ceci. Cette structure, qui est - comme le voulait Heidegger - secondaire par rapport au dévoilement premier du monde⁵, tout en étant pour Sartre strictement contemporaine de celui-ci (dans la mesure où le pour-soi est en même temps dévoilement du monde et des *ceci*) est celle de *l'espace*.

ii.b) La détermination de l'espace.

L'enjeu de la détermination de l'espace — pensé ici à partir du monde et du dévoilement des *ceci*, Sartre suivant ici un ordre heideggerien⁶, par opposition aux conceptions kantienne et hégélienne⁷ qui l'envisagent antérieurement aux ceci — est donc double, voire triple⁸. En premier lieu, cet éclaircissement de l'être de l'espace est exigé de manière interne par l'ordre de la déduction, en second lieu, il permet de renforcer de manière polémique le réalisme de Sartre par une opposition frontale avec le criticisme kantien, en troisième lieu, il constitue une base pour conce-

¹ EN, p. 232.

² EN, p. 232.

³ C'est ce qu'on peut voir par exemple avec la description donnée par Sartre de l'intuition de l'absence de Pierre dans le Café (cf. EN, pp. 44-45). Il y a là une influence de la psychologie de la forme.

⁴ C'est notamment ce qui se produit lors de l'acte d'addition, ce qui permet de reconduire la catégorie de la quantité à celle de l'espace (cf. EN, pp. 239-242). *Vide infra*, §2 b).

⁵ Cf. SZ, §24, p. 111/152: «Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum [souligné par l'auteur]. *Der Raum ist vielmehr »in« der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat*; «L'espace n'est pas plus dans le sujet que le monde n'est dans l'espace. L'espace est plutôt «au» monde, dans la mesure où l'être-au-monde constitutif du *Dasein* a découvert l'espace».

⁶ Cf. SZ, première partie, chap. II, seconde partie, chap. IV (§70). Cependant, la dimension d'extériorité constitutive de l'espace sartrien est absente chez Heidegger, dans la mesure où celui-ci n'y verrait qu'un des aspects que prendrait l'explicitation de la spatialité du *Dasein* à partir de l'étant intra-mondain, alors qu'il s'agit pour Sartre d'un caractère constitutif de l'espace. Cependant, celui-ci est constitué de manière spécifique. S'il y a la transformation en termes d'en-soi de l'ek-staticité du pour-soi et de sa quasi-multiplicité, cette genèse ne recouvre, ni la théorie bergsonienne de l'espace en tant qu'extériorité, ni la genèse de la matière et de l'espace comme dégradation de l'élan vital.

⁷ Dans l'ordre suivi par l'exposé, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, par la section «philosophie de la nature». De manière plus générale, on peut comprendre, comme le fait F. Rouger, l'exposé sartrien de la question de l'espace comme récusant «à la fois l'empirisme - qui se «donne» la *Distance pure* de l'*Horizon* en tant qu'il se donne la distance empirique - l'intellectualisme de type leibnizien - qui «se donne» la Relation en réduisant l'ordre de l'espace à celui des coexistences - et enfin le kantisme, qui fait de l'espace un *nihil positivum*». (*op. cit.*, p. 173).

⁸ Ce triple enjeu doit nous faire comprendre les limites de cette détermination, et notamment le renvoi à un niveau ultérieur d'élucidation la question de l'espace orienté. Celui-ci est abordé à propos du corps pour soi (EN, pp. 368-371). L'exigence d'une prise en compte d'un nouveau niveau de contingence est alors ce qui conditionne le refus d'un espace absolu, refus qui cependant ne disqualifie pas l'analyse ici proposée) et de son organisation existentielle (cf. EN, pp. 570-576), celle-ci présupposant d'une certaine manière mon être-situé et étendu au milieu du monde tel qu'il est obtenu à partir de l'analyse de l'être-pour-autrui.

voir l'être même de la négation externe et un modèle pour envisager un certain nombre de déterminations (comme la quantité et le rapport entre les *cecis*).

L'exigence interne qui préside à la détermination de l'espace — dans sa différence d'avec le monde comme tel (c'est-à-dire comme configuration de l'en-soi en totalité achevée que le pour-soi dépasse perpétuellement dans l'inachèvement de sa propre totalité) — pose le problème du rapport des *cecis* entre eux et avec le fond. Ce «rapport mouvant entre des êtres qui n'ont aucun rapport»¹ est justement la manifestation de la manière dont les en-soi sont indépendants les uns par rapport aux autres dans leur union au sein de la même présence, c'est-à-dire «l'extériorité pure» à partir de laquelle peut s'expliquer le caractère de néant de l'espace et la manière dont se rassemblent justement en lui un ensemble de caractères contradictoires révélant le néant des caractères envisagés. Ainsi l'espace est d'abord saisi comme rapport entre les *cecis*, son néant s'attestant précisément du fait que ces *cecis* sont des en-soi qui, en eux-mêmes n'ont aucun rapport, puis en lui-même comme pure négativité puisque ne pouvant être qu'extériorité à soi. L'espace ne pouvant, ni venir de l'être, ni non plus être considéré comme un être au sens d'un *ceci*, il pourrait être un caractère du pour-soi en tant que celui-ci est, comme ce par quoi les êtres sont co-présents sans avoir de rapport de co-présence interne. Et, de ce fait, si on entend par là que le pour-soi est à l'origine de la coprésence, il peut effectivement être dit, comme le fait Heidegger, «spatialisant»², quoique ce soit selon une logique différente. En effet, la spatialisation du *Dasein* est, chez l'auteur allemand, rapportée au déloignement (*Ent-fernung*) et à l'aiguillage (*Ausrichtung*)³ alors qu'il s'agit d'un rapport premier entre négations chez Sartre, se voulant plus radical que les analyses heideggeriennes dans la mesure où il en donne comme la condition ontologique de possibilité⁴. Mais ce caractère ne signifie évidemment pas qu'il soit lui-même dans l'espace directement en tant que pour-soi mondanisant⁵. Si le pour-soi est spatialisant, c'est uniquement par la manière dont le rapport entre négation radicale et négation concrète fait surgir un *ceci* à partir d'un fond, de telle sorte que l'espace, par rapport à l'ambiguïté des rapports qui se dévoilent ainsi, est justement le néant d'être qui la manifeste, et qui, à partir de là manifeste l'extériorité à soi des en-soi et de l'en-soi et du fond en tant qu'en soi par rapport au pour-soi.

Un tel statut ne fait donc pas de l'espace un prisme entre l'en-soi de l'en-soi et sa manifestation mais au contraire atteste de sa pleine présence comme indifférence au rapport qu'introduit le pour-soi en l'être. Sartre va même jusqu'à dire que «l'existence de l'espace est la preuve que le

¹ EN, p. 233.

² EN, p. 233.

³ Cf. SZ, §23, pp. 104-105/144-145: «Das Dasein aber ist »in« der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seiendem. Wenn im sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist nur möglich auf dem Grunde dieses in-Seins. Dessen Räumlichkeit aber zeigt die Charaktere der Ent-fernung und Ausrichtung»; «Mais le *Dasein* est «au» monde au sens où son commerce avec l'étant nous rencontrant au sein du monde se fait sur le mode de la préoccupation et en familiarité avec lui. S'il s'ensuit qu'une spatialité lui revient en quelque manière, alors cela ne peut être que sur la base de cet «être-au». Mais la spatialité de celui-ci montre les caractères du *déloignement* et de l'*aiguillage*».

⁴ Cette radicalité se manifeste autant par rapport à l'analyse du chapitre III de la première partie qu'à celle du chapitre VI de la seconde. Néanmoins, on pourra estimer que cette radicalité est le signe de la manière dont Sartre est pris dans un schéma transcendantal dans la mesure où la dimension de l'espace dans sa structure première est complètement déconnectée de toute référence à la corporéité, celle-ci étant renvoyée à une détermination relevant d'un régime empirique (le corps étant reconduit à une détermination spatiale au milieu du monde). Ce lien, s'il est problématique chez Heidegger (selon la thèse de D. Franck, *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986), reste tout de même présent et Sartre, par une certaine inféodation à la tradition, éliminerait jusqu'à cette problématique.

⁵ Il le sera par contre en tant que pour-soi incarné, en relation avec autrui et pris dans une situation. Mais on dira à ce moment là qu'il est «être au milieu-du-monde». Ce point, comme nous l'avons indiqué ne peut être abordé qu'avec le corps et la situation.

pour-soi, en faisant qu'il y ait de l'être n'ajoute rien à l'être, il est l'idéalité de la synthèse»¹ et ne peut être appréhendé par une intuition dans la mesure où il faudrait, pour ce faire, qu'il soit ce qu'il est et se présente indépendamment du mouvement interne de dévoilement de la totalité. Or, il n'est pas avant la spatialisation mais au contraire n'est que ce mouvement de spatialisation qui trouve son origine dans la temporalité, en tant que c'est en corrélation avec cette dernière que des cecis sont saisis dans l'intuition et qu'ils se manifestent dans leur extériorité². La temporalité est en ce sens condition de la spatialité.

Pendant, la manière dont l'espace se trouve ainsi défini, notamment comme rapport du ceci aux autres cecis en tant que n'ayant aucun rapport, pose le problème de la relation du ceci à l'espace, le modèle de l'espace comme forme aussi bien que celui de l'espace comme contenant n'étant plus opérant. Ce n'est plus à partir de l'espace que le rapport du ceci à l'espace est défini mais à partir du ceci lui-même. On pourrait s'en étonner dans la mesure où la spatialité n'a pas ici la forme qu'elle revêt par exemple chez Heidegger en tant que système de lieux se constituant à partir des renvois d'ustensilité. Mais ce dont il faut rendre compte est un néant d'extériorité, c'est-à-dire un néant de rapport au sein d'un rapport, l'espace étant ce rapport entre les êtres qui n'ont aucun rapport. En ce sens, la «caractéristique spatiale du ceci» (son rapport aux autres cecis qui définit sa place), est justement ce qu'est le ceci dans son indifférence aux autres cecis, le fait qu'il ne se coupe pas des autres cecis (que l'indifférence constitutive de son être se maintienne au lieu de se dépasser dans un refus du fond) ni qu'il ne s'y fonde (en s'égalisant aux autres cecis)³.

Pendant, si le ceci se manifeste ainsi dans ce rapport d'extériorité et définit ainsi sa place du sein même de l'indifférence constitutive de son être, on ne peut en dire autant du pour-soi lui-même. Celui-ci, en tant que pour-soi, ne réalise pas l'espace sur le mode de la «juxtaposition»⁴ et de l'«extériorité indifférente»⁵. Cela supposerait en effet une postériorité du pour-soi par rapport à la spatialisation alors qu'il en est la source et il ne peut l'être que sur le mode de la négation interne, c'est-à-dire en niant de lui-même qu'il soit spatial (d'où la possibilité pour la tradition de le saisir comme inéteu)⁶.

¹ EN, p. 233. le terme d'idéalité n'est pas ici à comprendre comme indiquant un simple produit de la pensée, mais comme un surgissement qui ne conduit pas à une «réalisation», ce qui nous amène à définir une dimension d'être relativement autonome.

² Cette reconduction de l'espace à la temporalité, rapidement indiquée par Sartre, reprend une thématique présente chez Heidegger (SZ, §71 «Die Zeitlichkeit der daseinsmäßigen Räumlichkeit»; «La temporelité de la spatialité correspondant au Dasein», pp. 367-369/429-432). Notons juste ici que cette reconduction repose sur d'autres principes que ceux présents chez Heidegger (et qui a conduit ce dernier à remettre en question cette reconduction de la spatialité à la temporalité). Chez Sartre, la reconduction de l'espace au temps tient à la manière dont la multiplicité et l'extériorité sont introduites dans le monde par le pour-soi en tant que temporalisation. Le point essentiel est ici celui de l'extériorité à soi du pour-soi et la manière dont elle se transforme — à travers la dimension de négation interne présente nécessairement au sein de chaque pour-soi en extériorité radicale. En effet, chaque présence au ceci ne se manifeste que sous la forme d'une présence des cecis, l'extériorité des présence les unes par rapport aux autres, comme résultats de la structure ekstasique du pour-soi, ne peut se manifester qu'à travers l'extériorité des en-soi les uns par rapport aux autres, ce qu'est justement l'espace comme néant.

³ Ce point sera capital lorsqu'il s'agira de définir le mouvement (*vide infra*, chap. VI, §II).

⁴ EN, p. 234.

⁵ EN, p. 234.

⁶ Pendant, cette saisie, si elle manifeste bien un trait ontologique du pour-soi, ne le fait - comme également pour la facilité lorsqu'elle est réduite à la contingence de la substance créée - que de manière déformée, puisqu'elle l'exprime comme caractère en-soi, substantiel du pour-soi, tout comme elle saisit l'espace comme en-soi en substantialisant et hypostasiant cette extériorité d'indifférence.

ii. c) *La dimension de la négation externe.*

A partir de la caractérisation de l'espace comme relevant de la négation externe, on est mieux à même de saisir le «type d'être»¹ de cette dernière dans la mesure où quelles que soient les formes qu'on envisage, et notamment l'espace en tant que ce dernier semble en être la forme la plus consistante, elle est déterminée dans son origine comme venant «au monde par le pour-soi»² tout en apparaissant hors de ce dernier. On peut ainsi résumer la manière dont Sartre situe cette négation et à partir de là établit son idéalité, en tant justement qu'elle ne relève de l'être d'aucun être, et tout d'abord la manière dont elle ne peut être un élément de l'être de la chose³

Négation externe comme lié au caractère objectif de la chose.	Hypothèses		Arguments de rejet	
	La négation est interne à l'être de la chose.	Comme en-soi pur.		<i>L'en-soi est de lui-même indifférent à toute négation.</i>
		Comme en-soi dévoilé et déterminé par le pour-soi.	Au ceci comme tel.	<i>La négation ne modifie pas le mode d'être du ceci qui est ce qu'il est⁴</i>
	Au cela (détermination du ceci par le biais d'un rapport avec un autre ceci).		<i>Le cela ne peut déterminer le ceci car il est dans un rapport d'indifférence avec lui. La négation ne peut les toucher.</i>	
La négation déforme l'être de la chose.	Déformation de la chose alors que celle-ci est un transcendant.		<i>La conscience en tant que pure négation interne ne peut agir sur l'être.</i>	
	Déformation de la chose alors que celle-ci n'est qu'un contenu subjectif.		<i>Il faudrait, pour que la conscience puisse opérer ces synthèses, que les contenus soient du mode d'être du pour-soi (on ne pourrait jamais retrouver l'objectivité).</i>	

Schéma n°47 – La négation externe et la question de ses effets (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §III)

La négation externe, même si elle paraît hors du pour-soi ne peut donc être mise au compte de l'être de l'objet, que ce soit de manière interne (et en contradiction avec ce que nous avons dit jusqu'à présent de l'être du phénomène) ou de manière externe (par le biais d'une de ses modification par le dévoilement du pour-soi). Mais cela ne signifie pas pour autant que nous pouvons la mettre directement au compte du pour-soi comme une de ses structures internes. Au contraire, nous sommes forcés de la penser comme «extérieure, au Pour-soi comme à l'en-soi»⁵, l'analyse des possibilités d'une telle attribution nous renvoyant à une dimension d'extériorité radicale⁶:

Caractère non-objectif de la négation externe.	Hypothèse		Argument de rejet	
	Caractère subjectif du pour-soi.	Il est un instrument pour classer des phénomènes subjectifs.		<i>Argument général: La négation externe ne peut exister au sein de la négation interne.</i>
		Élément qui subjectiviserait les phénomènes en tant que venant du pour-soi.		
	Extérieure au pour-soi et à l'en-soi.	Ayant une consistance.	Consistance par soi.	<i>Elle serait un être indépendant et non une négation. Elle serait donc en-soi.</i>
Consistance en se rapportant à un autre être.			<i>Elle ne peut être intégrée, ni dans l'en-soi (indifférent à tous les rapports), ni au pour-soi en tant qu'il est transcendant (le pour-soi a à ne pas l'être).</i>	
Extériorité radicale sans consistance.				

Schéma n°48 – Le statut ontologique de la négation externe (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §III)

On est donc conduit à définir à propos des «négations transcendantales» un nouveau type d'être qui s'oppose au réel et qui est la dimension de «l'idéalité», et ainsi la dimension fondamentale à partir de laquelle il sera ontologiquement possible de rendre compte du statut du monde. Ici, ce terme d'idéalité ne renvoie pas à une dimension subjective ou à un anéantissement de l'être, mais

¹ EN, p. 234.

² EN, p. 234.

³ Cf. EN, p. 234: «Reste à déterminer quel type d'être... [...] ...l'objet comme il est».

⁴ Ce point ne pourra être pleinement dégagé qu'avec l'analyse du temps du monde et le dévoilement de l'objet.

⁵ EN, p. 235.

⁶ Cf. EN, pp. 234-235 («Mais nous ne devons pas en conclure... [...] ...je ne pense rien»).

au fait que l'être de la négation externe n'est qu'un reflet qui ne peut manifester son existence qu'à travers la manière dont le pour-soi l'indique dans son dévoilement de l'en-soi, sans qu'il soit lui-même dévoilé. C'est en ce sens que Sartre dit que l'être de la négation externe est «*d'être-cité* par le Pour-soi à travers un système de négations internes dans lesquelles l'en-soi se dévoile dans son indifférence à tout ce qui n'est pas soi»¹.

En ce sens, cette négation s'inscrit dans la relation à l'être du pour-soi en tant que cette relation a été dégagée comme négation interne constitutive du pour-soi. Ce dernier point se comprend à partir de l'exigence pour le pour-soi de se faire annoncer par l'en-soi ce qu'il n'est radicalement pas, en tant que lui-même est une négation interne sur le mode de l'avoir à l'être (structure reflet-reflétant et dispersion temporelle). Or, ce que l'en-soi reflète et annonce au pour-soi n'est pas simplement une indifférenciation (sinon il n'annoncerait rien), mais une extériorité radicale à soi. Celle-ci se manifeste, sur le plan de l'en-soi par la juxtaposition des *ceci* en tant que corrélats d'une présence à l'être, c'est-à-dire, par leur détermination en tant que ceci, dans la mesure où cette détermination leur est extérieure: c'est en ce sens que Sartre réinscrit la détermination dans le rapport en-soi-pour-soi: «l'indifférence de l'En-soi en tant qu'indifférence que le pour-soi a à n'être pas se révèle dans le monde comme détermination»².

Une telle situation de la détermination impose cependant à Sartre l'exigence de comprendre les déterminations (ou catégories) de l'être du transcendant intra-mondain comme ne pouvant être que des négations, tout en saisissant la manière dont elles apparaissent à partir du ceci, comme étant la manière dont le pour-soi dévoile précisément tel ou tel être. Ainsi, l'enjeu de l'examen des catégories de la qualité, la quantité, de la potentialité et de l'ustensilité est précisément de mettre à l'épreuve la définition susmentionnée de la détermination, c'est-à-dire à la fois de montrer qu'elles ne sont rien et qu'elles s'inscrivent dans la manière dont le pour-soi se fait annoncer son être par l'en-soi, fondant ainsi leur nécessité sur cette exigence. La démarche prend ici une forme déductive, au sens où il s'agit, en se donnant comme seule condition la structure interne du pour-soi et ses différents niveaux, de retrouver les conditions de surgissement des catégories en fonction desquelles nous saisissons les étants qui, en même temps, ont pu être interprétées, soit comme la marque que nous ne saisissons pas véritablement l'être des étants et que celui-ci demeure caché (qualité), soit comme ce qui peut nous amener à comprendre autrement l'être du phénomène (potentialité, ustensilité).

§II Les catégories instantanées du dévoilement du monde.

Ce qui frappe dans ces paragraphes est la manière dont l'ensemble des déterminations ou manières d'apparaître des *ceci* semble obéir à une logique dans laquelle le développement des structures du pour-soi joue un rôle essentiel pour en fonder la nécessité: la démarche est donc déductive et progressive, l'ordre des structures d'apparition du *ceci* et du rapport entre les *ceci* suivant

¹ EN, p. 235. Lors de l'analyse des «entours» (EN, pp. 585-591), c'est-à-dire de la situation comme dévoilement de la totalité de l'Être selon le profil qui s'offre à nous dans le choix fondamental, Sartre donnera à l'ensemble de ces riens et à cet «être-cité» la valeur d'être l'expression du fait que c'est par notre liberté que nous sommes toujours séparés du monde (cf. EN, p. 591), c'est-à-dire par ce qui nous permet précisément de rencontrer les «ceci» dans leurs déterminations concrètes, d'agir sur eux et d'être en danger parmi eux. *Vide infra*, chapitre IX, §II b), iii).

² EN, p. 235.

celui des niveaux existentiels tels qu'ils ont pu être dégagés dans les deux chapitres précédents¹.

Tout d'abord, le pour-soi est envisagé indépendamment de l'«hors de soi» que constituent son ipséité et sa temporalité, comme pure présence originelle à l'être. À cette présence doit répondre une pure présence de l'être au sein de sa détermination, ou, si on veut, une pure manifestation de l'identité à soi de l'être dans la modalité de sa propre présence. En même temps, toutes les catégories concernant la manière dont apparaît cette pure présence de l'être à travers le ceci, que ce soit sous horizon interne (question de l'abstraction) ou sous horizon externe (question du rapport ceci-cela, de la quantité et des différentes catégories abstraites d'ordre et de classification des cecis qui ont pu faire l'objet d'une étude phénoménologique²) doivent être réduites à des *riens*.

Ensuite, l'examen des autres catégories (potentialité³, ustensilité⁴) est introduit par la prise en compte explicite de la dimension ek-statique du pour-soi⁵. Ainsi, les différentes manières de se manifester de l'être sont subordonnées à l'être du pour-soi: si l'en-soi se dévoile, c'est parce qu'il se dévoile - et ne peut se dévoiler - qu'à un être qui surgit de manière ek-statique, et donc qui est son avenir⁶ et son passé⁷, ce qui impose une contrainte quant à la manière dont l'être doit se dévoiler. Mais cet être est aussi en rapport avec son possible sous une certaine modalité (la relation de manque)⁸, l'ensemble de ces structures se fondant dans l'ipséité et son circuit, ce qui nous renvoie non seulement à la structure de manque, mais au rapport particulier qui s'instaure, au sein de cette structure entre le pour-soi et son manque comme manque refusé⁹, ce manque étant lui-même un manque qualifié¹⁰.

Enfin, ces analyses sont précisées et enrichies par la considération du pour-soi comme temporel et faisant surgir le temps dans le monde pour se faire refléter sa temporalité originelle sous la forme d'une temporalité universelle et «objective»¹¹. Les procédures de déductions en oeuvre dans l'élucidation des catégories précédentes trouvant leur limites, il sera nécessaire de passer de la déduction à la «description»¹² et de la nécessité qui régit l'ordre ontologique comme saisie de structures à la contingence dont la saisie est le propre de l'ordre métaphysique, en tant qu'elle pose la question du «pourquoi?» dans ce qu'elle a d'irréductible.

Il y a donc un effort de coordination rigoureuse entre les structures du pour-soi et l'ensemble des manières d'apparaître de l'être, telles du moins qu'elles se manifestent à une conscience non-thétique, c'est-à-dire à la fois une conscience qui ne constitue pas de psychique¹³ et qui n'est pas d'ordre scientifique¹⁴. La conscience scientifique est comprise comme un renforcement des formes

¹ Il faut cependant noter d'emblée que - comme on a déjà eu l'occasion de le constater - la temporalité (ou du moins les distinctions d'ek-stases liées au vocabulaire de la temporalité) intervient très tôt. Cependant, il faut distinguer entre l'intervention d'un vocabulaire et la prise en compte la plus rigoureuse de la structure.

² Cf. EN, p. 241.

³ Cf. EN, pp. 242-247.

⁴ Cf. EN, p. 248-255.

⁵ Cf. EN, pp. 241-242, le passage: «Nous avons traité le problème du pour-soi... [...] Qu'en résulte-t-il pour le dévoilement du ceci?».

⁶ Cf. EN, p. 242: «Cela signifie que la négation que le pour-soi se fait être en présence de l'être a une dimension ek-statique d'avenir...»

⁷ Cf. EN, p. 245: «Le dévoilement de ces potentialités nouvelles [inachèvement, sursis] implique un rapport originel au passé».

⁸ Cf. EN, p. 244.

⁹ Cf. EN, p. 248.

¹⁰ Cf. EN, p. 252.

¹¹ EN, p. 255.

¹² EN, p. 261.

¹³ Cf. EN, pp. 248-249.

¹⁴ Cf. EN, pp. 234, 247,

d'extériorité (le principe de ce renforcement ayant été établi par le dégagement de l'être de la détermination comme négation externe, l'extériorité étant la manifestation mondaine de l'indifférence de l'être à la détermination).

<i>Structure du pour-soi</i>	<i>Niveau de configuration fondamentale (mondanéisation).</i>	<i>Niveau de configuration intramondain.</i>
Pour-soi comme pure présence à l'être (sans hors de soi temporel).	Structure du «il y a»: réalisation de l'être	Qualité. Ceci/cela.
	Espace ¹ .	Quantité.
Pour-soi comme ek-statique.	Monde. Articulation monde- ceci.	Potentialité. Permanence. Puissance.
Totalisation dynamique et structure du manque refusé.		Ustensilité.
Pour-soi comme temporalisant.	Passé	Apparition/disparition.
	Présent	Mouvement.
	Futur	Trajectoires

Schéma n°49 – Structures du Pour-soi et catégories du monde (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3)

Ainsi, on peut comprendre le sens de cette déduction comme étant une manière de fonder l'apparaître du monde dans l'être même du pour-soi et la manière d'être de cet apparaître dans l'indifférence de l'en-soi. Cependant, il reste nécessaire de réserver une place particulière au premier niveau - qui ne prend donc pas directement en compte l'échappement à soi du pour-soi - et plus particulièrement à la première catégorie envisagée, celle de la qualité, qui marque le point de plus grande proximité avec l'être en soi comme singulier.

a) L'examen de la qualité et la mise en jeu du réalisme.

L'enjeu de l'examen de la qualité est particulier et diffère de celui des autres catégories. En effet, il ne s'agit ici de rien de moins que de fonder le réalisme de Sartre en rendant compte de l'ensemble des variations qualitatives ou, plus exactement de la variation des rapports de présence de la qualité sans avoir recours au modèle de l'impression² et de l'objet comme étant construit à partir d'un complexe d'impressions. C'est donc à travers cet examen de la compréhension classique de la qualité, comme caractère second de l'objet et comme impression subjective, c'est-à-dire en tout les cas séparée de l'être même de l'objet comme apparaissant, que ce modèle classique se trouve remis en cause, ainsi que la manière de poser le problème de l'unité de l'objet et du rapport du pour-soi à l'objet en tant qu'ils étaient fondé sur une compréhension inadéquate de la qualité.

i) L'affirmation de la teneur ontologique de la qualité.

Ainsi, pour Sartre, ce n'est que si on conçoit la qualité comme «rien d'autre que l'être du *ceci* lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde ou avec d'autres *ceci[s]*»³ qu'on peut dépasser les apories traditionnelles concernant la qualité et notre appréhension

¹ Il y a ici une légère entorse à l'articulation de notre tableau. C'est d'ailleurs l'ensemble de la structure monde/ceci qu'il serait nécessaire de dédoubler selon qu'on met ou non l'accent sur la dimension d'avenir.

² C'est notamment sur ce point qu'il est important pour Sartre de ne pas mettre ici en jeu le corps et de poser d'abord la totalité de la structure de la transcendance pour ensuite y réinscrire ce dernier.

³ *EN*, p. 237. On pourrait se demander, notamment eu égard aux remarques qui seront faites à propos de la structure potentialisante de la perception (*EN*, p. 247) ou à propos de la cooriginarité de la chose et de l'ustensile (*EN*, p. 248) dans quelle mesure cette saisie de la pure qualité n'est pas le résultat d'un mouvement de «désituation» de la part du pour-soi. En premier lieu, cette précision de la part de Sartre est une précision de méthode qu'il justifie dans la suite de l'analyse: «Nous avons traité le problème du rapport originel du pour-soi à l'être comme si le pour-soi était une simple conscience instantanée telle qu'elle peut se révéler au cogito cartésien» (*EN*, p. 241) (voir p. 248 pour une remarque analogue). En

de l'être dans la mesure où, comprendre la qualité comme «simple détermination subjective»¹, c'est nécessairement en premier lieu, ne plus comprendre comment on peut passer du subjectif à l'objectif (on retrouve ici un argument classique de notre auteur²), même si on admet qu'il puisse y avoir un pôle-objet qui donnerait une signification objective aux qualités subjectives (auquel cas la qualité ne pourrait avoir pour signification que d'être «l'effet subjectif de l'action des choses sur nous»³ en raison du caractère secondaire de son objectivité et de son maintien premier dans la subjectivité). Ce qui est contesté, c'est la figure de l'objet comme unité de qualités disparates⁴, à travers sa figure subjective ou sa figure objective. Cette reconduction de la qualité à l'être du *ceci* s'opère selon le schéma suivant:

		<i>Hypothèses</i>	<i>Argument de rejet</i>	
Qualité.	Détermination objective.	Détermination subjective. (qualité comme élément subjectif et base de la construction de l'objet).	<i>Il est impossible de sortir du subjectif pour aller vers l'objectif</i>	
		Qualités comme moments unifiés par l'objet.	<i>L'unification des qualités en un pôle objet ne rend pas compte de l'interpénétration des qualités et de la manière dont chacune dévoile les autres.</i>	
	Unité des qualités par leur relation internes.	Unification synthétique par loi d'apparition.	<i>Le rapport entre les qualités n'est pas seulement un rapport de nécessité mais d'identité.</i>	
		Identité de l'objet à travers toutes ses qualités.	Qualité comme dehors de l'être.	<i>Incompatibilité avec la détermination ontologique de l'en-soi qui est le mode d'être de l'objet.</i>
			Identité qualité/être du ceci.	Identité absolue: La qualité est un caractère interne de l'être.
			Identité être-qualité dans le cadre du «il y a».	

Schéma n°50 – L'être comme qualité dans le « il ya » (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §III)

Comme on le voit par ce schéma, la réduction de la qualité à l'être est quasi-totale. Une fois écartée la solution subjectiviste radicale, l'argumentation s'attache à tout ce qui, dans l'analyse de la structure interne de l'objet - des lois d'essences du noème, pour reprendre un vocabulaire husserlien - pourrait conduire à un tel idéalisme. Celui-ci pourrait s'introduire notamment par le biais de l'admission d'une forme quelconque de l'extériorité des qualités les unes aux autres, que ce soit par une forme (le x-objet, qui nous renvoie à un principe d'objectivation et de transcendance extérieure, dépendant d'une position du sujet) ou par un rapport de nécessité (dans la mesure où

second lieu, on peut estimer - mais cela nous renvoie à une forme particulière de position existentielle qui, si elle a été évoquée auparavant avec la fascination (cf. *EN*, p. 226), ne s'incarne vraiment qu'avec la dimension du projet originel - que ce n'est pas seulement, ni même principalement une désituation propre au regard scientifique qui serait en jeu dans la saisie de la pure qualité (elle serait au contraire plutôt liée à une saisie en termes de pures quantités), mais plutôt un effort de fusion avec la chose à partir de sa qualité (telle que Sartre la décrira plus précisément dans le dernier chapitre de l'ouvrage). Il sera cependant encore nécessaire de faire de nouvelles distinctions.

¹ *EN*, p. 235.

² Cf. *EN*, p. 26.

³ *EN*, p. 235.

⁴ On retrouve ici une configuration de la *Logique de l'essence* de G.W.F Hegel (Deuxième section, Le Phénomène, chapitre Premier, B. Le subsister de la chose à partir de matières, tr. fr. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, pp. 166-170). Cependant, pour Sartre, il n'y a pas de dialectique interne qui conduise à la dissolution de la chose et à la constitution de l'unité de la chose comme Loi. En un sens, comme on est ici dans l'ordre de l'en-soi et que ce dernier est simplement ce qu'il est, c'est-en fait à cette identité de l'en-soi à lui-même qu'il faut revenir pour penser le rapport des qualités entre elles et pour saisir le phénomène premier de la perception.

On retrouve cette configuration dans la *Phénoménologie de la perception* (pp. 367-368), mais avec une signification différente dans la mesure où, si la chose se révèle indissociable de ses qualités, c'est en fonction de la manière dont chacune de celle-ci renvoie à une prise possible de la chose par notre corps en tant qu'il est en prise sur le monde. Il semble que, pour lui, Sartre resterait malgré tout pris dans l'opposition sujet-objet (position dont il fait la critique implicite p. 370).

de tels rapports ne peuvent être fondés dans l'être).

Cependant, à trop vouloir prouver, Sartre risque de rentrer en contradiction avec lui-même. En effet, la seule manière de maintenir la qualité comme caractère ontologique est bien de montrer - *via* aussi bien une argumentation stricte que des exemples¹ - l'identité entre l'être du ceci et sa détermination qualitative. Or, cette identification, outre qu'elle doit surmonter un dernier obstacle de relativisation (par le biais de la compréhension du statut ontologique de la qualité par le couple extérieur-intérieur), risque de remettre en cause la détermination de l'indifférence initiale de l'en-soi alors même qu'elle s'appuie sur elle pour réduire ce couple intérieur-extérieur.

C'est ici qu'intervient l'acquis de l'analyse de la relation à l'être comme pure négation interne, la constitution du «il y a» dans le pur «il n'y a que de l'être», qui permet d'introduire une différence, sans que celle-ci ait pour autant le sens de l'opposition intérieur-extérieur. En effet, pour qu'il y ait cette différence, il faudrait en quelque sorte deux niveaux de détermination de l'être par rapport auxquels l'un serait jugé plus proche de l'être que l'autre, l'autre ne faisant alors qu'indiquer le niveau fondamental. Or, la différence entre l'être-en-soi et le «il y a» ne renvoie pas à un tel principe de différenciation, mais à un principe originaire de révélation. La seule condition qui s'introduit avec ce rapport de *pour*, condition de surgissement de la qualité est celle de la présence à l'être d'un être qui ne soit pas l'être: «Simplement, pour qu'il y ait qualité, il faut qu'il y ait de l'être pour un néant qui par nature *ne soit pas l'être*»². Autrement dit, la qualité comme manière d'apparaître de l'être ne renvoie qu'à la condition générale de toute apparition, c'est-à-dire en fait à la présence d'un néant qui serait en lui-même en relation ontologique interne avec l'être. En effet, ce néant d'être qu'est le pour-soi n'existe qu'en relation ontologique interne avec l'être. Dès lors, de deux choses l'une. Soit on considère que la qualité n'est qu'un dehors de l'être, et alors le pour-soi, qui se fait néant déterminé de cette qualité n'est pas un néant d'être et n'est donc pas la condition d'apparition exigée. Soit au contraire, la condition d'apparition est effectivement un néant d'être, mais cela signifie alors que le rapport à la qualité (le pour-soi se faisant négation de cette qualité) a bien le statut d'une relation ontologique interne, et donc que l'autre terme de cette relation est un terme ontologique. La qualité est donc bien l'Être du *ceci*. La question qui reste alors à résoudre comporte en fait deux aspects. Le premier est la dimension de l'être et la signification de cette relation pour le pour-soi, le second, celui de l'identification possible de ce que Sartre appelle le «phénomène originel de la perception»³ (c'est-à-dire à la fois isolé des problèmes liés à la vérité ou à la fausseté de la perception dans un cadre strictement ontique⁴ tout en en étant à la base) à une négation interne sans aucun recours - du moins dans un premier temps - à l'ordre du corps⁵.

¹ Sartre donne l'exemple des expériences de Cézanne (*EN*, p. 236). Cet exemple sera plus tard privilégié par Merleau-Ponty, lequel lui fera cependant dire plus ontologiquement que l'auteur de *L'Être et le néant*. Ainsi, dans la *Phénoménologie de la perception* (*PhP*, pp. 372-375) et pour en rester aux relations entre les qualités, Merleau-Ponty analyse les expériences de Cézanne comme renvoyant à l'expressivité de la chose et à son horizon interne infini).

² *EN*, p. 236.

³ *EN*, p. 236.

⁴ Ce problème de la vérité - et notamment de la vérité ontique - est en effet différent de celui du statut ontologique de la perception dans la mesure où il s'inscrit dans le cadre d'une dialectique de la confirmation ou de l'infirmité que Sartre éclaircira de manière spécifique dans *Vérité et existence* (*VE*, pp. 19-33 par exemple), et cela dans une continuité assez forte avec *L'Être et le néant* (le seul point de divergence fondamental étant le rôle spécifique d'autrui).

⁵ C'est évidemment ce qui sépare radicalement Sartre de Merleau-Ponty, cette séparation étant à la fois de principe et de méthode.

ii) Le phénomène originel de la perception comme négation interne singulière.

Or, le principal obstacle à cette compréhension de la perception comme négation interne (une fois levée l'hypothèse idéaliste) tient à la manière dont on la conçoit, à la suite du réalisme naïf comme négation externe, comme relation où le percevant est vu comme un «Esprit»¹ qui serait «un En-soi qui demeure ce qu'il est dans cette contemplation»², et donc indifférent à la chose contemplée et où le perçu est appréhendé comme la matière, indifférente, de cette contemplation. Cette non-indifférence nous renvoie à la structure reflet-reflétant et à son inconsistance ontologique radicale qui a déjà servi de levier pour poser la relation à l'être comme constitutive de l'être du pour-soi, mais qu'il faut à présent reconduire sur le plan déterminé de la qualité. Toute l'analyse de Sartre dans cette détermination de la relation originelle à l'être comme qualité consiste précisément à montrer qu'il est absolument nécessaire à la négation qu'est le pour-soi de se constituer comme négation de *cette* qualité, et plus encore, de cette qualité prise sous un certain aspect: «...il ne suffit pas que le pour-soi par une négation originelle ne *soit* pas l'être, ni qu'il ne soit pas *cet* être, il faut encore, pour que sa détermination comme néant d'être soit plénière, qu'il se réalise comme une certaine manière irremplaçable de n'être pas *cet* être...»³. A travers cette formule, on retrouve les trois niveaux d'analyse de la transcendance: celui de la négation radicale première qui renvoie à l'acte fondamental de réalisation de l'être corrélatif du surgissement du «il y a», celui du surgissement de la différence monde-*ceci*, qui renvoie à la structure monde/*ceci* et espace, et enfin celui de la qualité. Pour le dire autrement, s'il y a perception effective d'un objet - compte non tenu tout de même de la dimension par laquelle le pour-soi se situera lui-même au milieu du monde à partir de cette perception - c'est qu'à travers cette perception le pour-soi se sera lui-même réalisé d'une manière précise et plénière.

En effet, une telle exigence de radicalité et de détermination se comprend dans la mesure où toute intervention dans le processus de constitution des différents niveaux de la perception singulière (c'est-à-dire non celui du déroulement de l'expérience, mais celui de chaque moment singulier, dans lequel la chose se donne sous un profil, dans une *Abschattung*⁴) d'un élément de détermination, renvoyant à une détermination (ou une différenciation) interne de l'être ou à une opération impliquant des éléments subjectifs mettraient en péril le réalisme de Sartre. C'est cette compréhension de l'analyse qui conduit à abandonner le modèle du remplissement⁵ pour celui de l'«information d'un vide comme vide déterminé *de* cette qualité»⁶?

En fait, le nerf de l'argumentation en faveur de l'opposition ici présentée tient à la manière dont Sartre va dégager le sens de la perception par rapport au projet d'être originel du pour-soi, et notamment à l'appréhension non-thétique de la différence de son être avec l'être de l'en-soi, en tant que cette différence marque celle d'un non-être irréductible face à l'être⁷. Sartre, après avoir rap-

¹ EN, p. 236.

² EN, p. 18.

³ EN, p. 237.

⁴ On retrouve ici d'une certaine manière un niveau de relation à l'être dont Sartre s'est déjà servi dans le cadre de la constitution de la preuve ontologique (*vide supra*, chapitre II).

⁵ Cf. EN, p. 236: «C'est-à-dire que l'appréhension de la qualité n'est pas «remplissement» (*Erfüllung*) [...]».

⁶ EN, p. 236. Cette dernière formule n'est pas simple à éclaircir, dans la mesure où, en premier lieu, elle suppose le passage de la détermination du pour-soi comme néant à celle du pour-soi comme *vide* et où ce vide doit se déterminer.

⁷ On peut se demander ici quel niveau existentiel du pour-soi est mis à contribution. En effet, au premier abord, on pourrait penser qu'il s'agit de celui de l'être-de-la-valeur et donc de l'ipséité dans la mesure où c'est par rapport à cet idéal d'*ipse* qu'est l'en-soi-pour-soi que l'épreuve de l'être du *ceci* peut avoir pour sens métaphysique (c'est-à-dire par rapport à l'idéal de totalité) d'être celle «de ce que nous ne sommes pas et du mode d'être qui nous est refusé» (EN, p. 237). Cependant, il faut distinguer deux usages de l'idéal d'*ipse*, d'une part celui de l'*ipse* comme structure de sens au sein de

pelé l'«illusion primitive»¹ de la «philosophie épistémologique»² en des termes analogues à ceux de l'article sur l'intentionnalité³, fonde la détermination de *vide* appliquée au pour-soi sur l'expérience quasi-affective de la manière dont l'être se révèle à nous à travers la qualité, en tant que cette présence de la qualité est effectivement présence de l'être. Le fait admis au départ est celui de l'épreuve de la proximité absolue de la qualité, en tant que celle-ci est à la fois totalement là, avant toute possibilité de construction, sans cependant se confondre avec nous. La différence fondant cette distance et cette proximité radicale — qui se retrouvera lorsqu'il s'agira de faire le bilan de l'analyse ontologique de la relation de connaissance par rapport aux catégories philosophiques traditionnelles du réalisme et de l'idéalisme — n'est fondée sur rien d'autre que sur la différence de mode d'être⁴. L'épreuve de cette proximité est double épreuve d'une présence («la qualité *est*»⁵) et de l'impossibilité d'une fusion touchant à l'être même de la qualité, et non à un de ses possibles avatars (comme ce serait le cas pour le passé par exemple). Cette épreuve se comprend précisément à partir du moment où qualité et être se trouvent identifiés de manière plénière, sans reste au sein du ceci, que ce soit du point de vue de celui-ci (c'est tout le ceci qui apparaît dans la qualité, que ce soit sur le plan de l'organisation interne de ses aspects ou sur celui de son être comme en-soi singulier) ou de celui de la qualité. C'est alors toute qualité qui se trouve concernée par cette identification, y compris apparemment les plus volatiles, comme l'odeur: «L'odeur que je respire soudain, les yeux clos, avant même que je l'aie rapportée à un objet odorant, est déjà un *être-odeur* et non une impression subjective»⁶. On ne peut dissocier la qualité de l'être, et cela parce qu'il y a identité ontologique au départ, et non convergence acci-

l'immanence (à quoi fait référence la «soif d'être» (EN, p. 237) évoquée par Sartre) et d'autre part l'*ipse* comme ouverture de possibilité de présence. Ici, c'est évidemment du premier cas qu'il s'agit.

¹ EN, p. 236.

² EN, p. 236.

³ Cf. *S I*, p. 29: «Il la mangeait des yeux». Cette phrase et beaucoup d'autres signes marquent assez l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger». Ici, la différence fondamentale avec l'article de 1939 tient évidemment au contexte à la fois ontologique et métaphysique dans lequel il s'inscrit. En effet, alors que dans l'article publié en 1939 et écrit en 1934, Sartre renvoie à une perspective qui, à terme, est une perspective morale (puisqu'il s'agit ici, comme pour *La transcendance de l'ego*, de se délivrer de la vie intérieure (cf. *S. I.*, p. 32), il renvoie ici à une perspective métaphysique. Le projet d'être y apparaît - notamment en raison du plan ontologique où l'analyse se place à présent - comme enraciné de manière beaucoup plus profonde que les illusions auxquelles Sartre s'opposait auparavant.

⁴ On remarquera que le même type d'arguments avait été utilisé par notre auteur afin de résoudre une autre aporie philosophique, celles de la statique et surtout de la dynamique temporelle. En effet, Sartre avait alors - notamment pour rendre compte du cours du temps sans le présupposer - décrit cette modification comme métamorphose ontologique radiale, par quoi le pour-soi se transformait en en-soi, cette transformation constituant alors un néant de séparation entre la présence à soi actuelle et sa modification. Ici, on n'a également que la différence d'un mode d'être. Cependant, celle-ci n'a pas le même sens dans la mesure où le rapport entre la qualité et son mode d'être est un rapport d'identité ontologique radicale, sans que soit nécessaire pour son attribution le passage par une métamorphose.

⁵ EN, p. 237. On peut rapprocher cette formule de ce qui est dit de l'objet dans l'introduction de *L'être est le néant*: «il est, c'est la seule manière de définir sa façon d'être» (EN, p. 17). Cependant, les deux formules ne doivent pas être purement identifiées l'une à l'autre.

⁶ EN, p. 237. Outre une référence implicite au *Traité des sensations* de Condillac et à la fameuse statue odeur de rose (É. B de Condillac, *Traité des sensations* [1754], Paris, Fayard, 1984, «Corpus des oeuvres de philosophie en langue française», première partie, chap. 1, §§1-2, pp. 15-16), on peut voir dans ce passage comme une sorte de morceau de cire à l'envers, dans la mesure où il ne s'agit plus de saisir l'être par élimination des qualités et d'opérer une scission entre les deux, selon un aspect du mouvement cartésien de la seconde méditation (ce mouvement n'ayant en lui-même pour but que de montrer que l'esprit est plus aisé à connaître que le corps en montrant que le plus aisé à connaître avec certitude dans le corps est ce que l'esprit en saisit par la pensée), mais au contraire de saisir l'être à travers la qualité la plus volatile, et cette qualité étant saisie en elle-même.

Un tel exemple implique que Sartre accepte une saisie et une révélation de l'être qui ne puisse être rapportée à une attitude intentionnelle, mais qui se donne dans une certaine disposition affective (*Stimmung*) par rapport à laquelle le pour-soi est en situation d'arrachement, par le simple fait de sa présence à soi prise dans son noyau premier.

dentelle: «C'est ce qui paraîtra évident pour peu qu'on réfléchisse que la qualité *est*»¹. Le terme être est à prendre ici au sens fort de l'indication d'un mode d'être spécifique - celui du transcendant - et non simplement d'une présence (qu'on pourrait considérer comme neutre vis-à-vis de l'objectif comme du subjectif), mode d'être irréductible à celui du pour-soi². Cette irréductibilité fonde alors par elle-même la consistance ontologique de la qualité, de telle sorte que le recours cartésien ou kantien à la catégorie de la substance s'avère de ce fait même inutile pour rendre compte de la transcendance de la qualité. La détermination de son mode d'être enveloppe sa «consistance» «par delà l'actif comme le passif»³, pour reprendre des formules de l'introduction⁴. Mais peut-elle rendre également compte de la manière dont, traditionnellement, on conçoit le rapport du ceci à ses qualités comme un rapport d'appartenance et non comme un rapport d'être? De manière plus générale, comment rendre compte à la fois de l'unité et de la diversité du rapport des qualités sans faire intervenir un *x*-objet? Et comment rendre compte de la possibilité d'isoler une qualité?

iii) Le rapport entre les qualités et le problème de l'abstraction.

En fait, ce n'est pas au sein même du ceci qu'un tel rapport existe, mais seulement en raison de la structure même de l'apparition, en tant que cette apparition est une saisie en situation, c'est-à-dire ici sur fond de monde. En effet, le rapport d'appartenance de la qualité au ceci se fonde sur un double aspect, qui implique et l'horizon interne, et l'horizon externe: le premier est le fait que la qualité se rapporte au ceci par rapport à d'autres cecis. De ce fait, elle est dite la qualité du ceci. Le second point est le fait que la qualité qui apparaît le fait en repoussant dans l'ombre les autres qualités, de telle sorte qu'un rapport d'extériorité semble apparaître à travers la nécessité de l'apparition par profils du ceci. Or, pour Sartre, on peut à partir de ce qui précède (et notamment des analyses du §2) rendre compte de ces deux aspects et ainsi fonder la thèse de Sartre en considérant «qu'en fait le *ceci* se libère sur fond de monde et qu'il se donne comme unité indifférenciée»⁵.

Sartre, dans un premier temps, fait intervenir la condition de possibilité absolue du dévoilement de la chose, le pour-soi, pris plus précisément dans sa liberté en tant que négation. Il fonde ainsi l'exigence pour la chose de paraître dans un profil, comme nécessité, pour que la détermination du pour-soi en tant que vide soit complète, permettant ainsi de soutenir totalement le néant qu'est le pour-soi. En ce sens, Sartre peut à la fois rendre compte de la multiplicité des qualités en se fondant sur la manière dont la différence des modes d'être renvoie à des modalités d'individualisation complètement différentes. En effet, d'un côté, tout en-soi étant ce qu'il est en raison de son mode d'être, ne saurait avoir en lui-même de principe de différenciation au sein même de son caractère individuel alors que le pour-soi, au contraire est une exigence de détermination individuelle, de telle sorte que ce qui relève de l'individualité de la chose renvoie en fait à l'exigence d'individualité du pour-soi, en tant qu'être d'un vécu singulier.

¹ EN, p. 237

² On voit ici pourquoi la qualité joue un rôle fondamental qu'on retrouvera aux autres niveaux de *L'Être et le néant*, aussi bien en ce qui concerne le corps (notamment avec les qualités sensibles et les «coefficients d'adversité») qu'en ce qui concerne la situation (où l'être est présent au sein de la situation parce qu'il est là avec ses *qualités*) et la dimension symbolique de la qualité dans la spécificité de son mode d'être (contre la théorie de la projection de significations psychiques sur les qualités).

³ EN, p. 236.

⁴ *Vide supra*, chap. II.

⁵ EN, p. 237.

Cependant, la position de ce principe semble contredite par les faits, dans la mesure où «je ne puis faire que cette écorce ne soit verte»¹, ou de telle ou telle autre qualité. Il y a un élément indépendant de notre liberté et cette indépendance, dans la mesure même où, dans le ceci chaque qualité est précisément toutes les autres, ne conduit-elle pas à un syncrétisme d'indifférenciation? Mais c'est oublier une des structures essentielles de la perception, telle qu'elle a pu être analysée dans la psychologie de la forme (même si ce n'est pas directement à propos des couleurs que cette structure a pu être mise au jour), la structure forme/fond. Celle-ci permet de penser la manière dont, au sein d'une totalité syncrétique - mais non indifférenciée - comme le *ceci*, telle détermination peuvent être mise en avant, et comment cela dépend de ce que Sartre appelle ici la «liberté du pour-soi»²: «c'est moi qui fais que je la saisisse comme vert-rugueux ou rugosité verte»³.

Néanmoins, pour qu'un tel réinvestissement soit pertinent, il est nécessaire de modifier le modèle gestaltiste dans la mesure où, dans sa forme originelle et dans ses usages antérieurs⁴, il permettrait plutôt d'envisager des formes de non-être et de séparation. Or, il s'agit de l'inverse, puisque le rapport des déterminations-formes et des déterminations-fonds doit être un rapport de co-présence sans privilège de telle ou telle qualité (et notamment sans opposition de qualités premières et de qualités secondes). Il faut donc préciser le rapport forme-fond: «au lieu que la forme paraisse sur le fond indifférencié, elle est entièrement pénétrée par le fond, elle le retient en elle comme sa propre densité indifférenciée»⁵. Le fond en tant que qualité soutient donc l'apparition de la forme à partir de son être indifférencié originel au lieu de le circonscrire par l'indifférenciation seconde de la situation. Ce réinvestissement du rapport forme/fond marque d'ailleurs (avec d'autres signes) la manière dont l'analyse atteint ici un point-limite dans la plongée au sein de l'indifférence de la qualité et de sa structure intime⁶. Mais jusqu'où peut aller la prédominance à l'avant plan d'une qualité, la manière dont elle ressort par rapport aux autres reconduite dans leur interpénétration indifférenciée? Et si on peut pousser ce recul de l'ensemble des qualités jusqu'à une indifférenciation totale, ne retombe-t-on pas dans une situation qui implique en fait non seulement un acte du pour-soi, mais un détachement par rapport à l'objet, de

¹ *EN*, p. 238.

² *EN*, p. 238. Il faut noter qu'il ne s'agit pas ici de la liberté comme liberté de choix au sens du choix originel, mais seulement de la manière dont se manifeste, au sein d'une proto-situation, le mouvement d'auto-néantisation comme présence continuée et totale à l'être, présence qui a en soi-même le principe d'accentuation sur telle ou telle des négations qui la composent.

Il n'en reste cependant pas moins que, lorsque l'analyse aura enveloppé l'ensemble des catégories de la transcendance (sous-jacentes dans le problème de l'abstraction, ici traité de manière encore critique) et qu'on en sera au plan du projet existentiel, la liberté, entendue comme liberté existentielle sera effectivement la signification dernière de ce rapport particulier à la qualité à partir d'un avenir: nous ne serons «séparé[s] des choses par rien, *sinon par notre liberté*» (*EN*, p. 591).

Dans la *Phénoménologie de la perception*, la mise en avant de telle ou telle qualité comme aspect de la chose ne renverra pas à la liberté du pour-soi mais aux multiples formes d'ancrage du corps subjectif ou phénoménal sur le monde. Ainsi, la constance d'un objet tactile, par exemple, est comprise comme «une constance pour-mon-corps, un invariant de son comportement total» (*PhP*, p. 366). De manière plus globale la chose est comprise comme «le corrélatif de notre corps et de notre vie» (*PhP*, p. 372).

³ *EN*, p. 238.

⁴ Notamment en ce qui concerne la description de l'intuition de l'absence lors de l'analyse du surgissement du néant au sein de l'être (cf. *EN*, pp. 44-45).

⁵ *EN*, p. 238.

⁶ On retrouvera cette dimension d'architecture intime de la qualité dans le rôle particulier qu'elle joue au sein de son appréhension dans le cadre de la psychanalyse existentielle, où Sartre décrit, sur le plan de l'appréhension symbolique de la qualité, la manière dont différentes qualités d'un ceci se synthétisent, s'interpénètrent dans le cadre d'un même horizon symbolique et révèle ainsi la valeur symbolique du ceci: «Cette totalité [de l'objet que me révèle ce que Sartre appelle «intuition assimilatrice»] est organisée comme une forme, dans laquelle les qualités de densité et de température, plus sourdes, s'effacent derrière la saveur proprement dite qui les *exprime*» (*EN*, p. 707).

telle sorte qu'on soit amené à revenir à la conception d'une qualité comme donnée subjective? Tel est l'enjeu de la question de l'abstraction.

En effet, Sartre semble pris dans une aporie, dans la mesure où la manière dont l'horizon indifférencié à partir duquel apparaît la qualité peut lui donner une densité telle que seul le vert apparaisse, à l'exception des autres qualités. De ce fait, on se trouve dans une situation qui rapproche de l'abstraction, en tant que celle-ci, selon la définition de Jean Laporte reprise par Sartre, «sépare ce qui est uni»¹ ce qui ne serait possible que si les *data* sensoriels n'étaient que des contenus subjectifs. Sartre cependant, admet bien que se produise effectivement l'effet mis au compte de l'abstraction (sinon il devrait nier le phénomène lui-même, ce qui est impossible), mais il le considère comme un des aspects de ce qu'il a appelé «réalisation de l'être»² en tant que celle-ci est directement le fait du surgissement du pour-soi comme révélateur de l'être. Ainsi, pour Sartre, s'il y a présence absolue du vert sans co-présence des autres qualités, celle-ci n'est que le résultat d'un type particulier d'équilibre entre le vert et les autres qualités qui n'apparaissent qu'à partir de l'indifférenciation constitutive de l'être qui soutient leur apparition. Ces qualités «se fondent dans l'équilibre néantisant de la pure et simple *massivité*»³. Le caractère «néantisant»⁴ de cet équilibre ne renvoie qu'au fait de la néantisation comme leur origine, mais non à une négation des qualités non explicitement saisies mais seulement co-visées et se réorganisant en fond en fonction de celle-ci, c'est-à-dire à une néantisation concernant l'être même de la qualité considérée. Si tel était le cas, l'être qui soutient la présence du vert et en détermine le mode par son indifférenciation disparaîtrait. Dès lors, on retournerait au vert comme «mode subjectif du pour-soi»⁵. Ici, tout l'être du vert est conservé et le vert «abstrait» garde donc, en conservant cette dimension de *massivité* constitutive de son caractère d'en-soi, sa transcendance. Néanmoins, il reste vrai qu'on dépasse le cadre de la pure et simple présence. Cependant, ce dépassement peut être compris comme dépassement d'une présence à l'être vers une autre présence à l'être, ce qui ne peut effectivement être réalisé que par le pour-soi, en tant que le pour-soi a à être ses propres possibilités (ce n'est pas une possibilité de l'en-soi comme en-soi). De ce fait, la question de la présence de l'abstrait est une question qui implique le pour-soi, non comme lieu d'impressions subjectives reconstruites par l'entendement mais dans sa transcendance et dans le mouvement de la constitu-

¹ *EN*, p. 238. Il semble que, sur ce point, la référence de base de Sartre soit l'ouvrage de J. Laporte *Le problème de l'abstraction*, (Paris, Alcan, P.U.F, 1940). La définition donnée par lui - contre notamment l'idée de généralisation et celle de simple séparation - est la suivante: «En bref, l'abstraction consiste à penser à part ce qui ne peut être donné à part» (*op. cit.*, p. 8).

C'est à partir de celle-ci que, selon lui, se situent toutes les difficultés. L'auteur critique le phénomène de l'abstraction à partir d'une position empiriste, héritée de Hume, dans la mesure où, pour lui, on ne peut penser isolément ce qui n'est pas isolé, cette possibilité même de le penser isolément marquant la possibilité d'une séparation effective. De ce fait, si on est amené à croire qu'on abstrait, c'est seulement dans la mesure où «nous regardons le concret à travers nos tendances subjectives» (*op. cit.*, p. 154).

Par rapport à cette position, celle de Sartre rejoint d'une certaine manière celle de Laporte, à cette différence près qu'on ne peut parler à propos de la manière dont la liberté fait apparaître le ceci de tendances subjectives, mais bien, en raison même de son néant, de modalité d'apparition de l'être qui co-surgissent avec le ceci et qui sont à comprendre à partir de lui. Ce n'est que sur cette base qu'on peut, selon Sartre considérer ensuite l'abstraction comme phénomène psychologique (à supposer même que cette catégorie ait pour lui un sens, dans le cadre de l'analyse des manières d'être du pour-soi).

² *EN*, p. 238. La «réalisation» dont il est ici question est évidemment celle évoquée au terme du §1.

³ *EN*, p. 238. On peut pour cette formule, renvoyer à la manière dont l'en-soi lui-même est dit «*massif*» (*EN*, p. 33), c'est-à-dire n'étant pas structuré en intériorité et extériorité. Cependant, cette passivité a une fonction particulière ici dans la mesure où elle est la base de l'indifférenciation, celle-ci pouvant alors être fondée dans sa signification aussi sur l'expression de cette «massivité».

⁴ *EN*, p. 238.

⁵ *EN*, p. 238.

tion du *ceci* comme tel: «c'est dans la constitution même du *ceci* comme *ceci* que s'opère l'abstraction comme dévoilement du profil à mon avenir»¹.

Ainsi, d'une part, la capacité abstractrice du pour-soi est renvoyée, non à une faculté psychologique spécifique (qui était le niveau où se maintenait la position de Laporte et de la philosophie classique), mais à son être en tant que présence future à l'être. Et d'autre part, il est possible de conserver à l'abstrait corrélat de cette présence future sa dimension de transcendance sans contredire l'indifférence fondamentale de l'être ni introduire d'élément supplémentaire qui viendrait rompre le rapport de proximité absolue à l'être et remettre en question le réalisme fondamental de Sartre².

Avec la dimension de qualité, nous sommes au point maximal de la proximité de la relation du pour-soi à l'être en même temps que, du point de vue de l'analyse nous atteignons, semble-t-il le maximum de détermination concrète dans un mouvement descendant. De ce fait, on peut considérer que débute à présent un mouvement inverse: nous sommes renvoyés de la présence du ceci à l'ensemble des rapports de co-présence des *cecis* et à un au-delà de l'être, celui-ci ne nous étant cependant plus livré comme au delà d'un en-soi indifférencié et hypostasié dans un néant global, mais comme étant à la fois singularisant et singularisé. On pourrait certes dire que le mouvement de détermination continue. Cependant, il le fait avec une signification différente dans la mesure où nous saisissons l'éclairement de l'être dans un mouvement d'extériorité par rapport au ceci, mouvement qui nous portera vers un futur du monde en même temps qu'il nous fera toucher du doigt ce point où l'être excède son indifférence. On pourrait ainsi symboliser la progression de l'analyse de l'analytique de l'étant intra-mondain et le statut de pivot, dans ce cadre, de la qualité, de la manière suivante:

¹ *EN*, p. 239.

² Nous sommes passés beaucoup plus rapidement sur l'analyse donnée par Sartre de l'abstraction dans la mesure où celle-ci paraît avoir d'abord une fonction critique - réponse à une objection possible remettant en cause le statut de la qualité comme être du ceci apparaissant - et non directement une fonction constituante positive. Celle-ci ne pourrait être abordée qu'à partir de l'introduction des structures temporelles du pour-soi.

<i>Niveaux du Pour-soi.</i>	<i>Pour-soi dans la relation à l'en-soi</i>	<i>En-soi entrant dans la présence.</i>	<i>Niveaux de l'En-soi</i>
<i>Pour-soi comme pure néantisation et présence à soi.</i>	Négation interne connaissante (n'est pas l'en-soi).	«Il y a» de l'Être être-connu comme réel.	<i>En-soi pur</i>
<i>Niveau du pour-soi comme une totalité-détotalisée</i>	Négation totale /partielle (inextension qui a à être à partir d'une négation singulière).	Monde Espace. ceci	<i>En-soi comme extériorité d'indifférence.</i>
<i>Visée singulière (Abschattung).</i>	Pour-soi comme vide déterminé.	Qualité du ceci.	<i>Présence de l'en-soi (horizon interne).</i>
<i>Pour-soi comme présence aux cecis (Présent fondamental).</i>	Pour-soi comme multiplicité de négation.	Extériorité ceci/cela. Quantité.	<i>Extériorité des cecis</i>
<i>Pour-soi comme ekstatique temporel</i>	Pour-soi comme négation dépassement qualifiée.	Potentialité/ Ustensilité Temporalité mondaine	<i>En-soi comme dégradation de l'ekstaticité en extériorité.</i>

Schéma n°51 – Progression de l'analytique de l'étant intramondain (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §I-III)

Qu'il y ait une certaine pertinence dans cette progression de l'analyse peut s'attester à travers la manière dont nous retrouvons cette dimension de progression de la singularité au cours de développements ultérieurs. On peut ainsi se demander s'il n'est pas possible de tracer ici un parallèle entre le triple niveau dégagé au cours de ces premières analyses et celui dégagé à propos du projet originel comme «désir d'être Dieu»¹. Il est effectivement clair que le niveau de la liberté comme choix fondamental, comme reprise d'ensemble des structures ontologiques précédemment développées centrées sur la relation du pour-soi à l'être et à son être au sein du projet originel implique une reprise des structures de la transcendance².

En ce qui concerne le plan du projet originel, Sartre, pour saisir l'articulation entre projet originel et projet singulier, dégage au moins trois niveaux d'articulation: le premier est celui, abstrait, du désir d'être qui peut être renvoyé à la relation fondamentale à l'en-soi. Le second niveau, encore abstrait, est celui de la personne singulière, c'est -à-dire la manière dont le pour-soi humain a décidé qu'il «serait en question dans son être»³, qu'on peut renvoyer à l'articulation monde ceci et à la saisie du ceci. Enfin, le dernier niveau est celui du désir empirique particulier, niveau dernier de la concrétion, qui pourrait être mis en parallèle avec la manière particulière de saisir le ceci dans telle ou telle de ses qualités, telle qu'elle se dessine en rapport avec les autres qualités. Ce rapport structurel possible se renforce du fait que, dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une certaine manière pour le dernier niveau, d'un statut d'*Abschattung*⁴.

¹ *EN*, p. 654.

² On peut le voir par exemple dans l'analyse de cet aspect de la situation que sont les entours, où est explicitement repris cet étagement: «Nous avons vu, au chapitre [III (le texte des premières éditions de *L'Être et le néant* porte par erreur le chapitre IV)] de notre deuxième partie, que le pour-soi, par son surgissement, faisait que l'en-soi venait au monde; d'une façon plus générale encore, il était le néant par quoi «il y avait» de l'en-soi, c'est-à-dire les choses. Nous avons vu aussi que la réalité en-soi était là, sous la main, avec ses *qualités*, sans aucune déformation ni adjonction» (*EN*, p. 590).

³ *EN*, p. 654.

⁴ Le terme est utilisé par Sartre à propos de la manière dont le projet fondamental se donne à travers un projet empirique singulier selon un rapport d'esquisse à totalité (*cf. EN*, p. 655).

Cependant, ici comme en ce qui concerne la manière dont l'analyse de la transcendance est repris dans l'articulation du possible fondamental au possible secondaire, l'accent est fondamentalement différent, le point de vue existentiel de la «phénoménologie ontologique»¹ nous faisant revenir au pour-soi à travers une certaine dimension de reflet².

b) La catégorie de quantité et la manifestation de l'indifférence de l'être au sein de la détermination du ceci.

On pourrait cependant croire que, puisque nous suivons les structures du pour-soi jusqu'à leur plus grand degré de complexité, nous passerions directement des structures liées à la présence à soi à celles impliquant à la dimension du possible et de l'ipséité. Cependant, la dimension de présence, avec l'analyse de la temporalité et avec celle de l'articulation monde/ceci se révèle plus complexe que ce que laissait pressentir celle des structures immédiates du pour-soi. Il importe donc, en deçà de la dimension du possible, d'explicitier cette dimension de la multiplicité, telle que cette tâche est à présent rendue possible par le dégagement de la négation externe et de son statut ontologique.

i) Le niveau de la multiplicité comme négation externe.

Si on s'en tient à l'enchaînement des catégories tel qu'il est présenté au travers du titre du §III, on pourrait penser que Sartre, soit suit le tableau kantien des catégories (qualité, quantité, modalité, relation³), soit obéit à une logique hégélienne (et plus exactement celle du passage de la qualité à la quantité dans la logique de l'être)⁴. En fait, il semble que nous devions comprendre ce passage comme motivé par la prise en compte de ce qui, au sein de la structure de monde et de la différenciation de l'indifférencié originel de l'être, ne peut être intégré à la détermination précédente, tout en ne pouvant être considéré à travers les solutions classiques (héritées notamment des catégories kantienne). En effet, dans ce qui précède, nous avons envisagé le problème de la multiplicité en liaison avec l'horizon interne du ceci et à partir de l'unité d'être fondamentale découlant du mode d'être de ce même ceci. Cependant, cette unité est également à fonder du point de vue de la différence par rapport aux autres cecis, c'est-à-dire du point de vue d'une différenciation laissant paraître une extériorité entre les *cecis*.

Le problème qui se pose ici est donc celui du rapport entre le *ceci* et les autres *cecis*. Sartre semble justement exclure d'emblée les solutions critiques, liées à la compréhension des *cecis* comme matières impressionnelles soumises à une forme (les catégories kantienne de causalité comme liaison nécessaire ou d'action réciproque⁵). Il exclut également la solution qui pourrait être tirée de la psychologie de la forme - sur laquelle il s'est cependant appuyé dans le moment

¹ *EN*, p. 655.

² Il faudrait penser les analyses qui suivent comme impliquant les catégories qui permettrons non seulement d'explicitier la liberté, mais également ce qui peut se dessiner au delà du projet originel, tel qu'il est décrit sous sa forme de désir d'être Dieu dans le dernier chapitre de *L'Être et le néant* (*EN*, p.65: «l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu»). Pour décrire la dynamique de la liberté, les catégories liées à la dimension négatives sont favorisée alors que la catégorie de qualité revient pour dégager la manière dont se trouve symbolisée non seulement le désir d'être mais la manière dont le pour-soi, pour aller vite, s'y aliène.

³ L'ordre kantien est quantité, qualité, relation, modalité, celui-ci se fondant sur la table des jugements telle qu'on pourrait la construire à partir de la logique d'Aristote.

⁴ C'est en fonction de cette logique que Juliette Simont envisage ce passage dans J. Simont, «Sartre et Hegel: le problème de la qualité et de la quantité», *Revue internationale de philosophie*, n°152-153, 1985, pp. 72-102.

⁵ *Cf. EN*, p. 239: «Le rapport originel des cecis entre eux ne sauraient être, ni l'interaction, ni la causalité, ni même le surgissement sur même fond de monde».

précédent - dans la mesure où celle-ci, par l'indifférenciation même du fond, exclut justement la différenciation, le n'être pas au sein d'une même présence, et dont il s'agit à présent de rendre compte. Or, l'impossibilité de cette dernière solution implique également, du point de vue du principe explicatif jusqu'ici utilisé une insuffisance de ce dernier. En effet, alors que la négation interne «*expresse*»¹ ou accentuation d'une négation particulière avec recul des autres négations suffisait pour rendre compte de la présence d'un ceci face à une indifférenciation, la négation en jeu ici se manifeste au sein d'une structure différenciée, sous la forme d'un n'être pas. Dans ce cadre, dédoubler la négation interne *expresse* ne suffit pas si les autres négations internes ne peuvent être différenciées de telle sorte que cette différenciation se manifeste au plan de l'apparition des *cecis* par une distinction radicale qui tienne «chaque *ceci* à distance de l'autre comme n'étant pas»² l'autre par une négation «de type purement externe»³. La compréhension de la négation externe et de son mode d'émergence conditionne à son tour celle de catégories comme la quantité et la multiplicité⁴, l'ensemble de ces catégories ayant pour sens métaphysique (si métaphysique signifie ici ce qui se rapporte à l'être même dans ses caractères propres et sa contingence) de manifester, ou, plus fortement «de réaliser l'indifférence de l'être»⁵. C'est donc ce point qu'il faut mettre au jour.

L'argument central - qui reprend le caractère fondamental de la négation interne d'être négation radicale et totale, qui ne peut laisser rien de l'être en dehors de la négation - est celui de la négation à la fois une et quasi-multiple, cette multiplicité étant le résultat de la nécessité pour la négation comme tout de la négation d'être négation du tout, et cela de manière interne. Qu'est-ce que cela peut signifier du point de vue de l'être, dès lors qu'on se situe, non plus simplement dans l'articulation monde/*ceci*, comme pour l'analyse générale de l'être de la détermination, mais au sein même des *cecis*, comme présence à la totalité des *cecis* qui peuvent se présenter en tant que distincts les uns des autres tout en étant co-présents? Cette co-présence, selon Sartre, tient à ce que «mon surgissement négatif à l'être se morcelle en négations indépendantes qui n'ont d'autre liens que d'être négations que j'ai à être, c'est-à-dire qui tirent leur unité interne de moi et non de l'être»⁶. En renvoyant ainsi à la négation interne et à son unité, Sartre exclut donc de l'être toute structure de négation interne, ce qui lui permet de préserver son identité à soi de fond. Cependant, cette unité de la négation interne ne permet pas à elle seule de rendre compte de la multiplicité externe, et cela à un double titre. Elle ne le permet pas, d'une part parce que la négation externe est à comprendre comme transcendante (et non comme immanente), et d'autre part, parce qu'à supposer même qu'on la comprenne comme immanente, qu'on la ramène à la quasi-multiplicité de la négation radicale, celle-ci n'est justement qu'une quasi-multiplicité, et non une multiplicité réelle.

Ces deux points sont en fait radicalement liés. Ainsi, dans le débat entre idéalisme et réalisme, tel qu'il a pu se cristalliser dans le premier quart du siècle dans la philosophie anglo-saxonne, l'opposition se fait justement entre le caractère interne ou le caractère externe de la relation. Le

¹ *EN*, p. 239.

² *EN*, p. 239.

³ *EN*, p. 239.

⁴ C'est ce que Sartre évoque à deux reprises dans le cadre des catégories de la transcendance, une fois à propos de l'espace et de l'extériorité d'indifférence en tant qu'elle peut être, une fois hypostasiée, une «spécification de la théorie abstraite des multiplicités» (*EN*, p. 234), une autre fois à propos des catégories husserliennes (unité-multiplicité (*EN*, p. 241)) qui ne touchent pas «d'un *iota*» (*id.*) les *cecis*.

⁵ *EN*, p. 241.

⁶ *EN*, p. 239.

caractère interne de la relation entre les différents aspects du réel et entre les différents moments de la pensée implique un idéalisme (d'ailleurs plus objectif - de type hégélien - que subjectif) alors que l'affirmation d'une discontinuité des propositions (elles ne s'impliquent pas l'une l'autre, comme chez Bertrand Russell¹) et des *ceci* réalisés par la présence chez Sartre est liée à la position d'un certain réalisme. En ce sens, tout comme d'ailleurs pour la qualité, ce qui est en jeu ici est justement le réalisme de Sartre. C'est l'un des aspects de celui-ci qui se manifeste à travers cette question de la négation externe.

ii) La négation externe et la réalisation de l'indifférence de l'être.

Or, cette négation externe apparaît comme étant justement le point de jonction de l'en-soi et du pour-soi et la solution de Sartre se situe justement sur ce plan du réel lorsqu'il considère que la négation externe réalise l'indifférence de l'être. Mais comment cette indifférence peut-elle extérioriser la négation et achever la désagrégation? Tout d'abord, la relation à l'être qui la définit et la conditionne dans sa radicalité «se néantit à titre de négation»², c'est-à-dire qu'elle a à néantiser ce qu'elle est et donc à être toujours au delà d'elle-même, détotalisant ainsi la totalité qu'elle forme à titre de négation. Cependant, elle est négation de l'être et ce mouvement interne ne peut pas ne pas se refléter sur la manière même dont l'être est réalisé, dévoilé à travers ce mouvement constitutif de la négation interne. Elle ne peut pas ne pas être vue comme ce à partir de quoi se manifeste justement l'indifférence de l'être. Mais que signifie cette dernière, et notamment, pourquoi se manifeste-elle comme extériorité?

C'est que, du point de vue de l'être, le corrélat de chaque négation interne n'a justement pas à être, en raison de cette indifférence, l'ensemble des corrélats des négations qu'a à être le pour-soi en ne les étant pas. Chaque corrélat est indifférent à l'autre, y compris à son être, cette indifférence se manifestant notamment à travers l'espace. La multiplicité caractérisant la co-présence des corrélats de négation interne ne peut donc se manifester que par une extériorité d'indifférence. En effet, si tel n'était pas le cas, nous aurions alors un rapport à soi des en-soi ainsi dévoilés, rapport qui viendrait de l'être et qui serait contradictoire avec l'indifférence fondamentale de l'en-soi, que ce soit sous la forme d'un refus de négation ou d'une acceptation de la négation par reprise à son propre compte. En ce sens, par l'indifférence de l'être, on passe d'un «avoir à n'être pas» qui indique le rapport du pour-soi à lui-même au travers de la complication de sa structure existentielle et à ce qu'il n'est pas à un simple «n'être pas» transcendant, dont la manière de n'être pas, et notamment de ne renvoyer, ni à l'en-soi, ni au pour-soi est justement le mouvement de la constitution de l'extériorité absolue, extériorité à laquelle néanmoins l'en-soi est lui-même indifférent.

De ce fait, si le passage du *ceci* au *cela* s'opère, ce ne peut être que par la manière dont la négation interne se dépasse elle-même en se niant, mais la qualification de cette négation de la négation se traduit sur le plan du dévoilement de l'être par une négation externe, un «n'être pas» par lequel chaque *ceci* est qualifié par l'autre, ou, plus exactement, de telle sorte que la présence à cela est à la source du n'être pas du ceci: «C'est dans et par ma présence à la table que je réalise l'indifférence de la chaise - que présentement j'ai aussi à ne pas être - comme une absence de tremplin, un arrêt de mon élan vers le ne-pas-être, une rupture du circuit»³. Celle-ci tient à ce que

¹ Cf. B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, tr. fr. G. Auclair, (Paris, Gallimard, , 1961, «TEL», chap. V, «Révolte contre l'idéalisme et le pluralisme», pp. 67-80, et notamment la reprise d'un article de 1907, pp. 69-77.

² EN, p. 240.

³ EN, p. 240.

le circuit est polarisé par l'objet de telle sorte que l'identité de ce dernier conditionne (mais bien sûr sans qu'il y ait - ici comme ailleurs en ce qui concerne le pour-soi - de rapport de détermination mécanique) la poursuite de l'acte. Or, le passage du *ceci* au *cela* implique bien une différenciation qui est pour le circuit de l'ipséité (qui se définissait par la négation du *ceci*) comme un élément étranger impliquant une réorganisation de ce circuit quant à son sens. Il y a donc une différenciation. Celle-ci n'est cependant pas une redéfinition autonome, mais ce clivage vient de l'être (puisque c'est le caractère du simple «n'être pas», donc une structure transcendante par son mode d'être) tout en étant un pur non-être. Cela lui confère, à partir de la totalité de l'être ayant sa source dans sa configuration par le surgissement du pour-soi, «le double caractère d'être en soi et d'idéalité pure»¹. Ce double caractère, qui peut apparaître contradictoire (puisque'il revient à dire à la fois que le non-être est et n'est pas, dès lors que, par le dévoilement de l'être, l'en-soi devient réel) peut s'expliquer de la manière suivante. Soit une négation appartient au pour-soi, mais il s'agit alors d'une négation interne, une «négation propre»², soit on n'a pas affaire à une négation interne, mais alors cette négation ne peut appartenir au pour-soi.

Cependant, il peut y avoir un cas particulier qui vienne remettre en cause l'analyse précédente. En effet, la saisie de l'objet imaginaire, telle qu'elle se manifeste dans l'intuition esthétique, semble remettre en cause ce raisonnement, dans la mesure où elle implique bien une négation dans l'objet (puisque'il est un irréel et que l'intuition esthétique vise un irréel à travers la matérialité de l'objet), tout en partant du pour-soi. Mais, c'est «à travers l'intériorité absolue de sa négation propre»³ que l'objet imaginaire visé par l'intuition esthétique⁴ serait saisi, dans la mesure où c'est au travers d'une mise hors jeu du réel comme négation de la négation réalisante (l'affirmation intentionnelle ayant cette négation originelle pour source) qu'il est effectivement saisi.

En ce qui concerne le second terme de la formule, il faut d'abord considérer que cette idéalité n'est pas à comprendre au sens d'une norme, d'une pensée (ce qui renverrait à la subjectivité et à des contenus subjectifs) mais dans sa stricte opposition au réel comme support de qualification interne pour le «il y a». En effet, le support de cette qualification est, nous l'avons vu le *ceci* et plus exactement le *ceci* appréhendé dans son être comme qualité. Or, si c'est à partir de l'être du *ceci* que se définit pour le pour-soi comme conscience de *ceci* le dévoilement du *réel*, ce qui n'a pas de lien interne au *ceci*, ce qui ne peut lui être attribué (tout en ne pouvant par ailleurs être renvoyé au néant d'être qu'est le pour-soi) ne peut être considéré comme *réel* tout en étant transcendant et donc en-soi. Ainsi, le «et» n'est *rien*, mais rien sur le plan du transcendant, tout en étant un élément essentiel dans la configuration de ce dernier à travers la manière dont il se manifeste dans la qualification de la négation interne.

C'est justement ce caractère insaisissable par rapport au réel que Sartre appelle idéalité. Sa signification se saisit comme règle du rapport de l'apparition des *ceci* les uns par rapport aux autres et de l'engagement de l'être des *ceci* dans cette règle d'apparition. Cet engagement qui justement est l'indifférence originelle des *ceci* entre eux. C'est en raison de ce caractère de règle que «ce néant idéal et en-soi»⁵ peut être considéré pour lui-même et être saisi comme quantité sur

¹ EN, p. 240.

² EN, p. 240.

³ EN, p. 240.

⁴ Sur la corrélation entre imaginaire et intuition esthétique, cf. *L'imaginaire*, conclusion. II. «L'oeuvre d'art», pp. 239-246.

⁵ EN, p. 240.

le plan des catégories ontologiques, dans la mesure où celle-ci, prise à la racine renvoie à une dimension d'«extériorité pure»¹, condition de toute opération de quantification ou d'énumération.

Cette compréhension de la quantité s'opère sur le fondement d'une analyse de l'addition qui la constitue, comme n'étant qu'une «discrimination idéale». En effet, le nombre — dans sa fonction cardinale, comme dans sa fonction ordinale — nous renvoie à ce qui, sur le plan du monde, est de l'ordre du transcendant. Ce sont les *cecis* qui m'apparaissent comme formant tel ou tel nombre ou étant dans tel ou tel ordre. L'organisation de ce dernier est cependant indifférent aux déterminations internes des *cecis* et étant strictement le corrélatif, dans son organisation, de l'acte qui les fait ainsi apparaître: «Compter, c'est faire une discrimination idéale à l'intérieur d'une totalité désagrégeable et déjà donnée»². Ainsi, le nombre ne touche aucun des *cecis* dans la manière dont il les met en relation mais il «s'isole et se détache à la surface du monde comme un reflet de néant sur l'être»³, dont on peut, en l'hypostasiant dégager les lois d'organisation propres. C'est justement cette manière de s'isoler (comme contrecoup de l'indifférence de l'être par rapport à la configuration des *cecis*) qui permet d'identifier la quantité et l'espace, ou, plus exactement d'inscrire la quantité comme manifestation particulière de l'espace, de telle sorte qu'on ne puisse les distinguer, reprenant ainsi, mais d'une autre manière le rapport entre les deux termes tel que Kant a pu le poser dans l'esthétique transcendantale de la *Critique de la raison pure*⁴. En même temps, ce «type de négation»⁵ auquel espace et quantité ont été identifiés permet également de rendre compte de la structure ontologique d'un certain nombre de «ce que l'on nomme avec Husserl les *catégories*». Le caractère fondant cette réduction est que celles-ci «ne sont que des brassages idéaux des choses, qui les laissent entièrement intactes, sans les enrichir ni les appauvrir d'un *iota* et qu'elles indiquent seulement l'infinie diversité des manières dont la liberté du pour-soi peut réaliser l'indifférence de l'être»⁶, ce qui à la fois les réduit dans leur possible prétention ontologique à désigner des traits internes de l'être tout en fondant leur diversité sur le pour-soi et en leur donnant une signification quasi-métaphysique de manifestation de l'indifférence de l'être.

Cependant, sont-ce là les seules catégories selon lesquelles se dévoile l'être en tant qu'il se dévoile en monde? N'y-a-t-il pas, comme pour le pour-soi, d'autres caractères qui peuvent être dévoilés et qui renvoient au delà du champ de présence instantané, notamment en lui donnant la profondeur du temps, et plus particulièrement de l'avenir? Une telle perspective réclame d'aller au delà du pour-soi comme simple présence à l'être pour envisager ce qu'il en résulte concernant le dévoilement du *ceci* et notamment ce que cela signifie par rapport à lui, l'émergence des dimensions de potentialité, d'ustensilité et de temporalité mondaine.

¹ *EN*, p. 240.

² *EN*, p. 240.

³ *EN*, p. 240.

⁴ On pense ici à la formule désignant l'espace comme une «grandeur infinie donnée». Il faut néanmoins noter que l'acte de compter s'opère pour Kant dans l'intuition pure du temps. De manière plus générale, on peut reconduire ici ce que nous avons déjà signalé à propos de l'espace, à savoir que la réduction à un *rien* de la quantité a aussi une fonction polémique par rapport à Kant et à la position critique.

⁵ *EN*, p. 241.

⁶ *EN*, p. 241.

CHAPITRE VI

LA DIMENSION TEMPORELLE DU DÉVOILEMENT DU MONDE.

On pourrait s'étonner que nous regroupions ici deux analyses que Sartre lui-même sépare explicitement. ? Il a pour cela, semble-t-il, de bonnes raisons, dans la mesure où la dimension du temps du monde fait intervenir une dimension métaphysique, un au-delà de la logique déductive du dévoilement, alors que les analyses de la potentialité et de l'ustensilité au contraire, explicitent jusqu'à leurs derniers retranchements - celui du niveau de la temporalité - la dimension de dévoilement du pour-soi. L'enjeu commun de ces deux analyses est de pousser les deux pôles de la relation de transcendance jusqu'au point le plus extrême de leur capacité d'explicitation. On pourra ainsi être assuré que celle-ci soit sans reste et qu'on puisse ainsi s'assurer de leur puissance intégratrice et fonder sur elles de manière rigoureuse les conclusions. C'est pourquoi nous aborderons tout d'abord les dimensions de potentialité et d'ustensilité, qui renvoient à la dimension temporelle du pour-soi. Nous envisagerons ensuite le principe de l'analyse temporelle ainsi que l'analyse du passé. Enfin, nous aborderons dans un même mouvement l'analyse du présent et de l'avenir, même si les enjeux métaphysiques n'en sont pas identiques.

§I Potentialité et ustensilité: le passage à la dimension temporelle du dévoilement de l'Être.

La dimension du pour-soi instantané est pour Sartre un niveau abstrait, mais nécessaire dans la mesure où la portée de la transcendance s'articule en fait, dans *L'Être et le néant*, d'abord sur cette dimension de négation interne. Il fallait donc montrer d'emblée, sur ce premier point, et sur le double plan du rapport fondamental à l'être et du rapport aux cecis la transcendance radicale de ces derniers. Celle-ci demeure néanmoins encore une transcendance indéterminée. Elle ne peut devenir une transcendance déterminée qu'avec la prise en compte de la temporalité. Ce double niveau a son pendant dans la détermination des catégories de l'étant. Cependant, cette conséquence sur le plan du dévoilement de l'étant doit s'entendre également comme renvoyant à une plus grande détermination et à une plus grande singularisation du dévoilement de l'étant. Ce niveau est celui du développement des catégories proto-temporelles.

a) Au delà de l'instantanéité: les catégories proto-temporelles¹ (1): les potentialités.

Si - en refusant la référence kantienne - on veut s'appuyer de manière hégélienne sur une pure logique immanente de passage d'une détermination à une autre, on ne peut évidemment trouver dans l'en-soi, tel qu'il est saisi en lui-même, de quoi passer des déterminations de qualité et de quantité aux déterminations de puissance et d'ustensilité. Cela est vrai aussi bien en ce qui con-

¹ Nous employons ce terme de catégories proto-temporelles dans la mesure où Sartre, pour leur élucidation, fait intervenir - à la fois sous l'influence heideggerienne et pour des raisons pédagogiques - la dimension temporelle. Cependant, il ne met pas véritablement en jeu la structure propre de la temporalité intra-mondaine avec ses ambiguïtés et l'exigence qu'elles puissent rendre compte d'une prise de conscience thématique du temps.

cerne le niveau de l'être en soi pris dans ses déterminations premières qu'en ce qui concerne celui des *cecis* intra-mondains. Sur le plan de l'en-soi pur, la massivité et l'indifférence aux déterminations empêcherait un tel passage, et sur celui des *cecis* intra-mondains, ce rapport d'indifférence, non seulement se maintient au sein de l'être du ceci à travers l'identification à la qualité dans la limite du «il y a», mais de plus, la relation d'extériorité tracée entre le ceci et le monde interdit tout passage interne d'un ceci à un autre, que celui-ci se trouve ou non dans le même champ de présence (comme nous venons de le voir à propos du ceci-cela et de la quantité) ou par rapport à un état futur du monde (comme nous allons à présent l'appréhender aussi bien à propos de la potentialité qu'à propos de l'ustensilité¹). Ainsi, la déduction ne peut être un mouvement dialectique interne.

Néanmoins, Sartre ne peut pour autant abandonner toute dimension déductive et revenir à un repérage empirique et à une juxtaposition des catégories, guidé seulement par ce qui apparaîtrait comme des traits anthropologiques fondamentaux. Un tel procédé aurait pour conséquence une hétérodétermination et donc une déstructuration des traits fondamentaux du pour-soi. Il ne pose pas la question sous la forme de la rencontre d'un certain «comment» de la manifestation, mais plutôt par un autre biais, celui des structures du pour-soi lui-même. C'est donc à partir du pour-soi comme condition de dévoilement que peuvent surgir du côté de l'être des nouveaux caractères: «Qu'en résulte-t-il [du fait que le pour-soi n'est pas instantané mais qu'il surgit comme «à-venir à soi-même»²] pour le dévoilement du ceci?»³. Or, ce pour-soi n'a été jusqu'ici considéré que sous l'aspect d'«une simple conscience instantanée telle qu'elle peut se révéler au *cogito* cartésien»⁴. Ce qui était ontologiquement, voire métaphysiquement⁵ engagé ne l'était que relativement à une figure de pure présence à soi dans son exigence de qualification et non dans la manière dont elle engageait radicalement sa structure ek-statique⁶. Or, dans le mouvement originel de son être, le pour-soi n'est justement pas instantané. En ce sens, comme Sartre en a déjà marqué les conséquences pour la portée de la réflexion⁷, il faut élargir l'enquête, et cela en n'ayant pas à traiter la dimension ek-statique comme une dimension surajoutée⁸ mais comme étant une dimen-

¹ Il faut néanmoins faire une précision: alors que le passage de la qualité à la quantité ressortirait plutôt de la logique de l'être, la catégorie de la possibilité nous renverrait plutôt à la logique de l'essence. On retrouve en un sens ce passage à un autre mouvement de détermination chez Sartre, mais celui-ci reste radicalement extérieur au ceci, puisque la racine de ce nouveau mouvement se trouve dans la prise en considération d'un autre aspect de la structure du pour-soi, qui est celui du dépassement et du retour déterminant.

² *EN*, p. 242.

³ *EN*, p. 242.

⁴ *EN*, p. 241. On retrouve ici le passage de l'analyse de la pure structure reflet-reflétant à celle de la valeur (*cf.* *EN*, p. 127: «Mais le «je pense » cartésien est conçu dans une perspective instantanéiste de la temporalité. Peut-on trouver au sein du *cogito* un moyen de transcender cette instantanéité?»), à ceci près que le mouvement d'autodépassement est précisé-ment à présent un acquis à partir de la manière dont le *cogito* doit s'affecter d'un «*défaut d'être*» (*EN*, p. 128). Ici, la situation sera légèrement différente dans la mesure où, la structure globale de possibilisation étant acquise, c'est par elle qu'on peut commencer, le corrélat de la valeur pour le dévoilement d'être étant posé par la suite.

⁵ Nous utilisons ici ce terme métaphysique pour marquer qu'on considère ici le mouvement de réalisation de l'être par le surgissement du pour-soi et les catégories précédentes comme ayant leur signification au sein de ce surgissement, comme l'atteste la récurrence avec laquelle Sartre marque bien cette signification du côté de l'être (et notamment le fait que ces catégories examinées n'ajoutent rien à l'être, c'est-à-dire à sa structure interne).

⁶ C'est en ce sens que Sartre écrit «Mais le caractère ek-statique du pour-soi n'était encore qu'implicite» (*EN*, p. 241).

⁷ *Cf.* *EN*, pp. 202-203: «Ainsi la conquête réflexive de Descartes, le *cogito*, ne doit pas être limitée à l'instant infinitésimal. C'est ce qu'on pouvait conclure, d'ailleurs, du fait que la *pensée* est un acte qui engage le passé et se fait présquissier par l'avenir».

⁸ Ce qui permet de mettre de côté une résurgence du danger de position d'un écran entre la présence à soi et la présence à l'être.

sion originaire¹.

Il est cependant également nécessaire que cette exigence n'aille pas contre les résultats précédemment obtenus. Nous devons donc pouvoir dire — étant donné que l'en-soi est ce qu'il est et qu'il n'y a pas en lui de rapport interne, ceux-ci étant étouffés dans l'oeuf par l'identité à soi — que «la connaissance n'ajoute ni ne retranche rien à l'être»². Cela vaut aussi bien pour les dimensions déterminantes de la chose («le ceci et la spatialité, la permanence, l'essence et les potentialités»³) que pour celles de l'ustensilité. En même temps, il faut maintenir la corrélation stricte entre les structures du pour-soi et celles du monde, dans la mesure où cette corrélation garantit qu'il n'y a pas de catégorie qui s'apparaisse à elle-même au sein du pour-soi irréfléchi tout en n'étant pas des déterminations internes de l'être.

Dans ce second moment de l'analyse — dont le point de départ est l'exigence interne pour la négation qu'est le pour-soi de se faire «être en présence de l'être»⁴ avec «une dimension ekstatische d'avenir»⁵ — Sartre veut tirer de cette exigence l'ensemble des catégories dépassant la simple présence et dont la réduction de l'abstraction à une présence future à l'être est l'esquisse. Pour cela, il procède en deux temps : le premier est l'examen de la permanence, de la beauté et des potentialités qualifiées⁶, le second celui de l'ustensilité⁷.

Au sein même de ce premier temps, Sartre commence par mettre en corrélation l'être par delà l'être que je suis, la dimension du possible avec le possible du ceci (et notamment ce possible premier qu'est la permanence⁸). Il précise ensuite le rapport du ceci à son possible mondain (notamment à travers la reprise du problème de l'abstraction)⁹, ainsi qu'à l'idéal qui transparaît à travers la manière dont il s'apparaît à lui-même à partir de l'être¹⁰. C'est une fois établie la corrélation entre l'être-pour-la-valeur et les possibles avec la configuration de l'en-soi que la modalisation — issue de la prise en compte de la dimension du passé dans les différents rapports qui peuvent s'instaurer entre le ceci et son possible¹¹. — intervient. Cet examen adopte le même ordre que celui de la permanence et de l'essence : la mise en place de la corrélation à partir des structures immanentes du pour-soi¹² puis la différenciation entre les structures immanentes et les configurations transcendantales¹³.

¹ On peut comprendre cette exigence de deux manières: soit de manière transcendantale-ontologique, soit de manière métaphysique, dans la mesure où on prendrait ce que le §V esquisse comme totalité de l'être et où le mouvement aussi compris serait un mouvement d'autodétermination, l'être total restant cependant en lui-même - comme le montre la conclusion - marqué par le hiatus issu de la contingence du surgissement du pour-soi.

² EN, p. 247.

³ EN, p. 248.

⁴ EN, p. 242.

⁵ EN, p. 242. On notera ici que Sartre semble ne pas suivre directement l'étagement des structures existentielles mais passer directement au niveau de la temporalité. Néanmoins, comme on peut le saisir à travers certaines remarques, cette dimension temporelle n'est pas directement celle du pour-soi ayant pour corrélat le temps du monde, mais seulement la formulation temporelle du noyau d'ekstaticité sans l'introduction des caractères les plus spécifiques de la structure interne de la temporalité (cf. EN, p. 243, à propos de la permanence: «Le temps dont il s'agit n'est ni fini, ni infini: simplement la potentialité fait apparaître la dimension du futur»).

⁶ Cf. EN, pp. 245-247: «En tant que je suis toujours... [...] ... elle la suppose au contraire».

⁷ Cf. EN, pp. 248-254: «Nous avons tenté... [...] ...se dévoile à la conscience».

⁸ Cf. EN, pp. 242-24: «En tant que je suis toujours... [...] ...la dimension du futur».

⁹ Cf. EN, pp. 243-244: «Mais le sens à venir... [...]d'être conforme à son essence».

¹⁰ Cf. EN, pp. 244-245: «Nous avons vu, dans la deuxième partie... [...] ...à travers l'imperfection du monde».

¹¹ Cf. EN, pp. 245-247: «Ces potentialités originelles... [...] ...elle la suppose au contraire».

¹² Cf. EN, pp. 244-245: «Ces potentialités originelles... [...] ...de «sursis», de «potentialité»,

¹³ Cf. EN, p. 245: «Toutefois, l'être transcendant du manque... [...] ...elle la suppose au contraire».

i) Le dépassement du champ de présence et les premières potentialités (permanence, abstraction et beauté).

Sartre commence donc par tirer les conséquences — sur le plan de la structure du circuit de l'ipséité — de l'articulation de la dimension d'immanence de la présence à soi à la présence à l'être dans l'exigence de qualification de cette présence.

i. a.) Le surgissement des potentialités du ceci et la permanence.

La première conséquence est le statut particulier du «perçu» en tant qu'il «est originellement le dépassé»¹ et qu'il devient «conducteur du circuit de l'ipséité»². Il permet à la présence à soi de s'opérer de manière continue. Cette tâche implique cependant que ce perçu permette, par la modalité de sa présence, que l'au-delà de la présence actuelle se qualifie de la même manière que cette présence actuelle. Si on formule ce point en terme de négation, «la négation complémentaire»³ doit être une autre «négation-présence», ce qui suppose la référence, sur le plan de la transcendance à un «être par delà l'être»⁴, à un ceci par delà le ceci.

On se trouve donc, sur le plan des structures, face à une alternative. Soit il y a une négation, et alors celle-ci, par son être même de négation, comme ayant la structure immanente du pour-soi, implique, pour être comme négation, qu'elle soit dépassée vers une négation future, soit il n'y a pas ce dépassement, mais alors, la négation-pour-soi se fige en en-soi et n'est même plus négation. Ceci est valable à la fois pour le *ceci* lui-même (et ce qui est en jeu est alors seulement une négation interne pure par rapport à la présence pleine du ceci) et pour la négation externe en jeu dans le «ceci-cela». C'est donc la totalité de la configuration — et non tel ou tel de ses éléments — qui est en jeu. Mais quel est le rapport entre ces deux négations? Comment le caractère ek-statique de la négation se reflète-t-il dans le cadre du transcendant ?

Si toute négation se détermine de manière immanente seulement par rapport à un avenir et si elle ne se saisit qu'à partir de la présence du ceci, le ceci ne se dévoile qu'à partir de cet avenir. Puisque c'est le pour-soi lui-même qui se dépasse et que la présence future à l'être est pour lui d'abord un possible, ce dernier se traduira également à travers la modalité originelle du possible sur le plan du transcendant: «[l]a possibilité que la conscience est non-thétiquement comme conscience (de) pouvoir n'être pas ceci se dévoile comme *potentialité* du ceci d'être ce qu'il est»⁵. Toute négation présente est, dans son mouvement premier, engagement vers l'avenir dans son maintien même. De même, sur le plan transcendant, toute présence de *ceci* est engagée (condition de la détermination) dans sa présence future. Cet engagement premier est la «*permanence*»⁶, reflète

¹ EN, p. 242. On retrouvera cette détermination lors de l'analyse du corps-pour-soi et de la manière dont Sartre aligne alors la perception et l'action, la première se dévoilant comme structure de dépassement et la seconde comme pouvant, pour cette raison même, être réduite à la première.

² EN, p. 242.

³ EN, p. 242.

⁴ EN, p. 242.

⁵ EN, p. 243. Il semble qu'il y ait ici un membre de phrase à rectifier. Ou, du moins, il faut comprendre le «pouvoir n'être pas ceci» comme l'indication d'une négation par rapport au vécu et non comme l'indication d'un changement d'objet, ce qui ne s'accorderait pas avec la formule suivante.

⁶ EN, p. 243. On peut penser ici à la manière dont, pour Kant, «[l]e schème de la substance est la permanence du réel dans le temps» (E. Kant, *Critique de la raison pure*, (1981), tr. fr. A. J.-L. Delamarre et F. Marty (à partir de la traduction de J. Barni), Paris, Gallimard, 1980, «Bibliothèque de la Pléiade», «Analytique transcendantale. Du schématisme des concepts purs de l'entendements», (AK, III, 137, p. 889). En renvoyant à la temporalité originelle du pour-soi la constitution des différentes catégories de la transcendance, Sartre ne suit pas le Heidegger de *Sein und Zeit*. En effet, ce qui intervient, lors du retour de la temporalité originelle vers l'ensemble des structures du souci et de la transcendance, c'est l'opposition entre différentes modalités de temporalisation. Sartre semble suivre plutôt M. Heidegger, *Kant und das Problem der Meta-*

d'une négation interne restant polarisée par le même ceci, nécessaire à son dévoilement: «[l]e dévoilement de la table comme table exige une permanence *de* table qui lui vient du futur et qui n'est point un *donné* purement constaté, mais une potentialité»¹. Ajoutons néanmoins que le recours au futur concerne celui du pour-soi et non un futur intra-mondain. La permanence, à cet égard, est donc une potentialité première. Elle est indétachable de la perception du ceci en raison de la structure de celle-ci: «La première potentialité de l'objet, comme le corrélatif de l'engagement, structure ontologique de la négation, c'est la *permanence*, qui vient perpétuellement à lui du fond de l'avenir»². Les problèmes de la perception et de l'abstraction peuvent être repris à partir de ce point.

i. b) La reprise du problème de l'abstraction et la structure d'essence.

En effet, la première analyse de la perception nous laissait devant la structure d'interpénétration qualitative complexe, où l'abstraction pouvait s'expliquer à travers le rapport entre différentes qualités. La signification de ce recul n'était cependant déterminée que par rapport à la liberté du pour-soi. Avec la prise en compte de la dimension d'avenir constitutive de la connaissance et, à partir de là, d'engagement par rapport à celui-ci, l'abstraction survient dans le contexte particulier de l'engagement de la négation présente à partir de la négation à venir. Celle-ci — par rapport au complexe syncrétique du ceci et en tant qu'elle renvoie nécessairement à l'appréhension de ce dernier par un profil — s'avère «précision de la négation présente»³. Ainsi, «[l]a négation polymorphe du *ceci* où le vert est formé d'une totalité «rugosité-lumière» ne prend son sens que si elle a à être négation *du* vert, c'est-à-dire d'un être-vert dont le fond tend vers l'équilibre d'indifférenciation»⁴. En comprenant le processus d'abstraction sur le fondement de sa relation à la négation interne et à sa précision — comme faisant émerger la dimension de l'essence et nous y faisant accéder — on peut en déduire les rapports existant entre le *ceci* et son essence. Celui-ci — fondé sur une négation de négation — ne peut être un rapport d'identité, ni même un rapport d'appartenance. Il est au contraire un rapport de différence radicale: «l'existant ne *possède* pas son essence comme une qualité présente. Il est même négation de l'essence: «le vert *n'est jamais* vert. Mais l'essence vient du fond de l'avenir à l'existant, comme un sens qui n'est jamais donné mais qui le hante toujours»⁵.

En même temps, la position de ce rapport au plan ontologique renverse la conception traditionnelle de l'abstraction comme opération venant après coup et opposée à la présence du concret. Il y a ici un aspect nouveau du réalisme de Sartre: puisque l'abstraction n'est pas une opération contingente mais «un mode d'être originel du pour-soi»⁶ et que les modes d'être originels n'existent qu'en appuyant leur qualification sur l'être qu'en même temps ils réalisent, «[l]'abstrait est une structure du monde nécessaire au surgissement du concret et le concret n'est concret qu'en tant

physik, (tr. fr. et introduction A. de Waelhens et W. Biemel, Paris, Gallimard, 1953, «Bibliothèque de philosophie») en fonction de la problématique de l'ek-stase et de la connaissance comme transcendance (cf. *op. cit.*, §24, pp. 172-176). Cependant, Sartre refuse l'idée d'une synthèse de l'appréhension pour les catégories temporelles (cf. *EN*, p. 255). *Vide infra*, §2 a).

¹ *EN*, p. 243.

² *EN*, p. 243.

³ *EN*, p. 243.

⁴ *EN*, p. 243.

⁵ *EN*, p. 243. Le terme d'«existant» - issu des traductions de Heidegger par H. Corbin - est bien sûr à prendre au sens d'existant intra-mondain.

⁶ *EN*, p. 243.

qu'il va vers son abstrait»¹. A terme, on peut saisir par rapport au ceci les termes qui viennent d'être développés de la manière suivante: l'abstrait ne se différencie pas de la permanence - du moins au niveau originel de son surgissement² - dans la mesure où il renvoie à une même structure première du pour-soi. La permanence s'entend, non comme être enveloppé par l'en-soi du ceci, mais comme «pure possibilité pour un ceci d'être conforme à son essence»³. Une telle détermination renvoie donc à une relation descriptible, en un premier temps, comme un «avoir à être de la table». Elle implique donc, en tant qu'avoir à être, un rapport à un idéal dont il faut à son tour définir la modalité, sous peine de laisser une structure essentielle du pour-soi hors du rapport de présence, et par conséquent de remettre en cause le principe même de la déduction des catégories de transcendance.

i. c) Valeur et beauté.

En effet, «le possible que je suis et le présent que je fuis étaient entre eux dans le rapport de ce qui manque avec ce à quoi il manque»⁴. Or ce possible est non-thétique, il n'est pas objet pour le pour-soi. Il ne peut donc lui apparaître qu'au travers d'une structure transcendante du monde. Cependant, dans la mesure où on a ici affaire à une dimension d'être à portée métaphysique, cette structure transcendante n'aurait pas le même rapport de constitution à la manière d'apparaître de l'objet, mais il s'agira seulement «d'une indication transcendante et idéale»⁵ renvoyant à ce qu'est la valeur sur le plan du pour-soi. On peut compléter le parallèle entre la dimension de pure immanence et la négation interne de la manière suivante:

	<i>Immanence pure</i>	<i>Négation.</i>	<i>Structure transcendante.</i>
<i>Présence.</i>	Présence à soi (structure reflet-reflétant)	Présence à soi qualifiée comme négation interne polymorphe.	Ceci comme complexe de qualités
<i>Possible</i>	Présence future à soi comme présence possible	Négation abstraite future vers laquelle se fuit la négation présente.	Possibilité fondamentale de permanence se définissant à partir de l'abstrait comme essence.
<i>Idéal (valeur).</i>	Valeur comme fusion de la présence avec la présence possible.	Fusion de la négation présente avec la négation future.	Fusion du concret et de l'abstrait: chacun fonde l'autre.

Schéma n°52 – Pure immanence et négation interne (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §III)

On voit notamment comment la valeur qui hante le pour-soi se situe par rapport au mouvement de temporalisation comme sa totalité toujours refusée. La temporalisation se reflète dans la «fusion impossible et perpétuellement indiquée de l'essence et de l'existant [qui] n'appartient ni au présent ni à l'avenir, [qui] se présente comme synthèse à opérer de la totalité temporelle»⁶. Ce

¹ EN, pp. 244-245. En ce sens, le concret est pris ici en un sens hégélien comme unification de la totalité des déterminations.

² En effet, on peut imaginer des modes ultérieurs d'élaboration de l'abstrait, notamment par l'intervention d'une neutralisation du rapport réalisant, qui opère une coupure plus prononcée par rapport au ceci. Ce dernier étant alors mis hors-jeu, l'abstrait n'est plus véritablement abstrait de ce ceci, par opposition avec la permanence. Néanmoins, cette opération reste conditionnée par les structures de l'appréhension du ceci singulier.

³ EN, p. 244.

⁴ EN, p. 244.

⁵ EN, p. 244.

⁶ EN, p. 244. On peut faire ici deux remarques: la première concerne la mention du passé. Celui-ci n'est pas encore pris en compte mais le sera pour la différenciation des possibles. La seconde porte sur le «à opérer» en italiques. Cette insistance renvoie non seulement à son impossibilité mais à une exigence qui n'est cependant pas une exigence de la chose elle-même mais une exigence par rapport au pour-soi. C'est par le pour-soi que cette synthèse est à opérer, et cela dans le mouvement premier de son existence (et non dans une action posée de manière thétique comme transcendance psychique formée par la synthèse d'un certain nombre d'opérations).

corrélat de la valeur peut se désigner comme «*beauté*»¹. Celle-ci ne peut être un aspect ou une structure du monde mais elle est au contraire «transcendance»² par rapport au monde, tel qu'il se manifeste comme réel: «La beauté représente donc un état idéal du monde, corrélatif d'une réalisation idéale du pour-soi, où l'essence et l'existence des choses se dévoileraient comme identité à un être qui, dans ce dévoilement même, se fonderait avec lui-même dans l'unité absolue de l'en-soi»³. Cette co-implication du beau et de la valeur fonde notre rapport particulier à la beauté. En effet, la «totalisation de nous-mêmes»⁴ oriente la temporalisation du pour-soi. Or, dès qu'elle s'inscrit dans le mouvement radical de son existence, son corrélat transcendant se manifeste en liaison avec la manière d'être du pour-soi et non seulement à partir d'un type particulier d'intuition, contingent à l'égard de cette existence. Ainsi, c'est au sein des structures du pour-soi et à la racine même de sa dynamique que s'enracine notre rapport à la beauté: «[c]'est précisément parce que le beau [...] ne peut se réaliser que dans et par une totalisation de nous-mêmes [...] que nous *voulons* le beau et que nous saisissons l'univers comme *manquant* du beau, dans la mesure où nous-mêmes nous nous saisissons comme un manque»⁵. On peut ainsi comprendre la modalité particulière de la réalisation du beau, dès qu'il devient l'objet spécifique d'un projet. En effet, «dans la mesure où l'homme *réalise* le beau dans le monde, il le réalise sur le mode imaginaire»⁶. Ce terme renvoie bien sûr à l'imaginaire comme double néantisation, suspension du réel et suspension de soi-même par rapport au réel. Qui plus est, cette possibilité ne peut se comprendre simplement comme le caractère d'un acte intentionnel particulier. Elle doit se saisir au double plan du mode d'être du pour-soi et d'une certaine saisie de la transcendance. Ainsi, l'«intuition esthétique»⁷ se caractérise comme l'appréhension d'«un objet imaginaire à travers une réalisation imaginaire de moi-même comme totalité en-soi et pour-soi»⁸. Cependant, il ne s'agit là que d'une manière d'être particulière alors que la valeur est présente dans tout comportement du pour-soi, même lorsqu'il ne se concrétise pas dans une attitude existentielle spécifique. Tout comme il est nécessaire de concevoir une hantise de la valeur (sa présence-absence sans être posée, au cœur même de pour-soi comme étant le pôle de son hors de soi originel), il est nécessaire de concevoir une hantise de la beauté à travers la manifestation du réel, ce que Sartre exprime de la manière suivante: «A l'ordinaire, le beau, comme valeur, n'est pas thématiquement explicité comme valeur-hors-de-portée-du-monde. Il est implicitement appréhendé sur les choses comme une absence; il se dévoile implicitement à travers l'*imperfection* du monde»⁹.

Mais, à travers la dimension de la beauté et le dégagement de sa présence implicite, deux éléments entrent en jeu. D'une part, il s'agissait de compléter les analyses qui précèdent, dans la

¹ EN, p. 244.

² EN, p. 244. Le terme de transcendance est pris ici au sens classique de «au delà».

³ EN, p. 244.

⁴ EN, p. 244.

⁵ EN, p. 244-245.

⁶ EN, p. 245. Cf. la formule célèbre de *L'imaginaire*: «Le réel n'est jamais beau» (*Imaginaire*, p. 245). Ce thème se retrouve chez Sartre et est lié à sa manière de percevoir le choix littéraire tel qu'il s'incarne chez par exemple certains écrivains du XIX^e siècle, Baudelaire, Flaubert, Mallarmé: «cette impossibilité de *créer*, si fortement sentie par Mallarmé, est à l'origine de ce que les poètes du XIX^e siècle appelle «le rêve». «Rien n'est beau que ce qui n'existe pas», parce que, à la lettre, la *beauté* (le monde recréé par une liberté) n'existe pas» (*CM*, II, p. 463). Au delà de cela, on peut aussi y voir la rémanence d'une position de Sartre par rapport à un état de sa réflexion sur la morale, et notamment le salut par l'Art (dans les années trente).

⁷ EN, p. 245.

⁸ EN, p. 245.

⁹ EN, p. 245. Ce dévoilement implicite pourrait se traduire sous la forme d'un vécu à teneur affective, dans la mesure où il n'y a pas de visée explicite.

mesure où elles mettaient en jeu la structure de l'ipséité. D'autre part, cette exigence met au jour une structure particulière de détermination. En effet, la manière dont se laisse appréhender la beauté à travers l'imperfection du monde manifeste la présence d'autres potentialités que les «potentialités originelles»¹. Celles-ci se différencient des premières par la manière particulière dont s'introduit à partir d'elles et en liaison avec le rapport de manque, une négation dans la détermination du ceci, alors que celui-ci par son mode d'être, n'est que ce qu'il est. Il faut donc expliquer leur genèse et en même temps saisir l'origine de la venue au ceci de la dimension de manque, c'est-à-dire comment «la négation par laquelle le dépassement vient au monde»².

ii) Les autres potentialités.

Le point de départ de ce développement - qui doit conduire à la mise au jour d'un ensemble de possibles secondaires - est la prise en compte d'un «par delà» dans le mouvement de la présence à l'être: le «par delà» est corrélatif du dévoilement d'un «au delà de l'être»³. Or, le dévoilement d'un au-delà est dévoilement qui implique non seulement la simple fusion du présent et de l'avenir dans l'unité d'une même détermination du pour-soi, mais également les rapports du présent à l'avenir comme passage d'un manquant à un manqué, sous la forme d'un passage du partiel au total, par exemple⁴.

ii.a) Le passé, élément de différenciation des potentialités.

Cependant, ce retour déterminant, pour être opérant, exige de trouver, au sein même du présent, quelque chose à partir de quoi cette détermination puisse s'opérer. Or, il y a être, et être déterminé à partir duquel la potentialité peut se définir comme potentialité d'un ceci dans sa relation à ce qu'il est qu'à travers ce que celui-ci a été, c'est-à-dire à travers son passé. Ainsi, «[l]e dévoilement de ces potentialités nouvelles implique un rapport originel au passé»⁵. En effet, il y a — comme moment de la temporalisation du pour-soi — un mouvement passéifiant à partir du futur. Celui-ci comme retourne vers le présent et passéifie ce dernier, qui reste alors dans le pour-soi comme «savoir»⁶. Ce mouvement — comme l'ensemble des structures du pour-soi — se reflète à travers le dévoilement du ceci à partir de la pluralité des potentialités, et notamment à partir du

¹ EN, p. 245. Ces potentialités étaient dites originelles en tant qu'elles procédaient de la seule saisie du ceci sans envelopper la structure totale du rapport au monde, ce qui aurait élargi l'horizon de donation. C'est à cet élargissement que Sartre s'attaque à présent.

² EN, p. 246.

³ EN, p. 245.

⁴ On retrouve l'exemple - déjà donné par Sartre lors de l'analyse de la valeur - du croissant de lune déterminé comme croissant en relation avec la pleine lune. A présent, nous avons ce que Sartre annonçait alors: «ainsi, ce qui est livré à l'intuition est un en-soi qui en lui-même, n'est ni complet, ni incomplet, mais qui *est* ce qu'il *est* tout simplement, sans rapport avec d'autres êtres. Pour que cet en-soi soit saisi comme croissant de lune, il faut qu'une réalité humaine dépasse le donné vers le projet de la totalité réalisée - ici le disque de la pleine lune - et revienne ensuite vers lui pour le réaliser dans son être à partir de la totalité qui en devient le fondement» (EN, p. 129).

Cependant, même si la réalité humaine reste pour Sartre la condition concrète du dévoilement de l'être, l'intuition est toujours potentialisante et jamais absolument limitée, sauf dans le cas de l'intuition limite de l'épreuve d'être. On ne peut donc opposer radicalement intuition pure d'un côté dépassement de la réalité-humaine de l'autre, comme Sartre semble encore le faire ici, en liaison avec la dissociation du pur sujet transcendantal et de la réalité-humaine qu'il soutenait encore avant *L'Être et le néant*.

⁵ EN, p. 245.

⁶ Le terme de savoir est ici pris au sens de la psychologie de l'époque, déjà utilisé par Sartre dans *L'Imaginaire* (cf. *Imaginaire*, deuxième partie, Le probable, I. «Le savoir», pp. 79-92). Il est alors ce à partir de quoi est visé - en image ou en réalité - un objet dans l'intention, soit un acte et non seulement une connaissance sans liaison avec l'intention. Ici, il conduit à saisir le présent par rapport à un passé et un futur, de telle sorte que ce présent apparaisse vis-à-vis du futur à partir de son passé et se préfigure par rapport au futur en fonction de ce passé.

dévoilement de l'à-venir par rapport au passé. Cet avenir revient tel qu'il se détermine à partir du passé du pour-soi, c'est-à-dire de la manière dont reste au sein de ce pour-soi un dévoilement présent métamorphosé en passé et demeurant dans le pour-soi comme savoir, mais savoir qui «m'échappe en tant que connaissance thématique»¹. Le passé est le lieu où ce qui est au départ une potentialité devient une potentialité «qualifiée», dans la manière dont cette potentialité vient de l'avenir au ceci sur le fondement de la manière dont le pour-soi dépasse son passé vers son propre présent.

ii. b) La différenciation des potentialités.

Cela signifie que le pour-soi ne dépasse pas le ceci uniquement sur le mode de la permanence (celle-ci n'est qu'un dépassement homologue au ceci déployé), mais aussi par rapport à un état futur du monde et des cecis, la détermination de ces derniers dépendant de ce dépassement. Ainsi, le croissant de lune est certes visé comme forme spécifique et il y a un dépassement par lequel son essence en tant que forme fait venir à lui la permanence. Il y a cependant aussi un dépassement vers une transformation possible de sa forme vers une autre (la lune entière). Or, ces dépassements qualifient tous deux le croissant. Ils le font néanmoins de manière différente et cette qualification ne s'opère que lorsque ces dépassements, par la passéification, deviennent des relations inertes, toujours présentes à travers la manière dont le pour-soi appréhende l'avenir à partir du passé. Ce qui vient à présent du fond de l'avenir au ceci trouve son sens à partir du passé comme maintien de l'inachèvement ou sursis. Le croissant de lune reste croissant de lune, alors qu'il est saisi à partir de l'anticipation non-thétique de la pleine lune, anticipation devenue passée et affectant le dévoilement présent du ceci²). La passéification, faisant de la visée du ceci en fonction d'un avenir, est à la source de la considération des «*puissances*»³ en tant que ces dernières peuvent se comprendre comme des potentialités saisies à partir du ceci comme des possibilités de permanences, mais qui ne se réalisent pas encore. Elles hantent seulement le ceci de manière plus ou moins profonde en fonction de la manière dont la qualification s'est opérée dans la passéification de la négation interne radicale (si cette potentialité s'est ou non réalisée par exemple)⁴. On peut ainsi comprendre comment la négation vient au ceci comme qualité, dans la mesure où, «au retour de ma négation future vers mon présent, la pleine lune revient vers le croissant pour le déterminer en ceci comme négation»⁵.

Mais admettre ainsi au sein de l'être une dimension de manque *via* le ceci, n'est-ce pas remettre en cause le fait que le pour-soi n'ajoute rien à l'être? N'y-a-t-il pas l'introduction d'une modification interne de l'être, contradictoire avec l'être même de l'en-soi et risquant d'assimiler l'en-soi au pour-soi? N'est-ce pas revenir — en ce qui concerne chaque ceci — à une conception magique du possible?

¹ EN, p. 245.

² Ici, l'analyse serait à approfondir par rapport à l'analyse de la dynamique temporelle et notamment par rapport à la manière dont, chez Sartre, les différentes composantes du noyau ek-statique subissent une métamorphose du futur en passé.

³ EN, p. 246.

⁴ On peut penser que c'est ainsi que Sartre choisirait de rendre compte du phénomène à partir duquel se constituerait la conception magique du possible, telle qu'il l'a récusée pour le pour-soi lors de la première analyse de la notion (cf. EN, pp. 143-144). En fait, et cette remarque serait aussi valable pour ce que nous notions plus haut, la dimension de l'en-soi est exclusive de tout possible. Cependant, le possible apparaît dans le monde en liaison avec le ceci présent. Autrement dit, si pour l'en-soi pur, il faut maintenir son indifférence à la possibilité, il n'en va pas de même pour l'en-soi intra-mondain. Plus exactement, dès qu'il y a dévoilement d'être au delà même d'une conscience instantanée, il y a tout un ensemble de possibles s'entrelaçant avec l'être, qui se situent au delà de l'être à la fois de manière locale et globale.

⁵ EN, p. 245.

iii) *Les potentialités comme probabilités.*

D'une certaine manière, la réponse se trouve dans la question. Il suffit de reconduire le manque au sein même de ce rapport tel qu'il est décliné désormais au plan intra-mondain sous la figure de l'extériorité d'indifférence. En ce sens, considérer la relation entre le ceci et les potentialités comme des relations d'identité ou d'appartenance¹ serait oublier que «l'être transcendant du manque ne saurait avoir la nature du manque ek-statique dans l'immanence»², et cela justement parce que «L'en-soi n'a pas à être sa propre potentialité»³ et que cette indifférence à la potentialité se traduit, non par le refus de cette dernière, mais par l'extériorité d'indifférence - extériorité dont la constitution de l'espace fournit la matrice⁴ - laquelle se manifeste cependant de manière différente. Ici, c'est la potentialité qui ne peut être rattachée de manière interne au ceci comme pourrait l'être par exemple telle ou telle de ses qualités par rapport à son être ou les unes par rapport aux autres. Alors que, dans ce cas, on restait sur le plan d'une pleine positivité de l'être, ici, on a au contraire une relation d'indifférence et d'extériorité entre d'un côté le pur ceci saisi dans sa qualité et de l'autre sa détermination comme manquant de... Or, cette seconde détermination n'est pas intégrée dans l'identité syncrétique de la qualité mais lui reste extérieure comme le montre la manière dont je puis aussi bien viser le ceci comme pur ceci qu'à partir d'une potentialité nouvelle: ainsi «le croissant de lune est déterminé comme *manquant* ou *privé de* — par rapport à la pleine lune. Mais dans le même temps, il se dévoile comme étant pleinement ce qu'il est,

¹ Il faudrait ici considérer le rapport du ceci à ses possibles en prenant en compte une double configuration: d'une part celle du rapport au pour-soi, et d'autre part celle du rapport à la figure d'autrui. Au sein même de chacune de ces configurations, un dédoublement doit encore s'opérer en fonction de la manière dont on considère, soit le niveau du pur pour-soi ou celui du psychique.

Ainsi, sur le plan du pur pour-soi, celui-ci possibilise ses propres possibilités, ce qui est évidemment impossible pour le ceci. Cette différence a d'ailleurs déjà été envisagée dès l'examen de la dimension du possible (*EN*, pp. 140-144). On pourrait même reconduire la distinction entre conception logique et conception magique du possible pour saisir qu'elles ne conviennent, ni à l'ordre du pour-soi, ni à l'ordre de l'en-soi, que ce soit l'ordre de l'en-soi pur (au delà de toute possibilité, comme le montre l'échec de la preuve ontologique par le possible) ou celui du ceci (au sens où le ceci aurait de lui-même un rapport à ses possibles, non au sens où il pourrait se manifester en dehors de tout possible). En effet, celui-ci, entré dans le monde, n'entretient pas de rapport d'identité avec le possible puisqu'il revient sur l'état présent pour le déterminer en fonction d'un état futur comme n'étant justement pas cet état futur. En ce qui concerne la conception magique, où le possible habite en quelque sorte le présent, on pourrait la retrouver au sein du psychique, mais non au sein du ceci. On pourrait néanmoins dire que le *ceci* a ses possibles. Or, une telle relation d'appartenance qui, certes, s'inscrit dans le monde implique la dégradation par le regard d'autrui d'un rapport immanent, que ce soit en considérant de manière abstraite le pur regard d'autrui ou bien à travers la saisie du corps comme objet psychique. On voit la différence avec le simple ceci intra-mondain: la manifestation de celui-ci oscille entre l'identité (niveau de la qualité) et l'extériorité radicale (tout le reste!).

Il reste néanmoins un plan où le rapport d'un ceci à ses possibles pourrait ne pas renvoyer à une relation d'extériorité, celui de la relation existentielle de possession et de la manière dont l'objet pourrait être décrit comme renfermant en lui une infinité de possibles. Cependant, outre que cette description, présente dans les *Carnets de la drôle de guerre* ne se retrouve plus dans *L'Être et le néant*, elle se manifeste à travers une structure complexe, celle de la signification existentielle liée au projet appropriatif qui a pour structure *a priori* de comprendre à partir de la qualité comme horizon d'identification l'ensemble des potentialités. Il n'en reste pas moins qu'il semble bien y avoir, sinon une contradiction, du moins une certaine tension.

² *EN*, p. 246.

³ *EN*, p. 246.

⁴ Au delà de l'espace, on retrouve le modèle de la psychologie de la forme et de ses figures ambiguës, dans la mesure où, dans un cas comme dans l'autre, il y a un passage du fond à la forme qui ne se stabilise pas, un passage de la totalité aux «relations d'extériorité» pour l'espace, un passage de la dimension de «manque» renvoyant à la pleine lune à la simple détermination du *ceci* comme étant ce qu'il est. Il faut préciser, dans ce dernier cas comme pour l'ordre de l'espace, que le passage se fait aussi bien dans un sens que dans l'autre. Dans ce cas, cela tient au fait que le passage de l'appréhension du ceci à partir de la potentialité au simple *ceci* à partir de sa dimension qualitative ne peut faire disparaître les structures de potentialité amenées par la perception, mais seulement les faire glisser en arrière-fond. Ils ne pourraient en fait disparaître que si le pour-soi était un «pur présent, ce qui est inconcevable» (*EN*, pp. 246-247).

ce signe concret dans le ciel, qui n'a besoin de rien pour être ce qu'il est»¹.

Cela induit un certain rapport entre le *ceci* et la multiplicité de ses possibles en raison de deux facteurs, d'une part un facteur lié au mode d'être du ceci (le *ceci* n'ayant pas à être ses possibles, et notamment à les choisir de telle sorte que ce choix les organise²), d'autre part un facteur lié à la source radicale du possible, à savoir ma liberté comme rongeur des possibles propres, de telle sorte que ce caractère d'être «rongés du dedans par ma liberté»³, c'est-à-dire d'être toujours révo-cables (ce qui est la conséquence du fait que, dans leur être, ils sont toujours soutenus par la possibilité originaire constitutive du pour-soi) se reflète, sur le plan de l'en-soi à travers la dimension de probabilité. Or, en vertu du principe selon lequel les déterminations internes du pour-soi étant non-thétiques dans l'immanence, doivent pourtant en quelque manière apparaître au pour-soi et qu'elles ne peuvent le faire qu'à partir de leur reflet dans la transcendance, cette dimension du possible se manifeste sur le plan du transcendant par celle de la probabilité des potentialités: «Ces potentialités, qui reviennent sur le *ceci* sans être étées par lui et sans avoir à l'être, nous les appellerons *probabilités*, pour marquer qu'elles existent sur le mode d'être de l'en-soi»⁴.

Cependant - et la démarche s'achève de manière classique chez Sartre par une interrogation sur l'être de la probabilité⁵ - il reste à saisir l'être de cette dimension de probabilité pour en donner le sens métaphysique. Le point central est que «ces potentialités ou probabilités qui sont le sens de l'être, par delà l'être, précisément parce qu'elles *en soi par delà l'être*, sont des *riens*»⁶. Étant par delà l'être, elles ne sont pas, mais étant en-soi par delà l'être elles sont des *riens*, c'est-à-dire une «négation hypostasiée, réifiée, c'est-à-dire qu'elle est un rien, qu'elle appartient au manchon de néant qui entoure et détermine le monde»⁷. C'est ainsi que, d'une certaine manière on retrouve une nouvelle fois le néant extra-mondain heideggerien, mais réarticulé au monde par la dimension du possible, de telle sorte qu'on peut dire à la fois qu'il y a un au-delà du monde sans qu'il y ait d'au-delà de l'être, puisque l'au-delà du monde reste - du moins dans ce cadre - mondain.

C'est à partir de là qu'il peut en conclure que «la connaissance n'ajoute ni ne retire rien à l'être»⁸. En effet, pour que la potentialité ajoute à l'être, il faudrait qu'elle soit quelque chose dont on puisse dire qu'il est au même titre que l'en-soi, ce qui est contradictoire avec l'être même de la potentialité. Accorder un être à la potentialité (pour ne pas la réduire à la dimension d'une représentation) implique donc de le saisir comme un non-être. Mais un tel non-être ne retire-t-il pas quelque chose à l'être? Pour ce faire, il faudrait que la potentialité ait, par rapport au ceci révélé à partir d'elle un lien interne. Or, tel n'est justement pas le cas dans la mesure où le ceci ne disparaît pas dans sa potentialité mais reste ce qu'il est, le rapport entre le ceci et la potentialité ne venant, ni du ceci, ni de la potentialité en eux-mêmes, mais seulement du pour-soi qui saisit le ceci à partir de la potentialité. La connaissance (comme lien ontologique par dépassement et retour déterminant) «fait qu'il y ait de l'être en le dépassant vers un néant qui n'entretient avec lui que

¹ EN, p. 246.

² Comme c'est le cas pour le pour-soi. Certes, les développements concernant le rapport entre le choix et les possibles ne se trouvent que dans la quatrième partie (*vide infra*, chapitre IX, §I, b)). Cependant, on trouve déjà une esquisse de ce point lors de l'analyse du futur (*cf.* EN, p. 174 sur la hiérarchisation des futurs selon un autre principe d'organisation que celui du temps universel, *vide supra*, chapitre IV, §I, c) iii)).

³ EN, p. 247.

⁴ EN, p. 247.

⁵ *Cf.* EN, p. 247 à partir de: «Ces potentialités ou probabilités qui sont le sens de l'être par delà l'être... [...] ...elle la suppose au contraire».

⁶ EN, p. 247.

⁷ EN, p. 247.

⁸ EN, p. 247.

des rapports négatifs d'extériorité»¹. Avec la potentialité, ce n'est pas seulement une catégorie qui s'ajoute mais bien une dimension de profondeur du monde qui s'ouvre, permettant seule véritablement de saisir la nature précise de l'au-delà du monde comme se déterminant «en un manchon de néant»² qui conserve donc une configuration mondaine³, alors que les analyses précédentes, soit dessinaient ce néant comme issu du pour-soi et se saisissant seulement du côté de l'être, soit comme rapport mouvant des cecis présent n'ayant aucun rapport (comme l'espace).

b) Les catégories prototemporelles (2): La catégorie d'ustensilité et la dispersion du pour-soi dans le monde.

La dernière catégorie examinée par Sartre avant les catégories temporelles est celle d'ustensilité, ce qui renvoie clairement à une problématique heideggerienne et vise à faire pièce aux critiques implicites du philosophe allemand concernant l'appréhension de la chose comme relevant d'une dérivation par rapport à l'attitude première de la préoccupation (*Besorgen*) et de la discernation (*Umsichtigkeit*).

i) Le statut de l'ustensilité par rapport au représentatif.

La place accordée par Sartre à la dimension de l'ustensilité et la configuration particulière que prend l'analyse de celle-ci est due à un certain nombre de facteurs, les uns liés à son évolution personnelle, les autres liés à la problématique de *L'Être et le néant*.

i. a) L'évolution personnelle.

Cette place conférée par Sartre à la dimension de l'ustensilité semble témoigner d'une évolution par la prise en compte de la structure de la situation dans le projet de «démêler les relations étranges et concrètes des hommes aux choses, et plus tard, des hommes à eux-mêmes»⁴. En effet, *La Nausée* et les descriptions qui y sont faites semblaient avoir, si on se réfère aux *Carnets de la drôle de guerre* et à des propos plus tardifs de l'auteur, une portée antiheideggerienne. Les *Carnets* évoquent ainsi ce souci de saisir «les sourires secrets des choses vues absolument sans les hommes»⁵, au delà des couches humaines et la nécessité - notamment liée à l'expérience de la guerre, du «monde de la guerre [...] le monde militarisé [où Le sens des choses est changé [...] monde ustensile]»⁶, de l'être-en-guerre ainsi qu'à la lecture de Saint Exupéry⁷ et notamment de *Terre des hommes* dont il se laisse imprégner - de considérer justement que «les choses sont hu-

¹ EN, p. 247.

² EN, p. 247.

³ Ce n'est qu'avec le pour-autrui que nous aurons véritablement une configuration extra-mondaine à travers la force centrifuge d'un pur regard (*vide infra*, chapitre VIII, §II).

⁴ Cf. J.-P. Sartre, «Entretien dans *Play-boy* avec Madeleine Gobeil», vol. 12, n°5; Mai 1965, pp. 69-76, repris dans le *Magazine littéraire*, n°55-56, 1971.

⁵ CDG, V, p. 359.

⁶ CDG, I, pp. 21-22. Cependant, l'ustensilité est encore vue comme corrélat de la réalité-humaine, et non du pour-soi comme tel. Cette reconduction du plan de l'ustensilité au plan du pour-soi comme néantisation est un des aspects de l'évolution des *Carnets de la drôle de guerre* à *L'Être et le néant*.

⁷ Cf. CDG, III, pp. 250-251: «Ce matin, en me levant, je suis encore tout occupé par cette pensée de Saint-Exupéry, si heureusement développée: «un spectacle n'a de sens qu'à travers un métier», p. 312, pp. 360-361 où Sartre compare le héros de Saint-Exupéry à celui de Valéry Larbaud. Cependant, l'analyse de l'ustensilité qui commence à être développée ici ne peut à elle seule rendre compte de ces aspects existentiels. Il y faudra pour cela non seulement l'analyse du corps (avec lequel apparaissent les coefficients d'adversité) mais aussi celles du choix originel, de la situation ainsi que celle du projet originel, qui seules achèvent de rendre compte du surgissement à même les choses de la dimension de la signification.

maines» et qu'un paysage ne se laisse saisir qu'à travers un métier. Dans un entretien ultérieur¹ Sartre resitue les descriptions de *La nausée* (et notamment celles liées à cette expérience existentielle) comme implicitement différentes de celles de Heidegger dans la mesure où il cherche à les saisir dans leur essence. La perspective heideggerienne se trouve après coup réintégrée, cette réintégration se faisant à la fois par le biais de la liberté et de la prise en compte - dans une perspective marxiste² (le texte date de 1965) de «la structure de la vie d'un homme»³ avec ses besoins.

Cependant, cette évolution à propos de l'attention aux choses n'est pas complètement décrite par les points de repères marqués ci-dessus. En effet, l'inclusion de la catégorie de l'ustensilité dans la dimension de la transcendance marque une certaine radicalité qui s'oppose aux prises de positions renvoyant à la sphère existentielle. En situant sur le plan de la transcendance pure la catégorie de l'ustensilité, avant l'introduction des catégories plus nettement anthropologiques évoquées par Sartre, il lui fait subir une certaine promotion et s'efforce d'en rendre compte sur un plan plus radical.

Cependant, il ne lui donne pas tout à fait le même statut que Heidegger: d'une part, il ne lui fait pas jouer le même rôle dans la révélation du rien ou de manière plus générale dans la structure ontologique de la mondanité, d'autre part, il ne lui donne pas le même contenu, usant de manière plus libre des catégories (moyens-fins) ou y introduisant une problématique apparemment plus extérieure (question des tendances et des appétits).

i. b) La problématisation de L'Être et le néant et l'introduction de la dimension de manque.

Cette différence vient de la manière dont Sartre situe sa problématique en liaison avec la règle de déduction et de réduction présidant à l'ensemble de ses analyses: on reconduit à une structure du pour-soi tout en marquant que cette structure étant non-thétique, elle exige, pour qu'elle apparaisse à ce pour-soi (et donc pour qu'elle ne soit pas inconsciente) de transparaître à travers la configuration du monde.

Tout d'abord, à la différence de l'introduction de la potentialité⁴ et même de celles de la qualité et de la quantité⁵, il n'y a pas ici de retour direct au pour-soi mais plutôt une transition critique face à un possible effet pervers de l'analyse qui se manifesterait par le caractère second de l'ustensilité, alors qu'il semble acquis - notamment à partir de Heidegger tel que le lit Sartre⁶ -

¹ Entretien avec Madeleine Gobeil, réf. citées: «Selon [Heidegger], en dernière analyse, les objets sont *ustensiles*. Dans mon premier roman, *La nausée*, je considérais un arbre et tentais de définir ce qu'est un arbre au moyen des mots afin de parvenir jusqu'à son essence, en d'autres termes je me lançais dans une interrogation perpétuelle des choses. Je tentais de savoir ce qu'elles *sont*» (, p. 10).

² Cependant, cette perspective est, dans son fond, antérieure au marxisme puisqu'on peut en voir la source justement dans l'expérience de la guerre et dans le relatif abandon de la structuration de la conscience selon différents étages, pour un engendrement dialectique de ses structures par la néantisation.

³ Entretien cité, p. 10.

⁴ Cf. *EN*, p. 241. Cependant, on peut estimer que l'introduction à la potentialité vaut pour l'ensemble des catégories qui dépassent l'ordre du pur pour-soi instantané.

⁵ Cf. *EN*, p. 239. L'introduction du *ceci-cela* et de la quantité se fonde alors sur la nécessaire co-présence des autres *ceci* à l'appréhension du *ceci* en tant que le pour-soi est totalité.

⁶ Dans *Sein und Zeit*, la dimension de l'ustensilité est un résidu de recherches antérieures, notamment celles tournant autour de l'«herméneutique de la facticité» (cf, *SZ*, p. 72/108, note) comme un moyen de polémique par rapport au néo-kantisme, tributaire du souci heideggerien de saisir le *Dasein* dans sa quotidienneté moyenne, plutôt qu'un véritable effort de fondation ontologique de la *Vorhandenheit* sur la *Zuhandenheit*.

Dans *Von Wesen des Grundes*, Heidegger subordonne la priorité de la «structure ontologique de cet existant formé par le «monde ambiant et dans la mesure où il est découvert comme un attirail d'usage (*ontologische Struktur der »umweltlich« Seienden — soferne es als Zeug erdeckt -)*» (*VWGr*, tr. fr. dans *Q. I.*, p. 130, note) à la saisie la plus adéquate du «phéno-

que la *Zuhandenheit* prime sur la *Vorhandenheit*. En effet, les descriptions précédentes, notamment dans la manière où elles peuvent apparaître de manière progressive, peuvent apparaître comme renvoyant à un ordre ontologique alors qu'il n'est conditionné que par «la clarté de l'exposition»¹: «Il va de soi, cependant, que cet exposé successif ne correspond pas à une priorité réelle de certains de ces moments sur les autres: le surgissement du pour-soi fait se dévoiler la chose avec la totalité de ses structures»². Chacune en fait renvoie aux autres de telle sorte qu'on ne peut les séparer, sans que cette impossibilité de séparation soit à interpréter comme un rapport de fondement (par exemple entre le monde et les cecis, entre la chose et l'essence). Ici, il y a seulement une relation d'articulation ambiguë entre les structures (au sens où on parle d'ambiguïté des figures dans la psychologie de la forme), chacune renvoyant à toutes les autres dans l'unité de dévoilement du monde par le pour-soi³. Dès lors, la possibilité même de la reconduction d'une structure nouvelle telle qu'elle se propose dans l'expérience signifie, à partir du fait qu'on peut la reconduire à tel ou tel aspect du surgissement du pour-soi, qu'elle est co-originale avec toutes les autres.

Ces remarques générales doivent donc s'appliquer à la question du statut de l'ustensilité, par rapport au débat entre Husserl et Heidegger. Sartre, ayant d'abord décrit les structures de la chose, semblerait «concevoir une primauté [...] du *représentatif*»⁴ et, de ce fait, valoriser un certain rapport au monde en même temps qu'un certain substantialisme, analogue à celui qui voudrait, à propos du rapport chose-monde, poser une «forme substantielle»⁵ ou un «principe d'unité»⁶ par rapport aux structures considérées. Il faut au contraire les saisir dans ce rapport de va et vient perpétuel qui constitue la spécificité de l'apparition⁷. Il en va ici de même pour le rapport entre chose et ustensilité, l'argument se fondant sur la place de l'apparition de l'ustensilité par rapport aux structures du pour-soi. Pour ce faire, il a ici recours de manière heideggerienne à l'ordre du circuit de l'ipséité⁸, dans la mesure où celui-ci fonde le fait que l'être apparaît à l'intérieur de ce circuit et que, à partir de là, le monde soit «ce à partir de quoi la réalité-humaine se fait annoncer ce

mène de monde (*Weltphänomen*) (*id.*) et à l'élaboration du «problème transcendantal du monde (*das transzendante Problem der Welt vorzubereiten*)» (*ibid.*).

¹ EN, p. 248.

² EN, p. 248. Plus tard - dans la description du corps et de manière plus implicite dans celle de la situation - l'ordre de la description reflétera bien l'ordre ontologique.

³ On pourrait ici estimer que nous sommes en contradiction par rapport à la manière dont nous avons souhaité refuser le modèle de la déduction dialectique. Cependant, il ne faut pas comprendre que chaque catégorie présuppose toutes les autres sous la forme d'un procès dialectique, et cela pour deux raisons: d'une part, parce que cette coprésence ne s'enracine pas au sein même de l'être, mais on passe par le biais des structures du pour-soi (celui-ci étant encore conçu sur un modèle transcendantal-ontologique et non comme un être dialectique - ce qui sera le cas dans le *Critique de la raison dialectique*); d'autre part, il y a cooriginarité de toutes les déterminations. Ceci étant posé, il n'en reste pas moins vrai que, chez Sartre comme chez Hegel, le mouvement de progression de la pensée obéit à un souci de progression vers la détermination concrète.

⁴ EN, p. 248.

⁵ EN, 248.

⁶ EN, p. 248.

⁷ De ce point de vue, on peut remarquer que, s'il est vrai que Sartre s'inspire souvent de la *Gestalttheorie*, il s'inscrit contre ce qui, en elle, pourrait conduire à une telle substantialisation, notamment en faisant un en-soi des structures d'apparition, que ce soit sur le plan du champ global de la perception ou sur celui de l'auto-organisation de la chose.

⁸ Cependant, chez Heidegger, la mise en avant de l'ustensilité précède la dimension de l'ipséité, cette dernière semblant même présenter le risque de se couper de l'être dans la mesure où l'analyse du souci renvoie plus à la problématique de l'authenticité et de l'inauthenticité, problématique qui délaisse - du moins pour un temps - la question des catégories en fonction desquelles apparaît le monde.

qu'elle est»¹.

Cependant, pour Heidegger, le recours au *Dasein* (par opposition à la conscience), pris dans sa quotidienneté², peut fonder la primauté (au moins méthodologique) - de l'apparition de l'ustensilité dans la mesure où il est «préoccupé» et pris dans les rapports d'ustensilité. Or, ici - dans un mouvement analogue à celui concernant la temporalité et la définition d'une temporalité originelle au delà de l'opposition entre l'authentique et l'inauthentique - Sartre ne se fonde pas sur une attitude spécifique, la modalisation singulière d'une structure (qui renverrait elle-même à des attitudes existentielles déterminées entretenant entre elles des rapports de dérivation), mais sur cette structure elle-même, insistant sur un aspect non mis à contribution lors de l'élucidation des autres catégories d'apparition du ceci et qui pourtant conditionne leur existence pour-soi (et non en-soi), l'ipsité et de manière plus précise, le caractère de «*manque refusé*»³, et non «*donné*»⁴ ou «*constaté*»⁵ de la structure du manque.

Ce mouvement de réorganisation structurelle a pour conséquence une réorganisation analogue en ce qui concerne le rapport entre les différentes catégories, dans la mesure où, s'il n'est pas question de revenir à une primauté du représentatif, il n'est pas non plus nécessaire, eu égard à l'ordre déductif adopté - lequel est plus analogue à la seconde partie de *Sein und Zeit* qu'à la première - d'affirmer une primauté de l'ustensilité. Celle-ci n'a pour Sartre de sens véritable qu'à propos de la situation, c'est-à-dire sur le plan existentiel de la quatrième partie⁶.

Ce caractère du manque, condition même de son être de manque a pour conséquence, à travers la radicalisation de l'avoir-à-être de supprimer toute dimension de donné, et permet à la fois de trouver une racine à l'émergence de manques comme manques soufferts, et de manière générale à l'affectivité, comme domaine du manque, tout en fondant également le refus et la genèse possible (comme «projection dans l'en-soi d'une relation d'être immanente au pour-soi»⁷) de la psychologie des «*tendances* ou *appétits*»⁸. En même temps, il pose une exigence supplémentaire qui permet de comprendre le surgissement des schèmes fondamentaux dans les rapports d'ustensilité. En effet, «ce manque ne peut être saisi thétiquement et connu par la conscience irréfléchie»⁹,

¹ EN, p. 248. La formule se trouve dans *Von Wesen des Grundes*: «Welt als Ganzheit »ist« kein Seiendes, sondern das, aus dem her das Dasein sich zu bedeuten gibt, zu welchem Seienden und wie es sich dazu verhalten kann. Dasein gibt »sich« aus »seiner« Welt her zu bedeuten, das heisst [...] [das Dasein] zeitigt sich als ein Selbst»; «Le monde comme totalité «est» non pas un existant mais cela même d'où la réalité-humaine se fait annoncer avec quel existant elle peut avoir des rapport et comment elle le peut. Que la réalité-humaine se fasse ainsi annoncer, à soi-même, de et par «son monde, cela revient alors à dire [...] la réalité-humaine se temporalise comme un Soi [...]» (VWGr, tr. fr. dans *Q. I*, p. 132).

² Cf. SZ, p. 66/101, «Das In-der-Welt-sein und sonach auch die Welt sollen im Horizont der durchschnittlichen Alltäglichkeit alors der nächsten Seinsart des Daseins zum Thema der Analytik werden»; «C'est l'être-au-monde, et par conséquent le monde avec lui, qui doivent, dans l'horizon de la quotidienneté moyenne qui est le genre d'être le plus immédiat du Dasein, être le thème de l'Analytique», pp. 67/102: «Die nächste Art des Umganges ist [...] aber nicht nur noch vernehmende Erkennen, sondern das hantierende, gebrauchende Besorgen das seine eigene »Erkenntnis« hat»; «[...] le genre le plus immédiat du commerce n'est pas le connaître réduit à la seule perception, c'est la préoccupation qui utilise en exerçant une activité et qui est douée d'une «connaissance» à elle».

³ EN, p. 248. Cette catégorie renvoie évidemment à l'analyse de la dynamique temporelle (EN, pp. 194-195)

⁴ EN, p. 248.

⁵ EN, p. 248.

⁶ L'ustensilité n'intervient de manière concrète, à travers l'analyse des ustensiles et de ma relation à eux que lors de l'analyse du corps-pour-soi et la première esquisse de l'action (EN, pp. 384-389). Elle est ensuite reprise à propos de l'intervention d'autrui et de l'objectivation de mon corps (qui me place comme ustensile parmi les ustensiles (cf. EN, p. 420). Enfin, cette analyse s'achève lors de l'éclaircissement de la situation existentielle dans le cadre de la structure de «mon prochain» et de la présence d'autrui à travers les «techniques» (EN, pp. 592-594).

⁷ EN, p. 249.

⁸ EN, p. 249.

⁹ EN, p. 249.

puisque, devenant objet sous forme de tendance dans la réflexion impure ou constituante, il n'apparaît dans sa vérité qu'à la «réflexion purifiante»¹, qui renvoie à une attitude existentielle particulière se plaçant sur le plan de la liberté. Or, il doit apparaître à lui-même sur le plan de la conscience irréfléchie. Il ne peut le faire - puisque ce qui apparaît à la conscience irréfléchie comme «conscience *du* monde»² ne peut le faire qu'à partir du monde, «en projection, comme un caractère transcendant et idéal»³ - que dans les rapports d'ustensilité où le monde se dévoile comme un monde où se manifestent des «absence[s] à réaliser»⁴, «un monde de *tâches*»⁵.

On retrouve ici le mouvement de transposition de la pure structure immanente à la détermination transcendante d'extériorité par le biais de la négation interne constitutive de la présence à l'être: le manque refusé comme manque à supprimer vers un au-delà du manque sur le mode de l'avoir à l'être se reformule en présence à l'être refusée vers une présence à l'être par delà l'être, Sur le plan du ceci et de la potentialité se manifeste une absence qui hante le ceci présent, avec cette précision essentielle qu'elle se donne comme «absence à réaliser».

ii) La dimension de l'absence et la spécificité de l'ustensilité.

Cependant, ce qui est nouveau par rapport à la potentialité et ce qui permet, selon Sartre de mieux en saisir la signification, est la dimension d'exigence qui naît de l'absence.

ii.a) Potentialité et renvoi.

La précision porte sur la relation de détermination du par-delà l'être vers l'être. En effet, les potentialités nous renvoyaient seulement aux différents aspects du *ceci*, aux modes d'apparition de son être, en tant qu'ils n'ajoutaient rien à l'être mais participaient seulement de son surgissement comme *ceci*. Or, un effet pervers de ce moment d'analyse est que, en rapportant ainsi les potentialités au ceci, on pouvait en induire que celles-ci n'étaient pas signifiantes pour le pour-soi dans son avoir-à-être et de manière plus globale, dans le mouvement de son existence, ce qui a également pour conséquence un certain affaiblissement de son engagement ontologique dans l'être en tant qu'ipséité. C'était donc à partir de là que pouvait surgir le reproche de primauté du représentatif, corrélatif de la tendance que nous avons, dans l'analyse de la temporalité à concevoir le pour-soi comme en-soi tant que nous n'avions pas pris en compte de manière radicale la spontanéité du pour-soi. C'est justement ce qui est fait ici. Ainsi, par le biais de cette prise en compte, la signification de la potentialité, c'est-à-dire son lien radical avec l'avoir-à-être du pour-soi se trouve effectivement précisée et manifestée sous la forme de l'exigence. En même temps, cette exigence s'élargit puisqu'on peut non seulement y intégrer les potentialités relatives à un *ceci* (comme étant la manière dont «chaque *ceci* pointe vers un autre état de son être»⁶) mais également la manière dont il pointe vers «d'autres êtres»⁷, l'un et l'autre renvoyant à une même dimension d'ipséité.

¹ EN, p. 249.

² EN, p. 249.

³ EN, p. 249.

⁴ EN, p. 249.

⁵ EN, p. 250.

⁶ EN, p. 250.

⁷ EN, p. 250.

ii. b) *L'extériorité de l'ustensilité sartrienne.*

Cependant, ce premier moment de l'analyse - dans un geste qui nous est à présent familier - doit être précisé par la prise en compte de l'extériorité et de la dimension non-thétique de cette apparition, dans la mesure où ces deux traits sont à la source de divergences fondamentales avec Heidegger.

Le premier point concerne l'articulation de la dimension de chose à celui d'ustensilité, tel qu'il découle, non seulement du niveau d'ipséité indifférenciée, mais également de la dimension d'extériorité consécutive à l'identité d'indifférence de l'être du ceci. En effet, celle-ci a pour conséquence que «cette organisation en complexes indicatifs se fige et se pétrifie en en-soi, puisqu'il s'agit d'en-soi»¹. Il n'y a pas de rapports internes consistant entre les choses et les absences qui sont à présentifier, ce qui implique d'envisager d'une certaine manière ce que Heidegger décrivait comme structures de renvoi. Les vides des exigences hantent le monde (c'est-à-dire qu'elles ne sont pas posées de manières thétique, réfléchies) sans pouvoir être rapportés, ni aux choses (à cause de leur mode d'être), ni au pour-soi (étant donné qu'on se place sur un plan irréfléchi, non thématique). Il y a seulement un halo par lequel le monde se définit comme un «monde de tâches». Il y a ainsi, ni liaison, ni isolement absolu des *cecis*, «mais liaison dans l'isolement, rapport d'inertie dans le dynamique»². qui définit justement le «rapport de moyen à fin»³, rapport originel qui définit l'*ustensilité*, mais qui permet également de comprendre en quoi nous ne pouvons simplement parler d'outil, mais seulement de «chose-ustensile»⁴, avec des aspects analogues à ceux déjà indiqués par Sartre à propos de la potentialité⁵.

¹ EN, p. 250.

² EN, p. 250.

³ EN, p. 250.

⁴ EN, p. 250. Le terme même de chose-ustensile - *Zeug-ding* (SZ, pp. 73-109) - est utilisé par Heidegger, mais en un sens différent de celui de Sartre. Alors que pour celui-ci, la *chose-ustensile* tient son caractère particulier de la dimension d'extériorité affectant les rapports d'ustensilité, Heidegger l'envisage comme un cas-limite afin de confirmer le maintien de l'*Umsichtigkeit* pour le dévoilement de l'étant dans la préoccupation, que celui-ci soit ou non effectivement utilisable. En effet, même lorsque la chose-ustensile (ou chose-util selon les traductions) se présente comme pur *Vorhandenheit* (être là-devant), celle-ci se manifeste toujours dans le cadre de la préoccupation qui discerne: «Die pure *Vorhandenheit* meldet sich als *Zeug* ist noch nicht ein nur irgendwo vorkommenden Ding. Die Beschädigung des *Zeug* ist noch nicht eine blosser Dingveränderung; ein lediglich vorkommender Wechsel von Eigenschaften an einem Vorhandenen»; «Cet être là-devant de ce qui ne peut être employé ne suffit quand même pas à le destituer de toute utilisabilité, l'util qui est ainsi là-devant n'est quand même pas une quelconque chose apparaissant n'importe où» (SZ, pp. 69/109-110). Heidegger, pour décrire le mode d'être de l'«outil» (*Zeug*) qui n'est plus utilisable utilise les termes de *Auffälligkeit* (Fr. Vezin traduit par «surprenance»), *Aufdringlichkeit* (F. Vezin traduit par «importunance»), et *Ausfsässigkeit* (Fr. Vezin traduit par «récalcitrance»). J. Greisch, *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris, P.U.F., «Épiméthée», 1994, pp. 134-136), traduisant cette triade par «imposition», «insistance», «saturation», met en parallèle les description de Heidegger avec celle du poète Francis Ponge. On trouve chez Sartre la description - à propos de la destruction - d'un phénomène analogue dans les *Carnets de la drôle de guerre*, mais qui fait ressortir un autre trait phénoménologique: «[...] l'inutilisable se rapproche de la nature brute que le savant étudie — sans se confondre toutefois avec elle. [...] L'objet inutilisable, quoiqu'en train de retourner à ce pur déterminisme, garde comme un relent d'ustensilité. Il y a quelque chose de sorcier, à mi-chemin entre la Nature de l'homme et la nature du savant. Caractère sorcier d'une auto brûlée sur le bord du chemin» (CDG, I, p. 143). Ici, la négation n'est pas dans le passage de l'ustensile au *non-ustensile*, mais au contraire, dans la manière dont la projection transcendante de la négation se dégrade en positivité indifférenciée, tout en étant retenue par la présence du pour-soi comme ipséité. Il y avait déjà un pressentiment de cette dimension des choses, mais appréhendé seulement à travers le jeu d'une fiction littéraire qui décrirait un monde inversé marqué par «la révolte des moyens contre les fins» (S. I., «Aminadab ou du fantastique considéré comme un langage», p. 119), spécifique du «fantastique humain» (*id.*).

⁵ Ici, il s'agit principalement du rapport au regard scientifique. En effet, dans un cas comme dans l'autre, la dégradation constitutive du mode d'être du ceci permet le mouvement de dépouillement constitutif - selon Sartre, qui reste inspiré sur ce point autant par Bergson que par Heidegger - de l'activité du savant: «La chose [...] se découvrira à la quête ultérieure du savant comme purement chose, c'est-à-dire dépouillée de toute ustensilité» (EN, p. 250). Cependant, l'articulation

Le deuxième point concerne de manière plus spécifique le statut, non de l'ustensilité mais du rapport entre ipséité et ustensilité, et il n'est au fond que le corrélat de la manière même dont l'origine de l'ustensilité a été caractérisée. En effet, en se plaçant sur le plan du manque refusé, on se place en deçà d'une conduite particulière et de l'opposition authentique/inauthentique tout en conservant une relation particulière avec l'ordre de l'être-pour... et la dimension d'exigence. De ce fait, ce qui est décrit par Heidegger comme horizon de l'ustensilité et principe de clôture par quoi le *Dasein* est renvoyé à lui-même se trouve modifié chez Sartre, et cela à un double titre. Certes, celui-ci est prêt à avaliser la description donnée par Heidegger des structures de renvoi dans *Sein und Zeit*¹. Cependant, il refuse d'y voir en soi un niveau d'inauthenticité², dans la mesure où celle-ci se situe sur un autre plan, celui du rapport à son propre projet et non seulement celui du dévoilement du monde, et il le radicalise, dans la mesure où le «pour qui...» (en fait le *Worumwillen* qui se traduit par le «à dessein de qui»³) ne suffit pas par lui-même à interrompre cette chaîne ou à la dépasser.

Tout d'abord, il n'y a pas d'ustensilité pure se dévoilant en deçà et réintégrant dans sa logique

semble faire entre la «nature de l'homme» et «la Nature du savant», c'est-à-dire «la nature déshumanisée que le savant obtient par abstraction [et qui] est le pur jeu du déterminisme» (*CDG*, I, p. 143). Cependant, il faut marquer que nous n'en sommes pas encore ici à une «Nature de l'homme» mais au simple «dévoilement de l'être». On peut également remarquer un autre point de convergence avec ce qui a été dit à propos de la potentialité, quoique exprimé un peu différemment. Alors que Sartre indiquait que «la connaissance scientifique, en effet, ne peut ni surmonter, ni supprimer la structure potentialisante de la perception» (*EN*, p. 247), il envisage ce cas ici, d'une manière qui, à terme, revient au même. Lorsqu'il dépouille la chose de l'ordre de l'ustensilité, «le savant ne se soucie que d'établir des relations d'extériorité: le résultat, d'ailleurs, de cette quête scientifique, c'est que la chose elle-même, dépouillée de toute instrumentalité, s'évapore pour finir en extériorité absolue» (*EN*, p. 251).

On peut néanmoins s'interroger sur cette différence de formulation, alors que Sartre identifiait peu ou prou l'ustensilité et la potentialité. On pourrait peut-être répondre que l'ustensilité est la signification de la potentialité par rapport à un être-dans-le-monde originaire et qu'elle est ce qui se manifeste de la manière la plus apparente à travers la manière dont se modifie la modalité de l'être-au-monde. En ce sens, l'ustensilité peut être considérée comme marquée d'un plus fort coefficient existentiel que la potentialité, puisqu'elle se place sur le plan de la signification, c'est-à-dire sur un plan qui nous rapproche de la situation, alors que le regard scientifique procède d'une «désituation» qui affecterait en premier lieu l'ustensilité.

¹ Cf. *SZ*, §§15-17, pp. 66-76/102-113.

² Cette corrélation entre ustensilité et inauthenticité n'est pas présente directement dans les analyses concernant l'ustensilité mais commence à poindre avec l'intégration de l'être-avec-autrui et se manifeste de manière plus radicale avec l'apparition de la dimension de la *Verfallenheit*. En fait, cette corrélation n'est jamais directe, le terme de dispersion (*Zerstreuung*) apparaissant principalement lors de l'analyse de la temporalité correspondant à la *Verfallenheit* («déchéance», «échec» ou «dévalement» selon les traductions) (cf. *SZ*, p. 347-409). En fait, si on se place à un niveau historique concernant l'évolution de la pensée heideggerienne jusqu'à *Sein und Zeit* et notamment si on tient compte des cours fait à partir de 1919 (cf. J. Greisch, *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris, Cerf, 2000), il semble que cette dimension de la dispersion de la perte dans le monde ait été fondamentale et liée à la reprise de *topoi* issus du Nouveau Testament et du premier christianisme (ce dont on trouve encore la trace dans *Von Wesen des Grundes*), cadre dans lequel, la quotidienneté est renvoyé à l'être-dans-le-monde par le coeur et donc à une attitude de déchéance. Cette liaison était telle qu'on a pu (cf. H. Jonas, *La religion gnostique*, Paris, 1976, Flammarion, tr. fr. L. Evrard) mettre en rapport la tradition existentialiste avec la religion gnostique. On a pu (R. Brisart, *La phénoménologie de Marbourg ou la résurgence de la métaphysique chez Heidegger à l'époque de Sein und Zeit*, Bruxelles, publication des Facultés universitaires Saint-Louis, 1991) considérer que cet aspect de Heidegger pouvait conduire à une «déflation du monde» corrélatrice d'une «métaphysique de l'authenticité» (R. Brisart, *op. cit.*, chap. 7, p. 129), cette déflation renvoyant au statut particulier de la mort comme individualisante chez l'auteur allemand. Le niveau auquel Sartre se situe ici (et la conception des aspects de la situation, et notamment de la mort) lui permet d'échapper à ce reproche. D'une certaine manière le réaménagement de sa morale, des *Carnets de la drôle de guerre* jusqu'à *vérité et existence* témoigne d'ailleurs d'un tel souci, notamment dans le passage d'une morale de l'authenticité à une morale de la création et dans le souci de constituer une ontologie et de donner une forme particulière à la «métaphysique» comme explication d'un événement.

³ Cette position particulière du *Worumwillen* est surtout présente dans *Von Wesen des Grundes* (notamment *VWGr.*, tr. fr. *Q. I*, pp. 132-133). Dans *Sein und Zeit*, l'analyse des structures de renvoi fait bien intervenir cette référence à l'usager qui est la mesure du travail de production (on retrouve un écho grec, et plus exactement platonicien) sans qu'il y soit fait explicitement mention d'une rupture avec la dimension des *Um zu...*

tout esquisse de surgissement de la dimension de la chose, mais chose-ustensile, rapports de renvois pétrifiés dans la dimension de l'en-soi. Cette pétrification dans la dimension de l'en-soi a pour conséquence, selon Sartre, de ne pas permettre de renvoi des rapports d'ustensilité vers soi-même. Pour cela, il serait nécessaire que ce renvoi demeure strictement immanent, qu'il n'y ait pas la dispersion constitutive de la dégradation des structures projetées sur l'être par le surgissement du pour-soi et constitutive de tout monde, et par voie de conséquence, de l'*Umwelt* qui est ici visé. On retrouve ici une dimension critique de Sartre par rapport à Heidegger, qui prend appui sur une compréhension de la dimension de transcendance, telle qu'elle est impliquée par les catégories ontologiques de l'en-soi. Maintenir ici cette dimension exige de Sartre qu'il puisse néanmoins maintenir deux déterminations: d'une part celle de la transcendance, d'autre part celle d'un renvoi à la dimension individuelle du pour-soi telle qu'elle est impliquée par la dimension de l'ipséité: ainsi, il faut à la fois qu'il y ait une référence de l'*Umwelt* ainsi dévoilé au pour-soi - et à partir de là référence du pour-soi à son *Umwelt* - sans dissolution de la transcendance dans l'immanence, que ce soit la mienne propre ou celle d'autrui. Afin de rendre compte de la démarche de Sartre, on pourrait - comme à notre habitude, la schématiser de la manière suivante:

		Hypothèses		Arguments de rejet		
		Dévoilement du monde et des ceçis au pour-soi.	Dévoilement comme chose et comme ustensile.	Dévoilement uniquement comme chose (l'ustensilité est une structure secondaire).		<i>Cela impliquerait une négation de l'ipséité</i>
Le dévoilement comme ustensile précède le dévoilement comme une chose et recouvre ce dernier.				<i>La transcendance de l'ustensilité est reprise dans l'immanence du pour-soi.</i>		
Dévoilement comme ustensile articulé à la dimension de transcendance.	Maintien de cette unité par le dépassement du monde vers soi-même comme non- mondain.		<i>Cela conduirait à une position thétique en rupture avec la manière dont le monde m'est annoncé</i>			
	Non-maintien par une référence transcendante.		Dévoilement qui conduit à une dispersion radicale dans la pure extériorité.		<i>Cette dispersion radicale rendrait impossible les rapports de renvoi.</i>	
			Non-dispersion dans la pure extériorité (l'ustensilité reste le corrélatif de mes possibilités).	Reprise de la dispersion par la présence intra-mondaine d'un <i>Worumwillen</i> .,		<i>Cette présence ne suffit pas. Soit Autrui est rencontré dans le monde et il est un élément du renvoi, soit il n'est pas un élément de ce renvoi mais il est alors extra- mondain</i>
		Non-reprise de cette dispersion: on reste dans la dimension non-thétique qui se dévoile par l'action en fonction de l'unité d'un monde futur.				
Schéma n°53 – L'être comme qualité dans le « il ya » (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 3, §III)						

Ainsi, nous demeurons pris dans une structure particulière de renvoi au sein même des structures d'apparition, structure dont on a vu qu'on la retrouve à propos de l'ensemble des autres traits du ceci, mais qui possède ici un enjeu particulier. En effet, on retrouve ici la bipolarité chose-monde sur le plan de l'ustensilité avec ce renvoi de l'une à l'autre, à cette nuance près que le *ceci* est ici chose-ustensile et que le monde est compris comme «fond indifférencié des complexes indicatifs d'ustensilité»¹. Là encore, chacun des deux termes est présupposé par l'autre. Cependant - et a ici une difficulté qui n'est pas sans analogie avec celle que posait l'unité du couple reflet-reflétant - on ne peut saisir ensemble les deux éléments de ce jeu de renvoi. Chacun des termes qui vient en avant-plan renvoie l'autre dans un fond tout en y restant attaché, de telle sorte que le sens global - tel qu'il se manifeste à travers «la question du *sens* de la totalité «vie-travail»² - implique par rapport au complexe d'ustensilité un recul, une saisie de la totalité qui renvoie à la réflexion.

ii.c) *Le dévoilement des tâches et la dynamique de l'ustensilité.* Cette structure, dont on a mis au jour à la fois la racine première (à travers la considération du manque comme manque refusé)

¹ EN, p. 252.

² EN, p. 252.

et les modalités de manifestations (à travers le surgissement de relations, rongé par l'extériorité entre les *cecis*), doit à présent, pour que la déduction soit complète, rendre compte de la manière dont la simple négation interne que je suis peut «dévoiler une pluralité de tâches qui sont mon image»¹. Le point délicat est ici autant la dimension de «pluralité de tâches» que celle d'«image» (dont le principe vient d'être acquis au regard des analyses précédentes et de la manière dont elles réussissaient à maintenir l'unité d'une structure au sein d'une dispersion nécessaire liée à la dimension de transcendance), et de manière plus générale, le contraste entre d'un côté une négation simple, une «pure négation que je suis»² et de l'autre une dimension polymorphe et multiple.

On peut comprendre l'apparition de ce contraste et notamment sa problématisation à cet endroit de la déduction - alors qu'il semblait avoir été accepté lors de la description phénoménologique du présent ainsi que dans le dégagement de l'espace, du *ceci-celà* et de la quantité - par la nécessité à laquelle Sartre a dû faire face en essayant de maintenir, pour l'ipséité, une pure dimension d'individualisation. Celle-ci ne semble donc pouvoir avoir comme reflet qu'une détermination singulière, celle d'un *ceci*, et non une pluralité de tâches, c'est-à-dire de renvois tels que s'y manifeste la multiplicité des tâches impliquées par le fait que c'est la totalité du monde qui s'y trouve dévoilée. Il ne semble donc pas non plus que puisse s'y produire une multiplicité de dévoilements, et cela au sein même de l'appréhension de tel ou tel *ceci* en fonction de la manière dont il renvoie aux autres *cecis* (ainsi que le montrent notamment les analyses de Heidegger consacrées aux modes déficients de l'ustensilité). En un sens, ce dont il s'agit ici est d'achever - pour le rendre viable - la constitution du «parfait *a priori*que (*apriorische Perfekt*)»³ de l'ustensilité.

iii) *L'usage de la pluralité de la dimension temporelle*: Or, on a vu que, si de la multiplicité apparaît dans l'être, ce ne peut être à partir de l'être lui-même mais seulement au travers du pour-soi, pris comme présence à l'être dans sa dimension temporelle, en tant que par elle, il est justement diasporique, dispersé entre son passé et son avenir, de telle sorte qu'il s'échappe toujours à lui-même sans être jamais radicalement détaché de lui-même.

iii.a) *Le passé du pour-soi comme point de vue*: De manière plus spécifique, on retrouve ici un des usages du passé à propos de la catégorie de potentialité et de sa diversification dans la manière dont c'est sur le passé que revient le futur et, à partir de là, dont c'est à partir du passé ainsi qualifié que la manière dont un futur revient sur lui prend ainsi son sens. Le mouvement est ici analogue, à ceci près que le passé et le futur dont il est à présent question sont saisis à travers la manière dont, dans la dynamique diasporique, c'est le pour-soi lui-même qui est en jeu dans son «j'étais». C'est lui qui, par ce passé qu'il était, devient à présent en tant que négation enracinée,

¹ *EN*, p. 252. Cette expression «qui sont mon image» et dont le sens est ambigu est un des leitmotiv de *l'Être et le néant*. On le retrouve notamment lors de l'analyse du corps (cf. *EN*, p. 386, où le monde, «comme corrélatif des possibles que je suis apparaît, dès mon surgissement, comme l'esquisse énorme de tous mes possibles») et de l'analyse du choix originel (cf. *EN*, p. 541: «Mais d'autre part, le monde nous renvoie exactement, par son articulation, l'image de ce que nous sommes»). Il est important de bien en saisir l'enracinement à ce niveau pour ne pas faire dériver Sartre vers un subjectivisme, même s'il est vrai que la thèse ainsi formulée trouve son origine dans la considération du projet existentiel et de son rapport à la situation, comme le montrent les *Carnets de la drôle de guerre*, à travers l'analyse par Sartre de sa propre manière de vivre la guerre (notamment dans le *Carnet I*, dont un extrait a été mis en quatrième de couverture («je faisais une guerre à mon image»)) et l'exemple de Guillaume II de Prusse, dont Sartre lit la biographie: «la royauté est — comme Heidegger le dit du monde — ce par quoi le futur souverain se fait annoncer ce qu'il est» (*CDG*, XIV, p. 552). Ce point restera dans les *Cahiers pour une morale* à travers l'affirmation de «nécessité première où l'homme est de *s'apprendre par le monde*» (*CM*, II, p. 455), ce qui se retrouve sur le plan métaphysico-existential du thème de la création par la reconnaissance que l'homme «se crée l'En-soi [qu'il] n'a pas» (*CM*, I, p. 158), sans que cela soit contradictoire avec l'idée de «créer ce qui est».

² *EN*, p. 252.

³ *SZ*, p. 85/123.

«négation *qualifiée*, si l'on veut bien entendre par là qu'elle traîne sa qualification derrière elle, comme l'être qu'elle a à ne pas être sous la forme du «étais»¹. Il y a ici un arrachement qui revient sur le rapport au ceci et sur son dépassement, qui le définit comme dépassement singulier, alors que d'autres sont en même temps possibles. Il y a donc un conditionnement de la double négation qu'est le pour-soi (négation *du* ceci et négation de la négation du ceci vers un ceci futur): la première négation, comme négation *du* ceci, est conditionnée par le fait qu'elle est négation pour échapper à un passé (et donc par rapport à lui). Cette négation par rapport à un passé est négation de la négation du ceci présent vers la présence à un ceci futur, puisque c'est pour le pour-soi comme négation *du* ceci la seule manière d'être justement cette négation². Ce qui se définit ainsi, «[c]'est ce que nous appellerons le *point de vue* du pour-soi sur le monde»³.

On peut considérer qu'il y a ici une dispersion au milieu du monde de moi-même qui donne ainsi au monde au milieu duquel je suis, en tant que j'étais mon propre passé, le statut de présenter mon image. Ainsi, «ce n'est pas au futur que je retrouve *ma* présence, puisque le futur me livre le monde comme corrélatif d'une conscience à venir; mais mon être m'apparaît au passé, quoique non-thématiquement, dans le cadre de l'être-en-soi, c'est-à-dire en relief au milieu du monde»⁴, comme «conscience *du* monde déchu au milieu du monde»⁵. Ainsi, ce à quoi on échappe, c'est à la fois à soi-même figé en en-soi au milieu du monde, et à ce monde lui-même (et non simplement à un ceci), de telle sorte que c'est le monde tout entier qui sera concerné par l'ensemble des absences qui surgiront à partir de ce vers quoi je m'échapperais en échappant à moi-même et au monde passé.

iii. c) *La dimension du futur et la dynamique de l'ustensilité.*

Cependant, ce premier aspect, s'il répond déjà à l'interrogation initiale en introduisant le monde tout entier *via* la manière dont je m'y s'inscris «en relief»⁶ comme conscience *du* monde déchu n'est pas le seul. En effet, le possible vers lequel je fuis semble également être partie prenante du dévoilement de cette pluralité de tâches, et surtout de la continuité de ce dévoilement. En effet, le possible vers lequel nous fuyons n'est pas lui-même donné au pour-soi par un *ceci* présent, ni même défini par un *ceci* futur vers lequel cette fuite serait polarisée et définie, mais c'est un possible que nous sommes. Cela signifie qu'il est de l'ordre du pour-soi et qu'il surgit de manière perpétuelle dans le mouvement de futurition caractérisant le deuxième aspect de la temporalisation originaire, de telle sorte qu'il ne peut y avoir d'arrêt de la fuite.

La mise en évidence de ce double mouvement permet de reprendre et de donner une assise ontologique aux analyses précédentes en même temps que de contribuer à répondre au problème sus-

¹ EN, p. 252.

² On retrouve ici le double échappement à soi du pour-soi (échappement au passé et échappement à cet échappement même) qui faisait partie du noyau de la dynamique temporelle (*vide supra*, chap. III). De manière plus générale, la dimension de l'ustensilité trouve ici son véritable sens à ce stade de l'analyse. Il ne s'agissait pas seulement de montrer qu'elle avait dans le dévoilement du monde la place que Heidegger lui donnait et qu'on évitait ainsi une relation purement contemplative, mais également de dégager, pour l'être même, le sens du pour-soi pris dans son noyau le plus profond, celui de la dynamique temporelle.

³ EN, p. 253. Cette idée de point de vue sera reprise ultérieurement lors de l'analyse du corps. On lui adjoindra alors l'idée de «*point de départ*» (*cf.* EN, p. 391) à partir de l'enrichissement de la compréhension de la facticité que procure justement la considération du corps, et notamment sa considération comme corps dépassé dans l'action. Cependant, ce point de départ pour l'action qui m'accroche pour une action laisse toujours ouvert l'ensemble des réseaux d'ustensilité.

⁴ EN, p. 253.

⁵ EN, p. 253. On notera ici évidemment la thématique heideggerienne de la *Verfallenheit*.

⁶ EN, p. 253.

mentionné. En effet, on pourrait considérer que l'avenir en tant que négation complémentaire avec laquelle la négation présente veut s'unir, serait une négation dans laquelle viendrait s'unifier la dispersion liée à la qualification venant du passé. Or, tel n'est pas le cas. D'une part, il n'y a pas de blocage en raison de la manière dont la futurition est perpétuelle (d'où l'aspect de poursuite-poursuivie de la temporalité du pour-soi telle qu'elle se lit à partir du monde) et dont elle fait surgir un nombre indéfini de possibles toujours renouvelés, d'autre part, dans la mesure où la qualification du passé revient également sur la dimension du futur, de telle sorte que le possible singulier n'est singulier qu'à travers cette qualification que lui donne le passé. Cette précision permet donc d'articuler la structure du manque et la dimension de la dynamique temporelle et la structure d'exigence du monde en la réinscrivant au sein même du ceci (qui permet, à partir de la soif, de faire apparaître le verre d'eau comme devant être bu)¹.

iii.d) Comparaison de l'ustensilité et de la potentialité

Si de manière plus globale, nous voulions comparer le statut propre de l'ustensilité notamment par rapport à la potentialité et comprendre ainsi la manière dont cette dimension a été introduite ainsi que son rôle, il faut comparer l'ustensilité à la potentialité en tant que ces deux structures renvoient à la même dimension d'ipséité du pour-soi et articulent la même structure de manque, la différenciant selon des démarches analogues. On peut ainsi constituer le tableau suivant² :

¹ On peut être frappé, en considérant cette analyse, de la différence avec la manière dont la question intervient chez Heidegger (*SZ*, §69 a), pp. 352-356/414-418, notamment par le fait que Sartre ne considère pas du tout la constitution de l'outil, mais semble comprendre le passé dans un mouvement plus global, qui est celui d'une déchéance au milieu du monde au sein d'une pure structure de transcendance. Le retenir (*behalten*) qui constitue le caractère propre de l'ek-stase passée au sein de l'*Umsichtigen Besorgen* est ce qui permet d'expliquer les différentes modalités de la présence de l'outil, et notamment en rapport à l'appropriation de la tâche. Ici, il semble que ce point soit dépassé par Sartre, lequel rejoint la dimension plus fondamentale du *Verfallen* et de sa reprise au sein de la temporalité, dans le mouvement de poursuite-poursuivie afin que se complète la corrélation entre la structure du pour-soi et son image mondaine dans l'ustensilité.

² On retrouve explicitement le principe de cette comparaison à propos de la perception et de l'action en tant que dépassement et retour déterminant dans l'analyse du corps (*cf. EN*, p. 389).

		<i>Potentialité.</i>	<i>Ustensilité.</i>
<i>Structures du pour-soi.</i>	Engagement de la structure d'ipséité	L'ipséité est engagée de manière statique selon la structure du possible et de la valeur.	L'ipséité est engagée de manière dynamique par le renvoi à soi.
	Rapport de manque.	Le manque est considéré à partir de l'exigence d'un complémentaire	Le manque est considéré comme manque refusé par la fuite vers l'avenir.
	Avenir	Avenir comme lieu de fusion du possible et de l'actuel	Avenir comme lieu où je me re joins moi-même.
	Passé.	Niveau du passé secondaire comme savoir.	Niveau du passé comme présence au monde au milieu des choses.
<i>Reflet transcendant des structures du pour-soi.</i>	Manifestation transcendante du manque.	Renvoi vers les potentialités qui déterminent le <i>ceci</i> présent à partir d'un n'être pas: manque comme à compléter.	Constitution de vides à remplir qui définissent des tâches à remplir.
	Dégradation du rapport de manque	Constitution des potentialités comme probabilités.	Constitution du rapport moyens/fin comme rapport d'ustensilité figé dans l'être.
	Intervention du passé.	Différenciation du rapport aux potentialités à partir de la qualification du ceci par le <i>savoir</i> : modalisation des puissances à partir du rapport au passé.	Différenciation du rapport à l'ustensilité à partir de la qualification de la négation que je suis comme <i>point de vue</i> .
<i>Signification de la catégorie ontologique.</i>		Constitution d'un «manchon de néant» qui entoure et détermine le monde (à partir de là se pose la question de l'être singulier et concret comme totalité).	Dévoilement du monde à travers un systèmes complexe de tâches qui sont mon image et dans lequel je me perds tout en essayant de m'y adapter

Schéma n°54 – Potentialité et ustensilité (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §III)

Cette mise en parallèle permet de dégager le trait saillant de l'ustensilité et de comprendre à partir de là l'articulation de la potentialité et de l'ustensilité aux structures du pour-soi, la différence étant marquée notamment par le fait que la potentialité demeure une dimension statique alors que l'ustensilité est une dimension dynamique¹.

De manière générale, en reconduisant à une dimension de néant l'ensemble des déterminations configuratrices du dévoilement de l'être, Sartre vise à en situer la source dans le surgissement du pour-soi. Ce faisant, il amorce non seulement une démarche de reconduction au pour-soi mais également un approfondissement du champ de l'être à travers la configuration de monde. Dans cet approfondissement, la dimension du possible joue un rôle essentiel dans la mesure où elle articule au sein de chaque être l'être et d'au-delà de l'être (ce que Heidegger, selon Sartre, ne peut faire en fonction de la manière trop unilatérale dont il conçoit le néant comme entourant le monde). Dans ce cadre, l'ustensilité peut apparaître comme un aspect de la dimension de la potentialité, aspect où en quelque sorte la dimension d'individualisation du monde se trouve renforcée par le champ de l'ustensilité en même temps que cette dimension reconduite à une certaine radicalité ontologique. Cependant, on peut comprendre que cette radicalisation ontologique - qui l'amène par exemple à voir dans les descriptions heideggeriennes de la préoccupation un sens plus radical que celui que lui donne le penseur allemand, notamment à travers la catégorie de la *Verfallenheit* - reste liée à la manière dont, avec l'ipséité, il y a une individualisation ou, comme le dit Sartre, un certain niveau de personnalisation, sans que celui-ci soit cependant contradictoire avec un dévoilement non déformant de l'être puisque n'impliquant pas de structures de révélation déformantes.

La question du temps du monde² apparaît comme quelque peu surajoutée, dans la mesure où elle

¹ Les deux dimensions sont également indissociables dans la manière dont elles révèlent l'étant puisque la spécification du «coefficient d'adversité» (*EN*, p. 389), invoquée par Sartre lors de l'analyse du «corps pour soi», peut être comprise comme une certaine spécification de la dimension de potentialité.

² Même s'il est vrai qu'une référence au futur du monde est faite au terme de l'analyse de l'ustensilité comme achevant de l'éclairer (*cf. EN*, p. 254: «Mais ces descriptions [celle du dévoilement dynamique des absences comme à réaliser], qui

n'a pas la même valeur stratégique que chez Heidegger. Cependant, ce n'est qu'avec celui-ci qu'on pourra être certain que la déduction a couvert l'ensemble des catégories qu'elle permettait de dégager, et où sera mise à l'épreuve l'hypothèse de départ concernant le fonctionnement de l'en-soi comme ne répondant aux structures de mondanéisation qui surgissent avec le pour-soi que sur le mode de l'indifférence.

§II

Les principes de l'examen de la temporalité mondaine et la dimension du passé.

L'examen de la temporalité mondaine - avec laquelle se termine le dégagement des structures de la transcendance avant que Sartre ne revienne sur sa signification globale - tient son statut final, non seulement d'une exigence d'exhaustivité mais de la manière dont elle épuise, à un double titre ontologique et métaphysique, l'ampleur du dévoilement du monde. Le premier aspect caractéristique est la manière dont, avec elle, se donne de manière concrète - potentialité et ustensilité y renvoyant - un «au-delà» du monde présent, tel qu'il se dessine à partir d'un pour-soi sans pour-autrui. Le futur du monde apparaît alors comme la figure ultime de son dévoilement, celle par laquelle se confirmera la façon dont le pour-soi dévoile le monde tout en ne le réduisant pas à lui. Cependant - et c'est le second aspect de l'atteinte des limites du dévoilement du monde. - cette dimension du futur s'avère n'avoir qu'un rôle secondaire, le caractère singulier de la temporalité mondaine apparaissant aussi au passé et au présent à travers le dépassement de l'indifférence originelle de l'en-soi. Mais quels sont le statut et la place de la temporalité mondaine vis-à-vis des autres aspects du temps?

a) le statut de l'analyse de la temporalité mondaine et son cadre général.

i) Les examens précédents.

Au moment où se situe cette analyse, la temporalité est déjà examinée de trois manières dans *l'Être et le néant*: En premier lieu, il y a une esquisse d'examen lors de la démarche régressive vers le noyau instantané du pour-soi comme néantisation originelle. Il s'agissait cependant, non de la temporalité comme telle mais seulement de la manière dont la réalité-humaine manifeste sa liberté dans la rupture par rapport au passé et à l'avenir¹. En second lieu, nous avons eu affaire à la temporalité originelle du pour-soi² et, en troisième lieu, Sartre a analysé la forme dégradée de cette temporalisation qu'est la temporalité psychique³. La temporalité n'a été mise en jeu en ce qui concerne le dévoilement du monde qu'à travers une interprétation des structures de l'ipsité du pour-soi, le caractère propre de la temporalité mondaine n'étant qu'implicite⁴.

A travers ces différents examens de la temporalité, l'accent est donc essentiellement mis sur le pour-soi, ce qui - comme l'atteste une certaine tradition - n'est pas sans conséquences quant au

impliquent toutes une relation au futur du monde, seront plus claires, si nous montrons à présent, comment, sur le fondement de la négation originelle, le temps du monde ou temps universel se dévoile à la conscience»).

¹ Cf. *EN*, pp. 65-66.

² *Vide supra*, chap. IV.

³ Nous l'envisagerons au chapitre VII §I a).

⁴ Comme on le verra, on ne peut la confondre avec le type de temporalité refusée pour le pour-soi, à savoir la dispersion totale et l'extériorité du pur instant. La temporalité comme pure suite d'instant est totalement refusée par Sartre: il y a toujours une «unité de la dispersion absolue» (*EN*, p. 257).

statut du temps mondain, et cela au moins sur trois plans: en premier lieu sur la question de la réalité du temps (s'il a une réalité, ce ne peut être que sur le plan de la conscience), en second lieu sur celui de la structure propre du temps mondain dès lors qu'on lui reconnaît une réalité (cette structure est une structure liée à la manière dont existe la conscience), en troisième lieu en ce qui concerne le statut de la forme du temps comme temps objectif (lequel est soit un néant (Hegel¹), soit une forme dégradée du temps authentique). Ces deux derniers points sont solidaires, cette solidarité se retrouvant aussi bien chez Husserl, Bergson et Heidegger.

Si on s'attache au premier aspect - dont la philosophie de Kant fournit le symbole - ce sont à la fois le temps et l'espace — formes *a priori* de la sensibilité — qui marquent la relativité ontologique de notre connaissance et sa dimension réceptive. Pour Sartre, le refus de ce statut de formes *a priori* et leur réduction à des néants, sont un élément essentiel dans le refus du relativisme kantien et dans l'établissement de son réalisme radical. Cependant, seul l'espace a été traité², le problème du temps comme temps mondain³ restant en suspens. Pour la constitution des objets temporels, le problème se pose par rapport au refus par Sartre⁴ de la nécessité de la constitution de ces objets par synthèse (que ce soit une «synthèse de recognition»⁵ chez Kant ou un recouvrement des différentes phases temporelles chez Husserl).

Pour le deuxième aspect, l'économie de l'oeuvre impose de rendre compte, d'une part, de ce trait transcendant qu'est la temporalité mondaine, d'autre part de la manière dont, au plan de l'irréflexion, le pour-soi voit se manifester sa temporalité (s'il est vrai que c'est à partir de l'être qu'il peut la saisir). Ces deux points se recouvrent évidemment, de telle sorte qu'il «découvre la temporalité *sur* l'être, c'est-à-dire dehors»⁶. On a donc ici un passage de l'interne à l'externe, qui peut se comprendre comme une nécessité ontologique, en même temps qu'une source possible de méprise quant au statut de ce passage comme subjectivation.

Cependant, un troisième aspect - nouveau - apparaît ici. À la différence de la perspective indiquée par Heidegger dans *Sein und Zeit*⁷ — mais moins, semble-t-il, dans les *Problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, même si on y retrouve la critique de la conception aristotélicienne du temps — Sartre ne présente pas la manifestation du temps du monde comme n'étant qu'une dégradation. Son analyse n'a pas le statut du dévoilement d'une illusion⁸. Ce travail se

¹ Si on considère notamment le temps tel qu'il est présenté dans le premier chapitre de la dialectique de la nature de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Le temps est pure négativité le passé et l'avenir n'existant dans la nature que comme espace, c'est-à-dire comme temps nié (cf. G.W.F., Hegel, *Morceaux choisis*, 2, tr. fr. H. Lefebvre et N. Guterman, éd. cit. pp. 79-81).

² *EN*, pp. 232-234.

³ Certes, on peut dire que, pour le temps mondain comme pour la temporalité originelle du pour-soi, il y a réduction à une dimension de néant. Cependant, comme on le verra, celle-ci est évidemment fort différente dans un cas et dans l'autre puisque, dans le premier cas il y a réduction à une négation de négation qui est à elle-même sa propre dynamique de temporalisation irréversible alors que, pour le temps intra-mondain, la distance est constituée par l'extériorité et par la manière dont se reflète la temporalité intra-mondaine.

⁴ Cf. *EN*, p. 255: «Si donc nous supposons une conscience surgissant dans un monde immobile, auprès d'un être unique qui serait uniquement ce qu'il est, cet être se dévoilera avec un passé et un avenir d'immuabilité qui ne nécessiteront aucune «opération» de synthèse et qui ne feront qu'un avec son dévoilement même».

⁵ Formule présente dans la première édition de la *Critique de la raison pure*, tr. fr. et éd. citée, p. 1404.

⁶ *EN*, p. 255.

⁷ Cf. *SZ*, deuxième section, chapitre VI, §81.

⁸ De manière plus générale - comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite - il n'y a pas (sauf sur un plan secondaire) directement chez notre auteur de dégagement d'un pur plan d'illusion transcendantale qui ne renverrait à aucune réalité ontologique. Ainsi, dans le cas du psychique, il y a certes une illusion, mais le psychique n'en a pas moins une certaine réalité ontologique. Avec la temporalité, le niveau de réalité ontologique est plus grand encore, puisqu'il nous renvoie à une structure qui ne peut disparaître alors que la possibilité de principe en est posée pour le psychique.

différencie de la tentative chez Heidegger de dérivation d'une temporalité vulgaire à partir d'une temporalité authentique.

Certes, l'introduction du temps du monde comme temps universel se fait selon les mêmes modalités que précédemment. Tout comme dans le cas de l'ustensilité, le pour-soi découvrait son image sur le monde, il découvre ici sa propre temporalité sur l'être, sous la forme d'une temporalité «objective»¹. Il ne s'agit pas non plus comme chez Husserl d'une problématique de la constitution des tempo-objets. On a ici affaire à une forme spécifique du temps, marquée par l'extériorité. Elle est une forme réelle, et en un sens aussi concrète que la temporalité originelle². Sartre, dans la manière de considérer le temps dans le cadre de l'extériorité, se rapprocherait ici de Hegel, sans qu'il y ait néanmoins de sa part un traitement critique des thèses hégéliennes comme c'est le cas dans *Sein und Zeit*³.

L'un des caractères les plus prégnants pour montrer cette irréductibilité de l'examen du temps du monde à un processus de dérivation ou à un processus de constitution est le passage de l'ontologique vers la métaphysique à travers l'examen de la manière dont l'être supporte le temps mondain comme forme particulière de non-être et dont il se révèle à partir des *cecis* des traits de l'être autrement invisibles.

Certes, on peut dire que nous avons déjà rencontré cette particularité à travers l'analyse de la découverte de la qualité comme saisie d'une «gratuité» à travers une liberté. On restait néanmoins dans le cadre d'une identification radicale entre la qualité et l'être du ceci et cette identification ne remettait pas en cause les déterminations fondamentales posées au terme de l'introduction. Ici, apparaissent des dimensions irréductibles, qui vont toucher jusqu'à l'être même de la qualité, à travers les apparitions-disparitions et le mouvement⁴.

ii) L'ordre de l'examen de la temporalité mondaine.

L'examen de la temporalité mondaine s'opère ici de manière analogue à l'examen de la temporalité du pour-soi. Les trois dimensions du temps sont prises dans le même ordre que lors de l'examen de la phénoménologie des trois dimensions temporelles. Il diffère de l'examen de la temporalité psychique, où le problème se posait de manière différente. En effet, il fallait rendre compte d'une interpénétration de ce qui est auparavant saisi comme ek-statique⁵, même si, comme pour la temporalité mondaine, il y a par rapport à la temporalité ek-statique un processus de dégradation⁶). Il n'y a pas, cependant, de distinction clairement marquée entre l'ordre de la phénoménologie et celui de l'ontologie. La méthode suivie dispense, en effet, de cette différenciation. Du moins, elle la décale en la situant entre l'ontologie (ce qui se déduit de l'articulation

¹ Objective veut dire ici, non intersubjective (il y faudra pour cela une dimension supplémentaire, celle du pour-autrui qui n'est pas encore atteinte), mais qui se manifeste comme une transcendance qui n'est pas la transcendance du psychique, mais une transcendance mondaine.

² On ne pourrait y reconduire l'opposition que Hegel, à l'époque de Iéna, faisait entre deux temporalités, l'une concrète, dialectiquement structurée et qui est «le temps réel historique» manifestant le véritable infini, l'autre abstraite, comme pure répétition de maintenant «temps naturel» qui manifeste le «mauvais infini» (cf. C. Bouton, «La conception hégélienne du temps à Iéna», revue *Philosophie* n°49, 1er mars 1996, Paris, éditions de Minuit, pp. 19-49).

³ Cf. *SZ*, §82.

⁴ Le problème du changement se trouve signalé chez Kant, dans l'«Esthétique transcendantale» de la *Critique de la raison pure*, en objection à sa théorie du temps comme n'ayant qu'une réalité empirique, et non une réalité absolue (Esthétique transcendantale, §7, AK, III, 62/Pl., p. 797).

⁵ Cf. *EN*, pp. 205-206.

⁶ Cf. *EN*, p. 206: «Les psychologues donnent une représentation dégradée de cette existence ek-statique lorsqu'ils affirment que les faits psychiques sont relatifs les uns aux autres...».

pour-soi/en-soi) et la métaphysique.

L'examen du passé mondain est l'occasion de poser de manière générale le problème de la temporalité mondaine¹. Sartre y met à l'épreuve sa thèse, notamment en ce qui concerne l'être du temps (qui n'est, ni une forme, ni un être constitué). La dimension métaphysique² se manifeste ici en même temps que se spécifie le rapport du pour-soi à la temporalité mondaine. En ce qui concerne le présent, tout comme nous avons, à propos du présent du pour-soi, un examen direct de la structure de la présence³, le présent intra-mondain est abordé sans discussion critique. Le point spécifique vient ici de l'étude du mouvement⁴, comme étude métaphysique. La démarche se conclut enfin avec le dégagement du statut du présent comme phase de révélation du temps qui se révèle par le mouvement - par rapport au pour-soi. Si l'examen du futur universel commence en écho par rapport à celui du futur du pour-soi, en en ramenant la possibilité à la présence future à l'être⁵, et s'il s'achève à travers la manière dont il s'articule au pour-soi dans son rapport à l'être comme ce qui le sépare de soi au delà de l'être, il ne comporte par contre pas de développement métaphysique. Il se réduit au dégagement de l'idée de «laps» de temps et à celui de la forme temporelle du probable comme «probables autonomes»⁶ échelonnés, qui donne ce que Sartre appelle la «trajectoire»⁷ de mon acte.

On peut résumer l'ensemble de ces aspects de l'analyse du temps mondain — et notamment la mise en parallèle de ce qui relève de l'ontologique et de la reprise de la temporalité du pour-soi et des aspects autonomes du temps du monde — de la manière suivante.

	<i>Articulation dévoilement de l'être /temporalité mondaine.</i>	<i>Aspect spécifiques</i>		<i>Relation à l'être dans le monde du pour-soi</i>
<i>Passé</i>	i) Le ceci a seulement son passé ; ii) La temporalité apparaît comme unité de la dispersion absolue.	Apparition /disparition.	Il donne lieu à un traitement métaphysique.	La temporalité du pour-soi rejoint la temporalité universelle
<i>Présent</i>	L'être se donne au présent. Celui-ci est l'être universel et le pur non-être.	Mouvement		i) Le mouvement symbolise avec le pour-soi. ii) Par son présent, celui-ci échappe à l'être.
<i>Avenir</i>	Le temps se dévoile comme cadre temporel global, résultat de la structuration des futurs singuliers.	Laps de temps/trajectoire		i) L'organisation des futurs exprime la distance me séparant de moi-même. ii) J'échappe à la temporalité universelle par le futur.

Schéma n°55 – Aspects de la temporalité mondaine (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

Au fur et à mesure qu'on passe du passé au futur, le rapport entre l'ordre du pour-soi et l'ordre du temps mondain se renverse. On passe de l'identification de la temporalité originelle à la temporalité mondaine vers la réduction de la temporalité mondaine à la temporalité originelle. Cela se marque notamment par la manière dont, dans l'avenir, la part de l'être diminue. Elle diminue,

¹ C'est le cas dans l'ordre de la temporalité originelle dans la mesure où, avec l'examen du passé sont implicitement posés les rapports du temps et de l'être (cf. EN, pp. 149-154).

² Cf. EN, pp. 257-259.

³ Cf. l'entrée en matière de l'analyse du Présent: «À la différence du Passé qui est en-soi, le Présent est pour soi. Quel est son être?» (EN, p. 164), avec la formulation de son «antinomie propre» (EN, p. 164) et la manière dont est introduit le Présent du monde, «[l]e Présent du Pour-soi est présence à l'être et, en tant que tel, il n'est pas mais il est dévoilement de l'être» (EN, p. 259).

⁴ EN, pp. 260-265.

⁵ Cf. EN, p. 168, où Sartre pose de manière critique le problème du rapport de l'en-soi au futur pour ensuite le saisir comme étant «ma possibilité de présence à l'être par delà l'être» (EN, p. 173). Sartre repart de là dans l'examen du futur intra-mondain: «le futur originel est possibilité de cette présence que j'ai à être par delà l'être» (EN, p. 265).

⁶ EN, p. 266.

⁷ EN, p. 267.

non seulement par la disparition de toute dimension métaphysique (rien ne peut venir de l'être au futur), mais aussi par la réduction la plus forte à une dimension de néant du cadre mondain que se donne l'apparition du futur.

Le fondement à partir duquel s'opère l'analyse du temps du monde est l'ensemble des résultats obtenus par celle de l'analyse du pour-soi. L'aspect le plus important en est bien sûr l'analyse de la temporalité, et donc l'affirmation de l'identité radicale du pour-soi avec sa temporalité. En deçà de la loi d'être du pour-soi comme conscience de soi, elle permet de faire pièce aux conceptions constituantes de la temporalité mondaine et des tempo-objets¹. . En effet, la temporalité est le pour-soi lui-même, et non un caractère que le pour-soi a à être sous forme de ne l'être pas. Ainsi, le pour-soi est déjà au passé et au futur avant tout acte particulier. En ce sens, la temporalisation du pour-soi — et avec elle le caractère temporel de sa présence au monde — se trouve toujours déjà là: «[l]e «ceci» n'apparaît pas comme un présent qui aurait ensuite à devenir passé et qui auparavant, était futur. Cet encier, dès que je le perçois, a déjà dans son existence ses trois dimensions temporelles »². Or, comme les solutions concernant la temporalité des êtres intramondains comme fruit d'une constitution — associations d'impressions ou synthèse spontanée de l'entendement — supposent qu'il n'y ait pas cette présence originelle puisqu'elle est justement à construire, elles sont devancées par l'identification de la temporalité au pour-soi. Monde et ceci au sein du monde ont d'emblée leurs trois dimensions temporelles du fait que le pour-soi y est présent sous toutes ses dimensions sans constitution préalable. La reconnaissance n'est dès lors qu'une thématization secondaire face à la dispersion originelle de la présence ek-statique du pour-soi à un être lui-même a-temporel dans le passé et l'avenir .

Cette solution, assurant l'originarité objective de la temporalité du ceci, ne conduit-elle pas néanmoins à une impasse ? N'y-a-t-il pas ici une contradiction entre l'atemporalité de l'être transcendant et le fait même que la question du temps puisse ainsi se poser? Comment concilier l'atemporalité originelle de l'être et le fait du temps? Il faut pour cela que, paradoxalement, l'atemporalité de l'être se donne à travers le temps comme forme du dévoilement, de telle sorte qu'on évite à la fois une conception du temps comme cadre et l'impossibilité de l'apparition du phénomène-temps: «...l'atemporalité de l'être est *représentée* dans son dévoilement même: en tant qu'il est saisi par et dans une temporalité qui se temporalise, le *ceci* paraît originellement comme temporel»³. Cette relation particulière est pour Sartre la «*représentation*» — en un sens différent de la théorie subjective de la connaissance de l'être comme construction d'une représentation subjective — de l'atemporalité à travers le reflet sur l'être de la temporalité originelle. On peut ainsi comprendre le phénomène du temps mondain à la fois par rapport à la temporalité originelle du pour-soi et l'atemporalité de l'être: «en tant qu'il est ce qu'il est, il refuse *d'être* sa propre temporalité, il *reflète* seulement le temps»⁴. La permanence se définit alors comme «compromis entre l'identité intemporelle et l'unité ek-statique de la temporalisation»⁵. L'extériorité des instants les uns par rapport aux autres n'apparaît donc, ni comme le résultat d'une spatialisation

¹ Cf. EN, p. 255: «L'*opération* ne serait nécessaire que si le Pour-soi avait, du même coup, à retenir et à constituer son propre passé. Mais du simple fait qu'il *est* son propre passé, comme aussi son avenir propre, le dévoilement de l'en-soi ne peut être aussi que temporalisé».

² EN, p. 255.

³ EN, pp. 255-256.

⁴ EN, p. 256. Il faut préciser ici la portée exacte du refus. Celui-ci concerne un rapport spécifique à l'égard de la temporalité, mais pas tout rapport à celle-ci.

⁵ EN, p. 256.

du temps, comme chez Bergson¹, ni comme la marque d'un primat du maintenant, comme chez Heidegger. Elle est une limite de la relation entre temporalité et atemporalité. La temporalité ne peut se dissoudre purement dans l'atemporalité constitutive de la structure interne de l'en-soi, car c'est le phénomène même qui disparaîtrait. Elle ne peut non plus se refléter comme temporalité structurée. Dans ce dernier cas, l'atemporalité de l'en-soi liée à sa structure propre se décomprimerait et ne pourrait plus alors soutenir par l'indifférence de son être la transcendance du phénomène.

En ce sens, les apories à propos de l'instant — qui est tout en n'étant pas — sont précisément la structure requise ici. L'instant, dès lors qu'on se place sur le plan mondain, n'est plus un problème mais une solution par son extériorité même. L'instant et la succession des instants renvoient à cette représentation de l'atemporalité de l'être. Cette représentation est la manière dont l'atemporalité de l'être est «donnée»², tout comme son indifférence se manifeste notamment à travers l'espace ou la quantité. Cette donation fonde «la manière d'être du temps universel»³. On peut représenter ainsi le chemin parcouru⁴.

Hypothèses			Arguments de rejet		
Saisie du ceci temporel.	Saisie d'un ceci comme se déplaçant dans le temps.		<i>C'est contradictoire avec les conditions de dévoilement du ceci qui impliquent la co-présence des dimensions temporelles</i>		
	Temporalisation à partir du pour-soi	Par synthèse successive des maintenant.		<i>Cela supposerait que le pour-soi ne soit pas temporel par son être mais lié à son passé par une intentionnalité longitudinale.</i>	
		Saisie du ceci comme d'emblée temporel	A travers la temporalité comme forme subjective.		<i>C'est la structure du dévoilement qui est temporalisante.</i>
	A travers une temporalité «objective»		Le ceci est sa propre temporalité (temporalité de l'être).		<i>C'est contradictoire avec l'être du ceci, l'en-soi, qui est en lui-même ce qu'il est. Il est donc a-temporel</i>
			Le ceci n'est pas sa temporalité.	Le pour soi dispose sa temporalité sur un être refusant tout rapport à elle.	<i>Il n'y aurait pas de phénomène temps et la question du temps ne se poserait même pas</i>
Disposition sur un être atemporel qui reflète cette temporalité.					

Schéma n°56 – La temporalité du ceci (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

Cette première analyse des conditions d'apparition du phénomène-temps, rendue possible par les résultats obtenus — l'exigence première de la structure reflet-reflétant-reflété et la manière dont le pour-soi est sa propre temporalité — permet d'élaborer les analyses plus particulières concernant chacune des dimensions temporelles.

b) Au delà de l'en-soi pur: le passé du monde⁵.

Ainsi, c'est à partir du fait fondamental du pour-soi comme «étant ce qu'il est sous la forme du était» qu'on peut comprendre la chose et ustensile⁶ comme étant toujours déjà là. C'est à partir

¹ Par exemple dans le dernier chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et le dernier chapitre de l'*Évolution créatrice*.

² EN, p. 256. EN, p. 256. On retrouve ici, sous une forme cependant très modifiée, une formule analogue à la définition du temps comme «image mobile de l'éternité» donnée dans le *Timée* par Platon.

³ EN, p. 256.

⁴ Le tableau résume la démarche de l'alinéa des pages 255-256 de l'*Être et le néant*.

⁵ Cf. EN, pp. 256-259 («En tant donc, que le Pour-soi... [...] ...que j'y échappe»).

⁶ On retrouve ici le souci de Sartre de mettre ces deux termes à égalité alors que, chez Heidegger, l'appréhension de l'ustensile et de la simple chose se comprend comme donnant lieu à deux formes différentes de temporalisation et d'articulation des places temporelles (cf. *Sein und Zeit*, § 69 a) et b)) alors qu'elles renvoient ici à une même forme glo-

de là qu'on s'efforce de saisir la manière dont il peut y avoir un passé d'un être qui n'est pas le pour-soi. Lors de la phénoménologie des trois dimensions temporelles, la démarche régressive conduisait à réserver au seul pour-soi l'attribution d'un passé comme constitutif de son être. Dans la démarche progressive, on retrouve l'ordre du passé intra-mondain qu'il faut à présent envisager tout en maintenant les positions acquises. Comment l'identité à soi impliquée par le type d'être du ceci — en tant que phénomène dont la seule façon d'être est justement d'«être», sans avoir à être — peut-il admettre le fait d'avoir un passé? Comment son identité doit-elle être conçue? Cette question concerne à la fois l'apparition d'un passé du ceci et celle du Temps avec les caractères qui le rendent justement problématique pour ceux qui veulent le définir comme en-soi (comme être ou comme néant).

i) Le Passé et le ceci.

En ce qui concerne la question du statut d'un passé du ceci, question parallèle à celle d'un passé pour le pour-soi, on peut résumer la démarche de Sartre de la manière suivante¹:

		<i>Hypothèses</i>	<i>Arguments de rejet</i>	
Apparition de la chose.	Perception comme reconnaissance : la chose est déjà là.	La chose apparaît comme là seulement au présent.	i) Cela signifierait que le pour-soi n'a pas de passé alors que c'est pour lui une nécessité de fait. ii) Cela renvoie à une perspective métaphysique	
		Par le biais d'une synthèse.	Variante du cas précédent: on renvoie à des moments d'appréhension originaires séparés et synthétisés après-coup.	
	Reconnaissance immédiate	Être saisi comme le même	Cette identité serait constituée (cas précédent)	
		Il est lui-même en étant son passé	Cela implique une structure d'avoir à être incompatible avec l'être du phénomène.	
	Être saisi comme étant <i>lui.</i>	Il est lui-même en ayant son passé.	Le Passé est ce que le Présent comme pour-soi a à être.	Il est en-soi comme transcendant et non comme en-soi immanent d'un pour-soi.
			Passé comme ce qu'a le ceci et qui reste isolé	Isolement limité au rapport présent-passé.
		L'isolement se poursuit dans le passé.		Changement au sein de la chose.
Les variations secondaires sont comme des profils.				

Schéma n°57 – Le dégageant du passé du ceci et de son apparition (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

Ainsi, la temporalité mondaine renvoie, non à une opération, mais à la simple présence à l'être du pour-soi en tant que pour-soi temporel (avec cette précision cependant qu'il doit s'agir d'une temporalité différenciée, pour qu'il soit possible de rendre compte du morcellement infini du temps en instants, dans le passé comme dans l'avenir).

L'ensemble de cette analyse a donc pour sens de dépasser l'antinomie créée par le refus d'assigner la structure de la temporalité mondaine à une dimension *a priori* du pour-soi, sans pour autant l'assigner à l'être de l'en-soi comme tel. Son principe est de réduire la temporalité à un pur néant en soi, qui cependant doit manifester quelque chose, non de l'en-soi comme tel, mais de son rapport à la phénoménalité, de telle sorte que la temporalité mondaine, même transcendante, ne soit pas comprise comme ce qui masque l'être où le déforme. C'est donc

bale, l'opposition dispersion/compression renvoyant plutôt à chacun des moments de la relation du pour-soi à la temporalité mondaine. Ceci étant posé, sur un plan secondaire, le pour-soi peut construire une représentation du temps qui donne la priorité à tel ou tel aspect, mais tout en restant contraint par la dimension de dispersion irréductible qui fait le propre de la temporalité mondaine.

¹ Ce tableau reprend le développement du début de l'alinéa des pages 256-257: «En tant donc, que le pour-soi «était»... [...] ...celle disparaître du monde».

l'indifférence de l'être se dévoile à travers la forme de la temporalité mondaine. En même temps, cette forme, telle qu'elle se donne par l'assignation de la double condition susmentionnée, doit permettre de rendre compte de ce que Heidegger appelle la «conception vulgaire du temps».

ii) Le Passé et le problème de l'être.

Mais, du côté de l'être, cette émergence du temps mondain n'a pour conséquence la nécessité pour l'être du ceci, ni d'opérer pour lui-même la synthèse que le pour-soi n'opère pas, ni d'avoir en lui un principe de différenciation. Au contraire, il devient possible de maintenir l'«être ce qu'il est» de l'en-soi comme loi d'être du ceci transcendant. En effet, d'une part, le pour-soi est présent à l'être au passé et fait ainsi paraître le ceci comme ayant été là. D'autre part, le ceci, étant simplement ce qu'il est au travers de cette multiplicité d'apparitions — que Sartre considère comme étant du même ordre que celle des profils, assimilation qui, de plus, permet la réduction de l'objection du changement comme étant seulement un profil au sein de l'identité de l'être, celui-ci étant, dès lors qu'il reste un changement secondaire, un profil de l'identité première — la dispersion temporelle ne se trouve pas soutenue par l'être. Elle se dissout ainsi en néant, tout en ayant lieu. Or, nous retrouvons à travers cette configuration sous une forme particulière la démarche présente tout au long de ce chapitre, c'est-à-dire la réduction au néant des caractères de la transcendance, permettant de mettre au compte du «il y a» quasiment tous les aspects de l'apparition.

Cette réduction a un double bénéfice. Elle sauvegarde le réalisme et rend aussi compte de la structure de la temporalité mondaine, telle qu'elle transparait à travers sa thématization scientifique, notamment à travers la manière dont un certain nombre de caractères, dont la continuité (comme divisibilité à l'infini et absence de séparation) trouvent leur enracinement dans le «morcellement à l'infini d'en-soi fantômes»¹. Ce morcellement dépasse la séparation du passé et du présent pour se poursuivre au sein même du passé, puisque ce dernier est un «ayant - été- présent» et que les «ayant été présent» avaient déjà, au sein du pour-soi le caractère d'être liés les uns aux autres comme en-soi par le pour-soi présent. De ce fait, lorsque ce lien interne n'existe plus — puisque nous sommes sur le plan de la temporalité mondaine — le reflet des présences se disperse à l'infini, tout en ne disparaissant pas. Il se forme ainsi une «curieuse unité de la dispersion absolue»², qui est la temporalité externe, puisque le pour-soi continue à former une unité d'être avec son propre passé.

Dès lors, on a une structure de reflet autre que de dégradation ou de nivellement (comme chez Heidegger). Ce caractère lui confère donc une portée ontologique particulière, qui dépasse l'analyse de la conception vulgaire du temps. On peut certes considérer qu'on passe de l'atemporalité pure de l'en-soi à la complication structurelle interne du pour-soi qui fait surgir la temporalité, et, de là — par le phénomène de l'apparaître-reflet — à la temporalité externe. Cependant, tout comme on ne pouvait comprendre la dispersion de l'ustensilité sur le modèle de la déchéance en fonction de l'opposition authentique/inauthentique, on ne peut saisir sous la forme d'un nivellement pur la saisie de la temporalité mondaine comme forme vide, structure homogène et indifférenciée. Il y a là une forme spécifique d'apparition du temps. Dans la «dispersion absolue» apparaît une «forme vide d'unité temporelle, sans aucun être qui fonde cette unité en

¹ EN, p. 256.

² EN, p. 257. Cette unité paradoxale est le niveau maximal de la dispersion temporelle, l'autre pôle étant l'unité diasporique du pour-soi de la temporalité originelle ou chacune des parties du temps renvoie aux autres. Entre ces deux pôles, on trouvera la temporalité psychique et la temporalité du pour-soi, telle qu'elle est métamorphosée par la dimension du pour-autrui.

l'étant»¹. L'absence de fondement constitutif de l'ensemble des déterminations de la présence permet de comprendre pourquoi la temporalité mondaine est à la fois irréductible et non modifiable². Sinon, ce serait la structure même de la présence qui disparaîtrait. On peut aussi comprendre pourquoi elle est à la source de sa conceptualisation scientifique ultérieure. Le problème ne se pose qu'à partir du moment où cette hypostase, —qui ne peut être que l'hypostase d'une forme vide, et qui tient donc son caractère de forme du statut ontologique de la temporalité mondaine originaire — devient la temporalité première à partir de laquelle s'appréhendent aussi bien le pour-soi que l'en-soi³.

En effet, Sartre reprend ici une conception bergsonienne : la «réflexion scientifique vise à hypostasier la relation d'extériorité»⁴. Le rapport de l'être et du temps est donc renversé, puisque «l'En-soi sera conçu - c'est-à-dire pensé à vide - non comme une transcendance visée à travers le temps, mais comme un contenu qui passe d'instant en instant; mieux encore, comme une multiplicité de contenus extérieurs les uns aux autres et rigoureusement *semblables* les uns aux autres»⁵. Sartre retrouve de manière génétique la conception critiquée au départ, mais ces dernières remarques sont aussi une transition pour indiquer ce qu'elle manque radicalement.

iii) Au delà de la déduction ontologique: apparition et abolition.

Un autre trait demeure problématique, ce qui accentue d'ailleurs encore les limites de la vision du temps issue de la «réflexion scientifique. En effet, Sartre n'a fait que reconduire dans la description précédente les principes et la méthode précédemment mis en oeuvre et il a maintenu subrepticement une hypothèse, celle selon laquelle «rien ne viendrait de l'être, sauf son immuabilité intemporelle»⁶. Or, l'expérience «nous apprend qu'il y a des surgissements et des anéantisements de «*ceci*» divers»⁷ et que «précisément *quelque chose* vient de l'être: ce que nous appellerons, faute de mieux abolition et apparition»⁸. Sartre semble retrouver une inspiration aristotélicienne en liant la manifestation de la temporalité à des processus ontiques. Il se trouve néanmoins dans une position délicate. Il semble contredire son principe fondamental, puisque «quelque chose vient de l'être». Il importe néanmoins de noter que, d'une part, ce qui semble l'indice de cette non-indifférence de l'être apparaît certes, comme chez Aristote dans l'âme (ou à partir du pour-soi), mais ne réside cependant pas ici dans le changement ou le mouvement mais dans un phénomène plus radical, l'apparition et la disparition. Celles-ci, en effet, sont un aspect de la structure Passé-présent - ou antéro-postérieur. Elles ne se définissent qu'à partir d'un lien entre deux phases mais sont en même temps extérieures l'une à l'autre. C'est la possibilité de cette extériorité à soi et de cette scission par rapport à soi, irréductible au changement au sein d'un ceci, qui

¹ EN, p. 257.

² Cf. EN, p. 257: «Ainsi le pour-soi saisit la temporalité *sur* l'être, comme pur reflet qui se joue à la surface de l'être sans aucune possibilité de le modifier». On peut ainsi comprendre comment, à partir de la saisie du temps comme intra-mondain et comme ce à travers quoi apparaît l'intemporalité de l'être, le temps peut apparaître comme ce qui dirige tout, comme destin. Néanmoins, il importe de noter que la condition de cette apparition est la manière dont le pour-soi se masque spontanément à lui-même, à travers une fixation sur la forme mondaine de la temporalité, le fait qu'il est la forme originaire de cette temporalité.

³ Ce point est ici plus complexe dans la mesure où la temporalité psychique a un mode de constitution autonome et indépendant d'un mélange entre la temporalité mondaine pure et la temporalité du pour-soi.

⁴ EN, p. 257.

⁵ EN, p. 257.

⁶ EN, p. 257.

⁷ EN, p. 257.

⁸ EN, p. 257.

pose ici un problème en remettant en question le rôle premier du pour-soi dans la configuration de la temporalité mondaine. Cependant, que l'être n'intervienne pas dans le changement, mais seulement à propos de l'apparition-disparition témoigne du fait que l'intervention de l'être ne peut aller jusqu'à être contradictoire avec ce qui a été dit de la temporalité, car ce n'est pas à partir de l'apparition-disparition que se constitue la temporalité mondaine prise en elle-même. Le phénomène de l'apparition-disparition amène à poser une question d'assignation d'origine ontologique, notamment dans la manière dont il peut apparaître comme esquissant une «aventure»¹ de l'être en soi, alors que Sartre réserve ce terme au surgissement du pour-soi par rapport à l'être ou à l'historicité interne de ce dernier en tant qu'il présente cette «antériorité à soi que suppose[...] l'aventure»² en même temps d'ailleurs que la «déchéance d'être»³ qu'est une fin: «cette antériorité à soi que supposerait l'aventure, nous ne pouvons la trouver que dans le Pour-soi, dont l'apparition comme la fin sont des aventures internes de l'être apparaissant»⁴.

En premier lieu, il faut situer le phénomène dans sa contingence — ce qui est le propre d'une description métaphysique opposée à la déduction ontologique — et dans sa caractéristique propre, à la fois en le reconnaissant comme ne pouvant procéder du pour-soi et comme n'apparaissant que dans un monde. Ce dernier trait permet d'assigner certains caractères à l'en-soi — grâce à la dimension d'extériorité qui surgit avec la phénoménalisation — tout en précisant qu'ils ne lui appartiennent pas de manière interne. On résumera ainsi la démarche par laquelle Sartre cerne le double phénomène de l'apparition et de la disparition⁵.

¹ Cf. *EN*, p. 258: «Semblablement, les apparitions ne sont pas des *aventures* de l'être apparaissant».

² *EN*, p. 258.

³ *EN*, p. 258.

⁴ *EN*, p. 258. Le terme d'aventure apparaît dès les premières réflexions de Sartre autour de *La Nausée*. Il semble alors avoir un sens plus esthétique qu'ontologique et renvoyer à la nécessité de l'imaginaire face à la contingence qui définit le réel, l'être. Ainsi, le bandeau de *La Nausée*, roman consacré justement à la découverte de la contingence, portait «il n'y a pas d'aventures».

Cependant, avec la découverte de Heidegger, et notamment de la dimension de l'historicité, en tant qu'elle renvoie à cette extension (*Erstreckung*) du *Dasein* entre naissance et la mort (cf. *SZ*, § 72, p. 373/437) dont l'étude amène à considérer précisément le *Dasein* comme *aventure* (*Geschehen*) (*SZ*, §72, p. 375/439), et, de manière plus générale, avec le passage à l'analyse ontologique et le développement des structures du pour-soi, l'aventure peut prendre un sens nouveau, notamment grâce à la manière dont surgit la possibilité de la relation interne comme structure ontologique par laquelle le pour-soi est en avant et en arrière de soi, en même temps qu'il se trouve constamment lié à l'en-soi, soit comme origine, soit comme fin.

Néanmoins, dans un cas comme dans l'autre, il semble que nous soyons face à un concept aux limites de l'ontologique et du métaphysique, puisqu'il se situe dans l'articulation de l'en-soi et du pour-soi.

On pourrait cependant songer, si on se place au plan des configurations existentielles liées à la liberté et à l'action que l'apparition-disparition puisse être source d'aventure, de rupture de projet pour le pour-soi. C'est la question qui est posée lors de l'analyse des entours (*EN*, pp. 587-589 notamment). Cependant, la prise en compte de l'apparition-disparition au sein d'un monde configuré par la liberté aura pour seule conséquence de déterminer le projet originel comme un «*projet ouvert*» (*EN*, p. 589) et non comme un projet fermé, c'est-à-dire qu'elles seront réintégréées dans la dimension de signification (*vide infra*, chapitre IX, §2, a) iii), b) i) et iii. c).

⁵ Cf. *EN*, pp. 258-259.

		<i>Hypothèses</i>		<i>Argument de rejet</i>
Apparition- disparition		Apparition et disparition comme appartenant au ceci comme en-soi.		<i>Cela implique que l'en-soi soit et ne soit pas, ce qui est contradictoire avec sa structure interne.</i>
		Refus total de l'apparition/ disparition pour l'en-soi.		<i>Il faut y assigner une autre origine alors que le dévoilement de l'être ne dévoile rien d'autre.</i>
Apparition et disparition n'appartiennent pas en propre au ceci.		Quasi-avant et quasi-après se situent dans la plénitude de l'être.		<i>L'Être en soi ne peut en lui-même se différencier. Il faut un monde.</i>
		Qui viendrait au monde sur le fondement de l'être.		<i>L'Être comme pur en-soi en soi ne se manifeste que par indifférence.</i>
Présence qu'un quasi- avant et d'un quasi à près.		Qui viendrait à l'être sur le fondement du monde comme structure d'être.		<i>Le monde comme structure catégorielle n'implique que la qualité du ceci et les potentialités. Le passage n'est pas lui-même fondé.</i>
		Néant compris comme étant d'emblée extériorité totale.		<i>Il n'y aurait alors plus cette unité de la dispersion absolue ayant sa source dans le fait que la temporalité mondaine est liée au dévoilement de l'être par un pour-soi.</i>
C'est quelque chose qui vient au monde par le pour-soi.		Le néant ne sépare pas totalement mais fait surgir un fantôme de relation interne entre l'avant et l'après.		<i>Chaque terme se fige dans l'extériorité, séparé, par un néant en-soi.</i>
		Maintien de la relation interne dans la passéification.		Quasi-relation interne se défaisant dans la passéification.
Quasi-avant et quasi-après surgissent au sein d'un monde.		Ce qui vient à l'être par le surgissement du pour-soi est un néant.		

Schéma n°58 – La caractérisation des phénomènes d'apparitions-abolitions (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

Ainsi, on a affaire avec l'apparition-disparition à une structure particulière. Son caractère inassignable par rapport à l'en-soi et au pour-soi tient à la manière dont la temporalisation est un mouvement de totalisation qui fait surgir ce qu'il dévoile en unité avec le présent (le futur est futur de ce présent) tout en se passéifiant et en distendant les rapports internes de la temporalité pour-soi jusqu'à en faire ces rapports d'extériorité du temps du monde. Il est alors impossible de faire à l'être sa part, dans la mesure où la description passe perpétuellement de l'être du ceci au pour-soi. Cette méthode - qu'on retrouvera notamment dans l'analyse de la situation (où là aussi il sera difficile, voire impossible d'assigner ce qui appartient en propre à l'être et en propre au pour-soi¹) - a cependant ici un caractère particulier. L'ambiguïté se joue à même le ceci. Le pour-soi n'est compris ici que comme condition de dévoilement et non comme liberté existentielle se déterminant dans la position d'une fin par rapport à laquelle la situation se révèle comme ayant un sens d'obstacle ou d'aide. Nous avons ici seulement le surgissement d'un ceci qui éclaire à rebours le néant de ceci du monde qui le précède et par quoi ce néant devient son néant à partir de la manière dont le pour-soi, dans son dévoilement du présent retient son passé. Ainsi, l'apparition est apparition d'être parce que le pour-soi le dévoile sur fond de néant.

Si l'on s'en tenait là, on pourrait dire que le pour-soi lie entre elles les différentes phases d'apparition. Mais, inversement, cette liaison se fait avec quelque chose que le pour-soi dévoile, mais qu'il ne crée pas et qui ne se laisse pas réduire au passé du pour-soi. Il y a donc bien une part d'être irréductible au pour-soi et une part de pour-soi qui ne permet pas d'inscrire au sein de l'être l'apparition et l'abolition. Cette ambiguïté permet à Sartre de reconduire le principe de causalité²

¹ Cf. *EN*, p. 569: «il est impossible de décréter *a priori* ce qui revient à l'existant brut et à la liberté dans le caractère d'obstacle de tel existant particulier».

² Cf. *EN*, p. 259: «Les expériences de la Gestalttheorie montrent clairement que la pure apparition est toujours saisie comme surgissement dynamique, l'apparu vient *en courant* à l'être, du fond du néant. Nous avons ici en même temps,

à cette structure du phénomène dans laquelle viennent se prendre apparition et disparition. En même temps, il peut faire pièce à d'autres conceptions de la causalité, notamment la conception kantienne («l'assignation d'un lien permanent d'extériorité entre deux phénomènes»¹) que de Meyerson (la causalité comme «négation de l'apparu en tant que tel»²). Ces deux auteurs sont ici envisagés comme expression des positions extrêmes de l'association et de la dissociation, figement des deux figures auxquelles on serait tenté de fixer l'ambiguïté de l'apparition et de la disparition et ainsi d'en nier la spécificité. Sartre ici se situe par rapport au principe de causalité pour montrer que l'admission de l'ambiguïté même de l'apparition et de la disparition ne le contraint pas à le laisser échapper. Au contraire, elle lui permet de revenir à son origine et, en même temps, à l'origine même des divergences d'interprétation que le phénomène originel porte en lui: il y a causalité dans la mesure où, le pour-soi étant à la source de la temporalité, l'apparition se prépare dans l'avenir en liaison avec son passé de telle sorte que se reflète au présent un lien entre le passé et ce qui surgit, ce lien étant compris sur le transcendant à partir de la forme de la temporalité mondaine. Lorsqu'il passe au passé, ce lien, devenant un pur lien d'extériorité, se relâche. Ce relâchement introduit une dispersion telle qu'on retrouve ici, de manière plus générale et comme affectant l'ensemble du passé la «perpétuelle désagrégation»³ de ce qui se donne au départ comme un mouvement de totalisation dans la dimension de l'anticipation.

Cette articulation — qui se manifestait déjà à partir de l'analyse de la poursuite-poursuivie et qu'on retrouvera à un autre niveau lorsqu'il s'agira d'introduire la dimension du pour-autrui et notamment les relations concrètes avec autrui⁴ — a une extension encore plus grande puisque la désagrégation devient ici un point commun entre le temps du monde et la temporalité du pour-soi, du moins sur le plan ontologique. Sartre peut ainsi écrire que «[a]insi n'y-a-t-il *qu'un* Passé qui est passé de l'être ou Passé *objectif dans* lequel j'étais. Mon passé est passé dans le monde»⁵. Cette identification du Passé du Pour-soi et du Passé du monde — déjà annoncée lors de l'analyse ontologique de la temporalité⁶ — permet à Sartre d'effectuer la transition avec l'examen des deux autres dimensions temporelles. En effet, si «[c]'est par le Passé que j'appartiens à la temporalité universelle, c'est par le présent et le futur que j'y échappe»⁷, de telle sorte que l'analyse de la temporalité mondaine se voit ici, face aux résultats de l'analyse de l'articulation du passé et du présent, assigner une nouvelle tâche, celle de marquer cette différence entre la temporalité mondaine et celle du pour-soi. Le passage de l'une à l'autre apparaît alors comme étant effectivement la marque d'une désagrégation, même s'il y a encore des points métaphysiques de rapprochement, comme on le verra avec le rapport entre le présent et le mouvement.

l'origine du «principe de causalité»... [...] La causalité première, c'est la saisie de l'apparu avant qu'il apparaisse, comme étant là dans son propre néant pour préparer son apparition».

¹ EN, p. 259. La formule est suffisamment vague pour y inclure aussi bien l'empirisme de Hume que le criticisme de Kant.

² EN, p. 259.

³ EN, p. 259.

⁴ Cf. EN, pp. 428-429 notamment. *Vide infra*, chap. VIII, §4 a).

⁵ EN, p. 259.

⁶ Lors de l'examen de l'ordre du temps, c'est-à-dire de la reconduction des parties du temps à la structure du pour-soi et de la discussion du problème de la naissance: «mais c'est à partir de la *naissance*, comme loi d'être originelle et a priori du Pour-soi, que se dévoile un monde avec un temps universel dans lequel on peut désigner un moment où le Pour-soi n'était pas encore et un moment où il apparaît...» (EN, pp. 185-186).

⁷ EN, p. 259.

§III Le Présent et le futur intra-mondain : l'achèvement de l'analyse des catégories du monde.

Dans l'analyse de la temporalité immanente du pour-soi le passé se séparait du présent et du futur dans la mesure où c'était par le passé que je me fondais dans la temporalité universelle et que se marquait le fait que le pour-soi était issu de l'en-soi. Par le présent et le futur, le Pour-soi échappait à l'en-soi et à cette temporalité mondaine. On retrouve ici ces caractères, mais figés dans l'en-soi, ce qui leur donne un statut et une forme particuliers, notamment en ce qui concerne le présent, où se manifeste le mouvement.

a) Présence et mouvement.

Le caractère le plus remarquable de l'analyse du présent intra-mondain est la manière dont elle s'occupe fort peu du présent pris en lui-même¹. On pourrait penser qu'il prendrait une place fondamentale du fait même qu'il s'agit ici de rendre compte de la temporalité mondaine, c'est-à-dire d'une temporalité pensée comme une suite de mainteneurs, lesquels sont traditionnellement pensés de manière plus ou moins subreptice à partir de la présence, notamment à travers le modèle de l'espace. Or, si l'on retrouve ici la dimension de l'espace à partir du mouvement (à propos de la trajectoire), la dimension d'instant est d'abord absente, cette dimension ne pouvant être récupérée qu'après l'analyse du mouvement².

En effet, Sartre se contente, avant de consacrer le reste de l'analyse à la question du mouvement, de fixer le rapport entre le présent du Pour-soi comme «présence à l'être»³, saisie comme «dévoilement de l'être»⁴ — ce dévoilement n'était pas vraiment mis en lumière lors de la phénoménologie du présent, même si de nombreux traits étaient avancés — et la manière dont l'être «se donne comme *étant au Présent*»⁵ au sein de ce dévoilement. Ce dernier trait est ici le propre de l'analyse. Sans cette dimension de présent, on ne peut dire que l'être entre dans la présence du pour-soi à l'être, ce qui impliquerait qu'il s'y refuse radicalement. Cependant, cette exigence a pour conséquence la construction d'une nouvelle antinomie entre le non-être de la présence du pour-soi à l'être (puisque que, dans le cadre de la temporalité originelle du Pour-soi, «le Présent *n'est pas*»⁶) et l'être, puisque l'Être en soi «se dévoile en tant qu'étant au Présent»⁷. Celle-ci est parallèle à celle présentée pour le présent du Pour-soi lui-même. Elle concerne la définition du Présent comme étant à la fois renvoyé à l'être et au non-être selon le côté du phénomène considéré, l'être ou le Pour-soi, ce qui est une autre manière de retrouver «ce couple indissoluble, l'Être et le Néant»⁸. Elle a néanmoins un sens différent et elle est saisie au sein même du présent intra-mondain, en fonction d'une articulation ontologique inverse à celle qui fonde le non-être du pour-soi. En effet, alors que pour ce dernier, le non-être était fondé sur le caractère de fuite du pour-soi et du refus de l'instant, il y a ici un phénomène inverse: l'en-soi se donne certes au présent mais est irréductible à ce présent car celui-ci ne renvoie qu'à la manière dont le pour-soi lui-même dé-

¹ Seulement un alinéa pp. 259-260.

² Cf. EN, p. 265: «Son être [l'être du mouvement] a d'ailleurs l'ambiguïté insaisissable de l'instant car on ne saurait dire ni qu'il est, ni qu'il n'est pas».

³ EN, p. 257.

⁴ EN, p. 257.

⁵ EN, p. 257.

⁶ EN, p. 167.

⁷ EN, p. 260.

⁸ EN, p. 165.

voile l'être au présent et au Passé. Le Présent renvoie à l'être dans sa présence (opposée à son absence) et le Passé du Pour-soi, «organe d'appréhension»¹ saisit l'En-soi dans sa détermination ontologique d'identité à soi. Cela sépare donc l'être du Présent de celui du Passé, et en même temps reconduit par ce contraste le Présent intra-mondain à la fois «comme l'être universel»² et comme n'étant «rien - rien de plus que l'être — [...] pur glissement le long de l'être, pur néant»³. Cependant, une telle compréhension du Présent demeure problématique, à la fois parce qu'elle implique que, du côté de l'être il n'y ait qu'indifférence, et non différentes modalités du Présent, et en même temps parce que cette indifférence conduirait à une identité de l'être entre le Présent et le Passé, de telle sorte que, si le Présent se saisit sur l'Être, il serait insaisissable. L'analyse de Sartre serait donc incomplète si elle restait impuissante à traiter ces problèmes. Cependant, comme le montre l'exemple de l'apparition-disparition, le modèle d'analyse appliqué ici - et qui renvoie à la démarche utilisée dans les trois paragraphes précédents - n'est pas le seul possible. On reste dans le cas de figure où «rien ne vient de l'être au présent sauf son être»⁴. Or, nous savons à présent qu'il peut venir autre chose de l'être si on se place au sein du monde. C'est dans ce nouveau cadre et en fonction de ces deux problèmes qu'il faut comprendre le sens de l'analyse du mouvement. On peut donc comprendre pourquoi l'analyse du mouvement est beaucoup plus importante⁵.

i) Le mouvement et son caractère irréductible⁶.

Nous nous trouvons probablement dans le cas de figure où l'irréductibilité du phénomène est la plus particulière et implique un recours spécifique à l'être. En effet, la contingence que Sartre reconnaît au mouvement semble beaucoup plus forte que celle de l'apparition et de la disparition (qui semblent ici englobées dans le «changement» dont elles sont un cas limite), dans la mesure où concevoir un monde sans mouvement semble beaucoup plus concret que de concevoir un

¹ EN, p. 260. La formule est utilisée dans l'analyse du Passé où celui du Pour-soi est considéré comme «simple organe de vision» (EN, p. 256).

² EN, p. 260.

³ EN, p. 260.

⁴ EN, p. 260.

⁵ Cette importance ne date évidemment pas de Sartre mais renvoie à l'Antiquité et notamment aux apories de Zénon, apories dont l'interprétation demeure un enjeu métaphysique (au sens classique du terme). Ainsi, pour Bergson, «[l]a métaphysique est née, en effet, des arguments de Zénon d'Élée relatifs au changement et au mouvement...» («la perception du changement», in *La pensée et le mouvant*, *Oeuvres*, éd. cit., p. 1376), la tradition étant marquée par le refus de reconnaître le caractère propre du mouvement et du changement. Par rapport à cette analyse, la position de Sartre est particulière. En effet, on pourrait penser que la détermination de l'en-soi exclut toute ontologie du mouvement tout comme elle exclut la dimension du néant. or, Sartre, d'une part reconnaît une dimension ontologique au néant en raison même de la positivité de l'être, et il reconnaît ici une dimension métaphysique du mouvement, aussi en raison de cette positivité. Comme on le voit, la dimension de l'en-soi est, par rapport au monde, facteur de révélateur ontologique dans la saisie des singularités et de ce qu'il y a d'événement au sein de l'Être.

⁶ Cf. EN, pp. 260-265. A notre connaissance, cet aspect de l'analyse de Sartre ne semble pas avoir beaucoup retenu les commentateurs. Ainsi, on ne trouve pas de mention de l'analyse sartrienne de ce phénomène dans la critique faite par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible*, même s'il y a des points de jonction dans la *Phénoménologie de la perception*. Il ne semble pas qu'on trouve de considération particulière sur ce point chez F. Rouger, pourtant attentif à la dimension d'ontologie fondamentale ou chez Juliette Simont). K. Hartmann n'évoque pas non plus ce problème de manière particulière, ni M. Lutz-Müller, dans la mesure où cette question ne s'insère pas spécifiquement dans leur problématique. Par contre, elle occupe une place importante dans la démarche de G. Seel (*DS*, 2.3.4. La solution gnoséologique du problème de la temporalité mondaine, pp. 193-197, et plus particulièrement les pages 205, 209-214) dans la mesure où elle renvoie aux exigences d'une théorie dialectique et d'un dépassement de l'ontologie en même temps qu'une redéfinition dialectique de l'en-soi comme en-soi concret structuré par une relation interne.

Il n'y a en français qu'une seule analyse explicite de cette question, par B. Besnier («le problème du mouvement» in *Sartre et la phénoménologie*, réf. cit., pp. 175-209, surtout pp. 193-207).

monde sans changement, ce dernier n'étant reconnu qu'à titre de «possibilité purement formelle»¹. Avec le mouvement, on aurait affaire à la contingence d'un fait, contingence massive et irréductible à la pensée, comme en témoigneraient selon Sartre les efforts de l'histoire de la philosophie pour le nier (Zénon, dont Sartre discute ici une aporie, celle de la flèche²) ou pour lui trouver une explication (la «chiquenaude» de l'ontologie de Descartes) qui n'a que «la valeur exacte d'un fait»³. Le dégagement de cette situation particulière du mouvement peut être résumé par le schéma suivant⁴:

<i>Hypothèses</i>		<i>Argument</i>			
Origine du Mouvement.	Dans le Pour-soi (niveau de l'explicitation déductive).	Pris en lui-même (dans sa structure immanente).		<i>Celle-ci est une structure de temporalisation radicale où il n'y a pas de place pour un ceci en soi.</i>	
		Dans sa relation fondamentale à l'en-soi (niveau de la déduction des catégories).		<i>On peut concevoir un monde sans mouvement comme une possibilité concrète.</i>	
	Dans l'En-soi (saisi à partir de la description).	Niveau du phénomène de l'Être (comme conduisant aux déterminations internes de l'en-soi).		<i>Les déterminations du phénomène de l'être n'impliquent pas la modification d'être du ceci mais sa simple identité.</i>	
		Niveau de l'en-soi intra-mondain autre que pur phénomène de l'être et relation Être/pour-soi.	Niveau du changement	Altération de la qualité (au sein d'un seuil).	<i>Elle est réductible à des profils (il y a une loi de permanence).</i>
				Niveau de l'apparition/ disparition.	<i>Celle-ci est altération totale. L'absence de maintien de la quiddité permet une reconduction plus forte au double fondement du pour-soi et de l'en-soi</i>
		En deçà du changement.	Caractère du rapport entre les <i>cecis</i> .		<i>Le mouvement ne se déduit pas de la coprésence des <i>cecis</i>.</i>
Niveau spécifique du phénomène du mouvement. Le maintien de la quiddité le rend irréductible aux autres catégories tout en renvoyant aux <i>cecis</i>.					

Schéma n°59 – Le dégagement de l'origine du mouvement (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

Ainsi, paradoxalement, c'est plus à travers le mouvement qu'à travers le changement que l'être se retrouve en question dans son être sans que celle-ci aboutisse à une néantisation ou à un changement radical. On retrouve ce qui était suggéré dans ces formules de l'introduction: «[l'en-soi] échappe à la temporalité. Il est, et quand il s'effondre, on ne peut même pas dire qu'il n'est plus. Ou, du moins, c'est une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n'étant plus, précisément parce qu'elle est temporelle. Mais lui-même n'existe pas comme un manque là où il était: la pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont: voilà tout»⁵.

Ainsi, le point paradoxal est que l'être soit en mouvement tout en étant pleinement être alors qu'il changeait précisément dans la mesure où il n'était plus ce qu'il était. C'est que nous sommes au sein d'un même champ de présence, de telle sorte que nous nous situons en deçà de l'alternative dans laquelle nous place l'apparition/disparition, alternative qui était alors récupérable du côté du pour-soi (passage présent passé) et de l'en-soi (indifférence à ce passage, main-

¹ EN, p. 260.

² Celle-ci est repris par Bergson dans le quatrième chapitre de *L'évolution créatrice* (H. Bergson, *L'évolution créatrice, Oeuvres*, éd. cit., pp. 755-757) dans les termes suivants: «Considère-t-on la flèche qui vole? A chaque instant, dit Zénon, elle est immobile, car elle n'aurait pas le temps de se mouvoir, c'est-à-dire au moins d'occuper deux position successives, que si on lui concédait au moins deux instants. A un moment donné, elle est donc au repos en un point donné. Immobile en chaque point de son trajet, elle est, pendant, tout le temps qu'elle se meut, immobile». Il la reformule dans la conférence sur «la perception du changement» (recueilli dans *La pensée et le mouvant*, dans *Oeuvres*, pp. 1377-1379).

³ EN, p. 260.

⁴ Reprise de l'alinéa pp. 260-261.

⁵ EN, p. 34.

tien en soi de l'identité de l'être au delà même de son effondrement). Ce maintien de l'identité à soi a également des conséquences sur le pouvoir réducteur du pour-soi. En effet, nous sommes ici dans le présent, car il n'y a de mouvement qu'au présent. Le pour-soi certes est condition d'apparition du mouvement en tant que celui-ci suppose l'espace, mais en même temps, au sein du ceci qu'il dévoile au présent, «le Pour-soi, ici comme ailleurs, *n'ajoute rien* à l'être»¹, sinon le «il y a», alors qu'il faudrait effectivement qu'il y ajoutât quelque chose pour sauver son aseité. Le rôle du pour-soi étant réduit au minimum dans la présence à l'être qu'il réalise, de telle sorte qu'on ne saisit plus le sens ontologique du mouvement, dans la double impossibilité où nous sommes, soit de le référer à l'en-soi soit de le référer au pour-soi et à «sa relation fondamentale à l'En-soi»², tout en ayant à le maintenir au sein de l'être. Une «*déduction*»³ semble impossible. Nous ne pouvons en faire qu'une «*description*»⁴, celle-ci devant déterminer, par rapport à l'être et par rapport au pour-soi son «*sens*»⁵, la manière dont, en lui, des structures ontologiques se modifient et ce qu'il peut alors exprimer de l'être, au delà de son caractère d'en-soi et par rapport au pour-soi.

Cependant, celle-ci doit d'abord lever un certain nombre d'obstacles, et notamment l'ensemble des analyses niant la réalité du mouvement à partir du constat du caractère non-altéré du mobile (à la différence du changement). Il y a une résistance classique et contemporaine au fait du mouvement⁶ et à ce qu'il implique quant à l'être du mobile, dont témoignent, à l'époque contemporaine, les résistances à l'égard d'Einstein. Sartre est ainsi conduit à interpréter la conception classique de la relativité du mouvement comme étant une manière d'atténuer ce caractère de fait, de telle sorte qu'on ne puisse plus distinguer le mouvement du repos, tout dépendant de la position de l'observateur. Le mouvement serait alors réintégré au pour-soi par le biais de sa position au milieu de l'être: «le mouvement apparaît, ni comme un être, ni comme un mode d'être, mais comme un rapport entièrement désubstantialisé»⁷.

Pour retrouver ce fait premier, il faut revenir aux premières formulations concernant les apories du mouvement et considérer comme un simple «postulat»⁸ (et non comme un axiome) l'affirmation de la non-altération dans son être du mobile dans le mouvement. Cette affirmation se base sur le fait que ce mobile étant le même au départ et à l'arrivée et sur le traitement purement mathématique du trajet parcouru par le mobile, le mouvement apparaissant comme étant une succession de repos (la critique de Sartre rejoignant celle de Bergson). Sartre veut donc revenir à l'origine du phénomène au delà même des critiques qui seraient habituellement adressées aux apories de Zénon pour saisir le véritable niveau auquel l'aporie se situe, dans la mesure où «il

¹ EN, p. 260.

² EN, p. 260.

³ EN, p. 260.

⁴ EN, p. 261.

⁵ EN, p. 261.

⁶ Résistance que retrouve à un autre niveau Merleau-Ponty dans son appréhension du phénomène, qu'il attribue - comme pour le traitement des autres apories - à la pensée objective, et qui l'amène, en des termes proches de Sartre quant à l'affirmation d'une spécificité du mouvement, à reprendre le problème à un niveau préobjectif.

Cependant, l'auteur de la *Phénoménologie de la perception* ne se place qu'au niveau de la perception et de la constitution du milieu perceptif. Pour lui, «le mouvement est une modulation d'un milieu déjà familier et nous ramène, une fois de plus, à notre problème central qui est de savoir comment se constitue ce milieu qui sert de fond à tout acte de conscience» (*PhP*, p. 319). La question du mouvement n'a pas le caractère potentiellement central qu'elle a chez Sartre. Elle reste une manière de mettre en échec les conceptions classiques. C'est que Merleau-Ponty ne problématise pas le mouvement à partir de l'en-soi et dans le cadre d'une ontologie qu'on peut dire constructive.

⁷ EN, p. 261.

⁸ EN, p. 261.

n'est pas question ici de *position* ni d'instant, mais d'*être*¹ et où il ne fonde pas ses objections sur des considérations liées à la division à l'infini, mais liées - comme les objections bergsoniennes - à l'assimilation du mouvement et de l'espace parcouru dans son principe. On peut ainsi résumer le chemin parcouru quant à la position correcte du problème du mouvement :

Hypothèses		Rejet		
Rapport du Mouvement et du ceci	Identité du ceci à lui-même dans la diversité de ses positions	fondée sur l'identité d'état au départ et à l'arrivée.	<i>Cela ne prouve rien sur le moment de la translation.</i>	Position commune le problème du mouvement est posé de manière extérieure à l'être du ceci. Le mouvement et le repos sont indiscernables.
		fondée sur le fait que le mouvement n'occupe qu'un ensemble de positions.	<i>Les positions ne définissent que l'espace parcouru et non le mouvement.</i>	
La problématisation passe d'un problème de <i>position</i> au problème de l'<i>être</i> du mobile.				

Schéma n°60 – La problématisation du mobile dans le traitement des apories du mouvement
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

ii) *L'être du passage.*

Il s'agit donc, dans ce cadre de fonder ontologiquement la distinction entre «*passer* en un lieu»² et «*y demeurer*, c'est-à-dire [...] *y être*», et donc renoncer pour ce faire à l'idée que dans le mouvement «l'être en mouvement concerne son être-en-soi»³, dans la mesure où passer en un lieu ne peut se définir autrement que comme «a la fois être en un lieu et n'y être pas»⁴, c'est-à-dire n'être ni là ni ailleurs⁵. On peut résumer la discussion du rapport du ceci mobile à son lieu - et qui fonde l'argumentation ultérieure de Sartre par rapport à l'espace - de la manière suivante:

Hypothèses		Arguments		
Rapport mouvement lieu	Le mobile est en un lieu (<i>il y demeure</i>).		<i>La différence mouvement repos est abolie</i>	
	Il n'est pas dans ce lieu.	Il est ailleurs	<i>Cela revient à dire qu'il y est</i>	Le rapport du ceci et du lieu demeure un rapport d'occupation.
		Il n'est pas ailleurs	Il n'est pas du tout	
			Il n'est pas ailleurs sans ne pas être du tout	Il n'est pas ailleurs mais il est <i>ici</i> .
Il n'est pas ailleurs sans être ici.				

Schéma n°61 – La problématisation du passage dans le traitement des apories du mouvement
(*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 3, §IV)

On se trouve donc, au terme de cette première circonscription de l'«être-de-passage»⁶ dans une aporie dont il n'est possible de sortir que si on remet en question, non seulement l'identification du passer et de l'être, mais, plus précisément, ce qu'implique le mode d'être du ceci par rapport à l'espace. Le fait que les apories dans lesquelles tombent les différentes hypothèses qu'on vient d'examiner tient non seulement à une réduction du mouvement au repos mais de manière plus profonde, à une certaine façon de concevoir le rapport de l'être et du lieu, que ce soit en mouve-

¹ EN, p. 262.

² EN, p. 262.

³ EN, p. 262.

⁴ EN, p. 262. Cette différence ontologique à établir entre «être» et «passer» se trouve déjà chez Bergson: «Comment un objet serait-il en un point de son trajet? Il y passe ou, en d'autres termes, il pourrait y être» («la perception du changement», réf. cit., p. 1378); «Mais le passage, qu'est son mouvement, n'a rien à voir avec un arrêt, qui est immobilité» (*id.*, p. 1413). La différence fondamentale entre Sartre et Bergson et que, chez Bergson, il s'agit de prouver une irréductibilité du mouvement à une certaine pensée de l'être selon le schème de la spatialité, alors que pour Sartre, il s'agit d'envisager une irréductibilité du mouvement à l'être même.

⁵ On retrouve cette spécificité dans l'analyse qu'en propose à un autre niveau, Merleau-Ponty (*cf. PhP*, pp. 309-324).

⁶ EN, p. 264.

ment et en repos. Il faut cesser de le concevoir comme un rapport d'«*occupation*»¹, où le ceci se laisserait définir par le lieu alors qu'au contraire, c'est le lieu, la place qui se laisse définir par le *ceci*, et plus exactement par le mode d'être du *ceci* dès lors qu'il apparaît à un pour-soi dans un monde.

En effet, si on reprend la définition de l'espace comme «rapport mouvant entre des êtres qui n'ont aucun rapport»² et si on reconduit cette redéfinition à sa condition, l'indifférence aux autres êtres de chaque ceci en tant qu'être en soi (son être est d'être simplement ce qu'il est), ce rapport se laisse saisir à deux niveaux, celui du rapport ceci-fond et celui «de[s] rapports externes avec d'autres «ceci», quand le fond se désagrège en une multiplicité de formes»³. Or, s'il demeure vrai que la multiplicité des cecis n'apparaît à l'être que par le pour-soi, il n'en reste pas moins que l'indifférence des cecis les uns par rapport aux autres vient du ceci lui-même, au sens où il est en-soi et non un autre pour-soi (ce qui aurait sur l'espace et le rapport aux autres cecis des conséquences radicalement différentes). «Cette indifférence»⁴ est bien la manifestation de son «absence de réalité ek-statique»⁵. C'est à partir de là que, «[d]u seul fait, donc, que le *ceci* est ce qu'il est, [qu'] il *occupe* une place, [qu'] il *est* en un lieu, c'est-à-dire [qu']il est mis en rapport par le Pour-soi avec les autres cecis comme *n'ayant pas de rapports avec eux*»⁶, le problème du mouvement se pose en termes ontologiques.

En ce sens, les deux sens du terme d'être - être et être en lieu - ne sont pas extérieur l'un à l'autre, mais ont bien entre eux un rapport ontologique profond. Ce n'est que parce que l'être même du ceci implique un pur rapport d'extériorité qu'il a cette manière d'être par rapport à l'espace qu'on appelle être en un lieu, rapport radicalement différent par exemple de ce que serait celui d'un pour-soi (que ce soit le pour-soi lui-même qui établit les rapports ou bien autrui). C'est à partir de ce rapport ontologique entre ceci et espace — en tant précisément qu'il le remet en cause comme une certaine non-indifférence — que doit se définir le passage. Passer implique que se rompe ce rapport d'être fondé sur l'être même du mobile, son identité à soi comme étant au fondement, au sein du monde de l'indifférence du ceci aux autres cecis qui définit son lieu.

Or, le passage d'un lieu en un autre nous met face à une alternative en fonction d'un principe: «le lieu [est] fondé par l'être»⁷. En effet, le ceci, s'il est, est nécessairement en un lieu, ou alors il n'est pas du tout. Or, dans le mouvement, il faut à la fois dire qu'il y a un ceci sans qu'il soit en un lieu. Or, si cela est, ce ne peut être que parce que «l'être [du ceci] n'est plus assez pour fonder son lieu»⁸ comme il le faisait dans le repos à partir de son indifférence. Cependant, on ne peut non plus envisager l'anéantissement de ces rapports, sinon le ceci n'est radicalement plus puisqu'il apparaît dans un monde. Il faut donc à la fois une fondation qui existe sans s'appuyer sur l'être du ceci et qui se refasse en quelque sorte perpétuellement dans une continuité. Or, une telle capacité de refondation perpétuelle n'appartient-elle pas au pour-soi comme néantisation continuée? Cependant, une telle fondation du rapport entre le ceci et un autre ceci n'est opérée par le pour-soi qu'à partir de la manière dont les cecis se donnent comme extérieurs les uns aux autres. Il faut donc que, du rapport d'extériorité entre le ceci et le lieu, il reste tout de même

¹ EN, p. 264.

² EN, p. 231.

³ EN, p. 262.

⁴ EN, p. 263.

⁵ EN, p. 263.

⁶ EN, p. 263.

⁷ EN, p. 263.

⁸ EN, p. 263.

quelque chose. C'est ce quelque chose qui conduit Sartre à écrire que: «l'être n'est plus assez pour fonder son lieu, il l'esquisse seulement»¹. Ce point est précisé de la manière suivante: «dans le «maintenant» même où il les établit [les relations avec les autres cecis], il est déjà extérieur à elles»². Cette extériorité ne s'explicite cependant que dans le monde et sous le même mode que le rapport originel du ceci à son lieu, c'est-à-dire par le dévoilement d'un «déjà»³, c'est-à-dire, avant même que ne se figent les anciens rapports d'extériorité, «de nouvelles relations d'extériorité dont le ceci considéré est le fondement et qui sont avec les premières dans un rapport d'extériorité»⁴. Or, si on traduit «avoir de nouvelles relations d'extériorité» par être dans un lieu et «établir de nouvelles relations d'extériorité» par n'être plus dans ce lieu, alors esquisser un rapport à son lieu est effectivement à la fois y être et n'y être plus, c'est-à-dire être de passage: «dire que le *ceci* passe en un lieu, signifie qu'il n'y est déjà plus quand il y est encore»⁵. Ainsi, par ce mouvement d'esquisse, il devient possible de décrire le passage, c'est-à-dire de définir un rapport d'extériorité à soi sans que ce rapport soit un rapport ek-statique, c'est-à-dire sans violer radicalement la loi d'être du ceci, qui ferait que celui-ci disparaîtrait comme ceci. Le mouvement peut être alors défini comme mode d'être d'un *ceci* qui n'est plus simplement ce qu'il est sans cependant cesser de l'être: «le mouvement est l'être d'un être qui est extérieur à soi»⁶. En ce sens, il y a mouvement seulement lorsqu'il devient impossible que le dévoilement du ceci dévoile un rapport d'être à un lieu, mais seulement un «bougé», ce que Merleau-Ponty reprenait dans l'image de l'oiseau qui, lors de son vol était, non plus l'oiseau fixé sur la branche, mais un «tumulte plumeux»⁷. La reconduction du mouvement à l'extériorité à soi fait donc de la question du mouvement une question qui n'est plus seulement une question de position ou une question critique mais une question concernant l'être d'un être pris dans sa contingence, c'est-à-dire selon la terminologie de Sartre, une question métaphysique.

iii) *Mouvement et extériorité à soi.*

En effet, si on envisage les types de catégories jusqu'ici élucidées, et notamment la «qualité» (qui est l'être du ceci) et la catégorie déjà métaphysique d'apparition et de disparition, le mouvement n'est compréhensible ni comme un changement interne de la qualité, ni comme une apparition ou une disparition, disparition qui à terme pourrait se comprendre comme une forme de la permanence de l'être. Plus exactement, toute idée de changement interne de la qualité implique de soi quelque chose comme l'apparition et la disparition ou de manière plus générale, le «devenir»⁸: «Dans le mouvement, l'être ne change en *rien* lorsqu'il passe de A en B [...] La qualité demeure exactement ce qu'elle est: c'est sa manière d'être qui est changée»⁹. Il y a à la fois anéantissement — sinon il n'y aurait pas du tout de changement, repos et mouvement étant identiques — mais cet anéantissement ne s'accomplit pas puisque, dans ce cas, le mobile ne pourrait, à partir de son être, établir des relations d'extériorité. Ainsi, le ceci a, dans le mouvement, une position particu-

¹ EN, p. 263.

² EN, p. 263.

³ EN, p. 263.

⁴ EN, p. 263.

⁵ EN, p. 263.

⁶ EN, p. 263.

⁷ *PhP*, p. 318 pour l'exemple de l'oiseau illustrant le retour à un mouvement pré-objectif, seul niveau où les apories des descriptions du logicien et du psychologue puissent être résolues.

⁸ EN, p. 263.

⁹ EN, p. 263.

lière qui est d'être «en suspens entre l'abolition et la permanence»¹ dans la mesure où, s'il y a «en A anéantissement du rouge»², cet anéantissement est récupéré «en tant que [le mobile] se retrouve en C par delà B»³ ce qui le rend extérieur à son rapport à A, c'est-à-dire «extérieur à cet anéantissement même»⁴. Nous sommes à la fois dans l'ordre du changement, sans que ce changement s'accomplisse: «Il se rencontre donc une catégorie de «ceci» dans le monde, dont le propre est de n'être jamais, sans que pour cela ils soient des néants»⁵. Cette situation intermédiaire a pour conséquence sur le plan des instruments de la description, de récuser le vocabulaire de l'en-soi qui pouvait encore être introduit dans le cas de l'apparition et de la disparition: «En un mot, il nous est impossible de définir en purs termes d'En-soi ce qui se révèle à un pour-soi comme extériorité à soi»⁶. Celle-ci, en raison même de son caractère non-ek-statique, alors que l'ek-stase est condition de révélation de soi en même temps que de la saisie de toute extériorité, ne peut se découvrir à elle-même. Il faut être dans son être, c'est-à-dire pour-soi ici et là-bas. Elle ne peut donc se découvrir qu'«à un témoin»⁷. Mais quelle est la forme de cette manifestation?

Cette extériorité à soi ne peut être un être, mais elle ne peut pas non plus se manifester comme un néant existant par soi, c'est-à-dire une néantisation. Sa manifestation, sur le plan ontologique ne peut donc avoir que la forme d'un «rien dans le monde»⁸, lequel, étant forme mixte d'en-soi et de pour-soi, s'explique comme «un rien substantifié»⁹. Or, ce rien, dans la mesure où il ne se comprend pas en termes d'apparition et de disparition et où il concerne le lieu, ne se manifeste que par la trajectoire, celle-ci étant comprise «comme constitution d'extériorité dans l'unité d'un même être»¹⁰, celle-ci étant précisément ce qui apparaît de l'extériorité non-ek-statique à soi du *ceci* comme ceci en mouvement. On retrouve ici une manière d'apparaître analogue à celle de l'apparition et de la disparition dans la mesure où elle repose à terme sur la manière dont le pour-soi, étant à lui-même son propre passé, opère par sa manière d'être une «identification ek-statique et permanente du mobile avec soi»¹¹, cette identification n'étant cependant pas à comprendre comme une synthèse. Cependant, celle-ci donne lieu à un phénomène particulier. L'esquisse de synthèse qui naît à l'entrecroisement de l'être et du néant, du ceci et de l'espace est «une brusque apparition d'unité synthétique dans l'espace»¹² et non une unité synthétique entre un ceci et son

¹ EN, p. 264.

² EN, p. 264.

³ EN, p. 264.

⁴ EN, p. 264.

⁵ EN, p. 264.

⁶ EN, p. 264.

⁷ EN, p. 264.

⁸ EN, p. 264. Ce «dans le monde» n'est évidemment pas à comprendre comme un être dans le monde au sens du pour-soi, mais seulement comme l'indication de son horizon d'apparition. On pourrait même dire - si la notion n'était pas introduite seulement à propos du pour-autrui - qu'il s'agit d'un rien au milieu du monde.

⁹ EN, p. 264.

¹⁰ EN, p. 264.

¹¹ EN, p. 264.

¹² EN, p. 264. Cette formule pourrait faire penser à Kant. En effet, pour celui-ci, si «le mouvement d'un *objet* dans l'espace n'appartient pas à une science pure, ni par conséquent, à la géométrie; car, que quelque chose soit mobile, ce ne peut être connu *a priori*, mais seulement par expérience [...] le mouvement, comme description d'un espace [ce qui est visé par Sartre dans ces formules], est un acte de la synthèse successive du divers dans l'intuition externe en général par l'imagination productrice et n'appartient pas seulement à la géométrie, mais même à la philosophie transcendantale en générale (E. Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, §24, tr. et éd. cit., AK III, p. 122, p. 869, note). Le décalage de Sartre par rapport à Kant est systématique: de même que la saisie temporelle de l'objet ne pouvait renvoyer à une «synthèse de recognition», le mouvement pur ne peut se réduire à un «acte du sujet» mais renvoie à un aspect de l'être. C'est ce qui s'exprime notamment par la définition de la trajectoire comme étant «la ligne qui se tire» (EN, p. 264), laquelle s'oppose à la nécessité pour Kant, dès qu'on se représente une ligne, de «la *tirer* dans la pensée [...] nous ne pou-

propre néant, ni une relation d'extériorité entre le ceci et l'espace ainsi qu'entre les différentes positions de l'espace définies par le mouvement du ceci. S'il y avait un pur rapport d'extériorité, il n'y aurait pas de trajectoire, s'il y avait la constitution d'une forme constante, on serait dans le cas du surgissement d'une autre conscience (fût-ce une conscience animale). Cependant, on est tout de même déjà avec cette esquisse dans la dimension de la contingence d'un «surgissement, au sein même de l'en-soi, de l'extériorité d'indifférence»¹, c'est-à-dire une dimension d'extériorité à partir de l'identité et non extérieurement à elle, puisqu'elle vient de la manière d'être du ceci et non seulement des rapports entre ceci tels que les fait surgir la présence du pour-soi. Il y a ainsi un «pur vacillement d'être»², c'est-à-dire une déstructuration de l'être qui, en fait, n'apparaît pas comme une propriété du ceci mais dans la manière où, à travers son mode d'être et son identification par la saisie temporelle de l'être, se manifeste une extériorité à soi de l'être. La manifestation mondaine en est, non le ceci saisi en lui-même, mais ce qui au sein du mouvement du ceci marque cette extériorité, c'est-à-dire la trajectoire³. Celle-ci n'est alors considérée comme trajectoire du mobile que parce qu'elle se manifeste dans «l'identification *temporelle* du mobile avec soi, à travers la position constante de sa propre extériorité»⁴ : « [l'espace] surgit [...] sous la forme d'un devenir évanescent»⁵. Paradoxalement, la production de cette trajectoire — c'est-à-dire de manière plus générale cette esquisse de rapport sans que celui-ci soit assigné à un sujet en-soi — est ici le phénomène essentiel. On peut mieux comprendre ce point si - anticipant sur la suite - on le compare brièvement à la dimension du pour-autrui qui représente, lui aussi, une dimension métaphysique, mais une dimension métaphysique radicale renvoyant à une contingence spécifique. En effet, la manière dont s'annonce autrui, que ce soit comme objet ou comme sujet, n'est pas la parution d'un ceci dans le monde, mais une réorganisation de ce monde qui vient donner ensuite sens à un ceci particulier et conduire à son appréhension en fonction de cette réorganisation. On peut estimer qu'on a ici un phénomène analogue, à ceci près que, d'une part cette réorganisation «s'esquisse» au lieu de s'opérer et que, d'autre part, le *ceci* qui est en jeu a un rapport moins rigoureux en raison de son caractère non structuré n'induisant pas de type particulier de perception. Mais, alors qu'avec le cas d'autrui, nous avons affaire à un bouleversement particulier du monde entier, ainsi que du pour-soi, qui vient ajouter à l'être de manière irréversible une nouvelle dimension d'être, Sartre, à propos du mouvement n'évoque qu'un «vacillement d'être». Qu'évoque-t-il par ce terme?

L'esquisse de trajectoire — comme c'est déjà le cas pour l'apparition et la disparition dans la manifestation de la relation de causalité — au moment même où elle s'engendre et où l'espace n'est plus à partir du *ceci* en repos («[q]uand le *ceci* est en repos, l'espace *est*»⁶), mais

vons nous représenter le temps lui-même sans porter attention, en tirant une ligne droite [...] à l'acte de la synthèse du divers, par lequel nous déterminons successivement le sens interne» (E. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 121, p. 869). De manière plus générale on retrouve l'opposition entre la dimension critique de Kant et la dimension dogmatique de Sartre, telle qu'elle s'annonçait déjà dans la manière dont Sartre différenciait la preuve ontologique de la réfutation kantienne de l'idéalisme, et dont pour l'espace, il le, comprenait comme réalisant l'indifférence de l'être.

¹ EN, p. 264.

² EN, p. 264.

³ C'est ce caractère essentiel de la trajectoire - en devenir (et non la trajectoire devenue) - plus que du mobile qui en est la condition d'apparition qu'a bien vu B. Besnier (art. cité, p. 198: «De quoi ce «pur vacillement d'être» est-il le trait ontologique (de quoi est-il l'être)? à mon sens pas du mobile, mais de la trajectoire ou de la *khôra*; de cet «espace de mouvement» qui, par l'intermission du mobile, s'arrache à la spatialité inerte de l'espace de repérage». G. Seel, semble s'être exclusivement attaché à l'objet en lui-même (*DS*, pp. 208).

⁴ EN, pp. 264-265.

⁵ EN, p. 265.

⁶ EN, p. 264.

«s'engendre ou devient»¹, n'est pas soutenue dans sa cohérence à l'être par le mobile. Elle se morcelle dans l'extériorité d'indifférence². Cela induit des conséquences fondamentales concernant son être. Celui-ci n'est pas une illusion - sinon le mouvement est nié - sans avoir pourtant la cohérence d'un être. Si le point essentiel est la trajectoire et que c'est à partir de son surgissement et de sa disparition qu'il faut lire le sens du mouvement, alors ce sens se donne par défaut par rapport à celle-ci: «Le mouvement n'est pas davantage [que la trajectoire]; c'est le moindre être d'un être qui ne peut parvenir ni à s'abolir, ni à être tout-à-fait»³. Cependant, s'il est vrai que ce à partir de quoi se donne à lire ce sens s'exprime à travers les catégories de l'apparition-disparition, il n'en reste pas moins, qu'en fonction même d'une différence fondamentale avec ces catégories, il faille aussi saisir ces formules en liaison avec ce qui caractérise le pour-soi lui-même, et notamment en donnant une place relativement forte à la formule «le moindre être d'un être»⁴. Une telle décision d'interprétation signifie qu'il faudrait concevoir ce surgissement comme manifestation d'une initiative avortée d'un être. Il faudrait envisager le «ne pas pouvoir s'abolir» en parallèle avec l'auto-négation constitutive du pour-soi. L'identité à soi du ceci (qui, sur un plan transcendantal se donne comme étant ce à partir de quoi s'appréhende, pour le pour-soi témoin, le mouvement) pourrait avoir une signification quasi-métaphysique, comme étant un effort quasi-interne du ceci pour être-pour-soi, pour se nier et fonder son néant. C'est cette impuissance qui se lit à travers la manière dont ensuite la trajectoire retombe dans l'extériorité d'indifférence et où, en quelque sorte, l'en-soi rejoint l'en-soi au sein du monde, de manière analogue à la façon dont, au passé, le pour-soi rejoint le monde. La différence avec le surgissement et la passéification du pour-soi est qu'il faut pour cela la métamorphose du pour-soi dans la passéification alors qu'ici, le *ceci* restant ce qu'il est, aucune métamorphose n'est nécessaire. Le rapport au contraire s'inverse puisque c'est la formation de la trajectoire qui manifeste pour le pour-soi quelque chose comme «une aventure contingente de l'être»⁵. On voit ici l'opposition avec l'apparition-disparition pour laquelle cette formule était refusée dans la mesure où il n'y avait pas de ceci qui se maintenait - fût-ce par défaut comme c'est le cas ici - dans son être.

Ainsi, «la ligne s'évanouit en même temps que le mouvement et ce fantôme d'unité temporelle de l'espace se fond continûment dans l'espace intemporel, c'est-à-dire dans la pure multiplicité de dispersion qui *est* sans devenir [si on entend par devenir un processus irréversible de changement d'état]»⁶. C'est à partir de là que la trajectoire comme ligne est traitée comme suite de points, à

¹ EN, p. 264. On retrouve ici des formules hégéliennes, tirées de la *Philosophie de la nature*, que Sartre a pu trouver dans le recueil de morceaux choisis traduits par Henri Lefebvre et Norbert Guterman. «Cette disparition et reproduction de soi du temps dans l'espace et de l'espace dans le temps — le fait que le temps se pose spatialement en tant que lieu, mais que cette spatialité indifférente se pose aussi immédiatement dans le temps, ce fait est le mouvement» (G.W.F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, §§254-261, cité par H. Lefebvre et N. Guterman, *Hegel. Morceaux choisis*, éd. citée, p. 81). La différence fondamentale tient ici à ce qu'il y a pas d'engendrement dialectique, mais l'apparition du mouvement se produisant dans un monde et en fonction de la manière d'être d'un ceci lui-même en tant qu'en-soi indifférent à cette manière d'être, on a affaire à une contingence. On voit ici que la structure de monde et le caractère d'être du ceci ont une fonction critique par rapport à la dialectique hégélienne.

² On peut comparer ce point à celui de la constitution de la distance. Tout d'abord, alors qu'on se situe ici - pour reprendre un vocabulaire heideggerien - sur le plan existentiel de la transcendance pure, la constitution de la distance, telle qu'elle est décrite dans la première et dans la quatrième partie, se place sur le plan existentiel du projet originel. Elle est donc maintenue par un projet existentiel et peut changer de sens en fonction de ce projet existentiel. Or, ici, nous avons un processus qui, à la fois n'est pas lié à un projet existentiel et tient - une fois que nous sommes placés dans un monde - sa cohérence de lui-même, mais qui en même temps ne peut lui emprunter dans sa durée la cohérence du projet.

³ EN, p. 264.

⁴ EN, p. 264.

⁵ EN, p. 264.

⁶ Cf. EN, p. 265: la perception implique le corps et ce dernier est d'abord le «connu par autrui».

partir de la double dispersion de l'espace et du temps et que sont classiquement analysées les apories de Zénon dès lors qu'on a recours, dans les objections qu'on y fait, à la divisibilité à l'infini de l'espace.

iv) Le mouvement et le pour-soi.

Dans l'éclaircissement de la signification métaphysique du *sens* du mouvement, nous avons choisi de mettre en avant la dimension du pour-autrui. Cependant, Sartre lui-même ne peut encore le faire, et cela pour des raisons d'ordre (l'ordre des connaissances devant suivre l'ordre de l'être¹), comme l'exprime notamment l'exclusion de la question du corps et de la perception². Ici, Sartre n'a comme point de référence, ni autrui, ni même le pour-soi comme incarné (et à plus forte raison autrui comme incarné³). Il ne connaît que le pour-soi pur comme transcendance. C'est à partir de celui-ci que le ceci peut être mis en relation avec la dimension du pour-soi pour que la compréhension métaphysique du mouvement comme «première tentative de l'être pour se fonder»⁴ soit envisageable de manière rigoureuse et ait une certaine consistance.

Or, à un premier niveau, cette mise en relation peut se faire dans la manière dont le mouvement permet de reconduire, en ce qui concerne le présent du monde, la règle du reflet et la possibilité pour le pour-soi d'apprendre à partir de l'être le présent. Cela ainsi permet de retourner à la racine de la définition aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement selon l'avant et l'après. En effet, «La dimension *présente* du temps universel serait [...] insaisissable s'il n'y avait le mouvement»⁵ car «C'est le mouvement qui détermine en présent pur le temps universel»⁶, c'est-à-dire en présent différencié du passé et de l'avenir: l'être en soi, pris en lui-même, en raison de son indifférence à la temporalité comme source de la configuration de la temporalité intra-mondaine comme dispersion absolue, ne peut l'être. En effet, le mouvement est ce par quoi le présent intra-mondain se différencie du passé en tant que vacillement qui, dès lors qu'il n'est plus présent, mais passé «n'est plus rien qu'une ligne évanescence, un sillage qui se défait»⁷.

Ce faisant - et c'est ici le second niveau - le présent ainsi reflété par l'en-soi dans son extériorité d'indifférence à travers le mouvement entretient au sein de cette scission même un rapport particulier avec le pour-soi. Celui-ci est exprimé par Sartre comme un rapport de symbolisation dans la mesure où, comme le pour-soi pris dans sa cellule première et notamment dans son jeu reflet-reflétant, il manifeste une «ambiguïté insaisissable»⁸ dans laquelle le pour-soi ne peut que retrou-

¹ Cf. *EN*, p. 365: «...il importe avant tout de choisir l'ordre de nos connaissances...»; p. 367: «...Si donc nous nous voulons réfléchir sur la nature du corps, il faut établir un ordre de nos réflexions qui soit conforme à l'ordre de l'être...».

² Cf. *EN*, p. 271.

³ C'est à ce propos, avant de le reprendre en conclusion, que Sartre évoque à nouveau le mouvement: «Lorsque je parle d'un bras-en-mouvement, je considère ce bras qui *était-en-repos* comme substance du mouvement. Nous avons marqué dans notre deuxième partie que cette conception n'est pas soutenable: ce qui se meut ne peut être le bras immobile, le mouvement est une maladie de l'être». Ici, l'analyse du mouvement est envisagée pour écarter une certaine compréhension du mouvement. Cependant, le mouvement du bras d'autrui renvoie plus loin que lui-même puisqu'il s'insère dans une structure ek-statique dégradée, qui est toujours arrachement à une facticité et référée à une fin.

⁴ Cf. *EN*, p. 715: «En particulier c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première «tentative» de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme maladie de l'être avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation».

⁵ *EN*, p. 265. C'est là encore un point de rencontre et de divergence entre Kant et Sartre: il y a la possibilité et la nécessité d'une représentation du temps par le mouvement de la ligne qui se tire ou qu'on tire dans l'espace pur. Cependant, cette représentation du temps est entièrement un acte de l'entendement, alors que pour Sartre, elle apparaît comme un aspect de l'être qui demeure contingent, au sein même de sa capacité de symbolisation du présent pour le pour-soi.

⁶ *EN*, p. 265.

⁷ *EN*, p. 265.

⁸ *EN*, p. 265.

ver la compréhension non-thétique de soi au sein de l'appréhension de l'être. Ainsi, le mouvement «symbolise [...] parfaitement avec le présent du pour-soi»¹ dans la manière dont s'y reflète, sur le mode non-ek-statique, l'extériorité à soi comme relation interne constitutive de ce dernier et condition pour que surgisse à l'être quelque chose comme une présence. La différence propre entre la présence à soi et le mouvement est évidemment que, pour le mouvement, l'extériorité à soi n'est pas ek-statique et que le mouvement de fuite constitutif de la temporalité du pour-soi se traduit au sein du mouvement par un redoublement à l'infini de cette extériorité. Ce redoublement est lui-même à la source de la structure du temps intra-mondain en tant que le mouvement est ce par quoi va se «réaliser le temps universel»², c'est-à-dire prendre figure de monde sous la forme d'un temps qui peut notamment se diviser «à l'infini»³, cette possibilité de division étant fondée par «l'extériorité absolue»⁴. L'usage même de ce terme de réalisation, qui fait ici écho à la manière dont la relation fondamentale de négation interne est définie comme réalisante atteste de ce que le rapport entre le mouvement et le Présent n'est pas un rapport de dégradation et dont il peut se comprendre comme s'il y avait, au sein de l'être en soi une forme particulière d'engagement de l'être dans ce phénomène. Ainsi, sur un plan plus métaphysique, l'usage de ce rapport de symbolisation est lié à la manière dont le rapport de reflet renvoie à un redoublement de contingence (il est contingent que le pour-soi surgisse et il est contingent qu'il y ait mouvement). De plus, il s'opère à partir de la manière dont, en renvoyant au pour-soi, le mouvement exprime quelque chose de l'être, de telle sorte que le rapport de reflet aille plus loin que dans les cas précédents et que tout se passe comme si l'en-soi lui-même y était engagé dans sa signification.

b) Le futur et l'appréhension de la temporalité universelle.

En ce qui concerne le futur, comme troisième et dernière dimension du temps mondain, son élucidation ne semble pas poser, par rapport notamment au passé et au présent où intervenaient des catégories métaphysiques, de problème particulier. En, effet, le principe de l'intégration du monde au sein de la temporalité est ce qui semble avoir été acquis le plus tôt - dès le dégagement de la structure de l'ipsité⁵ - et précisé de manière approfondie à travers la manière dont l'élucidation des catégories de permanence et de potentialité ont été élucidées dans le chapitre concernant la transcendance.

i) Des potentialités singulières à l'avenir universel.

L'analyse d'un futur comme partie de la temporalité mondaine semble être l'occasion de la mise au point de deux aspects. Il s'agit, d'une part, de compléter l'analyse de la temporalité universelle à travers l'élucidation du problème posé par le rapport entre l'avenir universel et les potentialités singulières et plurielles (problème déjà présent au terme de l'analyse phénoménologique du futur⁶). D'autre part, il s'agit de revenir sur le problème global de l'appréhension première de cette

¹ EN, p. 265.

² EN, p. 265.

³ EN, p. 265.

⁴ EN, p. 265.

⁵ Sartre a déjà caractérisé le possible comme dessinant un au-delà de l'être corrélatif à ma possibilité: «[le possible] s'esquisse par delà le monde et donne son sens à la perception présente, en tant qu'elle est saisie par le circuit d'ipsité» (EN, p. 147) et défini le monde comme «la totalité des êtres en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit d'ipsité» (EN, p. 148).

⁶ Cf. EN, p. 174, où Sartre note la distance entre le futur «chronologiquement décrit» et le futur originel.

temporalité universelle comme appréhension «pratique»¹ en tant que celle-ci donne à appréhender d'une certaine manière cette temporalité universelle dont les analyses précédentes donnent le schéma comme cadre vide affecté par la dispersion absolue des instants, néants fantômes courant le long de l'être.

En situant les acquis des analyses précédentes concernant la permanence et «la gamme des potentialités»² dans le cadre temporel, Sartre réinscrit le futur dans le mouvement premier de dépassement de soi impliqué par la détermination, notamment à partir de la manière dont la présence future à l'être constitutive du dévoilement des potentialités (de la permanence aux puissances) est liée au monde présent (le monde futur ainsi dévoilé n'étant toujours qu'un monde futur de ce monde présent). Ainsi, le futur est impliqué par la structure même du dévoilement du monde: «[c]e que nous voulons noter seulement c'est que toute chose, dès son apparition comme chose-ustensile, loge certaines de ses structures et propriétés d'emblée dans le futur. Dès l'apparition du monde et des *cecis*, il y a un futur universel»³. Ce faisant, il fonde la nécessité du futur dans la structure même du dévoilement de l'être alors que le futur ne se définit traditionnellement comme ce qui n'est pas encore, c'est-à-dire ce qui n'a pas connu l'être d'une manière ou d'une autre. Ce faisant, il peut également reconduire sur le plan du futur la manière dont se dégrade, reflétée sur l'être, la structure ek-statique originelle du pour-soi et ainsi rendre compte de l'homogénéité de structure entre le futur et les autres dimensions du temps mondain. «[I]l y a *des* futurs du monde qui se définissent par des *chances* et deviennent des probables autonomes, qui ne se probabilisent pas mais qui *sont* en tant que probables, comme des «*maintenants*» tout constitués, avec leur contenu bien déterminé, mais pas encore réalisés»⁴.

Un point reste cependant délicat dans cette fondation: comme celle-ci prend en compte les conditions de dévoilement du *ceci* et que les *cecis* sont nécessairement dévoilés comme multiples, le futur doit lui aussi apparaître comme multiple: ainsi, «Ces futurs appartiennent à chaque «ceci» ou collection de «ceci» mais ils sont *dehors*. Qu'est-ce donc que l'avenir universel?»⁵.

En fait, on passe de l'un à l'autre par le biais d'une structure schématique qui esquisse, par rapport aux futurs multiples comme un «cadre abstrait»⁶, c'est-à-dire un contenant vide se définissant par rapport à la multiplicité des chances concrètes d'avenir par le biais de l'aménagement

¹ EN, p. 267. La notion de cette dimension pratique dans l'organisation du futur se retrouve à propos de la liberté. Cependant, celle-ci - en tant qu'elle se définit comme projet d'être dans un monde et avec autrui - apparaîtra comme une reprise par rapport à cette universalisation du temps et son renforcement par la dimension du pour-autrui (tels qu'ils sont analysés dans *L'Être et le néant*, pp. 325-327).

² EN, p. 266.

³ EN, p. 266. Il y a dans cette manière de comprendre le futur certes une analogie avec Heidegger dans la mesure où le futur est condition de dévoilement. Cependant, il n'a pas le rôle essentiel de porter toute la transcendance de l'être mais seulement de la rendre lisible, en la déterminant dans la manière dont il revient sur le présent.

⁴ EN, p. 266. Notons qu'on retrouvera le terme de chance lors de l'analyse de la situation, à propos du sens proto-moral de mon rapport à la situation et à la signification de ses composantes comme rapport de responsabilité (cf. EN, p. 642). Cependant, la signification du terme est fort différente dans un cas et dans l'autre: la *chance* évoquée ici n'est qu'un aspect de la probabilité objective et ne renvoie pas dans sa signification à un projet originel, alors qu'il s'agit bien de cela (le terme est surdéterminé par celui d'*occasion*) lors de l'analyse de la responsabilité: «En ces conditions, puisque tout événement du monde ne peut se découvrir à moi que comme *occasion* (*occasion mise à profit, manquée, négligée*, etc...) ou mieux encore, puisque tout ce qui nous arrive peut être considéré comme une *chance*, c'est-à-dire ne peut nous apparaître que comme moyen de réaliser cet être qui est en question dans son être et puisque les autres, comme transcendants-transcendés, ne sont, eux aussi, que des *occasions* et des *chances*, la responsabilité du pour-soi s'étend au monde entier comme monde-peuplé». On passe d'un sens probabilitaire à un sens existentiel, lequel débouche lui-même sur un sens moral, par le biais d'un renforcement de la dimension de néantisation par celle de signification.

⁵ EN, p. 266.

⁶ EN, p. 266.

d'un place qui ne peut être qu'unique, avec une structure «composée de «maintenants» indifférents les uns aux autres et réunis par le rapport substantifié d'avant-après»¹. L'avenir universel est donc constitué par cette articulation entre , d'un côté, la pluralité des *chances*, des états futurs possibles du monde, et, de l'autre, la structure vide unique de l'avenir universel telle qu'elle émerge nécessairement par le biais de la dégradation dans l'en-soi de cette relation avant-après, telle qu'on la trouve au sein du pour-soi. Cette structure est ici «vidé[e] de son caractère ekstatique»² et dégradée en «négation externe»³. Cette dégradation se manifeste — comme pour le passé, mais avec un sens différent dans l'unité d'une dispersion absolue. Cette articulation est justement possible par le caractère d'indifférence des maintenants de l'avenir les uns par rapport aux autres et à l'égard de tout futur concret: «quelque soit le probable qui vient l'emporter, il y a et il y aura un avenir mais, de ce fait, cet avenir indifférent et extérieur au présent [...] est une série de contenants vides réunis les uns aux autres par l'unité de la dispersion»⁴. Ainsi, on a un double rapport de dégradation et de nivellement du possible originel au futur universel, d'ouverture et de clôture de la dimension du possible et de son organisation. Le caractère sensible de cette dimension de nivellement est d'ailleurs ce qui rapproche le plus Sartre de Heidegger, ce qui est remarquable et permet de retrouver le point où s'exerce la divergence entre les deux auteurs, à savoir la part de l'être en soi dans sa spécificité.

ii) Le laps de temps et la trajectoire.

Au cours de l'examen du futur du monde, on retrouve une ambivalence déjà présente dans les deux autres dimensions temporelles, mais qui se traduisait alors par rapport à des formes particulières d'apparition de l'intra-mondain

La différence d'avec le passé est ici que cette ambivalence a, par rapport à la manière dont s'annoncent les chances, un rôle configurateur *a priori* et crée une situation qui se laisse saisir, non plus par rapport à des configurations particulières de l'en-soi transcendant dépassant la simple identité à soi (apparition-disparition, mouvement), mais par rapport au pour-soi. Ainsi, ce que Sartre appelait, lors de l'analyse du passé, «cette curieuse unité de la dispersion absolue», alors fondée sur la manière dont le pour-soi dévoilant était, par la structure même de son être comme néantisation continuée, sa propre unité avant-après, se retrouve ici. Elle est au fondement, non de l'ambiguïté de phénomènes intra-mondains, mais de celle de l'avenir par rapport au pour-soi lui-même. «En ce sens, tantôt l'avenir apparaît comme une urgence et une menace, en tant que j'accrole étroitement le futur d'un *ceci* à son présent par le projet de mes propres possibilités par delà le co-présent, tantôt cette menace se désagrège en pure extériorité et je ne saisis plus l'avenir que sous l'aspect d'un pur contenant formel, indifférent à ce qui le remplit et homogène à l'espace, en tant que simple loi d'extériorité, et tantôt enfin il se découvre comme un néant en-soi, en tant qu'il est dispersion pure par delà l'être»⁵. Ce faisant, Sartre rend ainsi compte, à travers la manière dont surgit cet avenir universel, à la fois de son ambiguïté, telle qu'elle apparaît au triple plan, existentiel (ou phénoménologique), ontologique (ou transcendantal) et métaphysique et des

¹ EN, p. 266.

² EN, p. 266.

³ EN, p. 266.

⁴ EN, p. 266.

⁵ EN, pp. 266-267. On peut noter ici comment Sartre esquisse une manière de rendre compte, *via* une structure de dégradation commune (qui est l'aspect mondain de la révélation de l'en-soi dans son indifférence à la détermination) de l'homogénéisation du temps à l'espace sans pour autant faire intervenir - comme Bergson - l'idée d'une saisie de la durée, à partir de l'espace, par l'intelligence.

différents aspects du temps objectif à partir desquels peuvent se construire les problématiques classiques (le temps est-il ou n'est-il pas? Est-il objectif ou subjectif?).

Mais, comme on a pu le voir au propos notamment du rapport des différentes phases temporelles entre elles, et notamment dans la façon dont elles se cristallisent à travers certaines catégories spécifiques, la totalité de la structure du temps semble être une tension entre l'être et le néant. Cette tension a été, au sein de l'examen de chacune des phases, rapportée à la structure du pour-soi. Elle semble à présent renvoyer — une fois fait le bilan ontologique du rapport entre le temps mondain et la temporalité du pour-soi — à une dimension existentielle, celle du rapport principalement pratique au temps¹. Il s'agit alors d'expliquer comment celui-ci, pur néant in-extatique, qui, perdant tout principe d'ordre et d'unité, peut pour nous avoir un être: «Ainsi, le Temps est pur néant en-soi qui ne peut sembler avoir un *être* que par l'acte même dans lequel le pour-soi le franchit pour l'utiliser»².

Ce point de vue pratique est privilégié car il est ce d'où le Temps peut apparaître comme un être, dans la manière dont il se révèle à partir de l'être comme distance par rapport à moi. Cette manière de se révéler, à partir de laquelle il se fragmente et disparaît dès lors qu'une saisie théorique essaie de le penser, c'est le laps de Temps «comme forme finie, organisée, au sens d'une dispersion infinie»³. On retrouve ici, exprimé dans le milieu particulier de la temporalité mondaine, la double structure de la tension totalisante de la projection vers l'avenir configurant la temporalité par compression et la dispersion liée à la thématization du temps, thématization par laquelle le projet initial passant en arrière plan. C'est ce qui donnait au temps de l'être qui se trouve en quelque sorte effacé par la considération thématique: «Ainsi le Temps apparaît par *trajectoires*. Mais de même que les trajectoires spatiales [ainsi que le montrent les analyses concernant le mouvement] se décompressent et s'effondrent en pure spatialité statique, ainsi la trajectoire temporelle s'effondre dès qu'elle n'est pas simplement vécue comme ce qui sous-entend objectivement notre attente de nous-mêmes»⁴.

Cependant, on ne peut retrouver pour cette forme de *trajectoire* sous laquelle apparaît le temps futur la signification métaphysique qui était celle de la trajectoire dans la description du mouvement: dans aucun des deux aspects qu'elle peut présenter, on ne peut considérer que c'est la trajectoire elle-même qui se tire. La manière dont la trajectoire se constitue ne vient pas de l'être mais d'un au-delà de l'être qui ne peut venir à l'être que par le pour-soi dans la mesure où il est a-venir à soi-même. Son fondement est donc tout entier dans le pour-soi dévoilement le monde comme futur à partir de son être a-venir, et non dans un mouvement où la trajectoire «se tire». Ainsi, corrélatif du thétique et du non-thétique⁵ apparaissent les deux figures de la compression du temps dans le *laps* de temps et sa dispersion comme «chatoiement de néant à la surface d'un être rigoureusement a-temporel»⁶.

¹ Nous parlons ici de dimension existentielle dans la mesure où la signification ontologique de cette primauté du rapport pratique a été justement refusée par Sartre au moment de l'analyse de la catégorie de l'ustensilité.

² *EN*, p. 267.

³ *EN*, p. 267.

⁴ *EN*, p. 268.

⁵ D'une certaine manière on retrouve ici, sur un plan existentiel, l'opposition déjà marquée par Augustin concernant l'appréhension du temps tout entier, dans la mesure où on peut déjà lire, à travers la formule introduisant l'analyse du temps ce rapport entre la non-thématisation vécue et la thématization qui fait disparaître le temps. Nous faisons ici allusion à la formule classique des *Confessions*: ««Qu'est-ce donc que le Temps»? Si personne ne me pose la question, je sais; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne saisis plus» (AUGUSTIN, *Confessions*, livre XI, éd. et tr. cit., pp. 299-301).

⁶ *EN*, p. 268.

iii) *L'achèvement de l'analyse de la configuration du monde.*

Ces analyses achèvent donc celles de la configuration de l'être en soi en monde telle qu'elle résulte à la fois de la manière dont le pour-soi, en relation *a priori* avec l'en-soi se rend présent à l'être à partir de l'ensemble de ses structures ontologiques et dessine ainsi la configuration de monde avec l'ensemble de ses structures, et de ce qui peut venir de l'être même au sein de ce dévoilement. A travers celles-ci, l'en-soi se manifeste dans sa présence dans la qualité, puis laisse transparaitre sous forme d'extériorité son indifférence à travers les catégories du monde, de l'espace, de la quantité, et renvoie au pour-soi son image à travers la potentialité et l'ustensilité et manifeste sa singularité à travers le temps du monde¹.

On retrouve sur ce point l'effort radical de Sartre pour articuler deux dimensions absolues. La première est celle de l'ordre du pour-soi (sans que celui-ci soit directement identifié avec la réalité-humaine, Sartre prenant soin de s'en tenir aux pures structures du pour-soi, sans y impliquer ce qui sera analysé ultérieurement au titre du «corps pour soi»²). La seconde est celle de la manière dont la réalité des choses se dévoile à travers mon projet comme obstacle ou aide dans la situation, ces caractéristiques conservant une certaine dimension de transcendance. Le moyen de cet effort est la manière dont la détermination et l'ensemble des structures sont réduits à un rien

¹ Cette dimension présente donc une configuration particulière, de telle sorte qu'on a pu estimer que l'analyse du temps du monde marque une étape particulière dans la détermination de l'en-soi et qu'on peut effectivement dépasser leur unilatéralité première en partant des positions mêmes de Sartre, contrairement à ce que pouvait croire Merleau-Ponty. Ce dépassement, selon G. Seel, présente même un caractère dialectique, et est l'achèvement d'un mouvement qui trouve son origine dans ce qu'il appelle le développement dialectique de la structure du sujet (*DS*, pp. 109-155), et que Sartre n'accomplit pas en raison de la manière dont il n'assume pas pleinement cette dimension dialectique. En ce sens, les apories de l'apparition-disparition et du mouvement sont les traits de l'incapacité de Sartre de passer à une conception pleinement dialectique. Cette difficulté le met face à une antinomie dont il ne peut sortir (*cf. DS*, p. 210). Soit il conçoit l'en-soi comme fondement des phénomènes et, dans ce cas, il ne peut rendre compte de l'apparition-disparition et du mouvement, soit il peut en rendre compte, mais il doit abandonner la caractérisation moniste de l'en-soi pour une conception qui s'approcherait de celle de Kant. Or, la conception du temps mondain qu'il défend a des traits kantien de structure formelle, même s'il en refuse les implications ontologiques.

Pour G. Seel, il est cependant possible de dépasser cette antinomie dès lors qu'on distingue entre deux temporalités, la temporalité mondaine «qui est un type de relation interne» (*DS*, p. 212) et la «temporalité de l'en-soi, qui n'implique aucune relation» (*DS*, p. 212). Cette temporalité de l'en-soi est alors déterminée — *via* un recours à des suggestions qui pourraient se déduire des analyses du «corps-pour-soi» (*cf. DS*, pp. 214-215) et de la manière dont il détermine la facticité comme «nécessité transcendantale» (*DS*, p. 215) et dont celle-ci, à travers le corps comme passé dépassé témoignerait d'un caractère original de passivité — comme temporalité non-ekstatique. Elle serait alors une «forme de *changement continu*» (*DS*, p. 216), fondement de la séparation du pour-soi d'avec lui-même à travers la succession des événements et à partir de quoi l'apparition-disparition et le mouvement se laisseraient saisir. Or, c'est cette temporalité qui serait au fondement, non seulement de ces phénomènes intra-mondains, mais également de certains traits de la temporalité du pour-soi. Ce serait notamment le cas pour son caractère de temps séparateur. Il fait référence à la formule: «Sans la succession des «après», je serais *tout de suite* ce que je veux être» (*EN*, p. 174). Ainsi, la temporalité de l'en-soi conditionnerait celle du pour-soi et se manifesterait nécessairement à travers l'apparition-disparition et le changement.

On voit ici clairement les présuppositions de Gerhard Seel, qui ont pour conséquence de nier la dimension de contingence. En effet, Sartre doit non seulement rendre compte de l'apparition-disparition et du mouvement mais également de leur contingence métaphysique, contingence qui est constitutive de la réalité *sui generis*, ainsi que de la manière dont elle entre en relation avec le pour-soi. De plus, sur le plan de la méthode, Gerhard Seel ne tient pas compte de la position particulière de l'analyse du pour-soi comme analyse étagée entre différents plans existentiels en faisant intervenir des suggestions liées au niveau du corps alors que celui-ci implique un être -au-milieu-du-monde. La relation de transcendance, telle qu'elle est analysée ici doit se tenir en deçà de cette analyse. Enfin, si, on se place sur le plan de la détermination de l'en-soi en lui-même, le principe même d'un enrichissement dialectique de ses déterminations ne demeure-t-il pas problématique au regard de l'exigence de transphénoménalité posée au départ comme garante de son réalisme. Il est vrai que, d'un point de vue hégélien, on pourra répondre qu'il s'agit là d'une position d'entendement qui maintient des termes séparés sans saisir leur conditionnement réciproque. Or, cette position n'est pas maintenue chez Sartre dans la mesure même ou le renversement de l'ontologique au métaphysique demeure un horizon.

² *Cf. EN*, pp. 368-404.

radical. Ainsi, l'ensemble de ce qui — dans la théorie critique et les théories psychologiques notamment - est compris comme acte de l'esprit se trouve réduit à des modalités de présence à l'être, articulées sous une forme temporelle (ce par quoi Sartre se montre fortement inspiré de Heidegger). Il importe donc en premier lieu de faire le bilan à partir de l'opposition traditionnelle entre réalisme et idéalisme, de la position à laquelle est parvenu notre auteur pour saisir le chemin restant à parcourir.

Or, cette conclusion nous conduit vers un autre aspect de cette configuration, celui de la portée de la problématique métaphysique, laquelle ne s'est jusqu'à présent manifestée que de manière incidente. À travers cette déduction à partir des structures du pour-soi du surgissement du monde, et d'un monde qui ne soit pas seulement de l'ordre de la représentation, mais bien *le* monde, dans sa différence d'avec, et l'en-soi pur, et le pour-soi, se donne à la fois une question et un modèle. La question est celle de l'origine même du monde, dès lors qu'on renverse la perspective et que la mise en question du monde se fait par rapport à l'être, et non seulement par rapport au pour-soi. Le modèle est celui de l'examen - à portée métaphysique (c'est-à-dire interrogeant un «événement») - de toute structure ontologique comme s'enracinant dans tel ou tel aspect du pour-soi sans qu'elle soit radicalement identique à la pure présence à soi. Mais comment se lient ce réalisme et le questionnement métaphysique? Quelles lumières jette cette perspective sur les autres structures dégagées, soit comme dimension d'être (le psychique, autrui), soit comme signification existentielle (la situation)? C'est ce que nous verrons à partir du bilan de l'analyse de la relation de transcendance.

CHAPITRE VII: DU DÉVOILEMENT DU MONDE À LA DIMENSION MÉTAPHYSIQUE.

Les analyses précédentes ont achevé l'«esquisse du dévoilement du monde»¹, et dégagé l'ensemble des structures des modes de donation de l'être. La saisie de chaque *ceci* singulier s'opère en unité avec un ensemble de structures (ce que Sartre a de commun avec la tradition phénoménologique) tout en étant dans un rapport d'extériorité vis-à-vis de celles-ci (ce qui se marque notamment, contre la lecture que Sartre fait de Heidegger, par la co-originarité de la chose et de l'ustensile), ce rapport étant fondé par le caractère de négation de l'ensemble des structures déterminantes constitutives du monde.

§I La relation de connaissance entre réalisme et idéalisme.

Ainsi, par rapport à la relation originelle à l'être posée sur le plan du pur pour-soi comme négation interne, un parcours s'est achevé qui permet de conclure en revenant, non seulement au lien originel de départ, mais jusqu'au point où dans l'analyse première de la relation intentionnelle, on avait dépassé d'emblée l'idéalisme, par le passage de la connaissance à l'existence². En repartant de la relation première à l'être et en reprenant les résultats de l'élucidation ontologique du noyau instantané de l'être de la conscience par la structure reflet-reflétant³, Sartre a élargi et complexifié la relation néantisante originelle sur le fondement duquel pouvait se construire une affirmation de l'être. Ce faisant, il retrouve l'ensemble des structures constitutives de l'apparition: le monde et le ceci, l'espace et le temps⁴, les structures internes et externes des relations entre ceci (qualité-quantité, potentialité-ustensilité). On passe donc de la relation originelle à l'être au dévoilement du monde et à la saisie des *cecis* singuliers dans leurs différents profils à travers un double mouvement descendant de la relation à l'être prise dans sa radicalité à la relation déterminée à un certain aspect du *ceci* et remontant ensuite, du ceci au monde à travers la triple infinité de la gamme des potentialités, des renvois de l'ustensilité, et du futur universel. Cependant, l'affirmation du réalisme qui est l'enjeu explicite de ce chapitre implique que, sur le plan radical de la transcendance, on soit arrivé à une certaine saturation de l'analyse, au sens où l'ensemble des aspects essentiels de l'être est effectivement envisagé.

Cette esquisse du dévoilement du monde est doublement saturée: Elle l'est par en-deçà car nous partons bien d'une relation première à l'être où l'on saisit le surgissement du réel, sa *réalisation*,

¹ *EN*, p. 268. Il semble que ce terme de dévoilement soit réservé à la dimension du monde. À propos du niveau ontologique, Sartre parle plutôt de révélation, et à propos de l'étant (notamment dans sa dimension symbolique), il utilise le terme de découverte.

² *Cf. EN*, p. 23: «Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert l'*être* du connaissant et rencontré l'absolu [...] il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance...[...]

³ *Cf. EN*, pp. 219-220.

⁴ Nous faisons figurer ici le temps avec l'espace, comme d'ailleurs ce sera le cas lorsque Sartre reprendra les structures de la transcendance lors de l'analyse du surgissement du regard d'autrui (*vide infra*, chap. VIII, §2 b)) dont il évoquera le caractère spatialisant et temporalisant. Nous n'oublions pas cependant que l'élucidation du temps du monde est également et même d'abord l'élucidation de certaines structures d'apparition des *cecis* intra-temporels (apparition-disparition et mouvement notamment, le laps de temps pouvant également valoir comme une forme d'organisation intra-mondaine).

ce niveau premier étant au fondement de toute problématique ultérieure sur l'être et l'apparence¹, le réel et l'imaginaire, le vrai et le faux. Elle l'est aussi par au-delà car l'élucidation du temps du monde renvoie à un ensemble de catégories qui excèdent la structure auparavant mise en place. Nous sommes ainsi conduits au niveau extrême de la révélation de l'être par le biais de l'analyse de l'apparition et de la disparition et du mouvement, comme figures extrêmes - avant le surgissement du pour-autrui, qui a alors une autre signification - de manifestations de l'être pouvant indiquer un au-delà de l'extériorité d'indifférence et, avec le futur, l'organisation finale d'un au-delà de l'être.

Le retour à la problématique de la connaissance et à l'affirmation d'un réalisme philosophique est donc possible. Mais jusqu'où une telle affirmation peut-elle aller? Se situe-t-elle simplement sur le plan de la connaissance ou ne porte-t-elle pas plus loin, de telle sorte que soit réglée non seulement la question du réalisme, mais également celle de la totalité?

a) Le réalisme et le passage à la perspective métaphysique.

Ce qui marque d'emblée, à la première lecture du paragraphe «La connaissance», qui achève l'analyse de la transcendance, est à la fois la manière dont Sartre, dans un premier temps, non seulement confirme la dimension réaliste de sa théorie de la connaissance, mais en même temps la dépasse en basculant du point de vue ontologique au point de vue métaphysique. Ce basculement - pour hypothétique et conjectural qu'il demeure en ce qui concerne la question de la totalité - semble dépasser le cadre de l'analyse de la structure du pour-soi dans laquelle s'insérait apparemment la considération de la transcendance. Cependant, Sartre revient ensuite, avec le deuxième aspect de sa thèse à une position que l'on pourrait qualifier de criticiste, et qui frise même l'anthropomorphisme à travers l'affirmation que «le monde est humain»². Ainsi, le dépassement de l'opposition entre réalisme et idéalisme, s'il se déplace à un autre niveau (celui du «sens même de la connaissance»³ de la relation de connaissance), apparaît comme un mouvement de va-et-vient non encore résolu. Chaque terme semble passer dans l'autre tout en lui donnant une signification particulière et tout en conduisant, par un mouvement de spécification à l'élimination d'un ensemble de possibilités métaphysiques concernant le rapport de connaissance. Il importe donc, dans la lecture de ces conclusions de comprendre comment ce renversement n'apparaît pas comme une annulation des positions, mais renvoie à une analyse positive indiquant à terme le caractère nécessairement métaphysique du problème initialement posé, sans qu'encre - contrairement à certaines apparences - il soit déjà possible de le résoudre.

i) Le réalisme et l'affirmation de l'être.

On trouve, pour chacune des deux affirmations, une démarche analogue. Il s'agit d'accorder à la thèse implicitement désignée comme adverse le point qui semble lui permettre de s'affirmer de la manière la plus forte. L'affirmation du réalisme commence par le fait d'accorder à l'idéalisme la

¹ En ce sens, ce terme de réel n'est pas pris dans le même sens qu'au sein d'une problématique réel/apparence. Dans ce dernier cas en effet, il y a un renversement, le réel n'étant pas ce qui se dévoile à partir de la négation interne primitive mais seulement ce qui apparaît au bout du recouvrement des apparences les unes par les autres. En ce sens, ce que nous avançons ici n'est pas contradictoire avec ce que Sartre peut avancer à propos des rapports réel/apparence dans certaines notes manuscrites de *Vérité et existence*.

² EN, p. 270.

³ EN, p. 270.

thèse selon laquelle «l'être du pour-soi est connaissance de l'être»¹ tout en refusant la conséquence ontologique que l'idéalisme pense en tirer, à savoir que «la connaissance est la mesure de l'être»². Ce refus se fonde sur le fait qu'il y a un «être de cette connaissance»³. Cet être est un type d'être particulier qui se caractérise par l'«existence»⁴. Il ne s'agit pas là seulement de la reprise — fût-ce sur un plan ontologique plus approfondi — de propositions établies dès l'introduction, mais de dépasser ce niveau par le recours à la notion de présence et à l'ensemble de ses modalisations dans les différentes configurations de la détermination.

i. a) Le passage au réalisme.

Ainsi, l'affirmation de l'enracinement de la connaissance dans l'être prend une autre portée, notamment par la réduction de la connaissance à la présence: «La connaissance n'est rien d'autre que la présence de l'être au Pour-soi et le Pour-soi n'est que le *rien* qui réalise cette présence»⁵. Il y a réduction qui nous fait passer de la connaissance à la présence, et qui donc détache la connaissance de toute conception opérative⁶ pour la saisir dans la totalité de ses dimensions, concrètement cooriginaires les unes par rapport aux autres. On peut ainsi reconduire la condition ontologique de cet acte à l'être du pour-soi déterminé comme rien, pour affirmer l'identité de la connaissance et de l'être du pour-soi sur le fondement de leur caractère ek-statique commun. Les termes sont donc pensés comme inséparables, et même, pourrait-on dire, comme postérieurs à leur relation. Les séparer serait justement nier nécessairement pour l'un des deux termes ce qui est la structure même de son être. Il est impossible à la fois de penser l'être du pour-soi comme indépendant de la connaissance («Le Pour-soi n'est pas d'abord, pour connaître ensuite»⁷) et la connaissance - en tant que lien ek-statique - comme fondant l'être du pour-soi («et l'on ne peut pas dire non plus qu'il n'est qu'en tant qu'il connaît ou qu'il est connu»⁸). Il est en effet impossible d'affirmer un lien d'être ek-statique sans en même temps le penser comme pour-soi dans son unité. Or, l'affirmation de l'identité du pour-soi et de la connaissance conduit à celle du «surissement absolu du Pour-soi au milieu de l'être et par delà l'être»⁹ et de la connaissance. Ce renversement est fondamental: il nous fait passer à la fois de l'ontologie à la métaphysique et à partir de là de la négation à l'affirmation. Mais qu'est-ce qui le fonde et comment peut-il nous conduire

¹ EN, p. 268.

² EN, p. 268.

³ EN, p. 268. On retrouve en fait des formules déjà présentes dès les §III et IV de l'introduction, où elles sont le fruit du renversement du rapport idéaliste traditionnel entre être et connaissance, l'être fondant la connaissance et non l'inverse: «Dès à présent, nous avons échappé à l'idéalisme: pour celui-ci l'être est mesuré par la connaissance, ce qui le soumet à la loi de dualité [...] Nous avons saisi au contraire un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde... [...]».

⁴ Cf. VE, p. 17: «Aussi bien la conscience n'est-elle pas connaissance mais existence». Par cette formule, Sartre reprend en fait une donnée de l'introduction de *L'Être et le néant*.

⁵ EN, p. 268.

⁶ Au sens restreint du terme, évoqué pp. 222-223. Cette précision est nécessaire dans la mesure où, pour Sartre, la connaissance ne doit pas être conçue sur le plan *existentiel* comme passive, mais bien au contraire comme un *projet de découvrir* (VE, p. 41) qui est l'être même du pour-soi en tant que, comme rapport à l'être, il est en même temps dévoilement de l'être. C'est donc l'opposé d'une contemplation passive qui impliquerait de la part du sujet, une désituation fondamentale, une rupture de lien de l'être du pour-soi à l'être, alors que celui-ci constitue le fondement du rapport de connaissance.

⁷ EN, p. 268.

⁸ EN, p. 268. On retrouve, là encore, des éléments posés en introduction, par exemple le refus de la réduction de l'être à l'être-connu, comme thèse idéaliste fondamentale.

⁹ EN, p. 268. Ici, des caractères nouveaux sont introduits par rapport à l'introduction. Ils sont liés non seulement à l'introduction de la dimension d'ek-staticité, mais également au lien fondamental entre la révélation de l'être à partir de son par-delà, tel qu'il se manifeste à partir de la temporalité et des exigences de la détermination des cecis en corrélation avec leur essence.

sur le plan de l'affirmation? Pour le comprendre, il faut saisir pourquoi l'évocation de la connaissance est nécessaire.

i. b) Le passage à l'événement ontologique.

La connaissance est traditionnellement conçue comme un acte de la conscience, soit donc comme un acte et un «événement» au sein de celle-ci (la représentation comme «événement psychique»¹) plus que comme une structure. Mais si la connaissance s'identifie dans son être même au mode d'être du pour-soi, la double détermination qu'on peut faire de ce dernier, notamment par rapport à l'en-soi fait que la structure et l'événement s'emportent l'un l'autre: la connaissance, comme événement, emporte la structure du pour-soi et le pour-soi, comme événement emporte la structure de la connaissance. On peut alors comprendre de quelle manière l'ensemble des analyses précédentes était nécessaire pour aboutir aux conclusions proposées ici: on saisit ainsi la portée de l'enveloppement réciproque de l'événement et de la structure, l'ensemble des structures constitutives du monde n'existant qu'à partir de la présence et des structures de l'être pour soi.

Ainsi, ce n'est pas seulement le noyau premier de la présence, pareillement impliqué dans la définition de la connaissance et de l'être du pour-soi qui se trouve concerné mais bien le pour-soi dans son ensemble. Ainsi, le surgissement dont il est question englobe à la fois le «au milieu de l'être»², degré le plus bas de la présence par lequel le pour-soi se rapproche le plus de l'en-soi et rencontre sa gratuité³ (quoiqu'il ne le fasse ici qu'au passé et non au présent comme ce sera le cas avec la dimension du pour-autrui) et le «par delà l'être»⁴. Cela ne se fait qu'à partir de la double structure de négation et de néantisation qui est à l'origine de la présence totale de l'être et de la manière dont il se trouve ainsi enserré dans un «manchon de néant» par l'horizon des potentialités, corrélats transcendants de la possibilisation du pour-soi. Quel que soit le côté vers lequel on se tourne, il n'y a pas de reste, sauf le pour-soi lui-même. Celui-ci n'est, à terme, qu'existence, c'est-à-dire *rien*. Ainsi, il n'y a rien du côté du pour-soi, et seulement *un rien* du côté de l'en-soi.

Dès lors, si on comprend la connaissance comme ne pouvant avoir de spécificité (de telle sorte que la position idéaliste soit soutenable) ou d'excès par rapport à l'être, on doit dire que «la connaissance se résorbe dans l'être»⁵, et cela de manière totale. On serait donc en droit de parler d'un «renversement absolu de la position idéaliste»⁶, et celui-ci permet de dire, par rapport à la connaissance, qu'«il n'y a que de l'être»⁷. La négation porte ici sur toute excédentarité de la connaissance par rapport à lui, en tant que présupposé par la connaissance comme «présence de l'être»⁸ et de la chose. La connaissance, en tant qu'extérieure à l'être, n'est alors nulle part et s'échappe - comme c'est le cas pour le pour-soi dans sa structure immanente - dans un jeu de renvois où l'être

¹ EN, p. 269. Cela ne signifie pas que l'idée d'événement psychique n'ait pas de sens. Sartre, au moment d'aborder la première figure classique de la liberté (la volonté opposée aux passions), évoque la volonté (et des passions) comme un «événement du pour-soi» (EN, p. 519). La liberté pourra en rendre compte dès lors qu'on la pensera comme choix originel de sa manière d'être en même temps qu'un dévoilement du monde, de telle sorte qu'on puisse répondre à «la question du *pourquoi*» (EN, p. 529) par rapport au «mode [d'être] de la conscience comme volitionnel» (EN, p. 529).

² EN, p. 268. Sartre ici utilise une expression qu'en toute rigueur il n'a pas encore le droit d'utiliser, dans la mesure où elle n'est vraiment introduite qu'avec la dimension du corps-pour-soi (cf. EN, p. 371, 381 pour la formule d'«être-au-milieu-du-monde»).

³ Par exemple à travers la saisie de la qualité.

⁴ EN, p. 268.

⁵ EN, p. 268.

⁶ EN, p. 268.

⁷ EN, p. 268.

⁸ EN, p. 268.

serait renvoyé au «il y a» en fonction de lui-même et où le «il y a», en tant que rien, renverrait alors à l'être que justement «*il y a*».

ii) Le passage à la position métaphysique et l'affirmation de l'être.

On est alors conduit à une perspective tout à fait nouvelle, notamment par rapport aux questions envisagées au terme de l'introduction.

ii. a) L'abandon radical de l'idéalisme et le passage à la position métaphysique.

En premier lieu, il apparaît non seulement possible mais «nécessaire d'abandonner radicalement la position idéaliste»¹, aussi bien sur le plan gnoséologique que sur les plans ontologique et métaphysique. Cet abandon a une incidence sur la manière dont peuvent être résolues les questions posées en introduction. Abandonner la position idéaliste n'est pas seulement abandonner une position de départ déjà intenable (la réduction de l'être à la connaissance au sein d'une relation intentionnelle et par rapport à la conscience telle qu'elle était comprise au départ). C'est également abandonner une forme de résolution qui ferait par exemple partie de l'orientation d'un dépassement du dualisme en fonction d'une conception renouvelée de la connaissance (de type hégélien avec l'absolu-sujet comme «type d'existence inconditionnée»²).

Au delà des questions gnoséologiques (la nature de la relation transcendantale en-soi-pour-soi) et ontologiques (l'être de la connaissance), une voie s'ouvre donc pour la dimension métaphysique, la question du «pourquoi?» telle qu'elle peut être posée à l'égard de la connaissance, celle de la totalité, visant à «concevoir une articulation entre l'En-soi et le Pour-soi» qu'on pourrait appeler «l'Être»³. Sartre évoque ce dernier point comme une possibilité, mais celle-ci se convertit en une quasi-nécessité, car ne pas l'affirmer reviendrait - sauf à maintenir un *statu quo* et à renvoyer à un autre domaine la question de cette affirmation - à poser une séparation niée par la dimension ek-statique de la connaissance comme lien ontologique interne. Sartre, par cette affirmation, n'engage cependant pas directement la résolution du problème de l'unité de l'être formulé au terme de l'introduction⁴, mais il indique simplement le terrain où il peut être posé⁵. Le point important est ici l'affirmation de la possibilité de ne plus penser l'en-soi sous le seul regard de l'indifférence séparatrice mais par rapport au devenir de cette indifférence au sein de la «quasi-totalité»⁶ de l'être alors envisagée, celle-ci pouvant précisément devenir source de sens en tant que point de vue⁷ conduisant à un renversement dans l'orientation du vocabulaire de l'événement et dans l'usage de celui de la négation.

On peut ainsi — selon Sartre — envisager quelque chose comme une aventure, «la seule aven-

¹ EN, p. 268.

² Cf. VE, p. 17: «Seul type d'existence inconditionnée: l'absolu-sujet de Hegel».

³ EN, p. 268.

⁴ Cf. EN, p. 34: «quel est le *sens* de l'être en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées?».

⁵ Il manque cependant encore la dimension du sens. De fait, il ne passera jamais à une affirmation ontologique de la totalité en question. Cependant, pour que cette impossibilité soit clairement située et pour qu'elle débouche sur des perspectives morales, il sera nécessaire de prendre en compte non seulement les éléments envisagés ici mais ceux impliqués dans les deux dernières parties. Nous reviendrons sur ce point dans notre dernier chapitre.

⁶ EN, p. 268.

⁷ Ce point de vue est ici uniquement indiqué. Il n'est pas encore rapporté au schème de l'*ens causa sui* comme ce sera le cas dans les aperçus métaphysiques des conclusions (*vide infra*, nos propres conclusions) et de manière différente - car plus résolument métaphysique - dans les *Cahiers pour une morale* (cf., CM, I, pp. 155-167, surtout pp. 165-167). Sartre y utilise ce schème pour éclairer la création du pour-soi par lui-même comme étant nécessairement création dans l'élément de l'Être).

ture possible de l'En-soi»¹. Selon ce point de vue, l'indifférence de l'en-soi doit être envisagée, non simplement dans l'économie de ses déterminations internes, mais par rapport à une totalité où se trouve intégrée une dimension concernant l'en-soi comme tel et sa détermination à l'intérieur de cette totalité. L'indifférence telle que nous l'avons dégagée ne concerne plus seulement sa détermination interne mais également son rapport au «il y a» pour le pour-soi. Or, sous ce dernier aspect, ce qui arrive à l'en-soi n'est pas, par rapport au pour-soi, comme aspect de l'être total, seulement son indifférence, mais bien une «affirmation *de* l'En-soi»², le «*de*» étant entendu au double sens subjectif et objectif. Il n'y a pas d'indifférence de l'en-soi au «il y a» par rapport à la totalité de l'être, mais bien une aventure, un événement qui lui arrive en fonction d'un point de vue total comprenant aussi la dimension de l'en-soi indifférent. Dès lors, «tout se passe en effet comme si l'En-soi, par sa néantisation même, se constituait en «conscience de...» c'est-à-dire par sa transcendance même échappait à cette loi de l'En-soi en qui l'affirmation est empâtée par l'affirmé»³ C'est à partir de ce point et de cette formulation que se fait le passage de la négation à l'affirmation.

ii.b) Le passage à la dimension d'affirmation.

En effet, on a vu ici jusqu'à présent comment la constitution hypothétique de cette totalité, rendue possible par la généralisation de la dimension de l'être telle qu'elle peut être fondée sur la réduction à «rien» du connaître, agissait sur la dimension de l'en-soi, notamment en levant ce hiatus ontologique qui le séparait du pour-soi au profit d'une non-indifférence. La présence au pour-soi de l'en-soi, ayant pour effet, par rapport au «il y a» en tant qu'exigence d'affirmation, d'affirmer l'être (ce qu'«il y a», c'est de l'être), elle introduit également, par rapport au vocabulaire de la négation originelle, celui de l'affirmation. Si la négation est le mode propre du pour-soi, qu'advient-il de l'être en tant qu'au départ il n'est pas engagé dans ce processus? Il n'est, ni nié, ni même indifférent, mais il est là, c'est-à-dire, par rapport à son indifférence originelle, affirmé par la présence du pour-soi dans sa négation interne et qui constitue son mode d'être par rapport à l'être. L'en-soi, dont l'indifférenciation «était par delà une infinité d'affirmations de soi, dans la mesure où il y a une infinité de manières de s'affirmer»⁴ supporte cette affirmation qui, pour lui n'est pas simplement le moment de la présence, mais aussi *une* affirmation particulière. Si celle-ci n'ajoute rien à l'être, on pourrait penser qu'elle le limite. Cependant, le «par delà une infinité d'affirmations de soi» n'est pas la limitation d'une affirmation. Comme le montrera la dimension du pour-autrui, une limitation à l'affirmation de l'être par la présence du pour-soi ne s'opère que par une autre affirmation, celle d'autrui. De plus, cette affirmation ne s'accomplit

¹ EN, p. 269. Cette formule, si on la comprend clairement à partir du refus du qualificatif d'aventure en ce qui concerne l'apparition/disparition (*vide supra* chapitre VI, §I, c)), peut surprendre eu égard à ce qui a été dit à propos du mouvement. Mais celui-ci, quoique sur le chemin de l'aventure n'en est pas encore une, et s'il l'était, le serait sous la forme du pour-soi. Il y a aussi à cet égard saturation. Ce point est repris de manière forte dans les *Cahiers pour une morale* à plusieurs reprises, mais en sens inverse, en revenant de l'aventure à la structure: «L'homme est donc l'Être qui, en se mettant en question dans son être, met en question pour lui le sens de l'Être: Et sans doute cette aventure arrive-t-elle à l'Être dans autre chose que lui. mais d'autre part, ce qui est aventure ek-statique pour l'Être est structure interne pour l'homme» (CM, II, pp. 464-465). Nous reviendrons ultérieurement sur ce fragment.

² EN, p. 269.

³ EN, p. 269. On retrouve ici des formulations présentes dans l'introduction, à propos du second groupe de déterminations de l'en-soi: «mais l'être n'est pas rapport à soi, il est *soi* [...] tout se passe comme si pour libérer l'affirmation *de* soi du sein de l'être, il fallait comme une décompression d'être». Le niveau de la transcendance est celui où il devient possible de parler de cette «affirmation de soi» au travers de la connaissance comme lien non-externe, comme lien quasi-interne du côté de l'être.

⁴ EN, p. 33.

qu'en se détaillant et devient ainsi une affirmation concrète, singulière et déterminée d'un être sous un profil. Elle rejoint alors le niveau de l'affirmation *intentionnelle*, l'être étant visé en fonction d'un certain profil¹: «l'affirmation intentionnelle est comme l'envers de la négation interne»². Cette formule n'est pas elle-même sans conséquence dans la manière dont le pour-soi lui-même se saisit dans cette relation à l'en-soi, entre altérité et aliénation.

ii. c) *Passion et relation à l'en-soi.*

Ainsi se trouve défini, en même temps que l'«Être», un point de vue qui n'est étranger, ni à l'en-soi, ni au pour-soi, sans cependant s'identifier avec ce dernier pris dans sa structure immanente et sans que l'ordre de l'en-soi n'y soit saisi par d'autres traits que ses caractères premiers. Le surgissement du pour-soi a une signification par rapport à l'en-soi en tant que ce dernier se situe au sein d'une totalité comme en-soi. Celui-ci y est compris comme n'étant par défaut pas le pour-soi, c'est-à-dire, puisque le pour-soi se comprend comme affirmation de l'en-soi, comme n'étant pas par défaut sa propre affirmation. Il est à présent affirmé, et affirmé par le Pour-soi, c'est-à-dire par rapport à l'en-soi et du point de vue de la totalité, par une néantisation qui est «comme une ek-stase passive de l'En-soi»³, qu'il supporte à la fois dans son moment premier (le surgissement du pour-soi) et dans son terme (comme dévoilement de l'Être comme monde): cette ek-stase «le laisse inaltéré»⁴. En même temps «s'effectue en lui et à partir de lui»⁵, et non de manière radicalement externe, puisque toute relation externe ne se constitue à la surface de l'être qu'à partir de la négation interne.

Cette position replace le pour-soi au sein de l'être dans un quasi-rapport de l'en-soi avec lui-même au sein de la totalité-monde. Le rapport du pour-soi à lui-même - notamment comme mouvement de néantisation continuée vers soi - se réinscrit dans l'Être à partir de son mouvement vers l'en-soi-pour-soi: «tout se passe comme s'il y avait une Passion du Pour-soi qui se perdait lui-même pour que l'affirmation «monde» arrive à l'en-soi»⁶. On reconnaît ici la première intro-

¹ Il n'en reste cependant pas moins que ce niveau ne prend pas en compte toutes les dimensions de la structure de l'intentionnalité, notamment quant au mode de visée et quant au statut du donné relativement à la vérité. C'est qu'il ne prend pas en compte une structure qui, pour Sartre, renvoie à un niveau ultérieur des structures du pour-soi, niveau qui implique la liberté au sens fort en même temps que la prise en compte du projet de vérité.

² EN, p. 269. Cette position secondaire de l'affirmation est pour Sartre une nécessité comme il le confirme en répondant à une objection - qu'on trouverait par exemple chez Ricoeur dans le texte «Négativité et affirmation originaire» (recueilli dans *Histoire et vérité*, Paris, 1954, éditions du Seuil) - lui reprochant de ne pas faire de place à l'affirmation. «On reproche à *L'Être et le néant* de ne point parler de l'affirmation. Il ne s'agit pas de la nier mais de la mettre à sa place» (CM, I, p. 155). Celle-ci se définit comme «reprise à mon compte de l'être-en-soi. Quand j'affirme, je touche ce qui est par ma liberté. La pipe est sur ma table. Cela n'est encore rien; c'est l'extériorité d'indifférence. Mais si je dis que la pipe est sur la table, je la soutiens à l'être [...] je la *manifeste* et je me constitue comme l'être pour qui il y a de l'être» (CM, I, pp. 156-157). Sartre revient plusieurs fois sur l'affirmation telle qu'elle naît à partir du pour-soi (cf. CM, I, p. 165, 166) mais la distingue de la création: «l'affirmation est pure et simple utilisation de l'Être» (CM, I, p. 167) alors que «la véritable création se manifeste et se réalise par transformation opérée sur l'être» (CM, I, p. 167). Cependant, le vocabulaire de la création réclame lui aussi un autre changement de perspective qui sera le passage de la métaphysique à la morale.

³ EN, p. 269. On retrouve également cette passivité particulière d'un autre point de vue dans les *Cahiers pour une morale*, comme étant le point de vue de l'en-soi sur le pour-soi: «Il y a un point de vue de l'En-soi sur le Pour-soi: c'est la *passivité*. Le Pour-soi, pure activité pour-soi, objet actif pour Autrui est passivité *pour* l'En-soi» (CM, I, p. 57). Cette dimension de passivité, eu égard au point de vue qui est celui des *Cahiers pour une morale*, est explicitée à partir du pour-soi: «il se connaît et s'éprouve comme passivité dans ses rapports avec l'En-soi, comme il se connaît et s'éprouve comme *objet* dans ses rapports avec autrui» (CM, I, p. 57).

⁴ EN, p. 269. Il reste l'être des phénomènes et n'est pas atteint dans sa structure interne comme pour-soi.

⁵ EN, p. 269. Le «en lui» renvoie à la dimension de monde et le «à partir de lui» à la dimension de surgissement originel du pour-soi.

⁶ EN, p. 269.

duction d'un thème sartrien célèbre, celui de la «Passion», préparé par l'analyse de la présence dans le cadre de la temporalité¹ et qui se poursuit lors de l'analyse du projet existentiel². Cependant, celui-ci n'a pas encore le sens «Passion inutile»³, qui se comprendra par rapport à l'échec du projet de construction symbolique de l'en-soi-pour-soi. Ici, nous avons un mouvement d'aliénation⁴ particulier, mais qui ne peut se nommer comme tel dans le vocabulaire de l'en-soi puisque celui «ne connaît [...] pas l'altérité»⁵. Néanmoins, on peut fixer deux conditions dans cet usage du terme de passion qui en régulent la signification, que ce soit dans *L'Être et le néant* ou dans les écrits immédiatement postérieurs (les *Cahiers pour une morale* et *Vérité et existence*): la dimension d'aliénation (ou d'altération d'être) sans récupération.

Ainsi, l'en-soi se fait «autre» dans le Pour-soi tout comme le pour-soi par rapport à son immanence première. Il ne se constitue pas seulement lui-même mais se fait autre que lui-même dans le dévoilement de l'en-soi comme monde⁶, tout comme il se fait faire également autre que pour-soi par autrui dans la constitution de sa dimension de pour-autrui. Il se fait autre dans l'«Antivaleur»⁷ pour-soi-en-soi au terme de l'effort symbolique du projet existentiel. De plus cette dimension d'aliénation est sans récupération par l'être qui s'y aliène: «cette affirmation n'existe que pour le pour-soi, elle est le Pour-soi lui-même et disparaît avec lui. Mais elle n'est pas dans le Pour-soi»⁸, à la différence de la structure immanente qu'est l'en-soi-pour-soi et dans laquelle le Pour-soi ne serait alors pas extérieur à soi. Elle est dehors, et si le pour-soi y est lié par une négation interne, comme c'est le cas pour l'ordre de l'en-soi-pour-soi, celle-ci ne nous met pas en face d'une ab-

¹ Cette formule fait écho à la manière dont Sartre décrit l'unification du champ de présence dans la «Phénoménologie des trois dimensions temporelles»: «Par [sa présence, distinguée de son simple être-là] le Pour-soi fait que les êtres soient pour une même présence. Les êtres se dévoilent comme co-présents dans un monde où le Pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice ek-statique de soi qui se nomme la présence. «Avant » le sacrifice du Pour-soi il eût été impossible de dire que les êtres existassent ensembles ou séparés» (*EN*, p. 167).

² C'est notamment le cas en ce qui concerne le rapport au pour-autrui au sein de la situation (section «Mon prochain», *EN*, p. 609). «Venir au monde comme liberté, en face des autres, c'est venir au monde comme aliénable. Si se vouloir libre, c'est choisir d'être dans ce monde-ci, en face des autres, celui qui se veut tel voudra aussi la passion de sa liberté». Ici, la passion tient à ce que une dimension d'être qui n'est absolument pas constituée par moi (ce qu'on ne pouvait dire pour le pour-soi à propos de la temporalité), doit être assumée par moi. On trouve également de manière positive cette dimension de passion dans les *Cahiers pour une morale*, mais rapporté à la réflexion: «Par la réflexivité, je consens à être homme c'est-à-dire à m'engager dans une aventure qui a les plus fortes chances de finir mal, je transforme ma contingence en Passion» (*CM*, II, p. 498).

³ *EN*, p. 708: «L'idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l'homme est une passion inutile». Ici, la Passion est saisie à travers un projet particulier, celui de l'en-soi-pour-soi. L'abandon d'un tel projet pour un autre — comme le projet de dévoilement de l'être, tel qu'il est décrit dans *Vérité et existence* — ne signifie pas la disparition de toute passion mais une autre forme de passion. Il reste un point commun, l'assignation d'un devenir autre du fait même de la contingence de son surgissement et des différentes formes qu'il prend en fonction des différentes structures du pour-soi.

⁴ Pris en un sens radical, la catégorie de l'autre n'est pas pleinement pertinente ici.

⁵ *EN*, p. 32. Cette nomination de la dimension d'aliénation ne sera possible qu'une fois que Sartre se situe dans la problématique de création et une fois qu'il l'envisage en termes hégéliens comme dans les *Cahiers pour une morale*.

⁶ Ce point - la relation d'altérité entre en-soi et pour-soi - n'est en fait véritablement développé que dans la première partie des «aperçus métaphysiques» (cf. *EN*, pp. 712-713) à partir de la récupération, face à une problématique transcendante, d'un modèle platonicien (à partir notamment du *Sophiste*, 237a-264b, éd. cit., pp. 335-384): «Qu'est-ce à dire, sinon que la conscience est l'Autre platonicien». Il est nécessaire pour Sartre de poser la conscience comme condition nécessaire et suffisante de l'altérité afin de récupérer cette dimension dans toute sa rigueur ontologique et en fonction des descriptions qui lui sont données par Platon. Ainsi, l'Autre ne s'oppose pas à la relation de négation, mais tout comme l'affirmation, il en procède. Cette identification de l'Autre et de la conscience a également des conséquences quant au statut de l'altérité elle-même. Il ne peut y avoir d'autre que relatif (car s'il se faisait autre absolu, il n'y aurait plus de relation à l'en-soi). *Vide infra*, nos conclusions.

⁷ *EN*, p. 703.

⁸ *EN*, p. 269.

sence, mais d'une présence qui a le sens d'une présence *réelle*¹, résultat d'un moment de réalisation. Par conséquent, le hors de soi du pour-soi a la figure d'une rupture avec l'immanence, primitive ou élargie: «c'est dehors, sur l'être qu'il y a un monde qui se découvre à moi»².

b) la restriction du réalisme et la séparation d'avec l'être.

À travers cette configuration et si on se place sur le plan de l'introduction, un des problèmes fondamentaux semble résolu en même temps que radicalement transformé par rapport à sa formulation traditionnelle³, et que l'autre est en passe de l'être. Du point de vue de la redistribution des notions en conclusion, les deux questions de l'origine et de la totalité trouvent également certains éléments pour fonder une amorce de réponse (et notamment la résorption dans l'ontologie du problème métaphysique de l'origine du monde). Cependant, ce mouvement est avorté par la mise à l'épreuve de l'hypothèse réaliste. Mais comment peut-elle être motivée?

i) *La quasi-contradiction de l'hypothèse réaliste.* Le renversement ontologico-métaphysique qui marque le passage fondamental au plan du réalisme ne va pas sans problème. Une mésinterprétation est toujours possible, notamment en raison du caractère propre de l'en-soi. En effet, pour bien marquer l'impossibilité d'interpréter le fait que la révélation de l'en-soi n'a lieu qu'avec le surgissement du pour-soi en terme de réduction de l'être au point de vue de la subjectivité, on peut être conduit à affirmer que «la *vérité* est une sorte de récupération de l'en-soi par lui-même»⁴. Le point de vue du pour-soi sur le monde se définit alors «*objectivement* en termes mondains»⁵, thèse qui renvoie aux «néo-réalistes» dont Sartre approuve sur ce point les conclusions⁶. Or, en poussant plus loin que Sartre l'assimilation aux néo-réalistes, on retomberait dans la position du réalisme naïf comprenant la connaissance comme un événement intra-mondain d'ordre physique, descriptible seulement en termes d'en-soi et conduisant à une absorption totale dans l'en-soi. On réduirait la totalité à l'être, même en reconnaissant au sein de l'être une relation à lui-même. Reconnaître qu'un événement arrive à l'en-soi n'empêche pas que puisse se dessiner la tentation d'une réduction de la totalité de l'être au simple en-soi. L'ensemble plongerait dans l'indifférenciation première de telle sorte que nous nous retrouvions dans une situation contradictoire, dans la mesure où, en raison même de la thèse réaliste avancée et de l'affirmation de la présence de l'être, nous ruinons les conditions de cette présence⁷.

Sartre, ni ici, ni dans le reste de *L'Être et le néant*, ne fait explicitement état des réserves que nous reconstruisons. Cependant, outre le fait que le point de vue de l'en-soi sur lequel se termi-

¹ Cf. EN, p. 269: «l'En-soi, lui, est *réellement* présent». Cette présence réelle s'oppose à l'échappement à lui-même du pour-soi et à la présence du psychique qui ne renvoie qu'à une «présence virtuelle» (cf. EN, p. 218), ou encore à autrui-sujet, qui n'est qu'éprouvé et jamais saisi comme présent.

² EN, p. 269.

³ La prise de distance avec la problématique traditionnelle de la connaissance est ici maximale. La problématique de la connaissance est détachée de tout enracinement idéaliste et dépasse même la problématique ontologique. Cependant, notamment lorsque l'existence du pour-soi apparaît comme reprise du projet d'en-soi, on reviendra sur un autre plan, à la problématique de la connaissance dans ses déterminations classiques, notamment à travers l'opposition vérité/erreur, savoir/ignorance. C'est là l'apport propre de *Vérité et existence*.

⁴ VE, p. 25. Nous laissons ici de côté la différence de perspective introduite par le terme de vérité qui empêche de simplement reconduire les formules de *Vérité et existence* aux positions de *L'Être et le néant*. Vide *infra*, §II.

⁵ VE, p. 25.

⁶ Cf. VE, p. 25.

⁷ Il s'agit de notre part d'une conjecture, dans la mesure où Sartre ne fait pas ici état de tels problèmes et où ceux-ci, en toute rigueur, ne peuvent être véritablement posés qu'à partir de la constitution du projet existentiel

nait l'examen de l'hypothèse réaliste implique d'emblée cette manière de voir¹, notre hypothèse peut avoir deux formes. Soit - comme nous l'avons déjà évoqué plus haut - le pour-soi est un existant au milieu des autres existants, soit la totalisation au sein de l'être renvoie à la dimension d'une fusion avec l'ordre de l'en-soi. Ce dernier deviendrait ce qui peu à peu définit mon être (ce qui peut se manifester à travers la hantise de l'antivaleur qu'est le pour-soi-en-soi et qui ne sera envisagée qu'au plan existentiel²). Ces deux formes sont articulées l'une à l'autre comme les deux faces d'un même engluement du pour-soi dans l'en-soi jusqu'à sa complète négation. La première en est l'expression subjective³, la seconde l'expression objective. L'impossibilité de la seconde était implicitement évoquée lors de l'analyse de la relation de présence et elle se retrouve d'une certaine manière à travers l'analyse de la relation à la qualité. La première - implicitement évoquée lors de l'analyse de l'ustensilité⁴ - se retrouvera plus tard dans la suite de l'analyse des structures du pour-soi avec la dimension du pour-autrui et de l'être au milieu des choses, lié aux différents avatars du corps⁵.

Sartre, en examinant la seconde branche de l'alternative, qui restreint le réalisme (il s'agit de lui concéder quelque chose⁶), a en vue l'hypothèse qu'on vient d'évoquer. Il doit donc à la fois lever les obstacles du criticisme kantien pour affirmer la pleine présence de l'être au pour-soi et maintenir un principe de différenciation entre pour-soi et en-soi de telle sorte qu'il n'y ait pas identification absolue (et cela à la fois pour des raisons existentielles et ontologiques), sans que pour autant surgisse un intermédiaire qui viendrait rompre l'immédiateté du rapport.

ii) La présence du rien comme quasi-séparation.

Or, le point d'articulation central de cette restriction de l'identification consécutive au réalisme naïf est le terme de «rien»⁷ dont il fait le pivot du renversement qu'il opère ici.

ii.a) La réduction des catégories.

Sartre commence donc par reprendre le parcours de l'analyse de la transcendance, du «il y a» jusqu'aux catégories déployées à partir des structures du pour-soi, avec les éléments apportés par l'élucidation finale de la position réaliste. Repartant de ce qui fonde la position réaliste, à savoir «que le Pour-soi n'ajoute rien à l'En-soi»⁸, il reprend le résultat de l'analyse de la négation in-

¹ Outre ces formules de la même page que nous avons citées plus haut, on peut faire références aux formules suivantes des *Cahiers pour une morale*: «Le Pour-soi, En-soi néantisé, reste en-soi par rapport à l'En-soi. Il est la relation interne de l'en-soi avec lui-même (action) en même temps que l'existant par qui il se fait que l'en-soi devienne un monde» (CM, I, p. 57). Les pages 57-59, qui se situent sur le plan de l'action jettent ici une lumière rétrospective éclairante.

² Cf. EN, p. 703.

³ Les variantes en sont non seulement les conduites existentielles décrites dans le dernier chapitre de l'ouvrage, mais également certains traits de l'analyse conduite à propos de l'œuvre poétique de Francis Ponge («l'homme et les choses», dans *Situations I*, qui prolongent certaines analyses de *l'Être et le néant*). De manière plus générale, cette hantise nous semble transparaître également dès lors que l'homme, pour agir parmi les choses doit lui-même se faire chose parmi les choses, adopter un certain mode d'incarnation.

⁴ Cf. EN, p. 253: «[mon être] m'apparaît au passé, quoique non-thématiquement, dans le cadre de l'être-en-soi, c'est-à-dire en relief au milieu du monde [...] c'est un pour-soi figé en en-soi, et par suite, c'est une conscience du monde déchue au milieu du monde. Le sens du réalisme, du naturalisme et du matérialisme est au passé».

⁵ Cf. EN, p. 502, notamment: «L'autre en surgissant confère un être-en-soi-au-milieu-du-monde comme chose parmi les choses».

⁶ Cf. la formule p. 269: «Au réalisme, d'autre part, nous concéderons que c'est l'être même qui est présent à la conscience...»

⁷ EN, p. 270.

⁸ EN, p. 269.

terne, «de fait qu'il y ait de l'en-soi, c'est-à-dire la négation affirmative»¹. Les catégories constitutives de l'intra-mondain, qui pourraient conduire à des titres divers à une relativisation ou à une déformation de l'être, sont réduites à des riens. Ainsi, «de monde et la chose-ustensile»², — en tant qu'ils renvoient à la manière dont le pour-soi dévoile l'être en fonction de son propre avoir-à-être comme négation interne — peuvent être compris comme une limitation ou une déformation fondamentale en terme de privation, du dévoilement de l'être en fonction d'un impératif de type pragmatiste³. Il serait alors nécessaire — comme le dit par exemple Bergson — d'opérer une conversion pour saisir l'être lui-même. L'espace et la quantité (qui renvoient à une forme identique de négation externe et séparatrice, corrélative de l'introduction dans le monde de la multiplicité, rompant avec la continuité première du concret⁴), peuvent apparaître également comme une déformation de l'être à travers une opération synthétique «déformante», introduisant une séparation et un ordre abstrait là où il n'y a que des déterminations qualitatives et concrètes. Espace et temps (pris d'un point de vue kantien) peuvent apparaître comme une forme de la sensibilité spécifique du pour-soi. Ils seraient, pour la révélation de l'en-soi, comme un milieu réfringent ou une limitation de notre sensibilité.

Or, on trouve — pour l'ensemble de ces catégories⁵ qui s'opposent à la qualité - la même démarche consistant à dire qu'elles ne sont que des *riens*. La seule manière de leur assigner un être est de les reconduire à ce rien qu'est la négation externe. Celle-ci est le corrélat, soit de la présence à soi, soit de l'ipséité temporalisante, comme étant (ou étant étée), mais ne se situant, ni du côté du pour-soi, ni de celui de l'en-soi. Il faut néanmoins préciser que ces *riens* fondateurs de la différenciation au sein de l'Être (comme être total ou comme *holon*⁶) se situent au moins à trois niveaux.

i) au pur niveau de la relation fondamentale du pour-soi à l'être surgit le rien de séparation. Pour-soi et en-soi, n'agissant pas l'un sur l'autre, sont alors en relation de tangence. Ce «rien» se donne lui-même de trois points de vue : du point de vue de l'en-soi sous la forme du «il y a» constitutif de la «réalisation» de l'être, du point de vue du pour-soi comme négation interne, et du point de vue de leur articulation sous la forme de la «pure identité niée».

ii) Au niveau de la configuration de l'être en monde. Le rien est alors la configuration en monde (celle-ci correspondant au néant extra-mondain de Heidegger) et, à un plan, inférieur à l'espace comme rapport entre les cecis.

iii) Ensuite à un troisième niveau, le rien se comprend à partir du ceci. Dans ce troisième niveau,

¹ EN, p. 269.

² EN, p. 269.

³ On peut notamment penser à la théorie de l'image développée par Bergson dans le premier chapitre de *Matière et mémoire* (*Oeuvres*, éd. cit. pp. 169-223). On trouve, dans *Vérité et existence* quelques formules sur la réfutation de la limitation pragmatiste de la vérité. Le rapport d'ustensilité est lui-même un rapport dévoilant: «*Mon crayon tombe. Je le ramasse. Qu'est-ce qui me prouve que c'est le même crayon? Le fait que je le ramasse (Bergson, préface au Pragmatisme). Non. Mais cohérence de l'action impliquant permanence.*» (VE, p. 50).

⁴ Nous n'envisageons pas directement le problème de l'espace comme forme *a priori* de la sensibilité.

⁵ Sartre ne reprend pas dans ces lignes, ni dans celles qui suivent les catégories liées à la potentialité, alors que la réduction à des riens serait également opérante pour elle. La mise en place de la catégorie de la potentialité ne relève pas de la même logique, dans la mesure où elle renvoie soit à une tradition aristotélicienne, c'est-à-dire déjà à une tradition réaliste, soit à un enjeu heideggerien (avec l'idée de manchon de néant). Le problème qui se pose pour la potentialité peut se comprendre de deux manières, soit dans une optique réaliste et le problème est alors celui de savoir comment cette détermination est compatible avec les déterminations originaires du pour-soi, soit à partir de sa réduction à la dimension du futur du monde, et nous sommes renvoyés à celui, critique, de la temporalité.

⁶ Le terme n'est cependant pas introduit par Sartre ici. Il ne le sera qu'en conclusion (EN, p. 716). *Vide infra*, nos propres conclusions.

on peut opérer des différenciations. Soit on se trouve dans la pure différenciation sans termes du ceci et de l'autre ceci (dans la catégorie du *ceci-cela* et celle de la quantité), soit dans la différence pure du ceci et de ses structures de potentialité, soit encore dans la manière dont le ceci se différencie de sa relation aux autres cecis telle qu'elle s'est organisée au sein de l'ipséité singulière du pour-soi.

iv) Enfin, sur le plan de la temporalité mondaine, le néant apparaît au sein même du *ceci*, comme ce qui le sépare de lui-même tout en le laissant en-soi. C'est alors que les phénomènes de l'apparition et de la disparition et du mouvement deviennent possibles.

Il faut ajouter que ces *riens* peuvent être compris d'une double manière. Chaque dimension de *rien* peut être justiciable de cette double compréhension. Ils peuvent être compris dans l'articulation de la présence à un au-delà de cette présence. C'est ce qui se passe au plan de la relation pure à l'être avec le «il y a», au plan de l'articulation monde-ceci avec la dimension du monde, avec la dimension de potentialité par la détermination d'un horizon de potentialité et de synthèse du ceci et de son possible, de telle sorte que cet horizon entoure chaque *ceci* et le monde même par un manchon de néant, formé par l'ensemble des potentialités. De même, par le rapport d'ustensilité se définissent des absences, qui permettent elles-mêmes de définir des tâches.

En même temps, il y a un second statut de ces négations, dès lors que nous situons celles-ci au sein même du champ de présence. Elles apparaissent alors, quoique sous des modalités diverses, comme ce qui introduit à chaque fois une différence au sein même du niveau phénoménal considéré, en tant que ce niveau peut se donner un caractère de totalités. Sur le plan premier de la pure relation à l'être, il s'agit de la séparation de l'être d'avec son propre dévoilement. Sur le plan de la configuration en monde, il s'agit de l'être avec les êtres et des êtres entre eux. Sur le plan des cecis eux-mêmes, il s'agit du rapport des *cecis* les uns avec les autres et des rapports entre chaque ceci et ce qui se dévoile comme son horizon interne de présence, horizon dont il est lui-même séparé (cette différenciation par extériorisation réciproque n'ayant pour limite que la catégorie de qualité en tant qu'elle est l'être même du ceci).

Dans cette extériorisation, on peut distinguer deux variantes en fonction de leur statut à l'égard de la temporalité.

— Si la temporalité n'est mise en cause que sous la forme de l'articulation des trois ek-stases, la métamorphose mondanéïsante de la transcendance ne joue alors que sur ce qui se donne comme déstructuration d'un idéal de fusion du ceci (fusion ceci/essence, accomplissement au delà du monde de la poursuite poursuivie);

— Si elle est en cause comme temps mondain non-ek-statique, le néant dont il est question joue un rôle quasi séparateur, non seulement dans la divisibilité à l'infini du temps mondain (rapport tension/distension) mais aussi dans le rapport de l'être à lui-même, de telle sorte qu'on aboutit aux phénomènes ambigus dont la réductibilité aux configurations antérieures devient problématique.

De ce fait, ce sont toutes ces dimensions de négation externe qui doivent être saisi en même temps et qui sont indissociables de la dimension première de négation interne.

ii. b) Rien et séparation.

La conséquence première de cette réduction est de pouvoir affirmer — en suivant le vocabulaire classique de la donation lié à la problématisation classique de la connaissance — la pleine présence de l'être comme présence sans reste caché. «En ce sens, tout est donné, tout est présent à

moi sans distance et dans son entière réalité»¹. Elle conduit à affirmer la présence de l'être comme absence de moi-même au sein même du donné: «rien de ce que je vois ne vient de moi, il n'y a rien en dehors de ce que je vois ou de ce que je pourrais voir»². Il y a donc ici un investissement radical du pour-soi par l'être³. On ne puisse en concevoir de plus fondamental. Or, Sartre introduit à partir de ce point, le passage à propos du rien, nœud de ce second renversement.

On pourrait croire ce passage de *rien* à *un rien* purement verbal. Or, préparé par les analyses qui précèdent, il est immédiatement légitimé par le rappel de la condition à partir de laquelle la réduction des catégories à rien est rendue possible. Il l'est de manière plus lointaine par la manière dont Sartre, dès la première partie avait indiqué que le problème du rapport de l'homme à l'être se compliquait dans la mesure où il fallait également y intégrer le rapport de l'homme au non-être⁴.

Ce renversement s'opère ici à partir des éléments développés par l'analyse de la pure négation interne, notamment à partir de la manière dont celle-ci se veut solution à l'antinomie de la continuité et de la discontinuité⁵. En effet, Sartre reprend en un premier temps la thèse réaliste à partir de la manière dont cette thèse en est la négation, en tant que négation de toute théorie de la «représentation, comme événement psychique [...] pure invention des philosophes»⁶. Cependant, cette négation n'est pas seulement une négation de pensée. Elle est aussi un événement ontologique dans la mesure où il est un néant, une négation par rapport à l'être. Celle-ci est condition de la réfutation de la notion de représentation, à la fois en me désignant comme pure négation, et donc comme ne pouvant contenir aucune représentation, et en étant la condition de la pure présence de l'être, en deçà de toute médiation par la représentation. Cependant, ce rien est lui-même interprété en fonction de son sens de séparation, tel qu'il avait pu notamment être développé à travers les premières analyses de la liberté (séparation d'avec les motifs et les mobiles⁷) et de la temporalité (en tant que force dissolvante au sein d'un acte unificateur). A présent, et en fonction même du renversement qui vient d'être mis en place, il prend en charge l'ensemble des catégories dégagées au cours de l'analyse, mais il en renverse la signification première, laissée en suspens au cours de la déduction.

La réduction à des *riens* de l'ensemble des catégories ne se fait donc que sous certaines conditions. Elle n'est pas une réduction à *rien* car ceux-ci disparaîtraient. La différence entre «rien» et «des riens» a donc un sens. «Rien» n'a tout d'abord que le sens d'une négation verbale, secon-

¹ EN, p. 269. Sartre maintiendra cette affirmation dans sa radicalité, mais en la fondant ultérieurement, non sur l'être, mais sur la liberté: «Ainsi, l'affirmation que l'être est connaissance n'implique aucune présupposition sur l'Être mais la pure conscience que la liberté a d'elle-même. La liberté est portée sur l'être, adaptée à l'Être» (VE, p. 42).

² EN, p. 269.

³ Le terme d'investissement par l'être est emprunté au Heidegger de *Von Wesen des Grundes* et traduit l'allemand *Benommenheit* (cf. VWGr, tr. fr., Q. I, p. 145): «Das Dasein wird als befindliches vom eingenommen, dass es dem Seienden zugehörig von ihm durchstimmt ist»; «La réalité-humaine, dans cette situation-affective est si bien investie par l'existant qui la pénètre que, lui appartenant, elle est accordée au ton de cet existant qui la pénètre [...]». Cependant, son usage s'opère ici dans un contexte différent de celui du penseur allemand. Pour ce dernier, l'investissement est investissement par l'étant. Il s'agissait de marquer un des trois aspects de la relation de fondement, prendre fondement (*Boden-nehmen*) (Q. I, p. 144), différencié de la «configuration en monde» par un «instaurer» (*stiften*) et de la motivation («se motiver» «*sich begründen*»). Il s'agit pour Sartre de marquer un niveau limite de relation à l'être (ici l'être étant indifférent à sa propre différence avec l'étant), ce point de tangence évoqué dans le §1 à partir duquel les deux courbes de l'en-soi et du pour-soi reprennent ensuite leur tracé.

⁴ Cf. EN, p. 40: «Notre problème se complique d'autant, car nous n'avons plus seulement à traiter des rapports de l'être humain à l'être en soi, mais aussi des rapports de l'être avec le non-être et de ceux du non-être humain avec le non-être transcendant».

⁵ Cf. EN, p. 227. *Vide supra*, §I.

⁶ EN, p. 269.

⁷ Cf. EN, pp. 61, 64-65, 69, 70.

daire et fruit du jugement alors que le surgissement du rien a un sens ontologique plus fondamental. Il se définit par rapport à l'en-soi et prend à son égard diverses formes. Si nous avons à reconduire à sa racine première ce passage au sein du rien, il faudrait y voir le passage de la dimension de la négation interne à la négation externe. La négation interne en effet est ce qui permet de réduire le rapport de connaissance pour affirmer la présence absolue de l'être et, en même temps donner un certain éclairage à l'ensemble des négations externes. Inversement, les négations externes manifestent, sous un autre éclairage, et cela à partir de l'être, la présence de la négation interne à la fois en elle-même et relativement à l'idéal de fusion, qui demeure ici implicite¹.

Or, la substantialité de ce *rien* a des conséquences apparemment paradoxales, mais logiques, avec la problématique jusqu'ici développée par Sartre. Il semble y avoir un paradoxe. Sartre écrit en effet que «ces conditions - l'ensemble des catégories - qui *ne sont rien* me séparent plus radicalement de l'être que ne feraient des déformations prismatiques à travers lesquelles je pourrais encore espérer le découvrir»². Il précise cependant son propos par rapport au relativisme kantien. La découverte de ce rien originaire de séparation n'est pas à comprendre simplement sur le mode d'une séparation critique. Il faut plutôt l'appréhender comme indice du sens de la connaissance sur le plan métaphysique comme condition de son surgissement. «Dire qu'il n'y a que de l'être n'est rien et pourtant c'est opérer une totale métamorphose puisqu'il n'y a d'être que pour un Pour-soi»³. Cette métamorphose est le surgissement même du *pour...* par rapport à l'être en soi de l'être, surgissement du pour qui se configure lui-même en «*il y a*». Le «*il y a*» et le surgissement de la dimension de néant constitutif du rapport de «*pour...*» sont compris sur un plan métaphysique, en deçà de toute analyse critique qui ne peut se mouvoir qu'à l'intérieur de ce plan selon l'articulation être-apparence⁴. De ce fait, Sartre peut maintenir la fin de non-recevoir qu'il avait opposée au criticisme en restituant la notion de relativité à ce qui lui semble être son véritable niveau. «Ce n'est pas dans sa qualité propre que l'être est *relatif* au Pour-soi, ni dans son être, et par là nous échappons au relativisme kantien, mais c'est dans son «*il y a*», puisque, dans sa négation interne, le Pour-soi affirme ce qui ne peut s'affirmer, connaît l'être *tel qu'il est* alors que le «*tel qu'il est*» ne saurait appartenir à l'être»⁵. En fait, il ne s'agit pas d'affirmer la relativité de l'être mais la relation au sein de l'être⁶. Tout comme pour l'ordre de la preuve ontologique, on opère un passage du plan critique au plan ontologique.

iii) Le maintien du réalisme ontologique et le refus de l'idéal de la fusion.

Ainsi, l'alternative ne se situe pas entre un *intuitus derivativus* et un *intuitus originarius*, mais de manière plus radicale entre l'en-soi pur et la totalité formée par l'en-soi et le surgissement du

¹ En ce sens, outre le fait que la présence de ce rien se confirme à travers le jeu des présences à l'être qui surgissent avec le pour-soi et l'ensemble de ses structures, on retrouve ici l'esprit d'une démarche déjà utilisée dans la première partie. Sartre y retournait contre Bergson son argumentation contre l'idée de néant (celui-ci n'est pas compris dans l'être, mais de ce fait, vient justement au-delà de l'être et par conséquent est bien un surgissement ontologique dont il faut saisir le mode d'être propre et l'origine).

² *EN*, p. 270.

³ *EN*, p. 270.

⁴ Cette articulation nous renvoie elle-même à un plan existentiel, celui de la liberté du Pour-soi en relation avec la Vérité, plan qui fera l'objet de développements dans *Vérité et existence*.

⁵ *EN*, p. 270.

⁶ C'est cette perspective qui est reprise dans les *Cahiers pour une morale* (cf. *CM*, II, pp. 509-514) et notamment dans la formule suivante: Ainsi ce dévoilement [de l'Être] n'est ni subjectif ni objectif: il est surgissement de l'absolu de l'Être dans l'absolu de la subjectivité. Je ne puis jamais toucher la subjectivité si je la cherche car elle n'est *rien*: tout ce que je peux voir et toucher, c'est l'Être dans sa transcendance absolue — et je ne peux nulle part saisir de l'Être comme il est puisqu'il n'y a de l'Être que par mise en rapport, je suis partout comme rapport» (*CM*, I, p. 513).

pour-soi, telle qu'elle se manifeste à travers le «*il y a*» et la manière dont il renvoie à chacun des deux termes distingués au cours de l'introduction et séparés par un hiatus. L'*intuitus originarius*, comme l'*intuitus derivativus* ne trouvent leur sens qu'au sein de cette totalité. En effet, l'un comme l'autre impliquent le surgissement de cette séparation et ne sont au fond que des aspects unilatéraux de ce surgissement¹.

iii. a) *L'idéal de la fusion dans la connaissance et son échec.*

Cependant — et c'est en cela que Sartre reste tout de même lié à une démarche d'ordre critique et transcendantal — il y a tout de même une limite. Celle-ci est cependant à déterminer par rapport à un idéal d'atteinte de l'être qui est en fait celui de la formation d'un autre type de totalité, d'un aspect de l'idéal d'en-soi-pour-soi que Sartre dessine ici de la manière suivante. «C'est que le connaître a pour idéal l'être-ce-qu'on-connaît et pour structure originelle le ne-pas-être-ce-qui-est-connu»². Il y a donc une contradiction entre une structure originelle et un idéal. Cependant, la différence essentielle entre cet idéal et la compréhension de l'*intuitus originarius* par rapport à l'*intuitus derivativus* est la suivante. Alors que le premier peut se comprendre dans son existence indépendamment de la présence du second, l'idéal de «l'être ce qu'on connaît», lui ne peut exister qu'à partir du surgissement du pour-soi et donc de la négation séparatrice consubstantielle du rapport entre en-soi et pour-soi. La réduction de l'ensemble des déterminations catégorielles à des riens, «purs néants substantialisés»³, — ontologiquement assignables, ni à l'ordre de l'en-soi, ni à l'ordre du pour-soi — scelle la séparation radicale entre le pour-soi et l'être⁴.

Elle n'apparaît cependant comme telle que lorsque je la saisis en fonction de l'idéal de synthèse. En ce sens, la formule «le monde est humain»⁵ n'est pas la marque d'un anthropomorphisme radical. Les *Carnets* précisaient que «le monde est humain, mais non anthropomorphique»⁶, l'en-soi s'avérant «indigeste». Le surgissement du pour-soi étant la condition du surgissement d'un monde, celui-ci ne peut y échapper. Le pour-soi ne peut non plus échapper au fait que la condition de cette manifestation du monde n'ait pour support rien d'autre que l'être même dans toute son absoluté et non seulement comme matière (*datum* qui fonde un réalisme empirique corrélatif de l'idéalisme transcendantal du criticisme). La description de la «position très particulière de la

¹ F. Rouger commente ainsi l'analyse de la configuration de l'être en monde: «c'est à vrai dire la distinction même d'un *intuitus originarius* et d'un *intuitus derivativus* que récuse le mode de surréxion du monde» (*op. cit.*, p. 172).

Néanmoins, si on se reporte à la thématique de la création qui se fait jour dans les *Cahiers pour une morale* autour de la formule «*créer ce qui est*» (*CM*, II, p. 501), on peut émettre l'hypothèse que l'*intuitus originarius* serait la dimension créatrice du surgissement du pour-soi, ce en quoi ce surgissement peut-être dit création (une fois écartées les fausses significations de la dimension de création). L'*intuitus derivativus* renverrait plutôt à une conception unilatérale de la contrainte d'investissement par l'être pour pouvoir le configurer en monde. C'est à travers la lecture de ce qui concerne la dimension de création que ces hypothèses pourraient être confirmées.

² *EN*, p. 270.

³ *EN*, p. 269.

⁴ Cf. *EN*, p. 719. Ce point ne sera pas sans conséquence pour la suite de la démarche et notamment quant aux limites des conclusions finales et à leur formulation sous la forme d'une alternative où chacun des deux termes limite l'autre

⁵ *EN*, p. 270. Formule dont on trouve la première trace dans les *Carnets de la drôle de guerre* à propos du caractère humain des significations qui peuvent hanter les choses: «Donc, les choses sont humaines» (*CDG*, III, p. 362).

⁶ *VE*, p. 83. Il semble que Sartre oscille ici entre plusieurs positions. La formule «[d]onc les choses sont humaines» renvoie à une position critique par rapport à un premier niveau de son parcours et à la recherche de l'absolu dans les choses. Le refus de l'anthropomorphisme et l'affirmation simultanée de l'humanité et de l'inhumanité du monde sont, face à une tendance à l'assimilation, présents à certains moments chez Sartre (notamment dans l'analyse de la situation, lorsqu'il affirme qu'il n'y a pas de situation inhumaine), de l'antériorité de l'être à un réalisme naïf dans lequel la liberté pourrait être limitée par l'être.

conscience»¹ ne renvoie donc pas à une articulation forme-matière au sein de la structure de l'intuition finie. Elle renvoie à un rapport existentiel à l'être, aucun des deux termes n'ayant de priorité sur l'autre. On pourrait dire qu'on retrouve un renvoi analogue à celui présent entre l'intuition et le concept chez Kant (les deux étant nécessaires à la connaissance, une intuition sans concept étant aveugle et un concept sans intuition vide). S'il fallait néanmoins trouver une référence de cette ordre, c'est plus à la psychologie de la forme qu'il faut ici penser, dans la manière dont chacun des termes peut, en fonction de ce qui passe à l'avant-plan, être fond ou forme, avec en plus un principe de renversement qu'on pourra retrouver à l'oeuvre dans l'analyse des relations concrètes avec autrui. Ainsi, les deux aspects de proximité absolue et de distance radicale ne sont jamais présents en même temps, mais l'un d'eux vient en avant-plan du point de vue du corrélat de la visée dès lors que l'autre est présent sur le plan de la visée. «La connaissance, intermédiaire entre l'être et le non-être, me renvoie à l'être absolu si je la veux subjective et me renvoie à moi-même quand je crois saisir l'absolu»². On voit comment ce renversement se produit au moment où je veux opérer la synthèse³.

iii.b) L'échec conjoint des idéaux du réalisme et de l'idéalisme et l'impossibilité de la synthèse.

Tout d'abord, du point de vue réaliste, l'absence totale de toute médiation, la présence immédiate de l'être font que «l'être est partout, contre moi, autour de moi, il pèse sur moi, il m'assiège et je suis perpétuellement renvoyé d'être en être»⁴. On a ici, tout d'abord, cette position première de l'être comme totalement présent, puis la manière dont cet être ne peut être dépassé, soit au sein même de chaque ceci («cette table qui est là, c'est de l'être et *rien* de plus; cette roche, cet arbre, ce paysage, de l'être et *rien* de plus»⁵), soit en s'efforçant d'aller au delà de la plénitude de l'être vers soi (c'est alors le niveau de l'ustensilité qui se trouve ici implicitement évoqué, notamment dans la manière dont Sartre s'oppose ici à Heidegger lorsqu'il envisage le caractère infini des renvois de l'ustensilité). En ce sens, l'enquête idéaliste - qui essaie de viser au sein de l'être les déterminations positives permettant de ne renvoyer le connu qu'à moi, attestant du rôle producteur par l'esprit du connu comme représentation - apparaît comme un échec. Celui-ci conduit à laisser place à l'affirmation réaliste d'une non-identité radicale de l'Être (l'en-soi comme connu et soutenant à l'être le monde) et du pour-soi (le néant connaissant).

Inversement, cette dernière affirmation, si elle se définit, à partir d'un idéal de saisie de l'être au delà de tout phénomène⁶ sur le fondement de la précompréhension qu'elle en a en tant qu'elle se saisit comme négation interne, ne trouve que ce «il y a» auquel le sens ontologique de sa recherche lui enjoint pourtant d'échapper. On retrouve — mais de manière inversée — les mêmes

¹ EN, p. 270.

² EN, p. 270.

³ La question qui demeure ici - comme d'ailleurs pour l'ensemble de ce paragraphe - est de savoir de quel point de vue il est écrit, et quel est ce «je» qui veut opérer la synthèse. Est-il un «je» non engagé dans un projet existentiel ou parle-t-il à partir d'un projet de synthèse qui, au plan existentiel, l'engage sur la dimension de la mauvaise foi? Nous envisagerons ce problème ultérieurement, une fois dégagées notamment les raisons qui empêchent Sartre dans ce chapitre d'aborder le problème de la vérité.

⁴ EN, p. 270.

⁵ EN, p. 270.

⁶ Ce qui par exemple est le cas à propos d'un des aspects de ce qui sera saisi ultérieurement comme projet originel, notamment dans le projet de possession (cf. les descriptions présentées par EN, pp. 670-671 et EN, p. 695, où Sartre évoque un «effort métaphysique pour échapper à notre condition, pour percer le manchon de néant du «il y a» et pour pénétrer jusqu'à l'en-soi pur»). Cependant, la prise en compte de ce projet implique tout un ensemble de structures ou de configurations existentielles qui ne sont pas encore ici prises en compte.

aspects que dans la recherche précédente. Une telle saisie de l'être - qui trouvera une exemplification existentielle sur le plan du projet originel à travers l'attitude appropriative¹ - implique, non que je trouve l'être et rien d'autre, mais d'une certaine manière, que je puisse saisir l'être en deçà de toute néantisation. Or, face à cette visée, nous retombons dans le paradoxe de la présence du rien comme séparateur² dans la recherche même de son absence (ce qui est recherché étant une synthèse). De quelque manière et selon quelque catégorie qu'on le prenne, il faut justement un être par rapport auquel se définisse le «pour...» et qui ne relève pas du mode d'être en fonction duquel l'être transcendant apparaît par l'acte de la connaissance: «Le sens même de la connaissance est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est [...] il n'y a de «tel qu'il est» que parce que je ne suis pas l'être que je connais et si je le devenais le tel qu'il est s'évanouirait et ne pourrait même plus être pensé»³. Ainsi, la qualité ne peut apparaître qu'à partir du pour-soi. En effet, celui-ci «n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas», il a à être ce qu'il est alors que la qualité *est*, et est ce qu'elle est. Il en va de même, à un autre titre, pour l'espace, le monde, la quantité, l'ustensilité. Mais à chaque fois que je recherche l'être à travers chacune de ces déterminations, qui effectivement manifestent la transcendance et l'indifférence de l'être, je me heurte cependant à moi et à la négation que je suis, alors que ce que j'exige implicitement est, au sein de chacune de ces déterminations, un au delà de ces déterminations.

Ainsi, entre le réalisme (naïf) et l'idéalisme, comme étant deux figures de fusion de moi et de l'être, comme deux tentatives de réalisation d'un en-soi-pour-soi, on assiste à un renvoi perpétuel de l'un à l'autre, qui n'est pas sans préfigurer la manière dont Sartre, dans l'analyse des relations concrètes avec autrui, est conduit à décrire de telles figures de renvoi en terme de cercles⁴. Tout comme l'interrogation idéaliste était une recherche du moi et se trouvait seulement renvoyé à l'être, l'interrogation et la recherche réalistes ne sont renvoyées qu'aux conditions d'apparitions de l'être, d'une qualité vers une autre, vers la spatialité et la temporalité infinie, etc... On en reste donc à chacune des catégories par lesquelles s'attestent les contraintes du «il y a», c'est-à-dire ce qui fait que c'est à moi (en tant que pour-soi) que l'être apparaît et que c'est l'être lui-même qui m'apparaît.

Ce va-et-vient⁵ nous contraint à situer la connaissance comme «intermédiaire entre l'être et le non-être»⁶, et cela sur le double plan du connaissant et du connu: sur le plan de l'être connaissant. Le non-être de la négation interne renvoie à l'être de la présence et l'être de la présence renvoie à la négation interne comme sa condition. Sur le plan de l'être-connu, c'est-à-dire de la logique interne des catégories de transcendance, l'être du connu renvoie au non-être de sa détermination

¹ Cf. *EN*, pp. 663-708. Nous reviendrons sur cet aspect dans notre dernière partie.

² Cf. *VE*, p. 61: «... par le dévoilement je fais qu'il y ait de l'être, je tire l'être de sa nuit; à cet instant dévoilant, rien n'est plus proche de moi que l'Être, puisqu'il est au point précis de devenir moi ou que je devienne lui et puisqu'un simple néant, un rien nous sépare à jamais».

³ *EN*, p. 270.

⁴ Cependant, une différence fondamentale demeure, qui tient à ce que la dimension de projet n'est pas encore précisée.

⁵ Nous avons ici, d'une certaine manière, une figure intermédiaire entre, d'un côté le niveau structurel du jeu de renvoi constitutif du niveau reflet-reflétant du pour-soi et de l'autre, le «cercle» (*EN*, p. 430) des relations concrètes avec autrui, où je suis renvoyé d'autrui-objet à autrui sujet, au moment même où je cherche, soit à saisir autrui, soit à lui échapper. Sartre en effet définit deux attitudes fondamentales, lesquelles se donnent d'abord dans des tentatives originelles (l'amour et le désir), qui conduisent à un renforcement (le masochisme et le sadisme) lesquels aboutissent à un échec, mon effort de saisie ou d'échappement à autrui échouant à chaque fois. Cette situation intermédiaire manifeste le statut ambigu de cette opposition du réalisme et de l'idéalisme. Il s'agit à la fois de la description d'un type d'être, la connaissance, et en même temps du cercle dans lequel pourrait se placer celui qui essaierait d'opérer par rapport à l'être une fusion de lui avec l'être (comme on le voit notamment dans la relation appropriative-révélatrice).

⁶ *EN*, p. 270.

et celui-ci par sa transcendance renvoie à l'être même de cette transcendance qui n'est rien d'autre que l'en-soi. Cependant, l'ensemble de cette analyse n'a pas pour signification de ruiner l'ordre de la connaissance face aux hypothèses classiques du scepticisme ou du relativisme. Pour ces derniers, en effet, le refus de l'affirmation de l'être tient fondamentalement à la mesure de l'être par la connaissance alors que nous demeurons ici sur le plan ontologique, qui d'une certaine manière présuppose cette structure première.

Sartre est donc fondé à dire. «Il ne s'agit là ni d'un scepticisme - qui suppose précisément que le *tel qu'il est* appartient à l'être - ni d'un relativisme»¹. En un sens, ce qu'il appelle ici homme et «vérité [humaine] de la connaissance»² est le nom qu'il donne à cette articulation entre l'être et le non-être de la vérité. Cette articulation a donc ici une signification métaphysique, si la métaphysique est justement ce qui ne peut se dire, ni uniquement en terme d'en-soi, ni uniquement entre terme de pour-soi.

Cependant, quelles conclusions est-il possible de tirer de l'ensemble de ce chapitre, et de la manière dont il semble ainsi aboutir à une antinomie du réalisme et de l'idéalisme? Quelle est sa portée à l'égard du problème de la connaissance et à l'égard du reste de l'ouvrage? En quoi peut-il nous permettre d'avoir un regard sur l'articulation de l'ontologique et du métaphysique?

§II

Les limites de l'analyse de la transcendance et le problème de la vérité.

À considérer dans son ensemble ce chapitre de *L'Être et le néant*, un premier constat peut être dressé. Il se trouve parcouru par des tensions liées à la manière dont il porte en lui plusieurs significations potentielles et peut être lu sur trois plans: par rapport à lui-même, par rapport aux analyses centrales de *L'Être et le néant*, enfin par rapport à ce que nous avons défini comme son but dernier.

i) Le premier plan serait celui de la connaissance proprement dite. Ce thème ouvre et clôt ce chapitre par l'affirmation d'un réalisme fondamental qui le rattache à la problématique posée dans l'introduction. Il fonde aussi la possibilité d'une problématisation plus précise concernant la dimension du dévoilement, de la vérité et de l'erreur, en même temps qu'elle en assure en quelque sorte la conversion et la problématisation métaphysique, voire - de manière implicite - existentielle³.

ii) Le second plan est celui de l'analytique du pour-soi dans la manière dont il contribue à en fixer la portée⁴. Moment essentiel, il complète les analyses antérieures de la présence à soi et de la temporalité. L'articulation par la transcendance du pour-soi au dévoilement de l'Être à partir de son être fournit une structure pour l'analyse de configurations existentiellement engagées au sein de l'être (à la fois en ce qui concerne des structures plus singulières de l'étant et la signification

¹ EN, p. 270.

² EN, p. 270.

³ Cette articulation du métaphysique et de l'existential est une des manières dont on peut comprendre l'articulation du passage au réalisme et de sa restriction par l'idéalisme. Cela est d'autant plus net si on considère que le rien qui fonde la limitation du réalisme comme tendance à la fusion du pour-soi et de l'en-soi sous l'égide de l'en-soi est ensuite repris par Sartre comme un effet de la Liberté (cf. EN, p. 591: «nous sommes séparés des choses par rien, *sinon par notre liberté*; c'est elle qui fait qu'il y a des choses, avec toute leur indifférence»).

⁴ Cf. Pour F. Rouger, *op. cit.*, p. 171: «La théorie sartrienne de la Mondanité n'est rien de moins, croyons-nous, qu'une analytique existentielle, au sens précisément heideggerien. L'analytique de la relation - à la fois *d'intériorité et d'extériorité* - du Monde comme tel et du *Ceci* intra-mondain est bien chez Sartre l'équivalent d'une analytique de l'étant».

du surgissement d'autrui) et donne à l'analyse du pour-soi une portée beaucoup plus forte. On peut considérer que la conjonction entre l'analytique existentielle du pour-soi comme mondanéisation et l'analytique de l'étant ne concerne pas seulement le niveau fondamental de la transcendance, mais peut se retrouver à propos de l'ensemble des analyses des structures du pour-soi humain dans l'orientation de ses différentes ek-stases, vers soi (psychique), vers l'autre (être pour-autrui) et vers l'être avec soi et vers l'autre (liberté et projet originel dans sa composante possessive).

iii) Enfin, le troisième plan - suggéré par la manière dont l'introduction et le dernier paragraphe se rattachant à l'introduction et aux conclusions de l'ouvrage - renvoie aux considérations métaphysiques et manifeste l'articulation entre la logique latente et la logique manifeste de l'oeuvre. Ce chapitre qui assure le passage des questions de l'introduction à celles de la conclusion à travers la manière dont le monde, et le pour-soi lui-même ont un statut par rapport à l'être à partir de l'établissement du réalisme: l'être se trouve en jeu dans sa connaissance, qu'on se situe sur le plan du monde pour en établir le fait, ou sur le plan du pour-soi pour en sonder les raisons.

Cependant, comme le montre la nécessité même où nous sommes, pour expliciter ces orientations, de faire référence aux passages ultérieurs de *L'Être et le néant* et aux textes ultérieurs, cette articulation entre les trois niveaux ne s'opère pas d'emblée. Nous demeurons en suspens, quoique, en même temps, ce chapitre apparaisse comme essentiel, par la lumière qu'il jette sur la suite de la démarche, la structure de transcendance apparaissant à chaque fois comme régulatrice.

a) **Transcendance et connaissance: réalité et vérité.**

On considère généralement que l'existentialisme ne semble pas spécifiquement concerné par les problèmes de la connaissance. Ceux-ci apparaissent secondaires, voire comme ce qui nous détourne du souci de l'existence, notamment sous la forme particulière de la connaissance scientifique¹. Celle-ci aurait tendance à être ramenée à une attitude existentielle², attitude qui, de plus aurait tendance à être considérée sous la forme caricaturale du scientisme ou du matérialisme, bref comme un aspect de l'esprit de sérieux conduisant à se détourner de l'existence par le biais d'une théorisation induite, et cela à tel point qu'on a pu considérer l'existentialisme comme relevant d'une tradition irrationaliste³. Et si l'attitude de connaissance peut être considérée de manière positive, c'est dans l'optique du projet fondamental qui semble ne pouvoir s'accomplir que dans la dimension de la littérature, plus que dans la démarche scientifique.

L'analyse de la relation de transcendance par Sartre, eu égard à la manière dont elle s'ouvre, constitue une relative exception. Elle se donne comme fil conducteur la condition de possibilité de la connaissance et refuse la priorité méthodologique de l'ustensilité et le modèle de la dérivation existentielle concernant le rapport ustensile-chose, du moins en ce qui concerne sa possible portée ontologique pour le dévoilement de l'être. Cependant, il s'en faut de beaucoup pour que

¹ La manière dont la démarche scientifique est considérée dans l'analyse de la relation fondamentale de connaissance comme transcendance demeure fort banale.

² Par exemple chez K. Jaspers, comme en témoigne l'organisation de sa *Philosophie* (réf. cit.) et l'opposition entre la *Weltorientierung* et l'*Existenzerhellung*.

³ Par exemple chez J. Benda: *Tradition de l'existentialisme ou les philosophies de la vie*, Paris, Grasset, 1947. Celui-ci reprend cette idée - de manière moins polémique lors de la conférence de Sartre à la société française de philosophie: «Mais je n'insiste pas sur cette remarque [à propos de la vérité comme devenue et de la conscience scientifique], qui met en scène l'esprit scientifique, lequel n'est nullement l'objet de notre philosophe» (CSCS, p. 78). Il réduira ensuite la portée de la réponse de Sartre: «je crois que j'avais raison en disant que je me plaçais à un point de vue qui n'est pas le vôtre. Je me place à un point de vue scientifique et vous me répondez à un point de vue moral» (CSCS, p. 81).

les analyses effectivement présentées puissent valoir comme proposant les fondements d'une épistémologie. Il manque au moins deux aspects fondamentaux de toute théorie de la connaissance, à savoir une théorie de la perception et une théorie de la vérité.

i) La question de la perception et le rôle fondamental de la transcendance.

En ce qui concerne la théorie de la perception, Sartre évoque bien dans un premier temps le «phénomène originel de la perception»¹ mais il semble au premier abord s'en tenir là. On peut se demander dans quelle mesure ce silence sur la perception ne témoigne pas - comme le pense Merleau-Ponty - d'une carence fondamentale de son ontologie et notamment de l'incapacité de cette dernière à dépasser l'opposition radicale de l'en-soi et du pour-soi. Cette carence renverrait, soit à l'erreur de ne pas commencer par le noeud fondamental de la présence au monde qu'est le corps (et plus exactement ce que Merleau-Ponty appelle le corps phénoménal), soit à la nécessité de partir d'une ontologie qui dépasse cette opposition, comme Merleau-Ponty lui-même se propose de le faire dans *Le visible et l'invisible*. Or, Sartre donne bien un statut à la perception mais celle-ci est prise comme «phénomène originel» qui ne se distingue pas de la présence à l'être, sans que s'explicitent ses structures spécifiques et les dimensions d'incertitude qu'elle peut comporter au regard de l'exigence de vérité et qui ont formé le fond de l'argumentation sceptique. De plus, elle est conditionnée par la manière dont se situe la question du corps, dès qu'on s'efforce, au moment de traiter le corps, de le faire dans toutes ses dimensions. En effet, au terme de l'analyse de la transcendance, Sartre présente la question du corps à partir de son caractère d'être connu par autrui, avant même d'avoir une place au milieu du monde. L'élucidation de la perception - qui cependant ne semble pas impliquer en elle-même cette dimension du corps pour autrui - se trouve renvoyée à la nécessité de poser l'être-pour-autrui pour appréhender dans un seul et même mouvement toutes les dimensions du corps. On peut comprendre le souci de Sartre de garder une certaine pureté à son réalisme en ne le soumettant pas au risque du cercle vicieux de l'affirmer après avoir présupposé, avec la prise en considération d'une certaine dimension du corps, un être au milieu du monde et auprès des choses comme existant réellement alors qu'il fallait justement fonder la dimension de l'affirmation, condition fondamentale de la présence d'un réel. Et, de fait, c'est non seulement le corps que Sartre a refusé d'intégrer mais également l'affirmation elle-même, dans la manière dont elle apparaît comme secondaire par rapport à la néantisation originelle. La pertinence particulière de l'analyse de Sartre s'atteste à travers la manière dont la structure de la transcendance, non seulement précède la question du corps, mais également la fonde. A travers cette question, c'est d'ailleurs le sens même de la structure de transcendance comme matrice régulatrice et inductrice de signification qui est ici en jeu.

Sans entreprendre un développement exhaustif de l'ensemble des dimensions du pour-autrui, on doit signaler la manière dont la structure de transcendance intervient à plusieurs reprises dans la suite des analyses: ainsi, elle apparaît d'abord comme un modèle pour penser le surgissement d'autrui comme mondanéisant et comme insérant le pour-soi au milieu du monde à titre de ceci². On y retrouve les catégories précédemment développées et en même temps enrichies à travers les différents degrés dont est susceptible la description en fonction des niveaux où on se situe (autrui-objet ou autrui-sujet). Pour autrui-objet, la mondanéisation constitutive du surgissement d'un

¹ EN, p. 236.

² *Vide infra*, chap. VIII, §II).

pour-soi est saisie comme mondanéisation partielle et reprise par la transcendance du pour-soi¹. Par contre, pour la dimension d'autrui-sujet, ce caractère apparaît comme étant bien une mondanéisation totale: la présence d'autrui comme «regard», pur sujet mondanéisant me fait entrer tout entier au milieu du monde selon les différentes catégories qui avaient présidé à l'apparition du ceci, l'ensemble des structures de mon ipséité et de ma temporalité supportant des métamorphoses qui en dégradent la dimension ek-statique².

En ce qui concerne dimension du corps et l'analyse de la situation (notamment dans certains de ses aspects³), la structure de la transcendance apparaît comme la matrice qui permet d'y insérer le corps, tout en maintenant un réalisme radical. Les différents phénomènes liés au corps-pour-soi, au corps comme corps percevant qui fait se lever le monde (selon les formules de Merleau-Ponty) ne remettent pas en cause l'affirmation réaliste première (alors que les illusions des sens sont des arguments traditionnels pour cela⁴). En effet, ce qui est traditionnellement lié au corps peut être redistribué selon la corrélation de transcendance car cette dernière laisse, en creux, une place pour une détermination de facticité et de contingence. Cette répartition se fait aussi bien par rapport à l'ordre de l'orientation⁵ qui m'enveloppe en désignant ma place que pour l'ordre des caractères sensibles⁶.

Il faut évoquer la dimension de la situation et la manière notamment dont, dans l'analyse des entours comme dans celle de la qualité, la structure de transcendance se trouve reprise. Elle l'est de telle sorte que, sur le plan de l'ipséité humaine concrète (telle qu'elle se laisse appréhender au plan de la liberté, du choix fondamental et du projet originel), on garde une dimension d'objectivité, même si celle-ci se trouve enveloppée sur le plan du sens par ce choix en tant qu'il se donne à moi comme un au-delà de l'être configureur de signification pour l'être et enraciné — du moins dans *L'Être et le néant* dans un projet d'être. Ainsi, et la dimension de situation comme corrélat du choix fondamental, et la dimension symbolique de la qualité comme symbolisant l'être en-soi au sein de ce qui est analysé comme projet appropriatif gardent *mutatis mutandis* une signification transcendante⁷. Elles permettent ainsi de sauvegarder, non seulement l'être, mais aussi et surtout la liberté du pour-soi par rapport à tout figement dans l'en-soi. Cependant, on peut penser que ces prolongements n'ont, à la fois dans une perspective historique et génétique, et dans le système de l'ontologie phénoménologique sartrienne, qu'une signification existentielle subordonnée. Ils ne contribueraient pas à l'établissement d'un réalisme philosophique et

¹ Cf. *EN*, pp. 310-314.

² Cf. *EN*, pp. 320-330.

³ Nous pensons notamment à certains traits de ce qui est analysé au titre de la place (*EN*, pp. 570-574, notamment ce qui concerne les rapports spatiaux) et au titre des entours (*EN*, pp. 585-591). *Vide infra*, chapitre IX, §II, a).

⁴ Celles-ci renvoient à des conditions de perception qui peuvent se définir de manière objective, en s'appuyant d'ailleurs également sur l'ordre de l'être-pour-autrui: «les *accidents* qui affectent un sens appartiennent toujours à la région des objets: je vois jaune parce que j'ai la jaunisse ou parce que je porte des lunettes jaunes» (*EN*, p. 382). De deux choses l'une soit il y a un point de vue objectif, c'est-à-dire ce que Sartre appelle un être-pour-autrui, et qui permet alors de décrire objectivement les structures de l'illusion. Celles-ci appartiennent alors à mon objectivité en tant que structure dévoilée par l'être-pour-autrui. Soit il n'y a pas cette structure de l'être-pour-autrui, mais alors, en toute rigueur, la dimension d'illusion est un aspect de l'être ou de ma présence à l'être (en ce qui concerne tout ce qui renvoie au corps existé) et de l'atmosphère transcendante de cette présence. Ainsi la douleur est vécue de manière non-thétique comme la manière dont «l'univers tout entier est frappé d'*inquiétude*» (*EN*, p. 399).

⁵ *EN*, pp. 369-371.

⁶ *EN*, pp. 379-390, où Sartre met en parallèle la sensation et l'action après avoir critiqué l'idée de sensation, pure illusion analogue à celle de la représentation et redonné ainsi à la dimension des sens son caractère objectif et absolu.

⁷ C'est-à-dire une signification qui ne soit pas réductible à une dimension de représentation psychique, mais qui apparaisse comme indissociable des objets dévoilés, c'est-à-dire comme y étant lié de telle sorte que, pour les en retirer, c'est l'ensemble de la structure considérée qu'il serait nécessaire de dissoudre.

à l'élaboration d'une problématique métaphysique et n'auraient pas leur place dans une ontologie générale. Bien plus, si nous poussons jusqu'au bout la reconduction à un niveau existentiel, notamment les conclusions de l'analyse de la transcendance, on pourra considérer que la manière dont nous avons posé le problème du réalisme est une manière existentielle puisque nous devons convoquer ce qui relève du projet existentiel (l'idéal d'en-soi-pour-soi). Toute l'ontologie de Sartre retombe dans l'éidétique de la mauvaise foi¹. Un des aspects qui, selon nous, rend difficile la perception juste du rôle fondamental de cette ontologie et la tendance à la comprendre de manière uniquement existentielle, y compris en ce qui concerne notre chapitre, tient à l'absence d'une problématique de la vérité articulée à celle du dévoilement de l'étant. Quelle est la signification de cette absence et comment peut-elle se comprendre? Que serait alors une problématique de la vérité dans ce cadre et quelle signification aurait-elle ici?

ii) *La question de la vérité.*

Une première réponse possible serait que la problématique de Sartre, du fait même qu'elle se situe au plan du pur surgissement du monde de la présence ne peut rencontrer directement la problématique de la vérité, surtout si on l'envisage comme renvoyant à une problématique classique de la théorie de la connaissance, supposant un rapport d'adéquation entre la connaissance comme représentation et la réalité représentée. Nous sommes, comme d'ailleurs cela était marqué dès l'analyse de la négation, en deçà de l'analyse du jugement (qui n'est qu'un phénomène intersubjectif) et donc du jugement vrai ou faux. Nous sommes bien plutôt sur le plan de la «réalisation»², la constitution dévoilante de l'être à partir de quoi peut se dessiner un réel transcendant. Cependant, si nous nous situons dans le cadre d'une telle problématique, il semble bien qu'elle laisse place à la question de la vérité comme on peut le voir chez le Heidegger de *Sein und Zeit*³ et de *Von Wesen des Grundes*⁴. Il ne s'agit plus alors de la vérité du jugement mais bien de la Vérité comme dévoilement, de la vérité ontologique, distinguée de la vérité ontique.

En fait, il semble qu'il y ait par rapport à Heidegger, une démarche particulière à Sartre, du moins dans *L'Être et le néant*, démarche qui trahit sa problématique. Sartre ne suit pas un ordre analogue à celui des §§42-43 de *Sein und Zeit* et ne semble pas directement associer le moment de la «réalisation» à celui de la vérité. Il se situe plutôt dans la dimension ouverte par *Qu'est-ce que la métaphysique?*, où ce qui est en jeu est bien le dévoilement de l'étant dont le néant apparaît ici comme la condition que Sartre, dans *L'Être et le néant*, reconduit précisément à son origine.

Certes, chez Sartre comme chez Heidegger, la mise en rapport avec la réalité ne procède pas d'une logique d'une preuve de la réalité du monde extérieur et de l'étant intra-mondain et, dans les deux cas, la découverte de l'étant comme étant intra-mondain se comprend comme saisie de ce dernier à partir d'un monde. L'étant est toujours déjà à l'intérieur d'un monde. De ce fait une preuve de la réalité du monde extérieur - qui s'appuierait par exemple, comme chez Dilthey, dans

¹ C'est un problème que F. Rouger, malgré une perspective globale que nous partageons, n'a pas véritablement abordé. Cependant, son ouvrage, issu d'une thèse de 3^{me} cycle, avait été écrit en 1976, époque où évidemment la consultation des inédits était radicalement impossible, ce qui ne fait que renforcer le mérite des thèses soutenues par l'auteur.

² Cf., *EN*, pp. 228, 241, 265.

³ Cf. *SZ*, §44 *Dasein, Erschlossenheit und Wahrheit*.

⁴ *VWGr*, §I, *Q I*, p. 97 pour la notion de «vérité ontologique» ce terme qualifiant le dévoilement de l'être.

*De notre croyance à la réalité du monde extérieur*¹, sur le phénomène de la résistance - n'a pas de sens puisqu'elle se place toujours à l'intérieur d'un monde, dans lequel l'étant est découvert selon les modalités impliquées par la structure de l'être-au-monde.

Néanmoins, Sartre, développe bien dès l'introduction une preuve ontologique. Que pour en définir la teneur, il ait recours à Descartes, et non à Kant², en spécifie la portée. La preuve qu'il s'agit de conduire est alors celle d'une différence entre la visée et son objet (qui retrouve d'ailleurs en elle-même certains enjeux et certains aspects de la «réfutation de l'idéalisme» telle qu'elle a pu être conduite chez G.E. Moore³), et non celle d'une réalité par rapport à laquelle le pour-soi serait indifférent. La preuve est tout autant celle du caractère intentionnel de la structure du pour-soi que celle d'un être-en-soi.

En second lieu, la «réalisation» telle qu'elle est exprimée par Sartre renvoie à un plan prémondain. La preuve concerne, non le monde, mais la relation de connaissance elle-même. Il y a bien dévoilement du monde, mais au sens où cette relation fondamentale de connaissance prend justement la figure du monde. Dès lors, ici comme pour la première preuve, ce qui importe est de retrouver sur le plan de la réalisation la dimension de transcendance des structures considérées et la manière, dont, une fois posée cette relation fondamentale, les dimensions de représentation et de sensation s'évanouissent. Quel est dans ce cadre le statut de la question de la vérité? Pourquoi et comment cette question⁴ n'apparaît-elle que dans *Vérité et existence* ?

b) Le problème de la vérité dans *Vérité et existence*: Vérité et éclaircissement originel.

Ce texte posthume⁵ se situe encore dans la mouvance de pensée de *l'Être et le néant* (par opposition au type de problématique ouvert dans la *Critique de la raison dialectique*), même s'il se comprend également à travers le décalage des analyses des *Cahiers pour une morale* vers l'histoire, l'intersubjectivité et les conditions existentielles de la conversion comme prolégomènes à une morale ontologique. La thématization du problème de la vérité semble le fruit d'une évolution de Sartre, notamment à la faveur du contact avec la pensée de Hegel, comme le montrent certaines formulations de la conférence «Conscience de soi et connaissance de soi»⁶ et dans

¹ Le texte, cité par Heidegger (*SZ*, p. 206/256) est traduit en français par M. Rémy dans W. Dilthey, *Le monde de l'esprit*, Paris, Aubier, 1943, «philosophie de l'esprit», 2 vol., vol. 1, pp. 95-144. Heidegger reprend de manière critique le phénomène de la résistance (*SZ*, p. 208/289) pour le renvoyer à l'ouverture originelle du *Dasein* à l'Être.

² Cf. *EN*, p. 29. Descartes est d'ailleurs la référence constante de Sartre en ce qui concerne la démarche de la preuve ontologique ou l'extension des structures du pour-soi. Il est présent à travers les preuves qu'il propose, que ce soit pour jeter le pour-soi hors de soi vers l'être (cf. *EN*, p. 29), vers soi (cf. *EN*, p. 133, où Sartre accorde une rigueur à la preuve de Descartes par l'idée de parfait), vers l'autre (cf. *EN*, p. 309, où Sartre évoque «l'extraordinaire «preuve par l'idée de parfait» toute entière animée par l'intuition de la transcendance»).

Il y avait déjà chez Heidegger un refus de la «réfutation de l'idéalisme» proposé par Kant (cf. *SZ*, p. 203/282)

³ En effet, quoique la méthode et les enjeux en soient radicalement différents, on y retrouve la distinction de principe entre ce qui est de l'ordre d'une visée et ce qui est de l'ordre de l'objet de cette visée (une qualité par exemple) en même temps que la figure d'un même adversaire, Berkeley. Sur ce point, voir les textes réunis par F. Armengaud, (*G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris, Klincksieck, 1985) et l'ouvrage de R. Daval, *Moore et la philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 1997, «Philosophies», pp. 19-25.

⁴ Il s'agit ici de la vérité concernant l'étant comme tel et non seulement la personne. En effet, Sartre évoque dans *l'Être et le néant*, à propos du dégagement du désir d'être la question de «la vérité humaine de la personne» (*EN*, p. 655) en tant qu'elle doit pouvoir être établie par une «phénoménologie ontologique» (*EN*, p. 655)

⁵ Écrit en 1947-1948 et publié par A. Elkaïm Sartre en 1989, il suit de près les *Cahiers pour une morale*.

⁶ [Le *cogito*] ne saurait fonder aucune vérité, parce que la vérité est «devenue», comme dit Hegel, et synthétique: elle implique un développement temporel et le *cogito*, instantané, ne peut fonder la temporalité (*CSCS*, p. 49). Cette formule de la présentation des arguments de Sartre est reprise dans l'intervention même (*CSCS*, p. 53). Hegel est à nouveau cité p. 59, puis, en réponse à une objection de Julien Benda, p. 80, où il essaie d'articuler vérité cartésienne et vérité hégélienne, p. 82, 88, 89.

les *Cahiers pour une morale*, où la question de la vérité est présente de manière beaucoup plus forte que dans *L'Être et le néant*¹. Dans les *Cahiers pour une morale*, le problème de la vérité reste pris dans les problématiques de l'histoire² et des relations intersubjectives³, la problématique du dévoilement de l'être et de la création n'y étant pas encore articulée avec suffisamment de netteté⁴.

Mais cela ne tient-il pas au fait que Sartre réduit la vérité à la vérité ontique alors que Heidegger, lui, l'enracine dans le dévoilement ontologique? On peut d'ailleurs retrouver la structure heideggerienne chez Sartre, dans la mesure où ce dernier, pour qualifier ce qu'il a accompli à travers la déduction/description des catégories de l'être évoque une «rapide esquisse du dévoilement du monde au Pour-soi»⁵ qui lui suffit en tout cas pour lui permettre de «conclure»⁶. N'y-a-t-il pas au moins un dévoilement de l'être dans sa vérité? La lecture de *Vérité et existence* nous permet de répondre à ce problème, notamment à travers la manière dont Sartre à la fois reprend et décale le problème du rapport à l'Être.

i) Le renversement de perspective et la problématique de l'éclaircissement.

En effet, si Sartre maintient de manière ferme certains éléments concernant la transcendance et la connaissance tels qu'ils ont été posés dans l'ouvrage de 1943 (notamment pour le caractère absolu de la conscience comme existence⁷ la portée de la preuve ontologique concernant le fait que le rapport à l'être est un rapport intuitif et non discursif⁸ et qu'il n'y a dévoilement de l'être que par un pour-soi, ce pour-soi n'étant, en lui-même, rien⁹). L'orientation est ici différente, dans la mesure où la connaissance est renvoyée à un projet et où ce qui est esquissé de manière métaphysique au terme de l'analyse de la transcendance dans *L'Être et le néant* se trouve repris de

¹ Voir l'index établi par A. Elkaïm Sartre (*CM*, p. 600).

² Elle semble y être comprise de manière encore critique par rapport à la thèse hégélienne d'une Vérité absolue comme étant «la Totalité du Temps historique se retournant sur lui-même» (*CM*, I, p. 115) et est comprise dans une problématisation concernant l'histoire comme processus qui perpétuellement se détotaie.

³ L'ignorance comme type de rapport à la vérité - qui aura un rapport fondamental avec la question du projet véridatif - est analysée ici sous le jour exclusif d'un «mode de relation interhumaine» (*EN*, p. 306).

⁴ Ainsi, dans le plan de la «morale ontologique» (*CM*, II, pp. 486-487), le terme de vérité n'apparaît pas, mais seulement celui de «création» (*CM*, II, p. 486).

⁵ *EN*, p. 268.

⁶ *EN*, p. 268.

⁷ Cf. *VE*, p. 17: «Aussi bien la conscience n'est-elle pas connaissance mais existence». cette première formule a pour conséquence de circonscrire le problème de la vérité au dévoilement de l'être: «Au niveau du *cogito* il devient vain de parler de vérité car nous n'avons que de l'*être* (existence)» (*VE*, p. 19).

⁸ Cf. *VE*, p. 23: «Moi je n'ai pas besoin de juger: *je vois*»; *VE*, p. 39: «Tout part de la vue et aboutit à la vue (intuition). Cependant, la vue conçue comme pur repos contemplatif ne peut révéler le comment d'un objet ni ses multiples faces. Elle serait déjà [...] rapport à *quelque chose* du seul fait que la conscience ne peut exister sans être conscience de quelque chose (argument ontologique de *L'Être et le néant*)». Il y a cependant - comme nous le verrons à propos de l'indifférenciation- également un décalage dans la mesure où Sartre envisage la signification du masquage de cette relation intuitive, en tant que l'intuition est non seulement contact premier, mais également contact dernier. Or, le refus de l'intuition est ici la position idéaliste, position existentielle de mauvaise foi, qui part du désir suivant: «je veux bien *savoir* mais je ne veux pas *voir*» (*VE*, p. 105), ce qui conduit à des vérités de type «*idéaliste*» (*VE*, p. 107), c'est-à-dire des vérités abstraites qui expriment dans leur mode d'être, un rapport global de l'homme à l'être et à lui-même (comme homme *abs-trait*, sans contact avec son être tout comme la vérité est sans contact avec l'être, non dévoilante).

⁹ Cf. *VE*, p. 25: «...la *vérité* est une sorte de récupération de l'En-soi par lui-même. Car l'être se dévoile toujours à un point de vue et on est tenté de faire de ce point de vue la subjectivité. Mais cela n'est pas. La subjectivité, c'est seulement l'*éclaircissement*. En fait le point de vue se définit objectivement en termes mondains». Il ne faut pas ici se laisser trop marquer par le terme de subjectivité ici utilisé, et qui ne renvoie pas à un subjectivisme au sens étroit du terme. Par ce terme, Sartre marque surtout un certain état de concrétion du pour-soi, lequel est ici considéré comme pour-soi concret existant avec autrui et se laissant saisir comme projet. Il reste vrai qu'il y a, dans un cadre qui reste existentiel, une volonté de faire pièce à un vocabulaire hégélien.

manière existentielle en fonction d'un «projet de découvrir» dans *Vérité et existence*. La différence être/être-connu est alors formulée, en termes d'ailleurs profondément heideggeriens, comme passage de la nuit à la lumière: «Ainsi, *connaître*, c'est tirer l'être de la nuit de l'Être sans pouvoir l'amener à la translucidité du pour-soi»¹.

Ce renversement de perspective se sent bien dans la manière dont Sartre commence ici explicitement avec ce par quoi il termine implicitement dans *l'Être et le néant*, à savoir l'évocation d'un projet de fonder l'être en l'amenant à la dimension du pour-soi. Ce projet échoue mais donne lieu au dévoilement de l'être par rapport auquel se dessine la question de la vérité dès lors que, avant même qu'il y ait un jugement, on se place dans la dimension du *Mitsein*² et que la vérité se définit comme une nouvelle dimension d'être conférée à l'Être³ (l'en-soi éclairé par le pour-soi) et ayant à être *donnée* à l'autre. Cependant, cette première approche nous conduit en fait à la genèse de la vérité ontique comme jugement, c'est-à-dire au passage de l'antéprédicatif au prédicatif. Elle sert ici, en se fondant sur des développements déjà engagés dans les *Cahiers pour une morale*⁴, d'introduction à la position du problème en termes proprement ontologiques. Une fois situé le pour-soi, non comme sujet absolu hégélien, mais comme «un absolu-sujet»⁵ sur le fond de son existence par soi, le dévoilement d'être véridatif est reconduit à un projet originel du pour-soi et est porté de manière explicite par le projet de dévoilement comme projet du pour-soi: «Ainsi [...] le fondement de toute révélation d'être est la liberté, c'est-à-dire le mode d'être d'un être qui est à soi-même son propre projet»⁶. Ce positionnement tient à la nécessité - si l'on veut qu'il y ait découverte vérifiante et non pure présence révélatrice d'être - de dépasser la conscience comme pure négation interne (ce à quoi les développements de l'analyse de la transcendance se maintenaient⁷) pour la saisir comme projet. Cette négation doit se choisir et doit être considérée comme étant «à soi-même à venir comme projet»⁸, «qui se jette vers l'avenir et qui décide de sa manière d'être»⁹ pour que «l'En-soi se révèle; en un mot la vérité se révèle à l'action»¹⁰. En ce sens,

¹ VE, p. 19.

² Cf. VE, p. 21: «Cependant la vérité ne saurait être pour un seul *absolu-sujet*», p. 23: «Ainsi l'absolu-sujet qui découvre la vérité doit vouloir la découvrir *pour d'autres* afin qu'elle passe par un stade d'*en-soi* et soit ensuite récupérée comme *pour-soi*».

³ Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre, pour éclaircir le problème de l'ignorance dans le cadre des relations intersubjectives est amené, pour fixer le cadre ontologique préliminaire à cette discussion de distinguer trois couches: «Il y a ici trois couches ontologiques: au fond l'être de l'Être, le support de tout puis la relation pure à la subjectivité éclairante sous la forme du «il y a» [...] Mais voici que ces structures [qui sont miennes] se manifestent à moi non comme ce que j'existe mais ce qu'un autre existe qui n'est pas moi» (CM, I, p. 308). Nous ferons dans la suite un découpage différent

⁴ Cf. entre autres, pour les rapports possibles entre vérité et ignorance, CM, I, pp. 85, 306-310, Vérité et limite, CM, pp. 321-324, sur les rapports entre vérité et science au sein de l'intersubjectivité, M, I, p. 55, Vérité, idée et intersubjectivité, CM, I, pp. 120-121, Vérité et violence, CM, II pp. 121-122, Vérité, temporalité et histoire, CM, I, p. 96, Vérité et totalité, CM, I, p. 476.-477.

⁵ VE, p. 17.

⁶ VE, p. 41.

⁷ C'est le cas notamment du niveau abstrait de la négation interne instantanée à partir duquel la conscience est d'abord envisagée, mais cette perspective n'est pas véritablement dépassée dès lors qu'on sort de cette instantanéité. Ainsi, sur le plan de l'ustensilité, la négation reste une «pure négation» même si elle est qualifiée ensuite comme «auprès de ceci».

⁸ VE, p. 39.

⁹ VE, p. 39.

¹⁰ VE, p. 39. Dans ce court passage, le rapport à *l'Être et le néant* s'avère assez complexe: d'une part, il y a bien une reprise des catégories fondamentales de l'analyse de la transcendance et des deux niveaux fondamentaux en jeu dans cette analyse (celui de la pure présence à soi et celui de l'ipsité-temporalité avec l'ouverture à l'avenir et le passage de l'en-soi indifférencié à l'en-soi différencié). Ce double niveau est cependant interprété de manière particulière puisqu'il l'est à la lumière du sens que cela a pour le pour-soi, c'est-à-dire de ce que cet éclaircissement sur son être peut implicitement lui révéler quant à ce que serait un véritable projet de découvrir et quant à la valeur de dévoilement que cela suggère à l'égard

l'avenir dont il est question est compris non seulement en un sens structurel, mais en un sens existentiel fort, à partir d'un projet. En ce sens, alors que dans *L'Être et le néant*, la conscience instantanée se comprenait comme structurellement insuffisante et impliquait une autodétermination, ici, cette insuffisance est saisie à partir du caractère indifférencié de la révélation d'être par rapport à l'exigence d'un projet de connaître qui exige la différenciation de l'être, différenciation qui, elle-même ne peut venir à l'être que par le pour-soi, en tant que ce pour-soi est rapport et a une dimension d'avenir. Cependant, cette dimension est elle-même dimension d'avenir d'un projet. Le décalage assez particulier par rapport à la perspective développée dans l'analyse de la transcendance se double d'une orientation spécifiquement orientée vers l'Être, en raison du caractère particulier du projet pris comme fil directeur, thématiquement posé comme projet de découvrir et qui nous reconduit à cette dimension de transcendance. Ceci s'atteste notamment dans la manière dont Sartre cherche à établir la réciproque de la déduction précédemment opérée¹, à savoir montrer que «tout libre comportement est révélateur-dévoilent»² en tant qu'il pose une fin et que la fin venant de l'avenir est ce par quoi, étant par ailleurs situé dans l'être, «le projet éclaire l'être»³. Cette particularité, tout en nous interdisant d'identifier l'analyse de la transcendance et celle du projet révélateur d'être et découvrant l'être comme vrai⁴, nous permet néanmoins de l'y lier. Ainsi, des analyses qui, dans le reste de l'ouvrage, semblent être des analyses existentielles s'avèrent indispensables, le dévoilement de l'être y étant aussi en jeu, si celui-ci prend son origine et ses modalités dans le projet existentiel. Mais en quoi la liberté ouvre-t-elle aux problèmes liés à la vérité, concernant son devenir et son articulation à la dimension de la non-vérité et de la non-connaissance, de l'erreur et de l'ignorance?

On peut s'étonner de cette corrélation, d'autant plus que nous nous efforçons de ne pas opérer de lecture réductrice de *L'Être et le néant*. Nous nous efforçons notamment de ne pas comprendre le fil conducteur des descriptions comme la marque d'une restriction du propos, mais plutôt comme une adéquation à un objectif spécifique, le dévoilement d'être pour un «absolu-sujet» dans une situation concrète spécifique mais qui en même temps se projette par rapport à un avenir, ce qui nous conduit sur le plan de la liberté: «le fondement de la Vérité est la liberté»⁵. Cependant, en se plaçant sur le plan de la liberté, on se place aussi sur le plan de la possibilité de la non-vérité. L'erreur est corrélée à la liberté en tant que la liberté est choix singulier, anticipation et que l'erreur est - de manière assez classique dans sa structure, mais originale dans sa signification

notamment de sa poursuite continue de son existence comme plus dans le dévoilement et non comme approfondissement d'échec.

¹ Cf. VE, pp. 37-44.

² VE, p. 44.

³ VE, p. 45. En soi, la thèse est également présente dans *L'Être et le néant*. Elle est cependant ici utilisée dans l'explicitation du dévoilement de l'être, alors que *L'Être et le néant* veut poser le rapport fondamental de la liberté et de la situation comme un rapport de dévoilement. On veut montrer alors que l'être, éclairé comme situation, ne limite pas la liberté. La limitation ne pouvant se faire que dans l'homogène (seule une liberté peut limiter une liberté), la caractérisation de la situation comme étant une certaine configuration de l'être place celle-ci comme n'étant pas limitante par rapport à la liberté. Elle est ce par quoi la liberté se détermine comme singulière, tout comme une conscience est nécessairement conscience de quelque chose pour être une conscience (cf. la reprise de l'argument ontologique sur le plan de la liberté, dans EN, p. 588). *Vide infra*, chapitre IX, §II, b).

⁴ Ici, c'est nous qui introduisons cette distinction que Sartre semble ne pas toujours faire, dans la mesure où la problématique des *Cahiers* et de *vérité et existence* le conduit à se placer directement au plan de la situation.

⁵ VE, p. 35. On peut évidemment rapprocher de la manière dont Sartre fait crédit à la conception cartésienne de la liberté d'avoir compris que celle-ci est «l'unique fondement de l'être» (cf. S. I, p. 308, le terme de liberté étant le dernier du volume). Il faut néanmoins préciser que Sartre aurait en fait du écrire que la liberté est le fondement de la Vérité plus que de l'Être.

ontologique - le non-recouvrement de l'anticipation, non-recouvrement qui est cependant lui-même dévoilement d'être. Quant à l'ignorance et au mensonge, ils apparaissent alors aussi bien en amont (l'homme commence par l'ignorance, ce qui donne la vérité comme exigence de manière d'être à choisir aussi par rapport à l'être) qu'en aval (l'homme se maintient dans l'ignorance au sein même de sa manière de dévoiler l'être dans la continuité de son expérience).

Le recours à la liberté comme fondement permet donc de rendre compte de l'ignorance et de la dimension de l'erreur: «Ainsi, comme surgissement d'une liberté au sein de l'Être, apparaissent comme possibilités conjointes l'ignorance et le savoir, l'erreur et la vérité»¹. Cette thèse s'enracine dans la définition de la liberté comme choix fondamental, tout choix n'existant nécessairement que comme choix fini, choix de possibles sur le fondement d'autres possibilités et comme choix toujours révocable dans sa radicalité. Ce choix est nécessairement choix de soi-même et d'un certain aspect du monde, qui implique en lui-même une anticipation du monde qui peut ou non se confirmer et un rapport à cette confirmation ou infirmation qui peut être de mauvaise foi, en tant que cette dernière peut se définir comme le fait de «*ne pas trop en demander*»². Ainsi «l'homme peut choisir la non-vérité. Cette non-vérité est ignorance ou mensonge»³, c'est-à-dire une attitude spécifique face au dévoilement de l'être qu'il est⁴. On peut distinguer plusieurs niveaux de ce rapport à la vérité⁵.

¹ VE, pp. 58-59. Une telle configuration semble *a priori* curieuse, notamment si on lit superficiellement certaines formules de Sartre concernant le refus par ce dernier de formes *a priori* de la sensibilité et même de l'usage de certains principes fondamentaux en raison même du rôle de la liberté dans la constitution de la vérité. Cependant, Sartre retrouve ici un de ses soucis majeurs, celui de la double conjonction de l'absoluité existentielle en moi et de la gratuité des choses qui sont ce qu'elles sont.

² EN, p. 109.

³ VE, p. 35. Ces deux termes sont ambigus, dans la mesure où ils peuvent apparaître comme impliquant l'être-pour-autrui. Le mensonge implique l'être pour-autrui, à moins d'être le mensonge à soi de la mauvaise foi. L'ignorance implique également l'être pour autrui en tant que «mode de relation interhumaine» (CM, I, p. 306), mais non en tant qu'elle renvoie au caractère nécessairement fini de la connaissance.

⁴ En ce sens, ce qui apparaît ici - et qu'on peut déjà pressentir dans les Cahiers *pour une morale* - est le retour en deçà de structures et d'attitudes qui, dans *l'Être et le néant* sont posées postérieurement à l'analyse de la transcendance et qui renvoient à des conduites de mauvaise foi (nous en verrons la raison au terme de ce chapitre). Ce retour s'appuie sur des attitudes qui, elles, sont présentées comme excédant explicitement *L'Être et le néant*, puisque relevant de la réflexion non-complice.

C'est le cas notamment dans les Cahiers *pour une morale*, de telle sorte qu'on pourrait, en reprenant les trois textes sur lesquels nous nous basons ici, penser que les descriptions concernant l'analyse de la transcendance renvoient à une attitude qui n'est thématiquement explicitée qu'après-coup.

Cependant, il faut préciser que l'analyse de la structure de transcendance n'est pas le corrélatif exact du rapport à soi de la réflexion non-complice dans la mesure où, justement, il manque encore ce rapport à la vérité et à l'erreur. En essayant d'articuler ces trois sources, on pourrait dégager les niveaux suivants: le premier serait celui d'une relation fondamentale à l'être, le pour-soi étant saisi dans ce cadre comme pure négation interne. C'est à partir de ce plan que s'opère l'articulation entre ontologie et métaphysique.

⁵ Ce faisant, nous ne suivons pas vraiment - comme nous nous efforçons de le faire pour *L'Être et le néant* - la logique stricte de la progression de *Vérité et existence* mais adoptons une attitude synthétique, qui souffre évidemment d'être moins rigoureuse. La démarche de *Vérité et existence* consiste, prise en elle-même, à remonter de la dimension ontique de la vérité et du jugement à la dimension ontologique et, ce faisant, à l'enraciner dans la liberté. La contre-épreuve de ce point - et qui donne lieu aux développements les plus importants de *Vérité et existence* - est de montrer que la volonté d'ignorance est, en son fond et au delà de ses formes existentielles singulières, — voir l'analyse de l'exemple du mari jaloux (VE, pp. 65-68) ou de la tuberculeuse (VE, pp. 68-82) — mise en jeu est l'Être lui-même et de notre rapport à l'Être comme rapport dévoilant. L'ignorance peut s'interpréter, non seulement comme négatif (destruction de l'être, caractère de meurtre de l'oubli), mais également, comme exclusion de l'être dans son altérité radicale («j'exclus *l'Être* comme altération radicale de mes désirs» (VE, p. 97)). Elle peut aussi se comprendre comme nostalgie d'être fondement de l'être. «Autrement dit, l'ignorance est la nostalgie de l'absolu-sujet hégélien» (VE, p. 99). Ce point nous renvoie en fait à un horizon déjà ouvert par *l'Être et le néant*.

Or, ce que nous cherchons à faire ici est, à partir des articulations dégagées dans *L'Être et le néant*, un chemin inverse. Il s'agit de convertir en quelque sorte en démarche progressive ce qui est au départ une démarche régressive en saisissant sur

ii) Le premier niveau du rapport à la vérité: l'éclairement originel.

À un premier niveau, qui peut être mis en parallèle avec celui de la preuve ontologique et dans l'analyse de la transcendance, la connaissance apparaît comme un dévoilement d'être face à une indifférenciation première. Ici, l'indifférenciation de l'être n'est pas simplement le trait de détermination de l'en-soi fixé dans l'introduction, mais a aussi un sens existentiel fondamental en tant qu'il est saisi, non plus comme conséquence d'un mode d'être, mais comme exigence par rapport à ce mode d'être (comme libre projet) et le reflétant. Ce rapport de reflet - dont le principe est posé dans *L'Être et le néant* sur les plans de la configuration existentielle primaire de la pure transcendance¹, de la transcendance incarnée² et du choix fondamental³, soit aux trois niveaux de singularisation de l'analyse existentielle et de l'analytique de l'étant suivie dans la démarche de retour à la relation singulière à ce dernier - se trouve ici affecté d'une signification spécifique, reformulée à partir de l'être même. En effet, l'indifférenciation et la différenciation croissantes de l'être sont lues en corrélation avec celles du projet, la différenciation de ce dernier marquant seulement un engagement au sein de l'être. Le principe de ce rapport était déjà posé dans *L'Être et le néant*, mais il est ici situé par rapport à l'exigence du dévoilement de l'être: l'indifférenciation est vécue comme exigence de différenciation et le rapport différenciation/indifférenciation ne se lit plus sous la forme strictement métaphysique qu'esquisse la fin du chapitre sur la transcendance, mais par le biais d'une relation radicale: dévoiler/se refuser de dévoiler. Celle-ci se retrouve aux autres niveaux du rapport au vrai mais se donne dans sa pureté, soit sous la forme première d'un projet radical d'ignorance, soit au travers de la précompréhension des conduites existentielles d'évitement du vrai, sous-tendues par la précompréhension de la non-connaissance comme indifférenciation, et à terme comme anéantissement et destruction par reconduction à l'anéantissement premier de l'être⁴.

Le dévoilement de l'être comme vérité est opposé aux possibilités de non-dévoilement que serait notamment l'ignorance ou le maintien du dévoilement dans l'opinion: à ce premier niveau du dévoilement originel de l'être par la liberté en situation, la vérité renvoie à un projet qui est «*un projet d'Être à partir de l'Être*»⁵. Or, comme ce projet ne se pense pas radicalement à partir d'un état antérieur du monde ou par rapport à des vérités déjà découvertes, mais seulement par rapport à la nuit de l'être sans manière d'être (la formule «*vérité implique création*»⁶ s'identifie radicalement à ce qui, sur le plan du pour-soi, a le sens de la création), le projet d'ignorance apparaît

un plan structurel ce qui est compris ici à partir de choix existentiels singuliers, en vue d'éclairer la situation même de l'horizon de nos choix futurs, c'est-à-dire ce à travers quoi se joue un horizon moral. Ce faisant, nous ne sommes probablement pas fidèles au parcours de Sartre de l'ontologie vers la morale, mais outre qu'une étude ne doit pas nécessairement suivre les intentions de son auteur, elle correspond, nous semble-t-il à une exigence philosophique légitime.

¹ Cf. *EN*, p. 252: «Comment peut se dévoiler cette pluralité de tâches qui sont mon image».

² Cf. *EN*, p. 336: «Ainsi le monde, comme corrélatif des possibilités que je suis, apparaît comme l'esquisse énorme de toutes mes actions possibles».

³ Cf. *EN*, p. 541: «Mais d'autre part, le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, l'image de ce que nous sommes [...] parce que le monde nous apparaît nécessairement comme nous sommes».

⁴ C'est par exemple en ce sens qu'on peut lire la formule: «à la limite, l'oubli est meurtre». Celle-ci ne reprend pas seulement l'idée développée à travers notre rapport aux autres morts mais d'une certaine manière dégage une attitude particulière par rapport à une structure existentielle, celle de l'oubli (cf. *EN*, pp. 626-629). Ce dernier est alors une indifférence «qui consiste à faire «re-mourir» les morts» (*EN*, p. 627). La différence entre l'analyse de *L'Être et le néant* et celle de *vérité et existence* tient à ce que l'ouvrage de 1943 semble être la question du sens de la mort ou de l'être-mort pour l'autre alors qu'ici on a plutôt en vue le rapport différenciation/indifférenciation.

⁵ *VE*, p. 72.

⁶ *VE*, p. 74.

comme analogue au projet de destruction¹. C'est ce qu'atteste même le sens ontologique profond révélé par la manière dont se perpétuent les conduites d'ignorance empiriques. «[M]ais l'ignorance, en fait, se place sur un plan ontologique et radical. Il s'agit de ne pas dévoiler ce qui n'a été dévoilé par personne»².

C'est à ce premier niveau que se manifeste dans sa pureté l'articulation entre «le projet vérifiant»³, qui se fonde sur un certain «goût d'être»⁴ et celui de «création». Le refus radical d'un tel projet est justement celui de l'ignorance de l'Être et de moi-même comme dévoilant-créateur d'être⁵. Ce niveau peut d'ailleurs nous éclairer sur le sens véritable de l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme achevant l'analyse de la relation de transcendance en donnant de nouvelles catégories, et par exemple celle - paradoxale - de création de ce qui est. En effet, cette antinomie s'y trouve implicitement reformulée à partir de la reconnaissance d'une spécificité du dévoilement humain qui réinscrit dans l'être même ce qui auparavant était rejeté dans le non-être au nom de la double impossibilité de la synthèse en-soi-pour-soi. Ici, le terme de création indique en quelque sorte la nouveauté de cette dimension d'être, son caractère *sui generis* et irréductible, tout en maintenant sa relativité par rapport à l'émergence du pour-soi et en pensant la création - création par néantisation et affirmation - dans la dimension de la transcendance (ce qui est impossible dans le cadre de la création divine)⁶.

c) Au-delà de l'éclaircissement: les deux derniers niveaux du rapport à la vérité et les acquis de Vérité et existence.

Cependant, ce niveau premier originel d'éclaircissement reste abstrait et global. Si l'analyse s'arrêtait là ne prendrait pas en compte la dimension essentielle de la dynamique temporelle comme dynamique existentielle. En effet, même sans tenir compte de la question d'autrui et du rapport au vrai qui en découle⁷, la vérité existe, non seulement comme éclaircissement par rapport à un non-éclaircissement, mais comme véri-fication, continuation du dévoilement elle-même soutenue à l'être et orientée par le projet fondamental d'être, qui n'existe qu'en se confirmant à travers ses anticipations.

i) Le deuxième niveau: vérité et vérification.

C'est à ce second niveau, plus concret par rapport au premier, notamment par la dimension de la

¹ Dans les *Carnets de la drôle de guerre* (CDG, I, pp. 141-145), Sartre analysait la destruction et la destructibilité comme un retour à l'indifférence des choses déterminées: «La Nature même subit cette modification [de devenir destructible]. Elle perd son ustensilité générale pour devenir indifférente» (CDG, I, p. 144).

² VE, p. 68.

³ VE, p. 61.

⁴ VE, p. 61.

⁵ On peut penser à l'ensemble des formules assimilant le dévoilement et la création, par exemple: «En dévoilant, je crée ce qui est» (VE, p. 62).

⁶ On trouve ici la poursuite d'un travail conceptuel sur la notion de création élaboré notamment dans les *Cahiers pour une morale* où Sartre émancipe la notion de création - comme celle de générosité - du contexte initial de leur analyse comme forme inauthentique dans *L'Être et le néant*, c'est-à-dire par rapport au désir d'être pour les reconnaître dans leur dimension authentique (cf. CM, I, p. 166). La création humaine est limitée par le fait que l'homme ne crée que ce qui est, seul Dieu pouvant créer «ce qui n'est pas» (CM, II, p. 501), mais c'est justement pour cela qu'il ne peut créer.

⁷ En effet, vivre dans la dimension du *Mitsein* et dans un monde historique c'est surgir à l'être dans un monde peuplé de vérités ou d'indications de vérités déjà découvertes par d'autres et qui sont à assumer. On peut le faire de plusieurs façons, soit en se réengageant dans le projet vérifiant, soit en les utilisant comme instruments, soit au contraire en les maintenant comme des opinions, intermédiaires entre l'être et le non-être par le fait de les séparer de leurs indications de vérification, jouant ainsi de la dimension de néant séparateur qui sépare un ceci de sa potentialité probable.

temporalisation¹ qu'il y a place pour l'erreur, comme non-confirmation toujours possible d'une anticipation et se différenciant du vrai par le rapport de la présence au projet découvrant en fonction de l'articulation de non-être qui le différencie². C'est par rapport à ce point que le projet d'ignorance peut avoir le sens de s'opposer au projet fondamental d'être en tant que «Vouloir la vérité [...], c'est préférer l'être à tout, même sous une forme catastrophique, simplement parce qu'il est»³.

On n'est donc plus sur le plan de la connaissance première, du surgissement global, mais sur celui de la poursuite par moi de la vérification, poursuite opératoire qui renvoie à la fois à moi et à l'autre. Celle-ci tient à ce que l'être se dévoile toujours à partir d'un avenir, comme vérité qui a perpétuellement à se vérifier. En effet, «la vérité n'est pas vraie si elle n'est pas vécue et faite»⁴. Sartre interprète ainsi le statut de l'Idée comme ce qui éclaire l'être et comme indication d'opérations à effectuer pour la vérification⁵. La volonté d'ignorance (à différencier de l'ignorance comme condition de la connaissance et liée à son projet⁶) entrave la poursuite du projet vérifiant contre la manière dont nous sommes engagés par nos propres choix dans un projet de vérification⁷. La volonté d'ignorance, le refus de connaître se manifeste comme «arrêt volontaire de la vérification, là où elle est possible systématiquement»⁸. Ce refus peut jouer à plusieurs niveaux et se servir des différents aspects de la situation pour retarder par exemple le moment de la vérification. C'est, par exemple, le jeu avec la mort, comme «ignorance permise»⁹, et la mort comme terme qui permettra à mon ignorance de gagner sur l'être¹⁰, puisqu'elle se situe en dehors de ma subjectivité. Ce faisant, il peut maintenir ce qui, au départ, est dévoilement d'être en suspens, et conférer à ce dernier le statut d'apparence. Cependant, cette dimension d'apparence ne prend vraiment son poids qu'avec le pour-autrui (la réflexion étant une esquisse de cette dimension).

ii) Le troisième niveau: le rapport au vrai découvert et la dimension de l'intersubjectivité.

L'ordre du jugement n'intervient qu'à un troisième niveau, non explicitement prévu par *L'Être et le néant*, abordé dans les *Cahiers pour une morale* et explicité dans le rapport au voilement dans *Vérité et existence* et qui implique non seulement moi, mais autrui¹¹. Il s'agit alors du pro-

¹ Celle-ci n'est qu'esquissée dans *L'Être et le néant* à travers l'analyse de la poursuite-poursuivie et le dévoilement continu de relations de l'être à l'être, ainsi que dans l'analyse du choix fondamental tel qu'il s'articule dans la dimension de l'instant.

² Le principe de ce rapport entre non-être et vérité est déjà posé dans *L'Être et néant*, sans qu'il soit cependant développé: «En un mot, la vérité, à titre de différenciation de l'être, introduit un troisième non-être comme déterminant de la question: le non-être de limitation» (*EN*, p. 40).

³ *VE*, p. 63.

⁴ *VE*, p. 66.

⁵ Cette dimension de poursuite de la vérification entretient un certain rapport avec les descriptions formelles de *L'Être et le néant*. On peut ainsi faire une analogie entre les indications perpétuelles de vérification constitutives de l'idée et les «absences à présentifier» de l'ustensilité.

⁶ Cf. *CM*, I, p. 307: «[Dans le projet de connaissance] je ne me constitue donc pas moi-même comme un ignorant. Mon ignorance ne fait qu'un avec mon projet d'augmenter ma connaissance».

⁷ Nous suivons ici un ordre inverse à celui de *Vérité et existence* dans la mesure où, concernant l'ignorance, l'auteur aborde une démarche régressive.

⁸ *VE*, p. 65.

⁹ *VE*, p. 71.

¹⁰ Le projet radical d'ignorance est projet d'ignorance jusqu'à la mort: «ainsi, ignorer, c'est ignorer jusqu'à la mort» (*VE*, p.73).

¹¹ Sartre notait déjà que, dans *L'Être et le néant*, le jugement était d'ordre intersubjectif. Cependant, il s'agissait alors d'écarter le jugement comme modalité du questionnement qui pouvait voiler le phénomène du néant (cf. *EN*, p. 42). On

cessus du don. La vérité n'est plus la mienne propre mais elle doit être donnée et confirmée par autrui¹. Ce rapport implique en premier lieu la reconduction à un autre niveau² de la relation de vérification et de la relation d'ignorance ainsi que de l'ensemble des conduites de relation à l'Être comme relation originellement dévoilantes, qui doivent à présent être prises dans le cadre de la «relation [...] en présence de l'autre»³. Certaines formes de conduites - par exemple d'ignorances - deviennent alors inopérantes (puisque d'autres savent à ma place⁴) et n'ont de valeur que subjective, ce qui nous reconduit à la mauvaise foi et amène à développer d'autres formes d'attitudes (celle du doute ou de l'*épokhè* en tant que maintien dans le non-vérifié de certaines significations possibles⁵). Au delà même de ce rapport à autrui se dessine le rapport à l'histoire - perspective véritablement ouverte dans les *Cahiers pour une morale* à partir de la dimension de la situation - dans la mesure où le monde présent se donne comme monde qui deviendra passé pour l'avenir d'une autre génération et qui peut également avoir en lui ses possibilités d'aliénation⁶.

C'est dans cette perspective que la vérité va se constituer comme propositionnelle, à travers l'idée et jugement comme indication de visions et d'opérations, soit à revivre, soit à assumer comme déjà vérifiées: il y aura des vérités vivantes et des vérités mortes⁷. Dans ce cadre, mon premier rapport au vrai est celui du don de la dimension d'être dévoilée à autrui par la médiation du langage⁸ et en même temps celui de mon surgissement au milieu de vérités déjà dévoilées et qui peuvent me placer dans une situation particulière où ma propre intuition serait réduite à l'apparence⁹. Ce double rapport au vrai et la médiation de celui-ci par des jugements et des théories engendrent des formes particulières de non-vérification qui ne se limitent pas au mensonge, mais qui, en indiquant le rapport avec soi de la subjectivité dévoilante et véridienne, amènent à

retrouve cette idée dans *Vérité et existence*: «Je ne juge que pour l'autre. le jugement est geste indicatif à l'autre, objectif et subjectif à la fois, mais pour l'autre (c'est-à-dire en soi et pour soi)» (VE, p. 23).

¹ VE, p. 21: «Cependant, la vérité ne saurait être pour un seul absolu-sujet ... [...] l'absolu-sujet qui découvre la vérité doit vouloir la découvrir pour d'autres afin qu'elle passe par un stade d'en-soi et soit ensuite récupérée comme pour-soi».

² Cette différence de niveau, qui fournit une articulation fondamentale à *l'Être et le néant*, se retrouve encore ici, comme l'atteste l'indication de plan: «passage au deuxième type de vérités: les vérités sur les Autres. Passage à la deuxième structure de la vérité: la vérité comme don» (VE, p. 106).

³ Selon la formule de *l'Être et le néant*, en introduction aux analyses concernant les relations concrètes avec Autrui (EN, p. 427: «il y a relation du pour-soi avec l'en-soi en présence de l'autre»). Ce mode d'examen, qui envisage d'abord le pour-soi dans sa solitude, puis en présence de l'autre, est fréquent chez Sartre. On le retrouve dans les *Cahiers pour une morale*, non seulement à propos de l'ignorance, mais aussi à propos de la création, lorsque Sartre écrit «[m]ais nous envisageons en ce moment le pour-soi dans sa solitude...» (CM, I, p. 501).

⁴ Cf. VE, p. 68: «Ignorer est inefficace quand il s'agit de vérités déjà constituées, c'est-à-dire qui développent pour d'autres leur plénitude d'être. A quoi sert d'ignorer ce que d'autres savent? Comme on dit alors, «le mal est fait».

⁵ Sartre avait déjà évoqué le thème du doute dans *l'Être et le néant* (cf. EN, p. 202-203). Le doute était compris comme une conduite liée, temporellement organisée et «qui paraît sur le fond d'une compréhension préontologique du connaître» (EN, p. 203)). Ici, il apparaît dans un contexte différent, celui d'un projet existentiel de mauvaise foi. Ainsi dans le doute que j'ai à propos de ma tuberculose (que je veux me cacher), celle-ci serait maintenue «comme thème de mes *erlebnisse*» (VE, p. 79), mais ce doute consiste à constituer les intuitions, les actes, les anticipations comme des intermédiaires entre l'être et le non-être en les constituant seulement comme possibles.

⁶ Cf. la formule: «Il y a beau temps que nous sommes délivrés des fantômes de nos grand-pères. Si nous nous délivrions à présent des fantômes de nos arrières-petits enfants» (VE, p. 24).

⁷ Cf. VE, p. 32: «Morte est la vérité vérifiée, consacrée par l'autre et où l'on entre plus, que l'on ne peut circulairement re-vérifier. La vérité devient alors un en-soi (puisque'elle a été figée en-soi par l'autre). Elle est chose dans le monde, trait figé de caractère (Je suis celui qui a dit que...)».

⁸ Dans ce cadre, le langage, indicatif du réel, a une fonction différente de celle qui lui est assignée dans *l'Être et le néant*, à propos des relations concrètes avec Autrui et de sa position dans la situation.

⁹ En ce sens, je peux être constitué comme ignorant par autrui aussi bien que par moi dans ma volonté d'ignorance. C'est également cette constitution par autrui comme dévoilé qui me fait être comme «sot»: «ici [dans la sottise] nous sommes exactement sur le terrain de l'ignorant. le sot est celui qui pense après nous et avec effort une pensée que nous avons déjà eue sans difficultés» (CM, I, p. 320).

une mise en suspend de la vérification. L'ensemble de ces attitudes implique le relâchement du rapport au réel, et donc sa modification fondamentale. Il y a aussi la conduite du «savoir abstrait»¹, en tant que l'abstraction, «n'[étant] possible que par le *Mitsein*»². L'homme abstrait «profite des révélations des autres, charge les autres de vérifier ses anticipations»³. L'innocence, dans certaines de ses variantes, repose sur une modification de la relation ontologique à la Vérité qui reporte sur l'Autre la tâche de la dévoiler: si «le monde doit être *su*»⁴, il ne doit pas l'être par moi, mais par la «Conscience divine [...] créatrice et vérifiante»⁵.

À terme, l'enjeu, lié à la situation et à son présent - qui est le point d'où partait Sartre⁶ - est celui de l'articulation entre la liberté et la situation, par quoi le dévoilement de l'être se donne comme un absolu saisi à travers la relation entre Liberté et projet dévoilant. Ce dévoilement est d'abord saisi sur le plan de l'articulation différenciation/indifférenciation, puis sur celui du comportement véridifiant comme comportement temporalisant, et enfin sur celui de la relation à autrui, au sein duquel il y a, d'une part une relation de don double, et corrélativement des formes particulières de renoncement à mon rapport à l'être en fonction de ce double don, notamment en raison de la prééminence d'autrui.

Enfin, la relation à l'Être est une relation absolue, qui m'échoit, impliquant une dimension de responsabilité par rapport à lui et par rapport à autrui. Les conduites inauthentiques par rapport à cette exigence renvoient au refus d'être compromis par l'Être et d'assumer l'émergence d'un par delà dans l'ignorance des conséquences à venir. Ici, nous ne sommes plus dans le cas de la situation décrite dans *L'Être et le néant*. Celle-ci se trouve dépassée en fonction des perspectives ouvertes sur l'histoire, absentes de l'ouvrage de 1943, tout en n'étant pas absolument contradictoires par rapport à ce dernier.

iii) Les acquis de Vérité et existence.

Ces analyses de *Vérité et existence* montrent comment la problématique sartrienne n'exclut pas toute relation aux problématiques traditionnelles de la vérité, mais produit une certaine mutation par rapport à ces dernières, à travers le double dépassement du réalisme et de l'idéalisme. Ce dépassement ne s'opère plus au plan de la structure ontologique de la relation fondamentale à l'être, mais au plan de la manière d'être de cette relation fondamentale, dans la mesure où elle s'enracine dans la Liberté. Idéalisme et réalisme naïf apparaissent alors comme des expressions de modifications existentielles du rapport à l'être. Mais que peuvent nous apprendre ces prolongements du rapport à l'être tel qu'ils se donnent dans *Vérité et existence*? Comment saisir, à partir de là, le statut des analyses de *L'Être et le néant*? Conduisent-elles à les relativiser?

Il est tout d'abord nécessaire de considérer que, dans les conduites et les structures d'être examinées dans *Vérité et existence*, les analyses changent de portée. Ainsi, pour le niveau de la relation fondamentale à l'être, ce qui change de manière essentielle n'est pas véritablement l'être lui-même et le bouleversement métaphysique du surgissement du pour-soi, mais le sens qu'il peut prendre pour ce dernier, notamment à travers le changement de statut de l'indifférenciation. L'en-

¹ VE, p. 107.

² VE, p. 107.

³ VE, p. 107.

⁴ VE, p. 102.

⁵ VE, p. 102.

⁶ Cf. VE, p. 33, la référence à «Écrire pour son époque» renvoie à un texte publié par Sartre en 1946 et recueilli dans Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre, op.cit.* pp. 670-679.

soi, en lui-même et dans la structure de son dévoilement, reste tel qu'il est, et, de cela, il ne peut véritablement y avoir histoire, alors qu'il peut y avoir histoire de l'être en tant que dévoilé pour le pour-soi. Mais pour ce faire, il y faut, non seulement le pour-soi singulier, non seulement le projet existentiel, mais également la pluralité des pour-soi¹.

Cependant, ce type de formulation doit être compris autant sur le plan de l'exigence que sur celui de la description ontologique radicale, c'est-à-dire sur le plan de ce qui a été défini dans *L'Être et le néant* en termes de responsabilité comme responsabilité absolue, cette exigence étant en quelque sorte une exigence ontologico-morale liée à une certaine manière de se donner une interprétation radicale de son être en terme de liberté. Cependant, quelle que soit cette interprétation, la structure ontologique de transcendance demeure et est à l'origine même de la radicalité des choix dans la mesure où la condition humaine se manifeste en quelque sorte comme sa propre situation, c'est-à-dire comme étant ce à partir de quoi a précisément lieu l'éclaircissement de l'être et ce à partir de quoi il faut le vivre. En ce sens, lorsqu'on dit ici que la vérité est humaine, cela signifie que, si elle n'apparaît qu'avec la non-vérité (ce qui est effectivement la condition pour qu'elle ait un sens), elle ne peut apparaître que dans le cadre d'une configuration particulière qui est celle de la liberté comme articulation de possibles toujours pleinement révoqués².

Sur le plan d'une logique immanente, il y a une cohérence interne dans la limitation de la description de *L'Être et le néant*. En effet, pour faire intervenir la dimension de la vérité, il aurait fallu poser une nouvelle dimension de projet qui est celle du goût de l'être, dimension dont la structure formelle s'enracine bien dans la dynamique dévoilée à propos de la structure d'ustensilité, mais qui, pour avoir le sens d'une dimension vériditive avec l'ensemble des possibilités de vérification impliquait une structure de projet existentiel. Ainsi, ce qui est décrit dans la dimension de la transcendance est une structure d'ipséité encore non spécifiée comme humaine, suffisante cependant pour poser une relation, non de vérité, mais de réalisation. En même temps, on peut comprendre pourquoi Sartre en restait à la formulation d'une alternative sans dépassement véritable: celle-ci se pose sur un plan métaphysique qui lui-même, pour être éclairci, implique une élucidation des notions qui renvoient à une dimension existentielle de la manière de faire exister son propre rapport à l'être. Cette articulation du métaphysique et de l'existentiel est un des points essentiels à la lumière desquels la cohérence de l'articulation de l'ensemble de l'ouvrage de 1943 peut être éclairée³.

¹ On pourrait néanmoins relever les formules fortes proposées par Sartre lui-même à propos de ce dévoilement de l'être, où reprenant certaines formules de Heidegger, celui-ci comprend bien l'ignorance et le projet d'ignorance ontologique comme origine de l'effondrement de l'être dans la nuit de la non-révélation (cf. *VE*, p. 68).

² On peut donner, pour clore ce point, une réinterprétation des limites des descriptions tentées dans le chapitre de la transcendance par rapport à l'ustensilité. En effet, dans ce cadre, la question de l'ustensilité ne s'y trouve pas véritablement traitée, mais réduite à une transposition sur le plan intra-mondain de ce qui avait été décrit au titre de la structure du manque. Si on envisage à présent cette structure à la lumière de ce qui est avancé ultérieurement quant au caractère du projet vérifiant, on pourrait penser la description de la structure de l'ustensilité aurait pu être autrement exploitée, notamment par rapport aux conséquences du caractère infini du dévoilement de l'être, parallèle à celui du renvoi infini d'ustensile à ustensile qui est le propre du pour-soi. Certes, sur le plan de l'évolution de la pensée de Sartre, l'explicitation ne s'est peut-être faite pour lui qu'ultérieurement, qu'après le débroussaillage de *L'Être et le néant*.

³ La perspective défendue ici se heurte cependant à un obstacle interprétatif. En effet, dans la mesure où, selon les indications de Sartre lui-même, sa pensée est en constante évolution, on pourrait estimer que *L'Être et le néant* n'est qu'un premier état de sa problématique ontologique et de la découverte de la dimension dialectique de l'existentiel à travers les instruments de l'ontologie, qui ouvre ensuite sur la dimension de l'histoire.

De plus, on pourrait comprendre les textes que nous venons de parcourir comme n'étant pas seulement la trace d'une évolution entre les oeuvres. En effet, la fin du chapitre sur la transcendance laisse prévoir une certaine formulation du problème en reflétant les possibles antinomies. De plus, les parties suivantes impliquent déjà une reformulation qui, commencent à la relativiser (cf. le rapprochement possible de l'antinomie du réalisme et de l'idéalisme par rapport aux rela-

§III

Ontologie et métaphysique: de la démarche d'ensemble de l'Être et le néant au rôle des conduites de mauvaise foi.

a) La question de l'analyse du pour-soi et la démarche d'ensemble de L'Être et le néant.

Si l'analyse de la transcendance se présente comme un retour aux problèmes de l'introduction, elle est présente dans le cadre de l'analyse des structures du pour-soi, dont elle est un instrument essentiel comme condition de leur explicitation dès lors que celui-ci est considéré comme un libre projet de dépassement de l'être au milieu de l'être. Au même titre que les autres structures (présence à soi, ipséité, temporalité) elle joue un rôle non négligeable dans l'explicitation d'ensemble, notamment eu égard au fait que cet être-pour-soi est essentiellement pris comme être-dans-le-monde et comme liberté. Pour bien en situer l'apport de ce point de vue, il faut reprendre la logique de l'ensemble des analyses de l'ouvrage.

En effet, si celui-ci commence par un ensemble de considérations qui tiennent à la problématique de la connaissance pour déboucher au terme de la conclusion sur une problématique morale, comment appréhender le chemin de l'un à l'autre point et en faire ressortir le caractère de problématique ontologique? Tout d'abord, l'ensemble du texte, c'est-à-dire non seulement la seconde partie, mais aussi les deux dernières, n'est motivé que par une problématique d'ordre ontologique. À chaque fois, Sartre relance l'analyse en indiquant sa nécessité pour une théorie générale et métaphysique de l'être¹, c'est-à-dire de la relation entre les deux conditions de l'émergence des «phénomènes». Le pour-soi étant l'être qui, étant présence à l'être amène l'être à la présence, la présence de cet Être dépend de la manière dont le pour-soi est présent. Or, celui-ci est relation à l'être, non seulement en tant que pour-soi singulier, mais en tant que présent à l'autre; le pour-soi est l'être qui dévoile l'être et le fait en agissant au sein de l'être. Il y a à la fois une nécessité interne et une opportunité externe, cette double dimension se reflétant dans le triple aspect - de la conclusion (ontologique, métaphysique, moral). Mais quelles sont les conséquences de cette perspective pour l'organisation interne des quatre parties de l'oeuvre?

i) Une circularité ontologique: le statut des deux parties extrêmes de L'Être et le néant.

On remarque tout d'abord que les deux parties extrêmes renvoient au même niveau existentiel. En premier lieu, ces deux parties se manifestent comme le lieu du surgissement d'un thème commun, celui de la liberté, le renvoi de l'un à l'autre étant même explicite. Ce renvoi commun ne doit pas tromper et conduire à l'idée que l'oeuvre de Sartre est seulement une philosophie de la liberté. On retrouve également un rapport à l'existant singulier, lequel a entre-temps acquis un autre statut puisque le rapport à cet existant est repris pour aboutir à une théorie générale de l'être et qu'il est au fondement de toute tentative future pour la constitution d'une philosophie de la nature.

tions concrètes avec autrui) tout en n'étant pas encore pleinement pris en compte dans les aperçus métaphysiques. On pourrait considérer qu'il y a au sein même de *L'Être et le néant*, une évolution interne de sa problématique. Celle-ci se représenterait d'abord sur deux versants différents dont *Vérité et existence* représenterait un état d'articulation.

Une telle perspective a assurément sa légitimité. Cependant, la lecture d'une oeuvre philosophique doit aussi prendre en compte les potentialités systématiques des oeuvres achevées et s'interroger justement sur cette dimension de systématisation.

¹ Cf. EN, pp. 271, 428, 503.

Deux autres éléments reviennent également: le premier est le surgissement de l'idée de situation, organisation des existants en fonction d'une fin qui apparaît dès qu'on se situe dans un rapport singulier à l'étant: Ainsi on la retrouve dans la première, dans la troisième et évidemment dans la quatrième partie où sa thématization explicite s'achève et y intègre l'ensemble des structures antérieurement développées¹. Un des éléments fondamentaux de cette organisation des existants en situation, par le surgissement d'un pour-soi singulier au milieu des choses, est la «négativité»². Leur présence permet de définir un ensemble de profils possibles des en-soi singuliers, tels qu'ils peuvent apparaître dans leur organisation.

Au plan des analyses singulières, un second point de convergence est le retour de l'attitude interrogative comme fil directeur de descriptions existentielles: la première partie s'ouvre sur une telle thématization et s'en sert pour dégager au sein de divers comportements une structure éidétique existentielle commune. Dans la quatrième partie, notamment son dernier chapitre évoque une telle attitude. Sartre, dans l'exemple du dégagement de la signification symbolique d'une qualité matérielle, le «visqueux» évoque une «interrogation concrète»³, une «enquête appropriative»⁴ par rapport à laquelle celui-ci se dévoile. Le déploiement de sa valeur symbolique a ainsi le statut d'une réponse qui se donne dans la manière dont «le symbole se découvre brusquement»⁵ au terme d'un ensemble de conduites d'approche de la qualité en fonction d'un certain mode d'appréhension qui est ce que Sartre appelle le «projet appropriatif»⁶.

Cependant, ces analogies ne doivent pas masquer la double inversion qui s'y produit sur le plan méthodologique et ontologique. Sur le plan méthodologique, la première partie adopte une démarche régressive alors que la dernière adopte - globalement⁷ - une démarche progressive, qui atteint son terme dernier dans l'expérience de la valeur symbolique de la qualité comme révélatrice - de manière symbolique - de l'en-soi et d'une forme particulière de fusion de l'en-soi et du pour-soi par rapport à un pour-soi humain. La quatrième partie fait ainsi le chemin inverse de la première: celle-ci nous amène de l'être au néant, celle-là nous ramène au contraire du néant à l'être, se concluant sur les limites de notre capacité de manifestation de l'être. Les analyses de la première partie insistent, niveau après niveau, sur notre décrochement par rapport à l'être transcendant (analyse de l'interrogation), à l'être psychique (analyse de la liberté), ou même par rapport aux dimensions d'en-soi présentes en nous-mêmes et sur lesquelles nous pouvons jouer (la mauvaise foi). La quatrième partie essaie de se porter aux limites de la concrétisation du pour-soi⁸, telle qu'elle peut se donner à partir de l'intégration de ce qui, au sein de notre expérience, peut être reconduit à l'ordre de la néantisation. Ce faisant, elle nous renvoie en même temps à notre contact avec l'être, jusqu'à notre engluement en celui-ci. Mais, en même temps, on peut dire aussi que cette quatrième partie nous renvoie à la source de la première, c'est-à-dire au mo-

¹ On peut néanmoins se demander s'il n'est pas nécessaire de distinguer deux niveaux de la notion de situation: un niveau phénoménologique et un niveau proprement ontologique. Le niveau phénoménologique serait ainsi mis en oeuvre pour la description de la perception et, de manière générale, pour la description du rapport au réel opposé au rapport imaginaire. Le niveau ontologique, lié de manière plus rigoureuse à la liberté ontologique se situe sur un autre plan plus totalisant.

² Cf. *EN*, p. 57 et p. 508.

³ *EN*, p. 697.

⁴ *EN*, p. 698.

⁵ *EN*, p. 701.

⁶ Cf. chap. IX, §III, c-e).

⁷ On trouve aussi, dans la quatrième partie comme une répétition de la démarche régressive présente dans la première partie dans la mesure où on passe des négativités à «l'acte fondamental de liberté».

⁸ Sur la fonction des analyses de cette quatrième partie, *vide infra*, chapitre IX, §I.

ment où, l'ensemble du rapport à l'être étant constitué dans son principe comme dans toutes ses formes, l'interrogation peut et doit s'élaborer comme manière de dépasser la constitution ainsi réalisée par notre projet originel.

Les première et quatrième parties ont comme point commun de partir de la configuration existentielle de l'être-dans-le-monde, mais comme différences de la parcourir selon des modalités méthodologiques inverses. La première partie est préparatoire à la seconde partie et la quatrième partie est un retour synthétique sur l'ensemble des dimensions précédentes qui permet de résoudre sur le plan de la liberté la tension entre l'être-pour-soi et l'être-pour-autrui. Ces deux descriptions extrêmes expriment symboliquement que *L'Être et le néant* est une oeuvre close, où du moins beaucoup moins inachevée que d'autres écrits philosophiques de notre auteur. Mais quelle est la nature de la distance séparant ces extrêmes? C'est ce qu'on peut appréhender notamment à travers la logique des développements centraux.

ii) La logique des développements centraux.

On le peut voir en premier lieu de manière assez claire sur le plan de l'analyse en considérant le statut des deux parties centrales, «l'être-pour-soi» et l'être-pour-autrui», ainsi que de leur articulation. Entre les deux extrêmes de l'analyse, celles-ci se présentent comme l'examen de structures ontologiques, la première étant condition de la seconde¹. Il s'agit d'une progression où Sartre part de la condition première de toute relation afin de dégager la condition première des manifestations de l'être et du phénomène, l'être-pour-soi dans ses structures ontologiques². Cependant, comment s'opère le dégagement de cette condition? Comment s'opère ce passage des déterminations premières, simples par elles-mêmes, aux déterminations plus complexes?

ii.a) Le statut de la seconde partie.

L'organisation et la signification de la seconde partie, sur laquelle nos analyses ont jusqu'ici porté, sont, à présent, claires. Il s'agit d'une analytique existentielle à ceci près que, à la différence de Heidegger³, la dimension régressive commencée dans la première partie, s'achève assez rapidement et aboutit à une distinction ontologique radicale, mais pourtant pleinement explicite seulement à partir de la troisième partie, entre la dimension de l'être-pour-soi et de l'être-pour-autrui. En effet, chez Heidegger⁴, l'être-avec-autrui (*Mitsein*) est un existentiel du *Dasein*. Pour Sartre, il

¹ Cela est vrai même si l'on envisage le cas de la mort, qui est un pur être-pour-autrui. Mais ce pur être-pour-autrui est un être pour-autrui parce qu'il a été pour-soi. On ne pourrait dire d'un ceci, qui n'est pas un pour-soi, qu'il a véritablement un être-pour-autrui au même sens que le pour-soi, même s'il est vrai que, avec le surgissement d'autrui, les dimensions d'apparition de l'existant se trouvent métamorphosées et acquièrent une autre signification.

² Avec cependant l'exception notable de l'analyse de la différence entre la temporalité originelle et la temporalité psychique, dont la présence s'explique à la fois pour des raisons critiques et des raisons de principe)

³ Si on voulait esquisser une comparaison par rapport à l'ordonnement de la problématique heideggerienne de *Sein und Zeit*, il faudrait admettre que, en un sens, la partie régressive de la démarche heideggerienne est très importante puisqu'elle nous fait aller au moins jusqu'au chapitre 2 de la seconde section, et que la partie progressive (quoiqu'il n'y ait pas déduction au sens strict) commence avec le chapitre 3 de cette seconde partie pour aller jusqu'à l'analyse de l'intratemporalité). Ceci posé, cette comparaison reste malgré tout difficile, les deux démarches ne se développant pas à partir des mêmes décisions de départ, et notamment dans la manière dont sont amenées les notions de *Dasein* et de *pour-soi*, et cela peut-être au fond parce que les buts ne sont effectivement pas les mêmes. De plus, Sartre peut aussi se croire dispensé de passer par certains intermédiaires (l'unité de la structure de l'être-au-monde par exemple, n'est pas pour lui un problème véritable, mais un résultat acquis).

⁴ À la différence de Husserl, chez qui ces dimensions sont maintenues séparées. Elles le sont pour des raisons différentes de celles de Sartre, dans la mesure où il y a une discontinuité qui ne permet pas de traiter simplement autrui comme un constitué à partir d'une certaine couche de constitution de signification du monde et de certaines présences intramondaines.

y a une contingence radicale, manifestée par le fait qu'autrui ne peut être constitué, mais qu'il doit, pour qu'on puisse effectivement rendre compte de l'être-pour-autrui, être rencontré¹.

Prise en elle-même, cette seconde partie ne porte pas sur l'explicitation des pures structures immanentes du pour-soi. La distinction de ces dimensions a une portée méthodologique plus importante. Au sein des analyses suivantes, la différence des trois niveaux de la présence-à-soi, de la structure d'ipséité (valeur-possibles) et de la temporalité sera assez souvent reprise comme un fil conducteur pour les analyses². Il s'agit aussi, on l'a vu, de l'articulation être-pour-soi/être-en-soi telles qu'elle peut se dégager de la logique immanente du développement du pour-soi et de l'ensemble des explicitations internes de cette logique. L'analyse de la différence entre temporalité originelle et temporalité psychique est, d'abord, une clarification conceptuelle, puis le dégagement de tout ce qui peut être obtenu à partir du développement des structures internes du pour-soi lui-même. Le développement de cette articulation — qui s'opère en deux niveaux (présence à soi et ipséité), le second étant ensuite développé dans la temporalité — a une certaine autosuffisance, du moins dans sa détermination immanente³.

Du côté de l'analyse du pour-soi, nous avons ainsi un développement interne de structures qui procède par dimension de néantisation de plus en plus approfondie, liées au surgissement et au dépassement d'une dimension de totalisation. Du côté de l'en-soi, nous avons affaire à la constitution des différentes configurations à travers lesquelles se rencontrent les cecis intra-mondains, celles étant soit déduites de la manière dont le pour-soi se doit d'être présent à l'être, ou bien décrits dès lors que cette déduction ne peut plus se faire. Ainsi, la seconde partie présente les structures du pour-soi en tant qu'elles dévoilent l'être et lui confèrent, par ce dévoilement, la forme de monde. Ce temps, s'il marque un achèvement de l'analyse, ne développe, notamment dans l'analyse de la structure ontologique du rapport du pour-soi au monde, qu'un côté de cette relation: la configuration de l'être en soi, en lui-même indifférencié et qui trouve, au sein de la relation du pour-soi à l'être, son principe de différenciation, le pour-soi étant mis en rapport de l'être avec lui-même.

Elle laisse de côté, du moins de manière relative, la dimension d'existence factice du pour-soi. Cette limitation de l'analyse a des raisons structurelles, liées à la problématique latente de la relation en-soi-pour-soi. Le terme en est la constitution fondamentale de ce que Sartre appelle «être-dans-le-monde». La formule, ainsi que la différence entre être-dans-le-monde et être-au-milieu-du-monde⁴, est reprise de Heidegger (même si le contenu diffère de celui du philosophe alle-

¹ *Vide infra*, chap. VIII, §II.

² Nous en donnons deux exemples dans le chapitre suivant, l'un à propos du surgissement d'autrui, l'autre à propos de l'analyse des différentes dimensions de signification de la qualité. On pourrait également - de manière plus systématique que nous ne l'avons fait - voir comment la liberté est une reprise de l'ensemble de ces structures.

³ Certes, des questions demeurent à propos de la portée exacte de cette complexification croissante, notamment en ce qui concerne son statut descriptif: s'agit-il de la simple explicitation conceptuelle d'une structure qui ne peut exister que sous la forme d'un pour-soi humain ou bien s'agit-il, à travers la distinction des différents niveaux, de la possibilité de la différenciation de différents modes d'être du pour-soi? Cette question, dans *l'Être et le néant* n'est pas posée et il semble que Sartre n'avait pas, à cette époque, la pleine compréhension d'une signification possible de ces analyses dans ce domaine.

⁴ Heidegger bien qu'il distingue radicalement l'être-dans-le-monde et l'être-au-milieu-du-monde au sens de la simple juxtaposition avec les étants reconnaît qu'il y a un certain droit à concevoir le *Dasein* comme étant aussi un étant là-devant au milieu des autres étants: «[...] *Seiendes, das nicht weltlos ist, z.B. das Dasein selbst mit einem gewissen Recht in gewissen Grenzen als nur Vorhandenen aufgefasst werden kann*»; «[...] l'étant qui n'est pas sans-monde, par exemple le *Dasein* lui-même [...] peut avec un certain droit et dans certaines limites être *conçu* comme étant seulement là-devant» (SZ, p. 56/89).

mand¹). Par être-dans-le-monde, Sartre entend le fait que le pour-soi ne se définisse qu'en relation avec le monde, qu'il y soit totalement présent. Cette présence est elle-même qualifiée comme présence auprès de tel ou tel *ceci*, et se déterminant à partir d'un au delà du monde.

ii. b) La troisième partie et sa spécificité.

La troisième partie marque une articulation fondamentale du texte et un tournant, qu'on pourrait² comprendre comme le début d'une dérive. Ce qui se trouve développé, explicité est la dimension d'objectivité comme dimension du pour-soi humain. Ce développement est inaccessible à l'auto-développement du pur pour-soi, même dans le cadre de la réflexion. Elle conduit à une métamorphose radicale, réagissant à la fois sur la dimension de transcendance et sur la dimension de facticité. Mis à part certains développements concernant la mauvaise foi, où la question de l'articulation de la différence facticité/transcendance se trouve posée, et certains développements sur l'ustensilité s'appuyant sur l'analyse de la temporalité, cette opposition ne prend toute sa dimension qu'avec l'ordre du pour-autrui, qui induit méthodologiquement et existentiellement le surgissement de l'objectivité.

Un des effets fondamentaux de l'articulation de cette seconde dimension par rapport à la première est, non seulement son effet existentiel et ontologiquement dramatique (avec la dimension de «*chute originelle*»³), mais aussi un rôle structurel fondamental. Autrui est un opérateur ontologique dont la règle a été établie dans le chapitre sur la transcendance. Il présente sur les plans méthodologique et ontologique, l'avantage d'être un élément contingent et homogène par rapport aux principes développés précédemment. Il nous donne accès à tout un ensemble de structures, sinon inaccessibles, et rend compatibles deux modes contradictoires, l'être-pour-soi et l'être-en-soi comme objectivité en dégageant le rapport du pour-soi au pour-autrui comme un rapport d'assomption. Cet apport est triple⁴.

— L'être-pour-autrui métamorphose les structures du pour-soi dans leur signification en constituant comme un envers inaccessible par le biais du surgissement d'autrui comme subjectivité. Cette dimension d'objectivité, différente de la dimension originelle de facticité, est importante, car elle marque le niveau ontologico-métaphysique maximum atteint.

— Le pour-soi est alors inséré dans le monde et, à partir de là, au milieu de l'étant, chose parmi des choses. L'analyse du corps et de l'ensemble de ses dimensions marque donc - à partir de la structure de transcendance originelle, qui apparaît, là encore, comme un opérateur fondamental - l'entrée des choses, de moi et d'autrui au milieu du monde.

— Il est enfin saisi dans des relations concrètes avec Autrui, ce qui permet de dépasser la situation quasi aporétique de la fin des premières analyses concernant autrui. Il devient également possible d'achever le passage de la définition d'un niveau d'être (l'être-pour-autrui) à sa dimension de facticité (le corps) et à sa reprise en fonction d'une valeur (celles qui animent les relations

¹ En effet, le philosophe allemand - du moins dans *Sein und Zeit* - inclut dans ce qu'il appelle «être-dans-le-monde» un ensemble d'éléments qui sont d'abord écartés par Sartre. Il y a à cela des raisons à la fois de méthode et de principe (Autrui n'est pas dans le monde, il est transcendant par rapport au monde et la relation à Autrui ne peut d'abord s'interpréter comme être-avec-autrui mais doit s'interpréter comme être-pour-autrui). Et la relation avec Autrui fait justement intervenir ce qui s'oppose à l'être-dans-le-monde, à savoir l'être-au-milieu-du-monde.

² Selon une perspective procédant d'une certaine lecture de Heidegger, dans la manière dont elle assigne à l'ordre de l'ontologie phénoménologique la tâche unique de l'élucidation de la question de l'être, toute autre développement étant compris comme perte de cette question, notamment les développements anthropologiques.

³ *EN*, p. 349.

⁴ Ces points seront repris de manière plus précise dans le chapitre suivant. *Vide infra*, chapitre VIII, §I à III.

concrètes avec Autrui). Ce mouvement se prolonge à la fin de la quatrième partie.

ii.c) La quatrième partie et sa nécessité.

Celle-ci n'est pas l'adjonction d'une dimension radicalement différente, quoique se situant dans l'ordre de l'ontologie. Sartre semble affirmer la nécessité de décrire le pour-soi, non seulement comme configurateur du monde, mais comme agissant à l'intérieur de ce dernier. C'est un réquisit pour constituer une théorie générale de l'être, dans la mesure où la condition de cette théorie est l'éclaircissement du lien entre en-soi et pour-soi, l'ensemble se présente alors comme une sorte de répétition sur le plan du rapport à l'existant. Comment peut-on comprendre cette nécessité?

On peut d'abord la saisir comme une nécessité liée aux préoccupations éthiques personnelles de Sartre. Ce serait alors écarter sans critique la raison donnée par notre auteur: l'action se fonde sur une relation à l'en-soi, et sur une relation à l'en-soi spécifique - spécificité que nous envisagerons en détail ultérieurement - mais qui est différente de la relation à l'en-soi qui est à la base de la configuration du monde, sans que pourtant, ce soit autre chose qu'une relation à l'en-soi. Cette nécessité n'est pas néanmoins directement déduite des structures antérieures. Il s'agit, au fond, d'une nécessité de fait. Le pour-soi que nous sommes, et à partir duquel se constitue notre relation à l'être, et par là même le sens de l'être pour nous, est un pour-soi qui est dans une relation à l'être qui se définit par l'action au sein de l'être. Il est donc nécessaire de l'étudier.

Cependant, en tenant compte de la circularité de la démarche, cette nécessité n'est plus liée seulement au caractère humain de notre expérience et à son sens, mais elle est bien une nécessité de la problématique initiale de Sartre. Il faut donc donner un sens extrêmement fort à certains aspects du projet existentiel et à un certain nombre de descriptions. Or, la démarche de la quatrième partie nous conduit à l'idée même de choix d'être, de soi-même et de tel ou tel aspect (ou profil) du monde¹. C'est à partir de lui qu'on peut saisir à son degré dernier toute possibilité de fusion d'être et le passage au-delà d'une telle attitude, c'est-à-dire la dimension d'une modification radicale du projet d'être nous renvoyant dans un autre domaine, celui de la morale.

Ces deux dernières parties se caractérisent par un enrichissement particulier de la dimension de facticité. Tout d'abord, ces parties lui donnent des contenus nouveaux (le corps, la situation²). Ensuite, elles insistent sur des dimensions nouvelles (la dimension d'objectivité, par exemple). En troisième lieu, elles enrichissent la dimension de facticité, en en faisant non plus seulement une structure ontologique (le ressaisissement du pour-soi par l'en-soi), mais aussi une dimension susceptible de modalisations multiples en liaison avec la découverte d'autrui et celle de l'existant au sein de l'action. Enfin, en quatrième lieu en en étendant la portée, puisque la facticité devient le monde tout entier, en tant que m'indiquant mon corps et ma situation³. En même temps, elles mettent en œuvre sur le plan phénoménologique un ensemble de phénomènes d'un type nouveau, cet ensemble étant lié précisément à cette dimension de facticité. En effet, alors que dans

¹ Nous revenons sur ce point dans le chapitre suivant. *Vide infra*, chapitre IX, §I.

² La situation, telle qu'elle est décrite dans la quatrième partie de *l'Être et le néant*, n'est cependant pas la facticité, mais le produit commun de la facticité et de la liberté.

³ Par rapport à la manière dont Heidegger réorganise sa conceptualité en 1929 avec *Von Wesen des Grundes*, la dimension importante serait, après la dimension de fondation (*Stiftung* (cf. *Q.* I, pp. 144-145), celle de l'investissement par l'existant (le *Boden-nehmen* (cf. *Q.* I, pp. 145-147). Cependant, si on peut parler d'investissement, celui-ci n'est pas seulement un investissement par l'existant, mais aussi par l'autre, et par l'existant par le biais du circuit de l'autre. Il y a aussi investissement par la «motivation» (*Begründung* (cf. *Q.* I, p.148)). Celle-ci est déjà présente dans la facticité et particulièrement sensible dans la structure de la liberté en situation.

l'analyse de la facticité fondamentale, Sartre se contentait d'évoquer l'intuition de notre contingence, pendant de la conscience de la liberté¹ et le fait que nous ne la saisissons qu'à travers des «motivations»², l'apparition de l'être-pour-autrui s'opère à partir de la «honte», comme épreuve affective qui renvoie à un non-révéle. Elle se poursuit dans sa reprise par des motivations qui sont de nature «affective»³. Les structures à partir desquelles la relation concrète avec autrui se construit sont, elles aussi, le lieu du développement d'une dimension affective un peu différente (le cœnesthésique), qui introduit la dimension du «goût de soi»⁴ et de la «nausée»⁵, les avatars de la structure du corps conduisant jusqu'au «dégoût»⁶ de son corps aliéné. Certes, la dimension de la liberté semble faire reculer cet aspect d'affectivité. Cependant, la conscience de la liberté, dès lors qu'on la pense comme liberté liante et non déliante, se donne aussi sous la forme d'un sentiment⁷. À terme, la dimension du projet existentiel nous renvoie à ce point limite où le projet lui-même s'éprouve dans sa dimension non-thétique (il ne peut être que «jouir»⁸) et à travers une expérience des choses dans leur dimension métaphysique (le niveau des «goûts» et l'horreur du visqueux). À terme, on peut donner de l'architecture globale de *l'Être et le néant* le schéma suivant.

¹ EN, p. 126: «De même que ma liberté néantisante se saisit elle-même par l'angoisse, le pour-soi est contingent de sa facticité».

² EN, p. 126.

³ Cf. EN, p. 348: «Naturellement il faut concevoir ici que la motivation de ce passage [de la fascination par autrui à une réaction originelle envers autrui] est d'ordre affectif».

⁴ EN, p. 410.

⁵ Cf. EN, p. 404, 410.

⁶ EN, p. 425.

⁷ Sartre évoque la question de «la qualité de notre conscience en tant que celle-ci est pure liberté» (EN, p. 542). Ce sont notamment les sentiments de l'«angoisse», du «délaissement» et de la «responsabilité» (cf. EN, p. 542).

⁸ EN, p. 659.

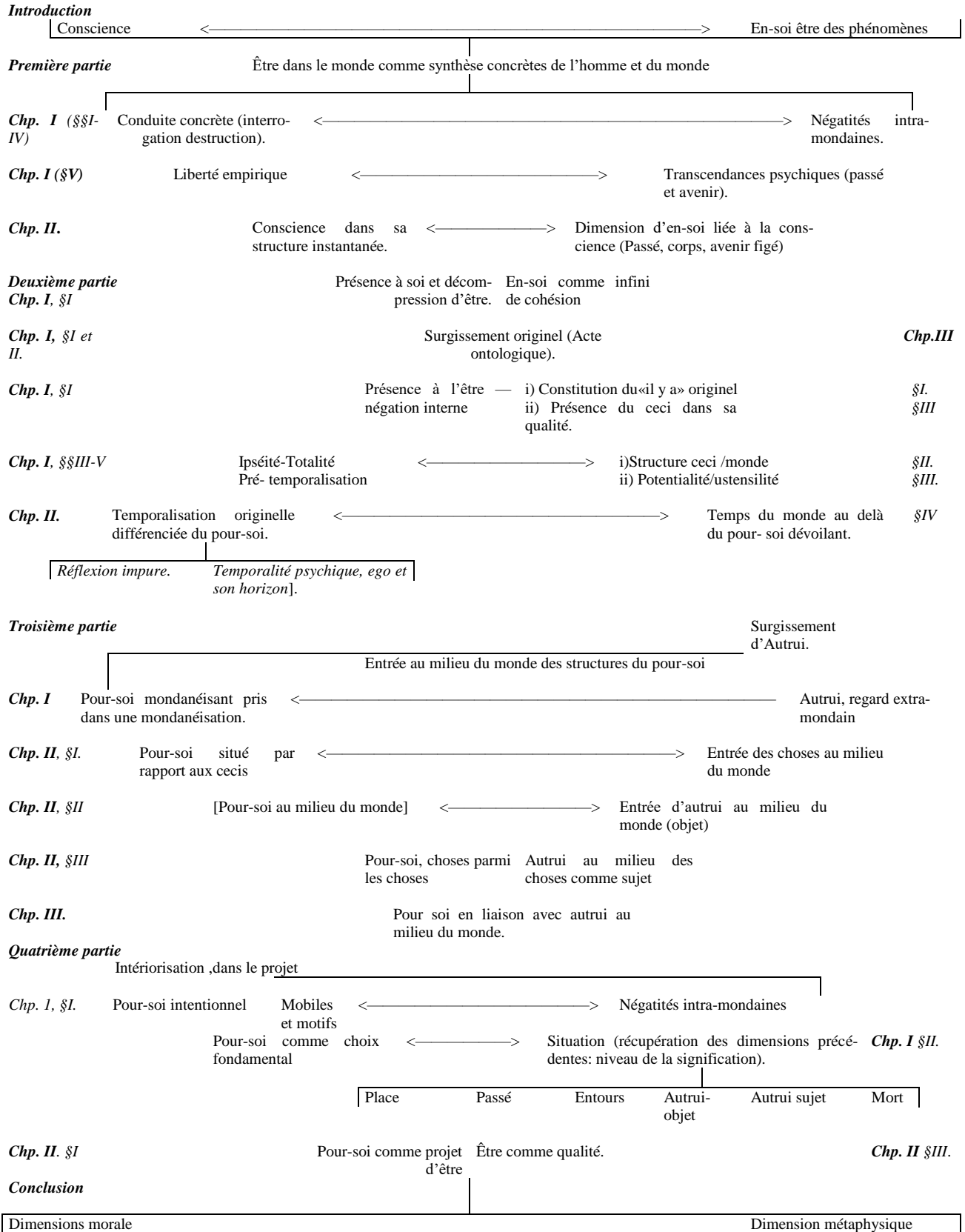


Schéma n°62 – Structure d'ensemble de *L'être et le néant*

iii) La fonction architectonique de la structure de L'Être et le néant.

En raison de cette structuration globale relativement forte et d'une progression assez stricte, l'architecture de *L'Être et le néant* peut être comprise, malgré la relative sécheresse de certaines analyses (et parfois certains développements excessifs d'autres parties¹) sous deux aspects. Elle peut être comprise, d'une part, comme la position d'une matrice structurale dans lesquels s'inscrivent des phénomènes déterminés, et d'autre part comme un crible permettant, non pas, de manière directe, une analyse précise des phénomènes, mais plus exactement une situation de ces derniers. On dispose alors d'un essai de synthèse indiquant la situation ontologique des conduites intentionnelles et permettant une hiérarchisation du simple au complexe.

Cette hiérarchisation de niveaux existentiels a pour conséquence une redistribution, selon leurs niveaux d'émergence, d'un certain ensemble de propositions et de structures présentes, par exemple chez Heidegger². Dans cette redistribution, les deux grandes parties de l'œuvre ont deux fonctions différentes. Ainsi, l'analytique du pour-soi dans sa dimension d'immanence pure (les structures fondamentales du pour-soi) et sa dimension temporelle (la temporalité) ainsi que l'analytique fondamentale de l'étant (les catégories de transcendance) ont une fonction purificatrice. Elles renvoient à des niveaux ultérieurs des éléments qui, chez Heidegger, peuvent apparaître liés de manière plus radicale à telle ou telle structure. La seconde grande partie récupère les niveaux jusqu'ici laissés de côté sur le plan de la structure dans la mesure même où elle est une étape essentielle dans la concrétisation existentielle. Ce faisant, elle peut également amener à ce qu'une même structure voie ses caractères étagés en fonction des niveaux existentiels atteints. Cela peut se comprendre, aussi bien par rapport aux structures du pour-soi lui-même, que par rapport aux catégories de l'étant.

Sans être exhaustif, on peut voir comment certaines catégories heideggeriennes fondamentales, comme le néant extra-mondain³, l'être-pour--la-mort⁴, l'être-avec-autrui⁵, la culpabilité⁶ ou encore l'instant⁷ et la situation sont renvoyées à un niveau secondaire par rapport aux structures fondamentales du pour-soi. En effet, soit elles renvoient à un niveau existentiel secondaire impliquant d'autres structures que celles du pur pour-soi, soit elles ne sont plus considérées comme des phénomènes ontologiquement signifiants dans la mesure où elles se laissent ramener à d'autres structures, comme c'est le cas par exemple pour le «nous»⁸.

¹ Notamment en ce qui concerne les relations concrètes avec Autrui. Cependant, ce développement se justifie dans la mesure où il est possible de déployer une certaine systématique des rapports avec autrui, en raison de leur structure circulaire. Par contre, en ce qui concerne l'ordre de l'en-soi concret à travers ses qualités, le développement d'une telle systématique sera impossible, et il faudra se contenter d'un exemple.

² On peut noter à cet égard que la redistribution n'est pas seulement possible par rapport aux analyses heideggeriennes, mais également par rapport aux analyses présentes dans le second volume de la *Philosophie* de Jaspers (*op. cit.*, notamment pp. 421-426).

³ Cf. *EN*, pp. 54-55 pour la critique de Heidegger, p. 230 pour sa reprise positive, à quoi on peut ajouter (pour la notion de délaissement qui y est liée) les développements pp. 589-590. A chaque fois, il s'agit de resituer à son niveau propre les différentes notions de l'analytique existentielle.

⁴ Cf. *EN*, pp. 615-633. *Vide infra*, chapitre IX, §II, c).

⁵ Cf. *EN*, pp. 300-307, 484-503.

⁶ Cf. *EN*, pp. 122, 481, 611-613.

⁷ Cf. *EN*, pp. 168, 543-545. *Vide supra*, chapitre IV, §I, b).

⁸ Pour ce cas comme pour d'autres, il est important de saisir le double aspect des analyses critiques, qui est celui d'une réorganisation des phénomènes. Il y a ainsi, pour l'analyse du pour-autrui, en ce qui concerne l'être-avec-autrui, d'une part la critique de Heidegger proprement dite (*EN*, pp. 300-307) et d'autre part sa réinscription à son niveau ontologique exact (*EN*, pp. 484-503). On pourrait en dire autant, sur un plan plus restreint de la volonté, où la critique de la volonté comme manifestation privilégiée de la liberté (*EN*, pp. 516-519) précède son étude phénoménologique (*EN*, pp. 519-522).

Sur le plan des catégories de l'étant, on peut trouver distribution analogue. On peut en prendre trois exemples (évoqués dans nos notes): la qualité, la spatialité et l'ustensilité.

La qualité se donne, sur le plan de la pure transcendance comme la pleine présence de l'être du ceci (c'est-à-dire son être en soi) au sein du "il y a". Elle devient, à partir de l'analyse du corps, qualité sensible¹, qui reflète au pour-soi incarné la facticité de sa présence aux choses; enfin, dans le cadre du projet originel, elle apparaît comme ayant pour le pour-soi une signification symbolique, révélatrice d'être dès lors qu'on se place dans le cadre du projet originel.

La spatialité comme l'ustensilité peuvent être considérés au moins à trois niveaux. Le premier est celui de la structure la plus radicale, c'est-à-dire le fondement néantisant des déterminations ultérieures, soit l'extériorité et la mouvance des rapports pour la spatialité, soit le pur rapport d'indication absence/tâche pour la dimension d'ustensilité. Le second est celui de l'incarnation, par quoi l'espace devient espace orienté par contrainte ontologique de mon être-au-milieu-du-monde² et me désignant moi-même à une place spécifique, les ustensiles se révélant à moi avec leur «coefficient d'adversité»³ et désignant mon corps comme la «clé»⁴ des ustensiles. Enfin, la dimension de la situation inclut ces structures dans le cadre de ce qui est nommé par Sartre «projet originel» et «situation» en y ajoutant, pour l'espace, la dimension de place et d'éloignement en tant qu'ils sont vécus existentiellement⁵, et la dimension de techniques communes et objectives⁶, dont Heidegger se sert parfois pour faire comprendre le système de renvoi des ustensiles⁷.

Cependant, ce rapide parcours de la structure globale de *L'Être et le néant*, s'il nous montre déjà que la dimension singulière de l'analytique du pour-soi ne se réduit pas aux prolégomènes ontologiques d'une anthropologie, laisse malgré tout des éléments essentiels de côté, notamment la place particulière de la dimension des conduites de mauvaise foi en même temps que de la problématique métaphysique proprement dite. C'est donc ce point qu'il faut examiner, si on veut véritablement saisir comment est possible une lecture de *L'Être et le néant* qui puisse saisir la quasi-intégralité des analyses proposées dans le cadre de sa problématique première.

b) Au delà des perspectives ontologiques de *L'Être et le néant*: l'interrogation métaphysique et sa place dans l'ontologie.

Nos précédentes analyses, tout en rappelant souvent la présence de la dimension métaphysique, ont surtout tenu compte de ce qui en formait le noyau conceptuel et ce qui marquait le passage entre la perspective phénoménologique — sur son versant intentionnel strict (introduction) ou sur son versant plus existentiel (première partie) — vers une perspective métaphysique, *via* une démarche ontologique. Cette dernière consiste dans l'explicitation de régions d'être et s'avère, au fur et à mesure, occuper une position intermédiaire entre le phénoménologique et le métaphysique.

Par rapport au phénomène singulier, cette explicitation est d'abord l'intégration de nouvelles dimensions d'être en fonction des structures fondamentales du pour-soi et de la manière dont

¹ EN, pp. 382-383. Ces qualités sensibles manifestent la manière dont il y a pour moi un monde, et reflètent en ce sens la facticité de son surgissement.

² EN, pp. 368-369.

³ EN, p. 389.

⁴ EN, p. 387.

⁵ Cf. EN, pp. 573-576.

⁶ Cf. EN, p. 582, où Sartre évoque «les ustensiles déjà signifiants»

⁷ Par exemple avec l'analyse du signe (*Zeichen*), SZ, pp. 76-82/113-120).

l'analyse ontologique de la relation à l'en-soi en permet la restructuration. Elle est en même temps la radicalisation de ses implications (aussi bien par rapport à l'en-soi avec l'analytique intentionnelle de l'introduction que par rapport au pour-soi avec la saisie des conditions de possibilité de la mauvaise foi). L'explicitation ontologique, au terme de son développement immanent et par l'intégration de dimensions (le pour-autrui) et de positions (la liberté) nouvelles s'avère doublement bordée par la métaphysique. Elle l'est en amont par des questions d'origine (question en «pourquoi?» telle qu'elle se pose à partir de l'affirmation initiale de l'en-soi pour tout autre dimension dont la contingence est interrogeable et ontologiquement irréductible). Elle l'est en aval par la question de la totalité, cette dernière étant en même temps une forme de réponse à la question d'origine puisque cette dimension de totalité nous renvoie justement à un type d'être qui se fonde lui-même et dont la réalisation donne enfin sens à la réalisation originelle.

i) La première articulation de l'ontologique et du métaphysique.

Cette articulation de l'ontologique et du métaphysique prend donc deux formes. La première est la question de l'origine. Celle-ci se pose d'abord au niveau du monde et ce n'est que dans son redoublement qu'elle fait surgir le pour-soi comme son origine sur laquelle on peut aussi s'interroger. En ce sens, la démarche progressive absorbe un questionnement métaphysique et en libère un autre, qui est renvoyé à la métaphysique du fait même des limites de la déduction dès lors qu'on reprend la question initiale du côté de l'en-soi.

i.a) Les usages de la preuve ontologique.

Nous pouvons trouver, relativement à la dimension du pour-soi et la manière dont il nous met en relation avec une dimension de transcendance, trois orientations : vers soi, vers l'être et vers l'autre. Cette richesse du *cogito* sartrien est fondée sur la manière dont il nous jette «hors de lui [...] sur Autrui [et] sur l'En-soi»¹. Cet usage sartrien du *cogito* révèle ainsi la vérité des preuves de l'existence de Dieu développées par Descartes, Sartre s'inspirant notamment de la preuve ontologique et des preuves par l'idée de parfait (en ce qui concerne le rapport à soi et le rapport à l'autre). À chaque fois, une structure se donne dans une certaine évidence et dans une certaine relation au pour-soi: il y a quelque chose qui est là et qui n'est pas moi² tout en étant exigé par ma structure de conscience, il y a quelque chose que je suis et qui n'est pas pour-soi³. Cependant, elle n'est pas impliquée par ma structure de conscience et exige pour sa constitution une source nécessaire - mais juste nécessaire - ce qui nous renvoie à un autre type d'être⁴. Pour le rapport du *cogito* à lui-même, la situation est plus complexe. Il y a certes l'usage originel du *cogito* auquel Sartre fait référence, à la fois pour asseoir mon existence contingente (en tant que celui-ci ne fait que nous révéler une «nécessité de fait»⁵). Il y a aussi un *cogito* «élargi»⁶, dépassant notamment la

¹ EN, p. 308.

² Cf. EN, p. 28: «La conscience est conscience de quelque chose: cela signifie que la transcendance est constitutive de la structure de la conscience; c'est-à-dire que la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique».

³ Cf. EN, p. 342: «Ce que le *cogito* nous révèle ici, c'est simplement une nécessité de fait: il se trouve - et cela est indubitable - que notre être en liaison avec son être-pour-soi est aussi pour autrui; l'être qui se révèle à la conscience réflexive est pour-soi-pour-autrui».

⁴ Cf. EN, p. 29: «La conscience est un être pour lequel il est en son être question de son être en tant que cet être implique un autre que lui». En ce qui concerne Autrui, c'est l'ensemble des développements concernant l'analyse du regard qu'il faut reprendre, ce que nous faisons en partie dans le chapitre suivant.

⁵ Cf. EN, p. 342: «Le *cogito* cartésien ne fait qu'affirmer la vérité absolue d'un fait».

⁶ EN, p. 342.

dimension d'instantanéité¹ pour révéler, dans le mouvement de la réflexion pure (en un sens gnoseologique et non moral) le pour-soi dans son historicité originelle, attestant ainsi de sa dimension temporelle². Or, ce cogito élargi trouve sa racine dans la preuve par l'idée de parfait, et notamment dont par elle je suis renvoyé hors de moi. Comme le dit Sartre: «la seconde preuve cartésienne est rigoureuse: l'être imparfait se dépasse vers l'être parfait»³ (puisque un manque d'être ne se définit que par rapport à une perfection⁴). Cependant, le type d'être auquel renvoie cette dimension de perfection est, «par-delà l'être»⁵, un type d'être non-réalisé et qui me hante, à partir duquel je me situe et que je vis, notamment dans la possibilité de l'approfondissement du dédoublement réflexif et par rapport à la formation entre moi et le monde d'une unité d'être idéale.

La position de la réflexion - et notamment du psychique - comme de certains aspects du monde transcendant, est particulière puisqu'il n'y a pas de preuve ontologique les concernant. Néanmoins, en repartir implique bien une certaine dimension d'être comme leur condition, alors même qu'elles ne la comprennent pas en tant que type d'être dans leur structure (puisque ils sont des mixtes symboliques d'en-soi et de pour-soi⁶, dimension virtuelle ou signification hétéroconstituée)

i. b) Le modèle du surgissement du monde.

À terme, nous avons un double parcours possible: soit un parcours régressif qui nous dévoile une condition d'être, soit un parcours progressif qui nous renvoie à une forme de genèse. C'est au croisement de ces deux parcours que se décide le statut de la question d'origine (métaphysique - s'il y a un reste de contingence - ou renvoyant à la liberté), le point de croisement de ces deux parcours étant le mouvement de constitution/dévoilement à partir duquel surgit, dans sa singularité par rapport aux dimensions d'être antérieures, la dimension de transcendance. On peut ainsi retrouver, à propos de divers champs ontologiques une structure analogue: événement (ou quasi-événement) originel - structure d'être configuratrice d'être - dimension de transcendance configurée. Le modèle fourni par la relation de transcendance et le surgissement du monde est donc une matrice d'analyse pour la portée de l'analyse des autres structures. On peut en présenter le parallèle par le tableau suivant:

¹ Cf. EN, p. 128: «Et le cogito n'engage-t-il pas à sa manière le passé et l'avenir?»

² Cf. EN, p. 202: «Ainsi la conquête réflexive de Descartes, le *cogito* ne doit pas être fixé à l'instant infinitésimal. C'est ce qu'on pouvait conclure, d'ailleurs, du fait que la *pensée* est un acte qui engage le passé et l'avenir [...] se découvrir doutant, c'est déjà être en avant de soi-même, dans le futur qui cherche le but [...] en arrière de soi dans le passé qui recèle les motivations constituantes du doute et ses phases, hors de soi dans le monde comme présence à l'objet».

³ EN, p. 133.

⁴ Cf. EN, p. 122: «Cette saisie de l'être par lui-même comme n'étant pas son propre fondement, elle est au fond de tout *cogito*. Il est remarquable à cet égard qu'elle se découvre immédiatement au *cogito réflexif* de Descartes. Lorsque Descartes veut tirer profit de sa découverte, il se saisit lui-même comme un être imparfait, «puisque il doute». Mais en cet être imparfait, il constate la présence de l'idée de parfait. Il appréhende donc un décalage entre le type d'être qu'il peut concevoir et l'être qu'il est. C'est ce décalage ou manque d'être qui est à l'origine de la seconde preuve de l'existence de Dieu».

⁵ EN, p. 136.

⁶ *Vide supra*, chap. II, §III, c), ii) et iii).

		Rapport fondamental à l'en-soi	Réflexion	Dimension du pour-autrui.	Action ontique et projet originel
Situation d'origine.		Corrélation intentionnelle.	Expérience de la durée	Etre au milieu du monde pour autrui	Relation libre à l'étant singulier et à soi.
Source de cette situation.	<i>Statut de source.</i>	Métaphysique	Libre modification d'être.	Métaphysique.	Liberté existentielle (choix originel).
	<i>Nature de la source</i>	Le pour-soi surgit à partir de l'être.	Liberté du pour-soi.	Éclatement contingent de totalité.	Exigence de singularité existentielle.
Dimension interne du pour-soi.		Démultiplication de cette dimension interne.	Scissiparité du pour-soi dans sa structure originelle. Il devient quasi- multiple.	Dédoublment radical du pour-soi et séparation externe . Il y a un autre pour-soi.	Il y a singularisation des structures du pour-soi. Il est un au-delà du multiple.
Dimension de monde.	<i>Structure de cette dimension.</i>	Configuration de l'en-soi en monde.	Surgissement du monde psychique avec un temps et un espace psychiques.	Décentration du monde et constitution d'un espace/temps uni versel.	Singularisation du monde en situation existentielle avec modification du temps et de l'espace.
	<i>Rapport du pour- soi à cette dimension.</i>	Le pour-soi est un être-dans-le-monde qui lui renvoie son image	Le pour-soi de meure un être- dans-le monde sans être un être au milieu du monde.	Le pour-soi devient un être au milieu du monde et des choses.	Le pour-soi devient un être en danger dans le monde en tant que choix.
Dimension de totalité	<i>Schéma de totalité.</i>	Synthèse en-soi- pour- soi qui définit le schème premier.	Synthèse par projection du pour- soi (comme type d'être) en en-soi (comme schéma de mode d'être).	Unification de la dimension pour-soi et de la dimension pour-autrui.	Type d'être en-soi qui a une signification pour-soi et une valeur synthétique d'unification.
	<i>Rapport à cette totalité</i>	Le pour-soi fait surgir et détotaalise de manière immanente la totalité.	Le pour-soi fait surgir une totalité en terme d'objet synthétique.	Le pour-soi essaie de fusionner par autrui les deux aspects de son être.	Le pour-soi essaie de forger un objet synthétique.

Schéma n°63 –Les différents niveaux structurels de *L'être et le néant*

Sur un *plan statique*, on peut le voir au niveau de l'analyse des structures d'être à partir desquelles il devient possible de dévoiler les différents aspects de l'être ou de la région d'être singuliers considérés.

Ainsi, en ce qui concerne le psychique et la relation que le pour-soi, pris dans sa scissiparité réflexive, entretient avec lui, on peut comprendre - à partir du fait que celui-ci est du pour-soi projeté en en-soi par la réflexion impure - le fait qu'il puisse apparaître et disparaître au gré des modalités de la réflexion ou de la manière dont, par exemple j'existe mon corps¹. Seule cette structure peut à la fois concilier le fait qu'il soit comme présent *pour* le pour-soi, et non qu'il soit le pour-soi, et que sa structure interne ne puisse être décrite qu'en des termes «magiques»² avec des modalités particulières d'apparition et une dimension d'action à distances des états les uns par rapport aux autres.

De même, l'analyse de la structure propre de l'être pour-autrui et du monde pour-autrui est-elle la seule qui soit à même de saisir l'ensemble de ses caractères (notamment avec le décentrement, leur dimension d'envers et leurs modalisations existentielles), qui tient tout entier à la dimension du non-révéle et de la relation à un être dont les deux dimensions ne peuvent coïncider.

Enfin, ce n'est que par leur structure ontologique comme en-soi transcendant dévoilé par le pour-soi au sein d'un projet singulier qu'est compréhensible le statut des multiples significations

¹ Cf. l'exemple du mal développé par Sartre (*EN*, pp. 401-404).

² *EN*, p. 214.

qui surgissent des choses et symbolisent pour moi un choix originel tout en conservant une dimension transcendante, et manifestant ainsi un aspect de l'être.

A travers ces derniers exemples, on voit que ces structures d'être ne peuvent être dévoilées qu'en fonction des niveaux existentiels auxquels nous nous situons, que ce soit sur un plan subjectif (lié au pour-soi, ou sur un plan objectif), les deux finissant d'ailleurs par s'entrecroiser.

Sur un *plan dynamique* — auquel Sartre se place dans *L'Être et le néant* pour définir le champ métaphysique — on retrouve, *mutatis mutandis*, des caractéristiques qui autorisent une mise en parallèle avec la structure fondamentale qui se dessinait au terme de l'analyse de la dimension de transcendance: en effet, comme le montre le tableau ci dessus, un certain nombre d'éléments permettent cette mise en parallèle. Dès que nous dépassons — même si ce sont en fonction d'adjonctions de types différents — le cadre de l'immanence du pour-soi nous aboutissons à une sorte de trinité entre une source (ou un acte), une structure transcendante ou des caractères de cette structure et une dimension d'idéal, une forme mixte qui n'est pas seulement une forme obtenue par objectivation mais aussi un rapport d'identification à cette forme, obtenu par intériorisation. Or, le dépassement de la structure nucléaire nécessaire à l'auto-développement du pour-soi nous met face à des conduites de mauvaise foi ou de réflexion impure. Celles-ci enveloppent dans leur structure interne une négation par rapport à soi et une suspension d'exigence, de telle sorte qu'une adhésion devient possible à partir de la signification conférée à une forme transcendante. Nous avons ainsi, non seulement une triade événement - mouvement de configuration - être configuré - mais aussi la dimension d'un idéal qui conditionne ce surgissement et le sens qu'il peut avoir pour moi, ne serait-ce qu'en le faisant apparaître comme contingence à dépasser et en le manifestant par son échec comme indépassable. Cette structure a donc un rôle essentiel dans le questionnement ontologique¹ en même temps qu'elle y intègre la dimension métaphysique. À partir de ce point, on peut comprendre à nouveaux frais la structure de l'ipséité et saisir le sens de la présence des conduites de mauvaise foi. Mais il nous faut tout d'abord saisir la logique et la légitimité de cette première intrusion du métaphysique dans l'ontologique.

ii) La dimension métaphysique comme point dernier de la démarche régressive vers la dimension pour-soi et le modèle de l'en-soi-pour-soi.

Cependant, si la métaphysique renvoie à des hypothèses, et si l'ontologie explicite des structures d'être, alors la dimension métaphysique ne doit pas intervenir dans la dimension ontologique.

ii. a) L'acte ontologique, point dernier de la démarche régressive.

Or, les conclusions de *L'Être et le néant* montrent que l'ontologie peut donner des renseignements à la métaphysique de manière hypothétique (sur la manière dont l'en-soi peut se fonder) et de manière assertorique (le pour-soi est *en fait* projet de se fonder²). Or, ceux-ci semblent ne pas ressortir à l'ontologie au sens strict. L'en-soi n'est décrit que dans une contingence première et radicalement ininterrogeable à propos duquel la question du «pourquoi?», présupposant un «avant», est impossible³. De plus, ces renseignements trouvent leur origine, non seulement dans

¹ *Vide supra*, chap. III, §II b).

² Cf. *EN*, p. 715: «...la conscience est *en fait* projet de se fonder».

³ Cf. p. 185 (à propos de la naissance): «Mais il n'y a pas lieu de poser ensuite des questions *métaphysiques* sur l'En-soi d'où est né le Pour-soi [...] S'il y a un *Avant*, c'est que le Pour-soi a surgi dans le monde». On retrouvait déjà cette limite dans la régression à propos du néant. En effet, si on pose une question en deçà de la détermination de l'être, on tombe

telle ou telle conduite concrète qui amène à attester de fait la présence d'un tel projet chez l'homme (ce qui serait de l'ordre d'une donnée anthropologique que les conclusions n'évoquent pas), mais aux racines du développement de l'analyse du pour-soi, au terme du mouvement régressif entamé dans la première partie, telle qu'elle se prolonge dans la saisie du pour-soi comme surrrection à partir de l'être¹. C'est ce point qu'il faut examiner, afin de saisir la pertinence du surgissement du métaphysique dans l'ontologie et de pouvoir situer, à partir de là, la dimension des conduites de mauvaise foi.

En effet, la démarche régressive s'achève avec l'examen de la conscience (de) croyance, qui nous permet de saisir la manière d'être ultime de la conscience comme «néant» indévoilable, toujours ailleurs, exprimable seulement de manière négative par rapport à la positivité de l'être sous la forme d'une «inconsistance d'être»² qui renvoie à soi. Elle nous place devant un non-être radicalement insaisissable dans l'unité d'un acte. Ce néant absolu n'est soutenable, ni par l'être en soi, ni par un autre type d'être préalablement défini.

Sartre revient alors sur la première interrogation du *cogito* pour en préciser les limites et leur raison³. Il précise ensuite la nature de la structure de renvoi que constitue l'existence même du pour-soi, en la distinguant de la manière dont cette structure apparaît au regard de la réflexion. Il distingue ainsi entre «renvoi perpétuel»⁴ dans l'unité d'un même acte et le «mouvement infini»⁵ des éléments de cette structure l'une dans l'autre (ce qui était encore le point de vue adopté plus haut, avant la découverte du néant, du négatif pur qui soude précisément la structure dans un acte). Ce second moment est nécessaire dans la mesure où il faut ressaisir dans l'unité de l'acte cette structure de renvoi (le fait qu'elle se constitue d'un coup et non comme toujours en suspens par rapport à elle-même) pour la comprendre dans sa structure immanente, en deçà de son apparition au second degré à partir d'un acte réflexif et pour pouvoir ensuite renvoyer à un acte primitif de l'être. On passe ainsi de la structure reflet-reflétant constitutive de la présence à soi au néant comme condition d'être de cette structure, et à l'être même comme condition de cette condition. En effet, le néant est lui-même un être qui implique une condition par rapport à l'être.

ii. b) De la décompression d'être à l'acte ontologique.

Or, cette condition se donne à travers la manière dont peut se décrire, non plus dans la transcendance, mais dans l'immanence ce néant pur et non qualifié en tant que «décompression d'être»⁶ et plus précisément en tant que «trou d'être»⁷. Le néant de néant de l'acte néantisant constitutif de la présence à soi (située au cœur d'un acte déterminé et qui le constitue précisément comme acte), renvoie ainsi à un «néant d'être»⁸. Ce dernier nous renvoie à un «acte perpétuel»⁹ de l'être lui-

simplement dans «l'indétermination» (EN, p. 51) absolue, c'est-à-dire dans l'indifférence à la détermination caractéristique de l'être, et implicitement dans la dernière des déterminations de l'être-en-soi «l'être est» (EN, p. 34).

¹ EN, p. 121, dernier alinéa du §1 du chapitre 1 de la première partie.

² EN, p. 121.

³ EN, p. 121: «On comprend alors, qu'en interrogeant sans fil conducteur ce *cogito* préreflexif, nous n'ayons trouvé le néant nulle part. On ne trouve pas, on ne dévoile pas le néant à la façon dont on peut trouver, dévoiler un être».

⁴ EN, p. 121.

⁵ EN, p. 121.

⁶ EN, p. 120.

⁷ EN, p. 121.

⁸ EN, p. 120.

⁹ EN, p. 121. Sartre reprend ici une terminologie scolastique héritée de Saint-Thomas et qu'a repris Louis Lavelle dans le deuxième tome de *La dialectique de l'éternel présent*, 1936, Aubier-Montaigne. Cependant, il en inverse le sens dans la mesure où cet acte apparaît non comme la plénitude de l'être mais comme sa dégradation. L'affirmation de l'être et sa pleine présence à lui-même au lieu de s'impliquer l'un l'autre deviennent contradictoires.

même. C'est cet acte qui est lui-même absolu, puisqu'il ne renvoie à rien d'autre qu'à lui-même. En effet, l'être en soi, n'étant ni en puissance ni en acte, parce que au-delà de la puissance et de l'acte, l'acte ontologique ne peut être dit «en puissance»¹ de cet acte. Ce dernier ne peut être lui-même relatif à un ensemble de possibilités. C'est ce que Sartre a en vue en faisant du néant «la possibilité propre de l'être et son unique possibilité»², mais celle-ci n'est pas antérieure à l'acte qui la réalise. Que le néant soit *possibilité* de l'être signifie que son surgissement n'est pas contradictoire avec l'être, puisqu'il n'ajoute rien à l'être. Qu'il soit son *unique* possibilité signifie qu'on n'a pas à chercher autre chose au sein de l'être. Enfin, que cette possibilité ne précède pas l'acte qui la réalise renvoie à la situation de l'être en soi face aux catégories de l'acte et de la puissance. Ainsi, s'efforcer d'envisager dans un tel contexte le surgissement de l'être nous renvoie nécessairement à un «événement absolu»³ sans antécédence. Cet événement absolu est en deçà même de la dimension historique du pour-autrui. Cette dimension d'événement absolu était déjà présente dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Pour Sartre, «l'en-soi de la néantisation de l'en-soi, c'est l'événement»⁴. Le lien avec la dimension du pour-autrui est ici très fort puisque Sartre reconnaît dans l'un et l'autre cas, la dimension de ressaisissement par l'en-soi⁵ et le surgissement d'une simultanéité⁶, ainsi que celui avec la situation et l'événement historique⁷.

Il faut cependant bien noter le glissement opéré par rapport aux analyses de l'introduction, notamment quant au statut de l'en-soi⁸. Celui-ci n'est plus l'être des phénomènes, c'est-à-dire celui qui soutient à l'être les phénomènes, mais l'être-origine de l'en-soi, en tant que la néantisation (prise au sens radical) peut lui être attribuée comme sa possibilité ontologique, c'est-à-dire qu'il peut être l'origine, le lieu du surgissement de l'être-conscience. Il a donc ici une signification différente, et, d'une certaine manière, contingente par rapport celle qui lui a été accordée jusqu'à présent⁹, mais qui n'en est pas moins fondamentale et qui jusque là formait la base de la possibili-

¹ Cf. *EN*, p. 32 «La consistance-en-soi de l'être est par delà l'actif comme le passif».

² *EN*, p. 121.

³ *EN*, p. 121.

⁴ *CDG*, XI, p. 441. Cette dimension d'événement fondamentale pour l'ontologie sartrienne, sera conservée dans les *Cahiers pour une morale*: «l'ontologique existentialiste est elle-même historique. Il y a événement premier, c'est-à-dire apparition du pour-soi par néantisation» (*CM*, I, p. 14).

⁵ Cf. *CDG*, p. 431: «Mais il faut aller plus loin et montrer qu'il y a un certain *en-soi* non du *pour-moi*, mais du pour-autrui». Le lien le plus étroit en ce qui concerne le ressaisissement est opéré lors de l'introduction de l'analyse des relations concrètes avec autrui (*EN*, pp. 429-430). *Vide infra*, chap. VIII, §IV, a).

⁶ Celle-ci est définie ainsi: «l'unité de l'en-soi néantisé avec l'en-soi de la néantisation de *cet* en-soi, c'est la simultanéité» (*CDG*, XI, p. 441). Cette notion de simultanéité ne sera cependant utilisée, dans *L'Être et le néant*, qu'à propos d'autrui (*vide infra*, chap. VIII, §II a), ii).

⁷ Cf. *CM*, p. 545: «Mais il est évident que, quoique l'événement soit *humain*, c'est-à-dire senti et vécu sur le mode du pour-soi, il *est*, cependant, c'est-à-dire qu'il est ressaisi par derrière par l'en-soi». Cet aspect de la situation sera cependant minoré dans les analyses de *L'Être et le néant*, pour être repris à partir des *Cahiers pour une morale*. *Vide infra*, chap. IX, §II, c). On peut rappeler que la réflexion sur l'événement est issue d'une réflexion sur l'événement historique dont on a une première trace dans le «Carnet Dupuis» (édité dans *OR*, réf. cit., pp. 1680-1686, notamment p. 1683).

⁸ *Vide supra*, chap. II, §III, c).

⁹ Nous disons contingente d'une certaine manière, car il faut bien sûr qu'il y ait cette possibilité pour que l'autre statut puisse avoir un sens dans la mesure où le pour-soi est condition de la phénoménalité. Mais ce n'est pas à partir de l'acte ontologique lui-même que l'en-soi est être des phénomènes. Si tel est le cas, on a alors la présence d'autrui.

Il faut encore bien sûr rappeler ce niveau intermédiaire, dont le sens est difficilement saisissable, qui est celui des apparitions-disparitions et du mouvement (*vide supra*, chapitre VI, §II, b) iii), §II, a): là, on est forcé, pour en rendre compte, de recourir à quelque chose qui vient de l'en-soi. Et, dans un sens, si on peut le faire (c'est-à-dire s'il est possible d'estimer que ce n'est pas contradictoire avec l'en-soi lui-même), c'est d'abord parce que cette possibilité est ici légitimée. Elle l'est, d'une part parce que le pour-soi renvoie à l'en-soi comme sa condition d'être (et donc son surgissement ne vient pas de lui-même; dans le cas contraire, l'interprétation du mouvement aurait été différente et aurait pu partir du pour-soi), d'autre part, parce qu'on peut penser l'en-soi comme pouvant donner lieu à un mouvement de cet ordre sans contradiction vérifiable, puisqu'il est d'un degré de décompression inférieur à celui exigé pour le surgissement du pour-soi.

té du renversement de la problématique ontologique dans la problématique métaphysique.

Mais avons-nous ici à proprement parler une problématique métaphysique qui s'interroge sur l'origine du pour-soi? Il y a certes un des éléments nécessaires, le retour à un acte originel. Cependant, la problématique métaphysique ne porte pas directement sur l'affirmation d'un tel acte, mais sur la manière d'en déterminer le sens à partir de ce qui en résulte. C'est ce qui se produit, par exemple, à propos de la discussion du surgissement d'autrui et de l'hypothèse d'une passion de *l'esprit*¹. Cette affirmation, en elle-même, reste donc fort limitée. Ce qui manque, c'est la question du «pourquoi?», et cela parce qu'il manque encore la dimension interrogative. Ce manque peut se comprendre d'une double manière: d'une part du point de vue du pour-soi en tant qu'attitude purement immanente, c'est-à-dire que la structure interrogative n'est pas encore comprise comme possibilité interne du rapport à soi, d'autre part du point de vue de la condition d'une réponse.

Sartre, nous l'avons vu, posait une condition pour la possibilité même de la formulation d'une réponse par rapport à l'interrogation métaphysique. Cette condition était le point de vue du *hollon*². Or, ce point de vue, au terme du paragraphe 1, même s'il est suggéré³, n'est pas encore constitué. Il y a bien l'esquisse de l'idée de totalité, puisque Sartre parle du phénomène total de la conscience qui reste insaisissable sur le mode en soi de l'unité ou de la dualité⁴. Cependant, cette totalité n'est pas encore la synthèse impossible de l'en-soi et du pour-soi. Elle n'a pas encore la valeur d'être l'union des contradictoires pour réaliser un être fondant et fondé, et cela parce que n'a même pas encore été mise au jour la dimension de facticité du pour-soi, forme sous laquelle la contingence de l'être devient précisément interrogeable. Cette double condition doit être réalisée; et la réalisation de celle-ci doit se trouver au sein même des structures du pour-soi, puisqu'on a épuisé les structures de l'en-soi pris dans sa pureté. C'est ce qu'établissent les deux paragraphes suivants, dont l'étude permet d'envisager le rapport entre les structures du pour-soi et la problématique métaphysique.

iii) La facticité et ses enjeux métaphysiques.

Le dégagement de la facticité du pour-soi est généralement compris comme la démonstration de sa contingence radicale et de son impossibilité à se fonder - telle qu'elle se manifeste notamment à travers l'impossibilité des preuves ontologiques⁵ - et à partir de là, comme la racine de l'ensemble des considérations sur la contingence de la liberté, son délaissement dans une situation qu'il n'a pas choisie⁶. Si une telle perspective n'est pas fautive et si l'ensemble des considérations sur la contingence et la situation impliquent bien les analyses que nous sommes en train de considérer, ces dernières ont une portée plus générale, qui tient à la notion même de contingence et à la manière dont une dimension de l'en-soi passe d'un statut de contingence radicale et ininter-

¹ *EN*, p. 362.

² Sur le sens précis de ce terme et son origine, *vide infra*, conclusion.

³ Lorsqu'il évoque «la chute de l'en-soi vers le soi» (*EN*, p. 121).

⁴ *Vide supra*, chap. III, §I, c) iii.b) et §II, a) ii)

⁵ *Cf. EN*, pp. 123-124.

⁶ Ce sont notamment les considérations reprises p. 122, début d'un réseau de significations perpétuellement repris par la suite et qui seront des formes spécifiques de facticité, formes dont la détermination est liée au niveau existentiel où on se situe. Nous nous permettons de renvoyer à notre article «De la contingence à la situation: les dimensions de la facticité et de leur signification», *op. cit.*

rogeable¹ à celui d'une contingence interrogeable: en dégagant la facticité du pour-soi, on dégage aussi la condition pour que de l'en-soi soit interrogeable. Comment le pour-soi peut-il faire qu'il y ait ainsi de l'en-soi qui soit interrogeable?

Il y faut deux conditions: d'une part, la possibilité même d'un fondement, et donc l'introduction du rapport de fondement dans la structure d'un être. C'est justement ce qu'offre le surgissement pour-soi comme être qui, existant par soi, est «fondement de son propre néant»². D'autre part, une dimension d'en-soi doit être rattachée à cet être, ce que nous donne la facticité. Comment y parvient-on?

iii. a) La présence d'une dimension d'en-soi au sein du pour-soi et son caractère problématique³.

On pourrait dire que l'effort de l'analyse de la facticité semble contradictoire avec ce qui précède: il s'agissait alors d'affirmer la pureté du néant du pour-soi contre les tentatives pour le réduire à un être, alors qu'il s'agit à présent de dire comment on peut dire que «le pour-soi *est*»⁴, qu'il inclut en son être une certaine dimension d'en-soi. On a vu la liaison entre le rapport de fondement et le néant: le pour-soi qui fonde le néant à partir de la néantisation de l'être. Cela qui vaut aussi bien pour la structure propre du pour-soi que pour les négations qui formeront la structure du monde: «La réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être»⁵. Tout ce qui n'est pas fondé par le pour-soi est être. Or, il y a dans le pour-soi quelque chose qui apparaît comme n'étant pas fondé par ce dernier et qui peut faire d'ailleurs l'objet d'une saisie réflexive, ainsi que l'atteste l'auto-explicitation du *cogito* cartésien comme imparfait et - mais d'une manière moins rigoureuse selon Sartre - le *Ruf des Gewissens* heideggerien. Donc, il y a de l'être au sein du pour-soi qui soit tel qu'on puisse dire qu'il est. Ce quelque chose peut lui-même apparaître selon diverses modalités qui sont celles que Sartre commence par citer pour cerner ce dont il a l'intention de traiter. On a donc ici une certaine dimension d'en-soi, de contingence, lequel apparaît comme non-fondé, et non simplement comme indifférent au fondement. En ce sens, la question du fondement se pose pour lui sans qu'elle se résolve d'emblée par l'examen d'une structure ontologique. Le premier problème est de sortir de l'alternative suivante: soit le pour-soi est fondement et il est fondement de soi en totalité, soit il n'est pas fondement de soi puisqu'il n'est pas fondement de sa présence, mais alors il ne peut être fondement de soi en tant que néant⁶. En effet, même s'il est vrai que, dès l'introduction, Sartre affirmait la présence d'une «contingence plénière de la conscience»⁷ cette dernière définition semble en effet contradictoire avec la structure présentement mise au jour, et sera d'ailleurs fondamentalement limitée par cette dernière.

iii.b) L'échec des preuves d'existence et l'incompatibilité de l'être et du fondement.

La position de cette alternative repose sur l'absence de distinction entre type d'être et manière

¹ Voir à ce propos les développements du paragraphe VI de l'introduction et les considérations de la conclusion sur l'inanité d'une interrogation de l'en-soi dans son être brut ainsi que ce que nous en avons dit plus haut.

² *EN*, p. 123.

³ Nous reprenons ici l'analyse de la dimension de facticité déjà abordée au chapitre III, §II, a) ii. b)).

⁴ *EN*, p. 121.

⁵ *EN*, p. 121.

⁶ Cf. *EN*, p. 123: «comment le pour-soi qui, en tant qu'il *est*, n'est pas son propre être, au sens où il en serait le fondement, peut-il être, en tant qu'il est pour-soi, fondement de son propre néant?».

⁷ *EN*, p. 22, note.

d'être et, par conséquent, être fondement de son être et de sa manière d'être. Or, être et fondement sont radicalement incompatibles, ce qu'exprime la contingence du pour-soi, et ce que ne peuvent dépasser les différentes preuves de l'existence de Dieu telles qu'elles ont été exprimées par la tradition classique (la preuve ontologique, la preuve par la possibilité). Le nerf de leur impossibilité est la nécessité pour tout rapport de fondement d'«exister à distance de soi»¹, ce qui invalide la notion de *causa sui*², le renvoi à la catégorie de nécessité tout comme la tentative d'une preuve par la possibilité comme possibilité qui demeure «externe par rapport à l'être dont elle est la possibilité»³. On peut résumer ainsi la discussion de Sartre:

		<i>Hypothèse</i>		<i>Impossibilité ou type d'être concerné</i>	
Être.	Fondement de son être.	Comme rapport interne	Nécessité d'être fondé dans l'acte par la manière d'être (<i>causa sui</i>).	<i>Il est cause de lui-même par rapport à la contingence première qu'il est. C'est impossible</i>	
			Nécessité fondée dans la possibilité.	comme possibilité objective (il est possible que...).	<i>La possibilité n'est qu'externe et établie par le pour-soi sans appartenir, ni à l'être qui advient, ni à son antécédent.</i>
				Comme possibilité subjective (interne).	<i>L'Être doit soutenir ses possibilités et donc exister au delà d'elle (retour de la contingence).</i>
		Comme rapport externe.	Exigence de la contingence (renvoi au nécessaire).	<i>Ce n'est qu'une exigence de notre raison et non une exigence ontologique.</i>	
		Renvoi à un acte fondamental.	<i>Celui-ci concerne le néant et non l'être</i>		
Non fondement de son être.		Fondement de sa seule manière d'être.		<i>Pour-soi</i>	
		Fondement, ni de son être, ni de sa manière d'être		<i>En-soi dans sa contingence radicale</i>	

Schéma n°64 –Le statut du rapport de fondement et de sa nécessité dans L'être et le néant

Il est donc impossible de penser un être nécessaire. Le seul rapport pensable est, soit un rapport externe ayant sa source dans un être qui met les choses en rapport, soit une liaison ontologique interne (qui n'est pas encore pour l'instant explicitée), soit ce quasi-rapport néantisant qui est pensable à partir du non-être comme dégradation de l'être, néant de l'être en tant qu'être. Ainsi, la présence du pour-soi à l'être comme contingent est concevable en liaison avec l'en-soi dans son origine dans la mesure où il est néant. Seul un caractère de néant peut différencier, mettre en question l'être de l'être et permettre de saisir une singularité sans être contradictoire avec la contingence première de l'en-soi: ce qui change alors est le statut de cette contingence qui, d'ininterrogeable devient donc interrogeable en tant qu'elle est, comme facticité, le caractère d'un être qui est tout en n'étant pas - radicalement et à tous points de vue - identique à l'être. De ce fait, on peut comprendre comment se trouve fondée l'affirmation selon laquelle l'ontologie nous apprend que, si l'en-soi devait se fonder, il le ferait sous la forme du pour-soi⁴.

iii.c) La reconnaissance du pour-soi comme type d'être et les nouvelles dimensions de l'en-soi.

Ainsi, cette impossibilité du rapport de fondement à propos du pour-soi rejaille sur l'en-soi lui-même et amène, du point de vue métaphysique à un enrichissement de la description précédente

¹ EN, p. 123.

² Cette notion de *causa sui* n'est pas chez Sartre simplement un thème de discussion critique mais une notion fondamentale qui fournira aux *Cahiers pour une morale* un certain nombre de développements importants. En effet, il s'agit pour Sartre de penser le pour-soi comme absolu et créateur d'être, tout en le détachant de la figure de la *causa sui*. De ce fait, il est essentiel pour lui de montrer, d'une part que le véritable sens positif de la *causa sui* est d'être cause de son propre néant, c'est-à-dire existence, et que la véritable création, qui fait sortir quelque chose de l'être est la révélation d'être.

³ EN, p. 123. Ce point semble paradoxal puisque nous venons de voir justement que Sartre parlait de possibilité à propos de l'être. Cependant, cette possibilité n'était pas possibilité de l'être par rapport à lui-même, mais par rapport à sa dégradation. On retrouve, mais sous un angle différent les considérations présentées en introduction à propos de l'en-soi.

⁴ Cf. EN, p. 714.

par l'adjonction d'une signification supplémentaire, et au néant comme possibilité de l'en-soi et au surgissement du pour-soi lui-même. La possibilité de néantisation propre à l'en-soi, nommé «acte ontologique» est à présent appelée «acte sacrificiel»¹. Cette connotation, jusque là absente, apparaît lorsqu'on introduit un rapport de l'en-soi à lui-même. Cependant, celui-ci n'existe qu'en tant que l'en-soi ne serait plus en-soi comme type d'être, mais seulement comme mode d'être (ce que sera la facticité, comme «ce qui *reste* de l'en-soi dans le pour-soi»²), et donc pour-soi comme type d'être³. Cette dimension qui surgit est ce que Sartre appelle un *pour...* Elle transparait comme tentative pour *se* donner un fondement. Elle passe donc par un acte où l'en-soi se perd, et donne bien un fondement, mais un fondement qui n'est justement pas *pour* lui, mais pour le pour-soi lui-même.

On a ici toute la difficulté du rapport entre ontologie et métaphysique qui vient de ce balancement, c'est-à-dire du rapport du mode d'être au type d'être, et cela au moins à deux points de vue. Il l'est à un premier point de vue, lorsqu'on passe, par l'intermédiaire de la détermination du néant pur, d'un mode d'être de la conscience à un type d'être se manifestant dans sa singularité par rapport au type d'être radical antérieurement déterminé qu'est l'en-soi. Cependant, à un second point de vue, ce nouveau type d'être nous renvoie d'une certaine manière à l'en-soi lui-même pour sa détermination, comme étant un mode d'être de l'être une fois compris à partir de l'acte ontologique comme modification de l'être en type d'être singulier à partir de sa reprise en pour-soi singulier qui existe par soi dans sa néantisation. Ce double renversement a un impact d'autant plus important que, en se développant, ce mode d'être/type d'être qu'est le néant est à la fois et dans le même temps singularisé-singularisant en fonction de la manière dont ses structures développent la relation à l'être de telle sorte que surgisse un monde, en même temps que l'en-soi ainsi doublement reconfiguré devient à la fois interrogeable dans sa facticité et élucidable dans sa forme de monde: «l'être contingent par surgissement du pour-soi *devient* contingent»⁴ en tant que monde.

Ainsi, le retour à la dimension métaphysique n'a plus pour fonction d'expliquer la condition dernière du surgissement du pour-soi mais de marquer en quoi ce surgissement est un échec qui va rejaillir sur le pour-soi lui-même et va entraîner la présence en lui d'une contingence à assimiler, et qui est la contingence de l'effort même de l'être pour se fonder. En effet, Sartre semble ici lier le sens de la néantisation ayant lieu au sein de l'être et l'existence d'une contingence au sein du pour-soi, comme si cette contingence était la conséquence que la néantisation de l'être ait justement ce sens (de fonder sa contingence), et surtout comme si notre rapport à cette contingence reflétait le rapport de l'être en soi à sa propre contingence, ce rapport se reflétant à son tour sur le monde. Nous avons ici une structure à plusieurs niveaux où, pour la compréhension de chaque niveau du pour-soi, il est nécessaire de comprendre l'en-soi d'une certaine manière, jusqu'à ce que nous ayons une intégration du pour-soi et de l'en-soi dans la constitution de la valeur.

a) Dans une première étape- qui nous amène jusqu'à la description de la présence à soi - nous avons, d'un côté, l'en-soi saisi comme être des phénomènes: les caractères de celui-ci ont alors pour points communs une indifférence totale à la détermination et au fondement. De l'autre, le

¹ EN, p. 124.

² EN, p. 127.

³ C'est ce renversement que nous pouvons retrouver à travers la formule: «L'en-soi ne peut rien fonder; s'il se fonde lui-même, c'est en se donnant la modification du pour-soi. Il est fondement de lui-même en tant qu'il n'est *déjà plus* en-soi» (EN, p. 124).

⁴ CM, II, p. 544.

pour-soi n'est déterminé que comme une dimension différente d'être (le pour-soi a à être ce qu'il est). Les deux explications ne sont liées que par la nécessité d'indiquer la dimension régionale des déterminations ontologiques qui sont alors fournies en saisissant leur différence spécifique.

b) Dans la seconde étape - l'analyse de l'acte ontologique - le pour-soi est déterminé comme néant, comme négatif pur ou néant. Le lien avec l'en-soi concerne alors non plus seulement la portée de la détermination structurelle du pour-soi mais la possibilité d'une autre structure que celle de l'en-soi, et cela à partir de l'en-soi même (et non plus en dehors de lui). Ce dépassement de la scission des deux régions d'être est opéré à partir de la manière dont la première partie avait pour point de départ un rapport synthétique en-soi-pour-soi, l'être-au-monde et, d'une certaine manière, étendait le champ de l'en-soi en resituant au sein de l'être le surgissement du pour-soi, dans la mesure où le pour-soi est compris à partir de l'être au monde, c'est-à-dire comme existant à partir de et dans l'ordre de l'en-soi (cette seconde étape vient à partir du rapport du pour-soi à lui-même dans son rapport à l'être, qui est ce qu'analyse la mauvaise foi). Dès lors, la possibilité du pour-soi nous amène à la possibilité de son surgissement au sein de l'être et à partir de l'être. Donc, par rapport à l'étape précédente, c'est l'en-soi qui est à présent concerné et c'est celui-ci qui doit se redéfinir pour concevoir la possibilité d'une structure telle que le pour-soi en tant que néant. L'en-soi devient alors acte néantisant et porte en lui l'acte ontologique.

c) Enfin, et c'est là la troisième étape - qui envisage à présent le pour-soi dans sa contingence et dans la reconnaissance de sa facticité - celui-ci est à présent fondement avec un reste de contingence («en-soi [...] néantisé»¹ ou), et l'«en-soi de la néantisation»², contingence avec un reste de fondement (le pour-soi lui-même). Le fondement a donc surgi et une dimension d'en-soi devient ontologiquement interrogeable de telle sorte que la question du fondement se pose dans le cadre de l'ontologie, en ce qui concerne le pour-soi et la dimension d'en-soi qui le porte comme pour-soi.

Au terme de ces trois étapes, il semble qu'on a obtenu - du moins en ce qui concerne la première ligne d'analyse - l'ensemble des dimensions d'en-soi jouant un rôle dans les structures pures du pour-soi et qu'on n'ait plus qu'à regarder du côté de ces dernières, celles-ci ayant intégré en elles justement le reste d'en-soi que Sartre nomme facticité. Désormais, c'est à partir de l'être-pour-soi et de sa relation à l'en-soi en tant que relation mondifiante³ que se jouent, jusqu'à la transcendance, les rapports en-soi-pour-soi et ce sera - à partir de la troisième partie - en fonction de la dimension de facticité et de ses élargissements possibles que l'en-soi sera interrogeable jusqu'à pouvoir être sujet d'«étonnement»⁴. Le pour-soi, avec la facticité, gagne une compréhension de l'en-soi comme contingence non-fondée, c'est-à-dire, pour elle, une certaine compréhension de ce que veut dire être à la manière de l'en-soi (sans que cette compréhension aboutisse à la moindre objectivation). Ainsi, dans un premier temps, cette dimension d'en-soi comprise par le pour-soi ne peut être celle d'autre chose (ni celle d'autrui, ni celle de l'objet) et, de ce fait, ne peut être, ni dépassée et complètement anéantie (parce qu'il s'agit de l'en-soi), ni objectivée, parce que cet en-

¹ CDG, XI, p. 441, EN, p. 124.

² CDG, XI, p. 441.

³ Cf. CDG, XI, p. 443: «dès l'irruption du pour-soi dans l'en-soi, l'en-soi est *humanisé* et *mondifié*». Dans *l'Être et le néant*, la mondification sera séparée de l'humanisation, celle-ci n'étant effective dans tous ses aspects qu'à partir de la liberté et du projet originel.

⁴ Cf. EN, p. 589. Ce thème de l'étonnement, absent chez Sartre se trouve latéralement réintroduit à travers le délaissement, c'est-à-dire l'expérience de ma facticité comme étant le fait d'être jeté parmi des étants indifférents. L'étonnement est alors, à partir de cette nécessité, une conduite particulière par rapport à la totalité de l'étant dans lequel je me trouve ainsi engagé.

soi est ce que je suis, il est un en-soi néantisé qui n'a plus les structures requises pour fonder quelque chose comme un phénomène¹. En même temps, c'est la structure même de fondement qui, à partir de là aura un sens nouveau dans la mesure où elle sera attachée à l'être, à partir de l'attachement de l'être au pour-soi et. En même temps la dimension de fondement introduite par le néant dans le monde, à partir d'un certain projet de l'Être, nous amène à une problématique d'ordre métaphysique, et cela, au sein des structures du pour-soi lui-même. Cette «*compréhension d'être* (au sens heideggerien du mot)² qui est «ek-stase d'être»³ serait ce que produit en dernier ressort l'acte ontologique ou «l'ensemble être-néantisation»⁴, et ce qui marque sa limite. Cependant, ces dernières formulations développées dans les *Cahiers pour une morale*, ne sont pas encore accessibles à Sartre dans *l'Être et le néant*, parce que ce dernier en reste au plan de l'ontologique, alors que les *Cahiers*, en même temps qu'ils abordent le problème moral, se situe aussi au plan métaphysique⁵, les deux étant associés à travers le souci de l'historique.

iv) La dynamique des analyses ultérieures et le rôle des conduites de mauvaise foi.

Cette intériorisation de la problématique métaphysique, comme mode d'interrogation des structures ontologiques du pour-soi servira de fil directeur pour les modifications de ces structures. C'est ce qui s'opère avec l'interrogation de l'être de la valeur et qui, au delà, pourra également permettre de dépasser le cadre de l'explicitation des structures nécessaires du pour-soi pour envisager, en fonction du sens que nous allons donner à celles-ci, les conduites de mauvaise foi, procédant de la réflexion impure, ou d'avant la conversion.

iv. a) l'intériorisation de la problématique métaphysique.

Au premier abord, cette interrogation concernant la structure du cogito fournit les principes du dépassement de son instantanéité. Il s'agit aussi de l'intériorisation à titre de motivation non-thétique de la structure de l'être-fondement de soi sous la forme de la constitution du schème ontologique de l'en-soi-pour-soi. En effet, avec le pour-soi devient possible à la fois le rapport de fondement, mais aussi le caractère interne d'une structuration de l'ordre de l'en-soi et de l'ordre du pour-soi.

Le questionnement métaphysique, une fois intériorisé comme horizon d'appréhension explicite des structures du pour-soi en fonction d'un manque par rapport à une relation interne (comme manque de fondement) devient le moteur qui permet de faire sortir de son instantanéité le cogito. Le pour-soi est à présent pour-soi parce qu'il réalise la dynamique de l'idéal d'être fondement de soi. Ce dernier permet, ici et dans le cadre de la réflexion de fonder l'existence de ces structures de manière à la fois motivée et libre, suivant une dynamique qui ne procède que de soi tout en pouvant n'être conçue qu'à partir de l'être: en effet, on ne peut concevoir à partir du pour-soi seul uniquement le fait qu'il soit fondement de son propre néant mais non qu'il ne soit pas fondement de son être ou, plus exactement, on peut le comprendre d'un point de vue logique mais non d'un point de vue ontologique. La prise en considération de la contingence, par le biais de la facticité,

¹ Ceci posé, même l'en-soi comme être des phénomènes est toujours un en-soi dépassé vers un avenir.

² *CM*, p. 162.

³ *CM*, p. 162.

⁴ *CM*, p. 162.

⁵ Ainsi, le développement présentée dans les *Cahiers* (*CM*, I, pp. 156-167) commence en inversant l'ordre de présentation. Il part de l'échec de la *causa sui* pour penser l'ensemble des dimensions de l'être, et cela jusqu'à l'action, à partir de l'effort de l'être pour se fonder et son rapport avec la surrrection du pour-soi.

ne permet pas de poser le problème du fondement de l'Être, mais de l'intégrer comme élément dynamique des structures du pour-soi. Et, inversement, cette conception du mouvement dynamique du pour-soi à partir de la facticité n'est possible qu'en repartant de l'en-soi lui-même, pour penser un rapport de fondement de soi.

Cependant, le caractère propre de l'analyse de l'être de la valeur sera de donner une structure à cet idéal, au lieu de seulement le faire transparaître de manière critique. En effet, dans l'analyse de la facticité, nous avons - comme nous l'avons vu plus haut - un usage critique de la structure de l'*ens causa sui*; dans ce paragraphe, il joue le rôle d'un idéal. Il n'est donc plus seulement un élément critique, mais un élément interne des structures du pour-soi, intégré à partir de l'explicitation ontologique des conditions de sa détermination et de son existence comme néantisation continuée (ou le fait de «soutenir la néantisation»¹).

Nous avons vu jusqu'ici le rôle de cette dimension dans le surgissement des possibles et la constitution de l'ipséité en essayant justement de le délester de son poids métaphysique². Il est cependant nécessaire de revenir sur ce dernier. En effet, cette dimension d'en-soi-pour-soi est ici déterminée comme le «manqué», c'est-à-dire comme ce à partir de quoi se donne l'imperfection du pour-soi, pris dans sa pure structure. Cette structure du manqué est encore envisagée comme une structure immanente, condition de possibilité de l'existence du pour-soi et comme n'ayant de sens d'abord que par rapport au pour-soi lui-même et non par rapport à la totalité de l'être³. Cependant, son rôle au cours des analyses de *L'Être et le néant* ne va cesser de se développer de telle sorte qu'il devient le moyen privilégié d'interrogation de l'ensemble des conduites du pour-soi, la réflexion, l'être pour-autrui ou encore le projet originel. A terme, c'est l'en-soi tout entier qui, dans les «aperçus métaphysiques» se trouvera concerné par la question de la totalité, et cela parce que la facticité a réintégré le monde et que le projet existentiel d'être à été saisi dans la manière dont il s'oriente vers le monde⁴. En ce sens, parce que le pour-soi est reconnu comme contingent et parce qu'il ne se développe que dans un rapport interne à cette contingence qu'il reprend (si on pense à la naissance) et qu'il constitue (si on pense notamment au passé), son analyse, qui exige de comprendre la continuation de sa néantisation à travers une orientation telle que celle-ci soit à la fois orientée (ipséité) et cependant toujours ouverte et impossible (totalité refusée et recherchée de la temporalité), est en même temps la mise au jour des instruments permettant de saisir la totalité de l'être et de poser, pour le pour-soi au sein de l'être et pour l'être les deux questions du fondement et de la totalité. À cet égard, c'est au sens fort qu'il faut comprendre à terme la formule selon laquelle le pour-soi est la mise en question de l'être par l'être, dès lors, que, en intégrant peu à peu des dimensions de plus en plus larges de l'être à partir d'une saisie de plus en plus concrète du pour-soi, on donne à cette question une portée de plus en plus grande.

Ce double rôle, critique et interne, est confirmé par les «aperçus métaphysiques» lorsque Sartre dit qu'on ne peut prendre que le point de vue de la totalité en-soi-pour-soi pour juger de la totalité

¹ *EN*, p. 128.

² *Vide supra*, chap. III, §III a) c).

³ *Cf. EN*, p. 133: «C'est pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi».

⁴ Dans les *Carnets*, et en liaison avec l'analyse de la temporalité (et plus particulièrement du passé), «le «causa sui» «est à la fois ce vers quoi se fait la fuite par où le pour-soi s'arrache à lui-même et ce vers quoi s'effectue le dépassement de l'en-soi constitué en monde. la «causa sui» est le sens du monde; le monde l'annonce et se fait monde en l'annonçant» (*CDG*, XI, p. 443). Dans *L'Être et le néant*, la distance entre l'immanence de l'idéal et la manière dont il intègre le monde sera plus importante et, dans les *Cahiers*, elle sera thématifiée à nouveau pour laisser la voie ouverte à la transcendance de l'Être et à la création.

en désintégration effective que constitue ce qu'il appelle le *holon*¹. Nous avons une sorte de cercle qui nous fait aller de l'en-soi au pour-soi pour revenir à l'en-soi lui-même par le biais de l'articulation entre l'en-soi et le pour-soi qui se réalise par le biais de la structure de monde².

Cependant, si on prend en compte les premières structures déjà considérées, et notamment celles de la transcendance pure, nous sommes limités dans la manière d'aborder cette question. Si l'analyse du pour-soi doit permettre de résoudre les problèmes de l'introduction, de distinguer le soluble de l'insoluble, et à terme d'en considérer la teneur métaphysique, il est nécessaire de considérer le pour-soi dans un effort effectif de saisie de la totalité. Celui-ci doit engager à la fois la totalité des dimensions possibles de son être et, à terme, celle de l'être transcendant. L'analyse de *l'Être et le néant* doit aller jusqu'au terme qu'elle se donne et avoir pour fil conducteur des conduites qui se donnent comme radicalement à la recherche de l'Être. Or ces conduites sont souvent situées comme procédant, soit de la mauvaise foi, soit de la réflexion complices (la constitution du psychique, les conduites appropriatives³) ou d'«avant la conversion»⁴.

iv. b) Le rôle des analyses de mauvaise foi.

Il est ainsi possible de donner un sens nouveau à la présence de conduites de «mauvaise foi» ou des conduites «inauthentiques» qui s'accroît de plus en plus au fil de l'oeuvre, jusqu'à devenir le thème central de celle-ci au fur et à mesure qu'augmente la dimension de contingence, de telle sorte que Sartre qualifie *L'Être et le néant* d'«ontologie d'avant la conversion»⁵. En effet, on pourrait penser même que la présence de ces conduites de mauvaise foi viennent fausser l'analyse, en cachant les structures véritables, de telle sorte que l'ontologie ne serait qu'une «éidétique de la mauvaise foi»⁶, en l'absence des analyses qui se situeraient après la «reprise de l'être pourri par lui-même»⁷, de la «katharsis»¹ ou la «conversion radicale»² du pour-soi. Cepen-

¹ Sur ce concept et son origine, *vide infra*, conclusions, a) et b).

² On pourra cependant dire qu'il y a un cercle: on ne retrouve dans l'ordre du pour-soi, du point de vue des indications métaphysiques concernant l'en-soi que ce que nous y avons mis, du point de vue de ce même en soi. Ainsi, ce que les «aperçus métaphysiques» traitent comme des indications fournies par l'ontologie s'avèreraient comme étant en fait, introduit de manière subreptice dans l'ordre de la métaphysique elle-même.

Cet argument serait juste s'il n'omettait une chose: d'une part la limitation introduite par le biais de la nécessité de réinsérer la structure considérée comme structure du pour-soi (et qui fait des aperçus métaphysiques des aperçus d'ordre hypothétique), d'autre part la nécessité du transit par le biais du monde, c'est-à-dire le passage par la totalité de l'en-soi constituée en monde qui est la perspective propre de la conclusion de *l'Être et le néant*.

³ Cf. *EN*, p. 670: «nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que des phénomènes de réflexion complices».

⁴ *CM*, p. 13.

⁵ *CM*, I, p. 13.

⁶ J.-P. Sartre, *Situations IV*, Paris, Gallimard, p. 196.

⁷ Cf. *EN*, p. 111, note, où Sartre évoque une «reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas sa place ici».

L'authenticité - comme on l'a souvent marqué (par exemple F. Scanzio, *Sartre et la morale*, réf. citées, chap. 2 à 4, chap. 2 notamment) est la catégorie morale dominante des *Carnets de la drôle de guerre*, même si elle s'efface un peu en fonction du discours ontologique: cf. , *CDG*, I, pp. 19, 66, 67, 77, 90, 104, 124, 138-139, 149, 160, *CDG*, III, 214, 240, 241, 244, 253-254, 318-319, *CDG*, XII, pp. 447-450, 492-494, 496, 498-500, *CDG*, XIV, pp. 538, 575, 580). Cette authenticité est thématiquement d'abord en liaison avec une critique du stoïcisme (cf. *CDG*, I, pp. 19, 20, 26, 36, 85, 88, 98, 120 et 124). Cette critique, qui se fait d'abord dans le cadre d'une conception où l'homme et la conscience transcendantale apparaissent comme deux niveaux différents, amène à distinguer l'authenticité et la sagesse (*CDG*, I, pp. 138-139), l'authenticité et la pureté (par rapport à Gide, *CDG*, III, p. 244). L'authenticité apparaît d'abord comme étant propre à l'homme comme être-dans-le-monde dans la mesure où elle est engagement dans la situation, le fait de vivre pleinement son être-dans la situation finie de l'homme, ce qui ne peut se faire sur le plan de la conscience transcendantale et elle se trahit par l'épreuve de certains sentiments, tels que l'angoisse et la nausée (*CDG*, p. 254-255). Cette nécessité d'assumer est liée également à la reconnaissance d'un statut de l'être-pour-la-mort face à la croyance implicite d'immortalité qui habitait Sartre au début de la guerre (cf. *CDG*, I, p. 45). Cette notion d'authenticité se fait plus rare au fur et à mesure que ce développe la problématique ontologique. Cependant, elle reste présente, indissociable d'une interrogation sur soi et sa manière d'être (cf. *CDG*, I, p. 66,

CDG, III, pp. 253-254, CDG, XII, p. 447, 492, 499-500). Elle doit alors se situer par rapport aux concepts qui peu à peu se font jour comme la dimension de la valeur et le projet de se fonder, qui peut se penser comme un projet authentique à partir du moment où il est assumé (CDG, III, pp. 318-319) ou par rapport à l'esprit de sérieux (CDG, XIV, p. 580).

Dans les *Cahiers pour une morale*, l'authenticité est beaucoup moins présente (CM, I, pp. 12,13, 42 CM, I, pp. 490, 496-497, 508-510 notamment). Tout d'abord - mais peut-être en raison de ce que sont les *Cahiers* par rapport aux *Carnets* - l'implication personnelle est moins forte. Il y a une prise de distance face à l'authenticité voulue pour elle-même (CM, I p. 12), en même temps qu'un souci de répondre aux objections qui lui avaient été posées à la société française de philosophie (CSCS, pp. 87-91, discussion avec Jean Hyppolite), notamment sur le fait que l'authenticité serait «une nature» (CM, I, p. 13). Le thème est repris de manière plus positive à propos de la conversion, d'abord, entre guillemets et rapporté au contexte de sa première émergence dans *l'Être et le néant* (CM, II, p. 490), puis évoqué en corrélation avec le dévoilement du projet comme projet créateur (pp. 496-497, p. 508). L'authenticité est alors «double source de joie», et étant alors «authenticité absolue» (CM, II p. 508) par laquelle l'homme peut dépasser la tentation d'«être tout» (CM, II, p. 509), la générosité vraie - c'est-à-dire non-insérée dans un projet de possession du monde et de l'autre - en étant alors la «structure originelle» (CM, II, p. 510). Ainsi, la conception sartrienne de l'authenticité est affectée par l'évolution de Sartre vers une réflexion sur l'Histoire, qui dépasse le cadre de l'authenticité comme simple assomption de l'historicité et sur l'action, qui amène à penser l'authenticité dans l'action - et non seulement comme assomption et fait de vivre une situation en se plongeant dans le caractère humain de notre condition. Cette évolution, corrélatrice à un déplacement de la morale d'une morale de l'«être» (qui renvoie à un idéal de sincérité) à une morale du faire (qui renvoie à l'authenticité en tant qu'elle «porte sur ce que je peux» (CM, II, p. 496)) est également liée à l'articulation nouvelle de la conscience comme néant à la condition humaine. Alors que dans le début des *Carnets* l'articulation du transcendantal et de l'existential s'opérait encore selon un modèle husserlien, le transcendantal-ontologique étant le support pour un dégagement par rapport à l'humain (pour ensuite y revenir), la néantisation, (comme dimension ontologico-métaphysique), elle nous renvoie à la production de néant dans l'être à partir de l'origine néantisante, introduisant également un nouveau rapport au corps et à l'action.

¹ EN, p. 201. Cf. CM, II, pp. 496-498 La réflexion pure - dont le redoublement «n'ajoute rien au phénomène primitif» (EN, p. 499) - fait disparaître la dimension du psychique. La dimension de la réflexion semble avoir été très tôt liée à la morale, puisque cette dernière a été un enjeu de *La transcendance de l'ego* (cf. TrE, p. 87). Cependant, dans les *Carnets*, elle semble un obstacle par rapport à l'obtention de l'authenticité (cf. CDG, pp. 254-255). Elle peut renvoyer, soit à une logique du détachement (ce qui peut renvoyer, dans *l'Être et le néant* à certaines formes de mauvaise foi), soit à la mauvaise foi de la réflexion impure. Par contre, elle est, avec l'Histoire, l'action et la création un des grands axes des *Cahiers pour une morale*, dans la définition d'une réflexion pure comme nouveau rapport à l'ensemble de mes structures (CM, I, notamment pp. 18,19). Elle a une part essentielle dans la conversion (CM, II, p. 489-490) tout en n'y étant pas identique.

² Cf. EN, p. 484: «[La] morale de la délivrance et du salut» [...] doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici». La conversion est présente dès les *carnets de la drôle de guerre*, mais elle demeure conditionnée encore majoritairement par la catégorie d'assomption, comme le marque la formule de «conversion assumptive» (CDG, III, p. 319) qui consiste à «reprenre à son compte la réalité-humaine» (CDG, III, p. 319), l'assomption étant ici «valeur d'authenticité» (CDG, III, p. 319). Or, celle-ci ne prescrit à la liberté-humaine «que de faire ce qu'elle fait» (CDG, III, p. 319). On retrouvera en fait ici ce que Sartre dira de la liberté au sein de *l'Être et le néant*, (notamment dans le paragraphe sur «liberté et responsabilité») mais dans une analyse ontologique (par exemple pour l'impossibilité de toute excuse par rapport à sa manière d'être (cf. CDG, III, p. 320, EN, p. 639) et, en même temps, cette première esquisse marque aussi la nécessité de récupérer, contre l'empirie et sur le plan ontologique le développement de cette valeur.

Liée à la possibilité de la réflexion pure (seul aspect qui est développée dans la «plan d'une morale ontologique» (CM, II, p. 484), la conversion est le thème propre des *Cahiers*, notamment par rapport à *l'Être et le néant* (cf. CM, I, p. 13). Comme la situation dans *l'Être et le néant*, elle a un caractère total, impliquant une attitude envers sa propre existence comme contingence et finitude (cf. CM, I, p. 103), envers son projet (cf. CM, II, p. 499), notamment par le biais d'une opposition entre l'appropriation magique et la création. Il y a ici une évolution forte de Sartre par rapport à lui-même dans la mesure où l'appropriation est ce dans quoi se reconnaissait Sartre lui-même, comme il l'indique dans sa manière de revenir sur son parcours (CDG, III, p. 281), il utilisait des thèmes (la perception dévoilante, la joie par exemple, cf. CDG, III, pp. 281-282) repris dans les *Cahiers* (CM, II, pp. 507-508 pour la joie): «chacune de mes «théories» était un acte de conquête et de possession. Il me semblait qu'à la fin, en les mettant bout à bout, j'aurais soumis le monde à moi tout seul» (CDG, III, pp. 282-283). On retrouve ce point encore à travers la manière dont Sartre définit son désir de possession (et notamment de possession du monde par la métaphysique) par opposition à l'appropriation symbolique (CDG, XII, pp. 487 notamment).

Elle enveloppe l'Être même qu'elle dévoile comme radicalement neuf (par rapport à l'en-soi pur), ce qui donne par rapport au projet lui-même le sens d'une création (CM, p. 501 où Sartre reprend l'exemple de Saint Exupéry déjà utilisé dans les *Carnets de la drôle de guerre* (CDG, III, pp. 245-247, CDG, V, pp.357-361, voir l'index de Arlette Elkaim Sartre, CDG, p. 633)).

Elle enveloppe également Autrui, la conversion ne pouvant exister que comme commune (CM, I, p. 16) et «la reconnaissance de moi-même comme pour-soi» (CM, I p. 17). Elle entraîne la reconnaissance du dévoilement d'Autrui comme processus de «don» (cf. CM, II, pp. 514-524) double, celui qu'Autrui-sujet me fait de mon objectivité (cf. EN, p. 515) et du sens qu'il donne au monde, celui que je fais à Autrui de son objectivité (CM, pp. 516-517) et de la Vérité du monde, ce qui

dant, on peut comprendre la présence de telles conduites.

A un premier niveau, on peut en comprendre la présence comme étant une donnée de fait, analogue à l'exigence heideggerienne de partir de la «quotidienneté moyenne»¹. De ce fait, elle fait partie en quelque sorte de la situation dans laquelle nous nous trouvons encore, nous homme, qui questionnons, et par rapport à laquelle le questionnement ontologique nous fait faire un pas en arrière, à mis-chemin entre l'engagement dans ces conduites et dans leurs divers aspects (comme par exemple l'esprit de sérieux, source de théorisation philosophiques² en même temps que les conduites d'excuses) et la conversion morale qui nous place sur un autre plan.

Ce point de départ, de plus, n'est pas dirimant pour les analyses considérées (et de ce fait il n'y a pas l'exigence, comme pour Heidegger d'avoir une attestation d'une existence authentique à travers la détermination du *Gewissen*), dans la mesure où les conduites de mauvaise foi impliquent toujours la structure originelle fondamentale de toute conduite qu'on peut dégager - c'est d'ailleurs ainsi que la notion est elle-même introduite dans une démarche régressive. Que ce soit par rapport à soi (dans la réflexion) par rapport à autrui ou par rapport à l'être même, il y a toujours, enveloppée, une relation originelle de dévoilement à laquelle la dimension de conversion - telle qu'elle peut être esquissée par ailleurs par Sartre - ne fait que revenir sous une modalité nouvelle, que ce soit la saisie de soi enveloppée dans la réflexion complice, le dévoilement d'Autrui auquel je donne une nouvelle dimension d'être à travers les relations que j'entretiens avec lui, ou encore les relations avec l'En-soi lui-même, à travers la création³ et la générosité⁴. Celles-ci passent ainsi de l'inauthentique à l'authentique dès lors qu'on les reprend en fonction du fil conducteur de la pure corrélation entre structure du pour-soi et dévoilement d'en-soi, telle que la transcendence en pose les bases et telle que la liberté en définit la figure concrète et spécifique pour le pour-soi humain. En ce sens, en terme de dévoilement, la réflexion impure comporte, même si c'est de manière implicite, autant de contenu de dévoilement par rapport à soi et de création par rapport à l'être que la réflexion pure qui «n'ajout[e] rien au phénomène primitif»⁵ enveloppé dans la réflexion impure, la seule différence étant dans ce cadre du côté du pour-soi, plus que de celui de l'en-soi.

Mais il y a plus, dès lors qu'on saisit que la dimension de mauvaise foi, notamment dans les aspects liés à la réflexion impure ou constituante (dans la réflexion même, dans l'ordre de la consti-

permet de définir la signification «d'aimer, dans son sens d'authenticité» (*EN*, p. 516). Un tel amour dépasserait alors le cercle du sadisme et du masochisme» et dans un idéal de transparence. La conversion aurait pour conséquence une nouvelle définition de la «générosité» (*CM*, I, p. 54, 510) qui s'oppose à la générosité appropriatrice de *carnets* (*CDG*, XII, p. 482-483, *EN*, pp. 684-685). Enfin, elle renvoie à une reconnaissance de l'*Esprit* comme totalité détotalisée» (*CM*, I, p. 17), sans retomber dans les mythes substantialistes de l'humanité, mais en assumant la fragilité de l'Histoire et la gratuité de la mort (*CM*, I, p. 54).

¹ Cf. *SZ*, p. 43/75. La mauvaise foi et ses dérivés sont présentés également par Sartre comme des attitudes qui arrivent le plus souvent, notamment par rapport à la liberté (cf. *EN*, p. 73, où Sartre évoque «les situations les plus courantes de notre vie»; p. 76: «Mais à l'ordinaire, mon attitude vis-à-vis des valeurs est éminemment rassurante», p. 642: «Mais, on l'a marqué au début de cet ouvrage, la plupart du temps, nous fuyons l'angoisse dans la mauvaise foi»). Cependant, on ne saurait considérer que c'est la seule motivation du choix des attitudes. Celles-ci sont reconduites à leurs racines dans la considération des processus originaires, qui en donnent comme le squelette.

² Le matérialisme - par exemple - relèverait pour Sartre de l'esprit de sérieux.

³ Cf. *CM*, p. 156, où Sartre évoque la création comme étant d'abord «poursuite vaine de l'en-soi-pour-soi» qui, «Par la réflexion non complice, [...] se dévoile comme création proprement dite».

⁴ Il y a une générosité appropriative où, en donnant à autrui, j'aspire à le posséder (ce que Sartre décrit dans *l'Être et le néant*), et une «générosité vraie», «structure originelle» (*CM*, II, p. 510), qui est acceptation que ma création (mon dévoilement) s'aliène, passe à l'Autre pour devenir autre.

⁵ *CM*, p. 499. On pourrait rapprocher ce thème de celui de l'épochè phénoménologique, mais Sartre adopte à son égard une attitude de plus en plus ambiguë. *Vide supra*, chap. III, §I, c), note 68, p. 155.

tution du corps, dans l'ordre des relations avec autrui, dans celui de la liberté, que ce soit par rapport au pour-soi lui-même avec la volonté et les passions), fait véritablement surgir des dimensions de la transcendance et des significations nouvelles pour celui-ci. A cet égard, elle participe de la confirmation du réalisme de Sartre. Son analyse permet ainsi de rendre compte à la fois sur le plan ontologique et sur le plan métaphysique d'un certain nombre de ces dimensions, en même temps que le rapport du pour-soi à celle-ci.

Certes, la dimension de mauvaise foi apparaît dès la démarche régressive, pour dégager sa condition de possibilité dans la présence à soi¹. Dans la démarche progressive, la dimension de mauvaise foi et de manière plus générale, la recherche de l'être comme synthèse d'en-soi et de pour-soi, devient un fil conducteur de l'analyse progressive, sous les trois figures correspondant aux trois orientations de l'analyse: pour la réflexion, il s'agit de la réflexion impure ou constituante, pour la dimension du pour-autrui, les relations concrètes avec autrui et, en ce qui concerne la dimension de l'action, ce que Sartre appelle le «désir d'être» tel qu'il se manifeste à travers les diverses formes du projet originel. Dans ces trois cas, la mauvaise foi intervient comme la manière dont se constituent les expériences dans leur continuité, et, par voie de conséquence, les dimensions de transcendance qui y sont associées², ce qui conduit à en définir les conditions d'émergence et de disparition³.

Ainsi, les attitudes de mauvaise foi enveloppent en elles les structures pures qu'on retrouverait à travers la purification et la conversion, à partir desquelles il serait loisible de définir une dimension morale de rapport explicite aux valeurs. Cette dernière, puisqu'elle est morale, ne concerne à terme que le (ou les) pour-soi humains, sans remettre en cause la dimension ontologique, sauf à devenir elle-même une ontologie (voire une métaphysique), danger auquel Sartre n'a peut-être pas toujours échappé.

De plus, l'ensemble des conduites examinées par Sartre visent toutes, au delà même de la structure originelle du Pour-soi (niveau de l'ipséité), la réalisation, de manière immédiate ou symbolique, d'une synthèse d'en-soi-pour-soi, de telle sorte que les deux questions posées au terme de l'introduction et qui seront les deux axes directeurs des aperçus métaphysiques (la question de l'origine et la question de la totalité) ne peuvent être abordées qu'à partir des attitudes de mauvaise foi, dans la mesure où elles seules - et non seulement l'analyse de certaines structures et conduites en deçà du projet de fondation de soi - peuvent à la fois permettre de gagner le point de vue à partir duquel la question peut être posée et celui à partir duquel la réponse peut être négative. Là encore, comme nous l'avons vu à propos de l'émergence des structures transcendantes, la situation de l'analyse est particulière. On y retrouve un double mouvement de retrait par rapport à ce projet qui à la fois le fait apparaître comme tel, tout en faisant apparaître la question à laquelle y essaie de répondre, c'est-à-dire la dimension de la contingence qu'il essaie de fonder, projet de fondation dans lequel nous sommes toujours engagés.

Le passage à la quatrième partie, à travers notamment la présence d'éléments liés à la problématique morale, pourrait sembler plus ou moins superflu, notamment en regard de ce qui est repris de *l'Être et le néant* dans les conclusions générales de l'ouvrage. Cependant, cette dernière partie

¹ *Vide supra*, chap. III, §I, c), iii).

² Cela est vrai particulièrement en ce qui concerne la réflexion, mais on pourrait aussi le dire en ce qui concerne le monde du désir, voire, en ce qui concerne la dimension significative de la qualité, telle qu'elle résulte de la poursuite de l'effort métaphysique de saisir l'être-en-soi de la chose au delà de son opacité d'indifférence.

³ Néanmoins, on peut se demander si l'analyse de Sartre ne doit pas être affinée sur ce point dans la mesure où les conditions de purification de la dimension du psychique sont plus complexes qu'une simple purification de la réflexion.

- justement dans la manière dont elle va jusqu'à nous conduire vers le projet originel - est bien nécessaire au projet ontologique et métaphysique, dans la mesure où ce n'est qu'à ce dernier niveau que peut véritablement s'attester le statut du pour-soi comme seule et unique relation à l'Être ainsi que la possibilité d'envisager une totalité en-soi-pour-soi. Tout d'abord, la dimension de la liberté est une dimension à la fois totalisante et singulière qui permet, non de véritablement réintégrer la dimension du pour-autrui, mais qui permet de revenir à la relation à l'Être en y intégrant la présence de l'Autre à partir de ce qui y est analysé au titre de la situation et en réinvestissant sur le plan de la relation à l'existant singulier (ou le ceci concret, avec l'ensemble de ses significations) ce qui a pu être dégagé au plan des relations concrètes avec autrui. Ce n'est qu'à partir de ce point notamment qu'on peut dire que le Pour-soi est par lui-même la relation à l'En-soi dans la mesure où le Pour-soi singulier est bien ce qui rend compte de ce son singulier et de la relation à celui-ci dans toutes ses dimensions. Seule la considération du Pour-soi personnel en tant que projet originel permet d'assurer cette relation. Ce n'est également que par les analyses de cette quatrième partie que les formulations posées en conclusion concernant le pour-soi comme étant *en fait* projet de se fonder prennent leur sens, c'est-à-dire peuvent renvoyer à un fait existentiel attesté. Tant que nous sommes sur les plans précédents, une dissociation demeure entre les structures du pour-soi et les dimensions existentielles concrètes. Celles-ci restent relativement séparées. Or, la quatrième partie permet justement une synthèse telle que la relation à l'Être y soit poussée à sa plus grande profondeur, notamment dans la dimension du désir d'être: en ce sens, les analyses des conduites de mauvaise foi deviennent plus centrales et cela à la fois pour assurer les aperçus métaphysiques et les perspectives morales, pour assurer la relation à l'être comme relation concrète et libérer à partir de la liberté de nouvelles manières d'être cette relation.

En ce sens, lorsque nous lisons *L'Être et le néant* et que nous voulons donner sa place aux analyses du projet d'être, il nous faut opérer un double mouvement et, pour saisir la position du philosophe, prendre en quelque sorte le texte à rebours en voyant, sous la démarche progressive, une démarche régressive aiguillonnée justement par le fait que l'hypothèse métaphysique et les conduites de mauvaise foi se répondent l'une l'autre et motivent en quelque sorte le phénoménologue-ontologue à revenir jusqu'à la dimension métaphysique pour la réintégrer ensuite dans l'ontologie, comme cela se trouve notamment fait dès l'analyse de la structure de l'être de la valeur. On le voit à propos de la réflexion dans la mise en avant du projet de se fonder comme pour-soi, on le saisit également, mais de manière plus complexe à propos de l'être-pour-autrui, et cela est encore fait à propos de la liberté et de ses avatars, que ce soit par rapport à ses configurations réflexives ou par rapport à la dimension de situation.

Il nous faut à présent parcourir ces trois niveaux sous ce nouveau jour. Ce parcours sera nécessairement rapide et incomplet, mais il pourra néanmoins permettre de mettre en évidence les corrélations que nous avons esquissées. Nous relirons enfin dans notre conclusion et selon une logique récapitulative ce qui, dans celles de Sartre, n'apparaissent qu'au titre d'aperçus et d'hypothèses, rejoignant ainsi la perspective d'où nous étions partis.

TROISIÈME PARTIE DE L'AU-DELÀ DU MONDE À LA RELATION À L'EXISTANT

CHAPITRE VIII. EN-DEÇÀ ET AU-DELÀ DU MONDE: LA RÉFLEXION ET LE POUR AUTRUI.

Les trois orientations de la réflexion, de l'être-pour-autrui et de l'action, où Sartre dépasse l'examen des structures ontologiques pour examiner les dimensions d'origine et de totalité renvoient aux trois orientations de l'ek-stase du pour-soi: vers, soi, vers l'autre et vers l'être. Cependant, ces orientations ne sont pas indépendantes l'une de l'autre sur un plan ontologique et peuvent s'unifier sur un plan métaphysique, notamment en ce qui concerne la dimension de la réflexion et du pour-autrui.

Sur le plan ontologique, la relation à l'être est évidemment première, indépendante des deux autres. Cependant, sur le plan métaphysique, elle est éclairée par les examens de la réflexion et du pour-autrui en même temps qu'elle permettra de les penser de manière unifiée. Mais ces deux dernières dimensions, si elles sont une source ontologique différente, sont envisageables dans une certaine continuité métaphysique. Pour cette raison, nous commencerons par les examiner avant de revenir à la relation singulière à l'être, point d'origine et point d'aboutissement de l'enquête ontologique et métaphysique.

§I

La dimension de la réflexion.

a) La mise en parallèle de la réflexion et du pour-autrui.

La mise en perspective de la réflexion et du pour-autrui. est présente à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage¹. Par un jeu de prolongement et d'inversion de la figure du dédoublement, ces

¹ Cf. *EN*, pp. 208, 218, 359-360, 712-713. Les deux premières références - qui se trouvent dans le paragraphe consacré au psychique - concernent la différence entre la dimension infra-réelle, virtuelle, du psychique (ses conditions d'apparition s'inscrivant au coeur de la manière d'être du pour-soi) et la réalité du pour-autrui (événement réel et moment d'historicisation fondamental du pour-soi):

La première (p. 208 et 218) porte sur la non-réalité du dédoublement constitutif du psychique comme mode d'être particulier (le dédoublement du pour-autrui étant réel parce que portant sur la négation même).

La seconde (pp. 359-360) sur le caractère d'ébauche de la dimension d'extériorité constituée par le psychique. La troisième référence porte sur la structure ontologique atteinte par le dédoublement ontologique dans le psychique (il n'atteint que la structure reflet-reflétant) et dans le pour-autrui (qui s'attaque à la négation qu'est le pour-soi). C'est ici qu'intervient le caractère régulateur d'une première hypothèse métaphysique plaçant dans un même mouvement fondamental réflexion et pour-autrui.

deux moments de l'analyse sont mis en parallèle et unifiés, procédant d'une même logique de «retournement de l'être sur soi»¹, qui s'enracine à la fois dans:

- la manière dont le pour-soi dans son surgissement premier peut être décrit comme pouvant être le résultat d'un effort de l'en-soi pour se fonder, faisant ainsi surgir un schème d'identité synthétique (la dimension de l'en-soi-pour-soi, structure ontologique de la valeur).

- dans la manière dont, au terme de son analyse, une figure particulière telle que ce schème d'identité synthétique trouve un appui pour se réinvestir selon une figure propre, qui est celle de la saisie du pour-soi par lui-même comme objet à travers notamment le fait de se sentir durer. Ce second point nous renvoie à la motivation profonde de la réflexion.

Cette dernière en effet surgit du fait que le pour-soi, une fois saisi comme étant sa propre fuite, veuille se saisir lui-même comme pour-soi et s'identifier à sa propre fuite en se rapportant à soi comme à un objet, mais sans pouvoir *réaliser* ce dédoublement sous la forme d'une négation interne entre le pour-soi et lui-même tout en le maintenant dans son unité. Le pour-soi est au delà de la totalité qu'il peut former, soi avec lui-même, soit avec son image projetée dans l'en-soi qu'est le psychique. Le pour-autrui, sur ces entrefaites apparaît lui, comme un dédoublement réussi, mais il n'apparaît plus comme étant le fait même du pour-soi mais un éclatement radical. Il y a donc ici une possibilité de mise en série qui n'est pas sans signification. Cependant, quelle en est la source et la portée?

La source de cette mise en série ne peut être autre que le pour-soi lui-même pris dans un projet existentiel, qui trouve aussi bien en lui et hors de lui une motivation. Ce terme est utilisé entre autres pour éviter la causation et en raison de la signification ontologique radicale qu'on peut lui conférer, comme le montrent les analyses de la réflexion² et du pour-autrui³ et la manière dont s'y identifient motivation et *sens*⁴. Cette interprétation pourrait donc être celle qui est vécue - et non thématifiée - par le pour-soi humain en fonction de ce que serait un projet originel. C'est également elle qui pourrait être donnée par ce même pour-soi humain, en tant que, non seulement il aurait opéré par rapport à son projet un effort de suspension du jugement et ce qu'on pourrait appeler une réduction «éidétique», orientée par la considération de la structure des régions d'être. Cependant, elle aurait aussi une portée métaphysique, car elle viserait *aussi* à unifier, non en fonction de la singularité individuelle (ce qui serait alors la perspective fournie par la psychanalyse existentielle première manière⁵), mais en fonction des structures, ce qui est une des fonctions et un des modes d'opérer de la métaphysique.

Enfin, la dernière (pp. 712-713) nous renvoie aux différents modèles de totalité présentés par l'ordre du psychique et celui du pour-autrui.

¹ EN, p. 200, et p. 430, à propos des relations concrètes avec autrui («du seul fait que je l'éprouve (autrui) [...], je dois me retourner vers elle [la fuite que je suis et que le surgissement d'autrui vient figer] et prendre des *attitudes* vis-à-vis d'elle»).

² Cf. EN, pp. 199-201, 207-209. On pourra cependant s'étonner qu'on cherche à décrire la motivation de la réflexion, et notamment de la réflexion impure, et non celle de la réflexion pure. C'est que la motivation de la réflexion impure se comprend dans une continuité métaphysique par rapport à la question de l'existence du pour-soi, alors que la motivation de la *katharsis*, nous renvoie à une dimension existentielle, dont on a vu (*vide supra*, chapitre VII, §III, c)) qu'elle n'était pas nécessaire à l'analyse ontologique à dimension métaphysique.

³ EN, pp. 460-461, à propos du désir: «Reste à examiner quel est le *motif* du désir ou, si l'on préfère, son sens [...] *pour-quoi* la conscience ne néantise-t-elle sous forme de désir?»

⁴ Cf. EN, p. 207 («la signification de la réflexion est donc son être-pour»), pp. 460-461 (passage cité), p. 462 («nous pouvons maintenant expliciter le sens profond du désir»).

⁵ C'est-à-dire celle qui commence à émerger dans les critiques littéraires des années trente-quarante et qui s'exerce dans le *Baudelaire*, avant que ne soit véritablement pris en compte véritablement le champ du monde social (comme ce serait le cas à partir du *Saint Genet* et dans les biographies existentielles ultérieures, notamment *L'Idiot de la famille*).

Nous avons donc - notamment si nous reprenons les problèmes à partir de l'idéal d'identité synthétique, tel qu'il apparaît dans la valeur et donne un horizon au projet de se fonder - une progression ou l'on passe d'un en deçà à un au-delà du monde à la faveur d'un élargissement progressif de la dimension d'immanence: la dimension du pur pour-soi hanté par l'idéal du schème d'identité synthétique se situe radicalement en deçà de la forme monde tout en pouvant se renverser dans une transcendance absolue. La dimension du psychique se trouve également dans une dimension d'en-deçà du monde mais avec la configuration transcendante d'un pré-monde et d'une présituation. Enfin, la dimension du pour-autrui nous place radicalement au delà du monde et définit une nouvelle dimension de région d'être qu'on retrouve dans la situation et qui est la dimension d'*envers* de l'être-au-monde du pour-soi et de sa situation.

b) La réflexion et l'en-deçà du monde.

De même que le renvoi à une problématique métaphysique se produisait au terme de l'analyse de la structure nucléaire du pour-soi, l'intervention de la réflexion arrive elle aussi à un aboutissement de l'analyse, c'est-à-dire au point dernier de la dynamique temporelle, où le pour-soi se manifeste comme sa propre fuite, et comme fuite par rapport à cette fuite, sans avoir à l'être. Il y a donc un point d'arrêt, une fixation des traits du pour-soi comme *étant* temporel, de telle sorte que peut s'esquisser une forme particulière du projet de se saisir sous le mode de l'en-soi, qui serait précisément de se saisir comme être temporel, dans la mesure où la temporalité dans son mouvement dynamique est *là* et non ailleurs. Ainsi, un des aspects particuliers par lequel la réflexion se manifeste est la capacité que j'ai de «sentir le temps qui coule»¹ et ainsi de lever les parenthèses qu'on avait dû mettre à la formule classique «conscience (de) soi». La réflexion pose alors un problème de légitimité (la question des droits de la réflexion et de sa portée) et un problème d'origine («le surgissement *ex nihilo* de la conscience réflexive»² doit être expliqué), ceux-ci se précisent dès lors que le lien entre réflexif et réfléchi est posé comme un lien interne se situant au delà du réalisme et de l'idéalisme. Il n'est donc, ni «relation *externe*»³, ni «identification totale»⁴. Ce lien se laisse penser comme étant dans son être de l'ordre du pour-soi⁵. L'ordre de l'analyse est donc plus strictement génétique et renvoie tout d'abord à l'origine de la réflexion, telle qu'elle peut être comprise à partir des hypothèses présentement disponibles, comme «effort, pour être à soi-même son propre fondement, pour reprendre et dominer sa propre fuite en intériorité»⁶. Cette hypothèse est valide à partir de sa compatibilité avec les structures du pour-soi⁷, compatibilité interne forte dans la mesure où la possibilité de déstructuration interne est dans une toute autre situation par rapport au pour-soi que la décompression originelle d'être en tant qu'«Acte ontolo-

¹ La dimension bergsonienne de la formule est évidente. Cependant, elle ne renvoie pas directement à la dimension du psychique (et donc à la réflexion impure) dans la mesure où la «durée» est ce qui apparaît dans la réflexion pure. Cependant, cette durée est dans la réflexion pure lisible comme histoire de la formation du pour-soi alors que la durée bergsonienne renvoie à une autre logique, celle de la continuité d'écoulement.

² EN, p. 197. Le *ex nihilo* renvoie ici à l'indéductibilité de cette dimension à partir des structures du pour-soi, et *a fortiori* selon le modèle de la causation.

³ EN, p. 197

⁴ EN, p. 198.

⁵ Cf. EN, p. 199: «Mais la réflexion est un être, tout comme le pour-soi irréfléchi... [...] [C]'est une modification intras-structurale que le pour-soi réalise en soi».

⁶ EN, p. 200. le point important ici est la manière dont, face à un phénomène d'un type nouveau par rapport au précédent, il s'agit de le rendre intelligible à partir des instruments dont on dispose.

⁷ Cf. EN, p. 201: «Ce phénomène de réflexion est une possibilité permanente du pour-soi, parce que la scissiparité réflexive est en puissance dans le pour-soi réfléchi».

gique» par rapport à l'en-soi.

Une autre particularité de l'analyse, aussi bien par rapport à la première description de la liberté (qui en restait à l'opposition entre l'angoisse et l'esprit de sérieux), que par rapport au pour-autrui (ou le pur rapport à autrui n'est pas véritablement évoqué, les réactions originelles et les attitudes primitives envers autrui nous plaçant directement dans un cercle) est de clairement placer la réflexion impure dans le prolongement de la réflexion pure, cette dernière étant à la fois «la forme originelle»¹ enveloppée par la réflexion impure, et la forme «idéale»² de la réflexion prise dans son intention de connaissance de soi. Le rapport entre ces deux formes ainsi qu'avec la conscience irréfléchie peut être résumé de la manière suivante³.

		Irréflexion.	Réflexion pure.	Réflexion impure.
Néant interne.		La néantisation est une pure négation de l'identité et une pure distance à soi.	Séparation plus profonde: néantisation plus poussée au sein d'un même être.	Constitution d'une né gation interne constituante d'une extériorité.
Présence à soi.		Présence immédiate où chaque terme renvoie à l'autre. La conscience n'est pas objet pour elle-même.	Le pour-soi existe pour lui-même: il y a une relation de quasi-objectivité sans point de vue.	Le pour-soi réflexif trouve un objet, le psychique qui lui apparaît.
Rapport à la connaissance.	<i>Relation de connaissance.</i>	Pas de relation de connaissance (scission conscience-connaissance).	Relation de quasi-connaissance où le pour-soi est reconnu par lui-même.	Relation de connaissance par rapport à un objet.
	<i>Type de connaissance.</i>	Présence à soi non-thétique. qui est déjà dévoilement dans son être.	«Affirmation de l'être qui est à lui-même son propre dévoilement» (EN, p. 203).	Constitution d'une ombre du réfléchi (le psychique).
	<i>Structure du dévoilé.</i>	Le pour-soi s'apparaît sur le monde de manière brouillée	Le dévoilé se donne de manière totale et absolue, la reconnaissance ayant une valeur apodictique.	Le connu se donne comme un transcendant probable, avec une structure fond-forme.
Statut de l'être réfléchi et de ses structures.	<i>Niveau de la structure immédiate.</i>	Le pour-soi est sa présence immédiate à soi autonome.	Cette présence immédiate à soi devient «unselbständig» en s'insérant dans la réflexion.	Le psychique manifeste le pour-soi comme état.
	<i>Niveau de l'ek-staticité.</i>	Le pour-soi originel est ekstatic et est son propre dehors sans extériorité (immanence)	Les structures de cette ekstaticité commencent à exister comme un quasi-dehors «esquissé dans l'immanence» (EN, p. 204).	Cette ekstaticité disparaît dans une dégradation en soi sans arriver à l'extériorité pure.
	<i>Temporalité.</i>	Temporalisation originelle où le pour-soi est chacune de ses dimensions temporelles.	Saisie de ces dimensions leur hétérogénéité ontologique originelle et sur le fondement de la liberté du pour-soi.	Homogénéisation des dimensions de la temporalité sous forme de succession d'états, d'actions et de qualités renvoyés à un <i>ego</i> .
	<i>Ipséité</i>	Personnalisation de la structure du pour-soi à partir de l'ipséité comme historialisation originelle.	Saisie de la temporalité comme «historicité» (EN, p. 205) et de l'ipséité comme un avoir-à-être jamais achevé. L'individualité apparaît sur le fondement d'une liberté.	Saisie de la temporalité psychique comme non-historique mais comme résultant de la productivité passive d'un <i>ego</i> .

Schéma n°65 –Structures du pour-soi et effets de la réflexion (L'être et le néant, 2^e partie, chapitre 2, §III)

On voit ici comment un pur mouvement de dégradation interne ne permet pas une radicale extériorité du pour-soi à lui-même, mais seulement le surgissement d'une dimension de transcendance

¹ EN, p. 201.

² EN, p. 201.

³ Ce tableau résume les pages 201-207. Il faut noter ici que les structures développées dans la première colonne ne disparaissent pas dans les situations présentées dans les deux colonnes suivantes mais s'intègrent dans ces structures complexes, soit comme termes d'une unité plus profonde (pour les structures immédiates du pour-soi), soit comme phénomènes se produisant mais par rapport auxquels se produit une sorte de distraction.

qui n'apparaîtra cependant qu'au pour-soi et pour laquelle ne peut être affirmée de manière nette une relation de négation interne radicale.

Nous n'envisagerons pas ici l'analyse de la validité de la réflexion pure¹. On indiquera seulement que son gain fondamental est de fonder le dépassement de l'instantanéité du *cogito* cartésien pour l'ouvrir sur sa temporalité originelle. Elle a aussi pour conséquence de dissocier la saisie de soi comme reconnaissance fulgurante et totalitaire et la relation de connaissance qui décrit le rapport à la dimension du psychique, engageant l'analyse de celui-ci dans la voie particulière de sa structure propre et des conditions de son surgissement comme réaction à l'échec premier de la réflexion pour se saisir comme en-soi, et comme *renforcement* de cette réflexion en tant qu'«effort» de surgissement d'un «être-pour» dont la motivation ontologique est la récupération de soi comme «double mouvement [...] d'intériorisation et d'objectivation»² qui fait alors surgir «un en-soi que le réfléchi a à être»³.

Or, le trait principal de l'analyse de la réflexion impure ou constituante, dont le produit est le surgissement du psychique comme en deçà du monde⁴ qui donne lieu à une nouvelle configuration de la durée comme «durée psychologique»⁵, comme «tissu concret d'unité psychique d'écoulement»⁶, est de définir une nouvelle dimension de transcendance (dont Sartre reconnaît la réalité⁷), là où la tradition réflexive et introspective reconnaît plutôt l'affirmation de l'immanence. Une telle analyse peut faire évidemment pièce à celle proposée par Henri Bergson⁸ qui présentait la durée et l'expérience de la durée comme une expérience originale, fruit d'une inversion de l'attention et de la relation primaire au monde et des schèmes de spatialisation qui la sous-tendent.

Le psychique se manifeste comme un quasi-monde de telle sorte qu'un certain nombre de parallèles sont possibles avec la structure de la transcendance, en même temps évidemment que se manifestent des différences fondamentales qui permettent de définir la spécificité du psychique⁹. Cette analogie - présente déjà dans *La transcendance de l'ego*¹⁰ - se légitime par le fait que, dans un cas comme dans l'autre, nous avons affaire à une certaine dimension de transcendance, cette transcendance devant elle-même être prise comme une structure complexe d'objet/horizon, de telle sorte que le pour-soi entretienne avec le psychique des relations de connaissance et qu'il puisse ainsi s'y trouver engagé.

¹ *EN*, pp. 200-215.

² *EN*, p. 207.

³ *EN*, p. 207.

⁴ Dans *La transcendance de l'ego*, le moi était considéré comme un être du monde, ainsi que l'*ego* d'autrui. Entre ces deux textes, il y a eu une importante évolution, notamment en raison de l'atteinte du niveau ontologique et d'une modalisation insuffisante de la relation de l'«être pour...».

⁵ *EN*, p. 205.

⁶ *EN*, p. 205.

⁷ Cf. *EN*, p. 205: «Nous ne saurions appeler «illusion» cette durée psychique».

⁸ Sartre y fait référence p. 214 de *L'Être et le néant*.

⁹ Un de ceux qui ont poussé le plus loin l'analyse dans ce cadre est François Rouger, dans *Le Monde et le Moi*, pp. 53-58 tout en en marquant cependant clairement les limites

¹⁰ Cf. *Tr. E*, p. 58: «Si nous cherchions un analogue pour la conscience irréfléchie de ce qu'est l'*Ego* pour la conscience du second degré, nous pensons plutôt qu'il faudrait songer au *Monde*, conçu comme la totalité synthétique infinie de toutes les choses. Il arrive aussi, en effet, que nous saisissons le Monde au delà de notre entourage immédiat comme une vaste existence concrète. En ce cas les choses qui nous entourent apparaissent seulement comme l'extrême pointe de ce monde qui les dépasse et les englobe. L'*Ego* est aux objets psychiques ce que le monde est aux choses. Seulement l'apparition du monde à l'arrière-plan des choses est assez rare; il faut des circonstances spéciales [...]. L'*Ego*, au contraire, apparaît toujours à l'horizon des états».

c) La dimension du psychique et sa structure.

Avec l'analyse de la réflexion et de ses différentes formes, il semble que nous aboutissions, non seulement à la découverte de nouvelles structures du pour-soi mais aussi à un nouveau type de région d'être: le psychique. On pourrait situer cette nouvelle dimension d'être entre le pour-soi et le monde, en raison du type particulier de transcendance et de constitution ontologique qu'elle présente. La réflexion pourrait alors être conçue comme une constitution dévoilante¹ du psychique, tout comme le pour-soi, dans le rapport de négation interne est à l'origine du dévoilement d'un horizon de totalisation achevée, c'est-à-dire d'un monde², condition d'apparition des choses dont le pour-soi est conscience en raison de sa structure ontologique.

i) Avec le psychique, il semble qu'on ait affaire à une certaine dimension de transcendance³ qui commençait à s'esquisser dans la réflexion pure. Dans le cas de cette dernière comme dans celui de la réflexion impure, quelque chose qui existe pour une conscience et se manifeste en corrélation avec un type d'acte spécifique, et non par la structure non-thétique et absolue d'apparition à soi qui caractérise la conscience dans son existence. Cependant, l'ordre de cette transcendance est très différent dans un cas et dans l'autre, puisque, avec le psychique, surgit une dimension d'en-soi beaucoup plus forte et qui aboutit au psychique.

ii) De plus - même s'il est arrivé parfois à Sartre de situer cette transcendance comme dans le monde⁴, par opposition à l'immanence de la conscience - il semble qu'on ait affaire avec le psychique et sa structuration en *ego* non simplement à un objet, analogue à ce que serait un *ceci* sur le plan intra-mondain, mais bien plutôt à un horizon à partir duquel peuvent apparaître un certain nombre de déterminations. Il y a un pôle à partir duquel s'unifie la diversité du psychique. Celui-ci, en effet est une «unité psychique transcendante»⁵, à partir de laquelle surgissent les objets⁶ psychiques, et qui n'est pas clairement visible en elle-même.

On pourrait même penser le rapport que nous entretenons avec ce pôle par analogie avec celui entretenu avec le monde dans la mesure où, dans un cas comme dans l'autre, il n'est jamais perceptible qu'à l'horizon des objets. Au sein de l'*ego* comme au sein du monde semble pouvoir apparaître un certain nombre d'unités concrètes apparaissant selon des catégories (qualités, états, actes⁷) qui peuvent être considérées comme analogues aux catégories en fonction desquelles apparaissent les objets intra-mondains. Ainsi, dans un cas comme dans l'autre, sont présents un cer-

¹ *EN*, p. 207: «Ce qui nous importe, c'est la description de la réflexion impure en tant qu'elle est constitution et dévoilement de la temporalité psychique».

² *Cf. EN*, p. 230: «Ainsi, la totalité achevée ou monde se dévoile comme constitutive de l'être de la totalité inachevée par qui l'être de la totalité surgit à l'être».

³ C'est déjà le thème du premier travail phénoménologique publié de Sartre *La transcendance de l'ego*.

⁴ *Cf. TrE*, p. 13: «Nous voudrions montrer ici que l'Ego n'est ni formellement, ni matériellement *dans* la conscience: il est dehors, *dans le monde*; c'est un être du monde, comme l'Ego d'autrui». Cette première formulation ne doit pas être prise au sens fort - ou alors comme une formulation fautive due à la confusion entre monde et transcendance - mais seulement comme préparatoire. On remarquera que l'Ego et l'Ego d'autrui sont situées encore dans le monde alors que la suite conduira Sartre à les exclure du monde, l'un comme un en-deçà, l'autre comme un au-delà.

⁵ *EN*, p. 209.

⁶ Le terme d'objet est ici ambigu. Sartre parle bien d'objets psychiques (*EN*, pp. 208, 209, 210), mais il nous semble qu'il veuille indiquer le statut du psychique par rapport au pour-soi réflexif et à sa visée. Cependant, il ne s'agit pas d'objets transcendants mondains, parfaitement objectifs, ce qui sera le cas du corps-pour-autrui, dont Sartre dira qu'il est le «seul objet psychique» (*EN*, p. 414).

⁷ Types d'objets psychiques dont la liste est analogue à celle de la *Transcendance de l'Ego* (pp. 44-54), sans cependant qu'y soit incluse la dimension du corps.

tain espace et un certain temps¹.

iii) Enfin, il semble bien que le pour-soi entretienne avec l'ordre du psychique un rapport analogue avec celui présent entre le pour-soi irréfléchi et le monde, que ce rapport soit théorique (rapport de «connaissance réflexive»²) ou pratique³. Ce qui différencie l'ordre du psychique et la structure de l'*ego* de l'ordre du pur réfléchi est que puisse s'établir entre le pour-soi réflexif et le psychique un rapport de connaissance⁴, fondé sur une forme de négation interne (même s'il est vrai que ce mouvement est ensuite caché par la mauvaise foi constitutive de la réflexion impure). Ces rapports sont d'ailleurs tels que le psychique, comme le monde, semble selon Sartre pouvoir constituer une situation «réelle»⁵ spécifique pour le pour-soi et, dès lors, comme le monde, être susceptible d'un dévoilement spécifique au sein de l'action, celle-ci pouvant éclairer et organiser le monde psychique, comme le monde, à partir d'une fin.

Néanmoins, des différences fondamentales restent à noter à propos de la relation de transcendance mondanéisante et du rapport à cette situation. Elles concernent aussi bien la dimension d'en-soi, la structure interne de ce que Sartre nomme le psychique (dans la mesure où en lui «deux modalités d'être contradictoires»⁶) et enfin la dimension de réalité virtuelle du psychique qui place le pour-soi, par rapport à lui, dans une relation de «quasi-situation» qui nous renvoie à une certaine facticité de la réflexion. On peut essayer de résumer cette différence entre l'*ego*, le monde et ce qui s'y manifeste par le tableau suivant:

¹ Toute l'analyse du psychique tient au fait qu'apparaît un temps psychique, défini comme «n'étant que la collection liée des objets temporels» (EN, p. 218) et, qu'à propos du corps-pour-soi, Sartre parlera d'un «espace psychique»: «En tant que le corps est la matière contingente et indifférente de tous nos événements psychiques, le corps détermine un *espace psychique*» (EN, p. 404).

² EN, p. 209. Ces rapports théoriques se manifestent également dans la manière dont le pour-soi se sert du psychique pour se construire sa propre identité. Le psychique désigne également «l'objet naturel des recherches *psychologiques*» (EN, p. 211), même si ces recherches se trouvent dévalorisées par la manière même dont Sartre analyse la constitution du psychique et rend ainsi compte de son caractère irrationnel en lui-même.

³ Ceux-ci se manifestent dans la manière dont le pour-soi vit sa propre liberté. C'est ce que montrera l'analyse de la liberté.

⁴ «[L]a réflexion pure n'est jamais qu'une quasi-connaissance; mais de la Psychè seule il peut y avoir connaissance réflexive» (EN, p. 209).

⁵ Sartre dit que «ce monde fantôme existe comme situation *réelle* du pour-soi» (EN, p. 218).

⁶ EN, p. 213.

		Niveau du monde.	Niveau du psychique.	
Transcendance et dimension d'en-soi.	Statut de la dimension d'en-soi.	L'en-soi est préexistant en tant que type d'être.	L'en-soi est préexistant en tant que mode d'être.	
	Rôle de la dimension d'en-soi.	L'en-soi est support d'un monde dévoilé.	L'en-soi est une dimension intégrée par projection et hypostase.	
	Rapport à la dimension d'en-soi.	Le pour-soi se fait ne pas être l'en-soi qu'il n'est pas par la négation interne radicale.	Le pour-soi se fait être lui-même comme en-soi dans l'unité de son être en approfondissant le lien néantisant sans pouvoir l'être.	
	Devenir de ce surgissement	Cette dimension tient au surgissement du pour-soi. Sans celui-ci ne reste que la pure indifférence de l'en-soi.	Dimension liée au surgissement de la réflexion impure. Elle peut disparaître comme en-soi par la purification de la réflexion.	
Structure d'horizon (monde).	Trait fondamental du transcendant.	L'en-soi exprime par la dimension d'extériorité son indifférence.	Les structures du pour-soi paraissent dégradées par l'extériorité.	
	Horizon de la dimension d'être	Monde comme totalité évanescence des cecis	Ego comme totalité dynamique des états, actions et qualités.	
	Rapport horizon/élément.	Monde est indifférent aux cecis. Il ne les produit pas et n'est pas affectés par eux.	Ego compromis et producteur de ses états, actions et qualités.	
Cadre d'apparition.	Relation fondamentale entre les cecis.		Relation comme relation magique d'action à distance.	
	Espace.		Espace psychique où s'interpénètrent les qualités du corps psychique ¹ .	
	Temps.	Horizon	Cadre général et non mode d'être des cecis.	Mode d'être des objets psychiques.
		Relation des instants	Suite d'instant comme néants extérieurs les uns aux autres qui coulent le long de l'être.	Hypostase de la temporalité du pour-soi avec des phases d'interpénétration.

Schéma n°66 – Structures du monde et structures du psychique (*L'être et le néant*, 2^e partie, chapitre 2, §III)

Au premier abord, la tradition voit dans le psychique quelque chose qui n'est pas de l'ordre du monde, mais bien ce que le pour-soi saisit de manière introspective. Cependant, l'analyse de Sartre - qui conduit à comprendre le psychique comme le fruit d'une «modification intrastructurale»² du pour-soi faisant surgir quelque chose qui n'était pas présent dans sa structure immédiate - conduit à donner à la dimension du psychique une dimension quasi-métaphysique, en même temps qu'elle explique les particularités de son mode d'être (notamment son instabilité, son irrationalité et le caractère inépuisable de la description qu'on peut en donner³).

En même temps, le pour-soi se trouve ici dans une situation particulière qui est celle de pouvoir saisir une image de soi-même comme en-soi, et donc une forme particulière de quasi-fusion entre en-soi et pour-soi (laquelle prend ici la forme d'un quasi-objet⁴) alors que, dans le cadre de la transcendance, il y avait seulement l'image du pour-soi dans l'en-soi. Il y a là quelque chose qui hante le pour-soi de manière particulière, une sorte de quasi-monde et de quasi-situation dont, en régime de réflexion impure, il ne peut se défaire, sans pouvoir le saisir, et que le réfléchi vit à travers la «visitation»⁵ temporaire d'états psychiques⁶ et d'une qualification transcendante par la

¹ Ce point n'est pas envisagé lors de l'analyse du psychique mais seulement au moment de l'analyse du corps-pour-soi et de ce qu'il devient dans la réflexion: «[...] le corps [il s'agit du corps-pour-soi tel qu'il apparaît à la réflexion] détermine un *espace psychique*. Cet espace n'a ni haut ni bas, ni droite, ni gauche, il est encore sans partie, en tant que la cohésion magique du psychique vient combattre sa tendance au morcellement d'indifférence» (*EN*, p. 404).

² *EN*, p. 199.

³ Cf. le texte de *Du côté de chez Swann* de Proust cité par Sartre p. 216.

⁴ Cette dimension se retrouvera lors de l'analyse de la relation appropriative.

⁵ *EN*, p. 205.

⁶ Un terme trompeur dans le tableau ci-dessus est celui de «cecis». Il n'y a pas au sein du psychique, de «cecis», mais plutôt des «états, des qualités et des actes». Or, les «cecis» ne peuvent être exactement considérés de la même manière que les états. En effet, avec l'état, nous avons encore affaire à une forme psychique transitoire, malgré tout relativement indépendante du fond que peut constituer l'Ego, et c'est en fonction de cette relative indépendance que l'analogie que nous venons de tracer (ainsi que tous les discours qui peuvent se fonder sur elle) peut garder une certaine pertinence (compte non tenu du problème ontologique du psychique). Avec les «qualités» et les «actes», le problème est fort différent: en effet,

qualité. Il se trouve ainsi pris dans une sorte de situation (par son engagement dans le réfléchi qui est sien et qui, en raison même de l'impossibilité de conjoindre monde de la réflexion ou «monde du moi» et le «monde de l'être») qui l'amène à faire l'épreuve d'une quasi-facticité¹ de la réflexion, quasi-facticité qui est l'assignation d'un certain rapport entre pour-soi et psychique: celui-ci est tel qu'il empêche à la fois l'objectivation radicale (ce qui ferait du pour-soi un créateur d'être) et l'identification par réintériorisation (le psychique n'est pas le pour-soi). Elle est également le surgissement d'un quasi-dehors que le pour-autrui viendra justement achever, sur le double plan du surgissement d'une nouvelle dimension, immédiate (et dans laquelle pourra s'insérer le psychique)² et de celui d'un prolongement d'un mouvement de constitution (notamment en ce qui concerne la dimension du corps, à la fois comme corps-pour-soi³ et comme corps-pour-autrui⁴), qu'on pourra aussi trouver dans la quatrième partie, lorsque seront examinées les formes secondes de la liberté⁵.

§II

La dimension du pour-autrui: le surgissement d'autrui.

A la différence de la dimension précédente, celle-ci est bien réelle, fruit d'une contingence métaphysique (et non résultat d'une modification instructurelle du pour-soi qui adviendrait de manière libre), voire même nous situant au delà de cette dimension. En même temps, c'est par elle qu'est pris de la manière la plus explicite le virage vers la dimension existentielle, tout en demeurant rigoureusement liée à l'analyse des structures ontologiques. Nous n'avons donc plus ici affaire à un excursus critique venant compléter une analyse ontologique mais à une dimension excédant celle du pour-soi. Nous sommes ainsi conduits à une contingence fondamentale, qui est la condition *sine qua non* de l'introduction de structures nouvelles sur le plan du pour-soi (avec l'être-pour-autrui et le corps⁶) comme sur celui du monde. En même temps, la dimension du pour-autrui nous introduit aux développements existentiellement les plus frappants de l'oeuvre (comme celui du projet). La démarche envisagée paraît pour la première fois plus dialectique⁷ que déductive. Cette dialectique est cependant encore ici un mode d'exposition lié à la particularité de la relation à autrui, fondée sur la contingence de son surgissement, et non une dialectique sursu-

l'Ego n'apparaît plus vraiment comme un fond, mais bien plutôt comme un «ceci» dont la «qualité» est la qualité, c'est-à-dire la manière dont le «ceci» que je serais, si je me saisissais comme objet, se donne. De même les «actes» peuvent apparaître comme autant de potentialités différenciées de ce ceci. Mais l'assimilation ne se fait tout de même pas complètement. La qualité est dite l'«être du ceci, lorsqu'il est considéré en dehors de toute relation externe avec le monde» (EN, p. 235). Plus exactement, elle n'est rien d'autre que l'être, sans reste ni arrière-monde, et le ceci est directement chaque qualité et chaque qualité du ceci est toutes les autres (ce qui qui, selon Sartre rend inutile le recours à un pôle-objet (*Vide supra*, chapitre V). Par contre, la qualité comme forme psychique n'est pas l'Ego et l'Ego n'est pas ses qualités, mais un horizon qui, lui, apparaît bien comme un pôle-objet lié dans son être à ses états, tout en n'ayant pas ce rapport sous le mode de l'être (et pas non plus, comme ce serait le cas pour le pour-soi, sous le mode de l'avoir à l'être). L'Ego entretient avec ses qualités un rapport qui serait presque dialectique.

¹ C'est-à-dire d'une dimension qui ne peut s'éliminer de la réflexion impure. Mais ce n'est pas une facticité véritable.

² Cf. EN, pp. 318-319.

³ Cf. EN, pp. 400-404.

⁴ La perspective sur ce point se dédouble. L'analyse de la présence concrète d'autrui nous permet de rencontrer le corps comme étant «le seul objet psychique» (EN, p. 414) et de prolonger l'analyse du «corps psychique» comme corps aliéné (EN, pp. 422-425).

⁵ Cela concerne notamment l'analyse du rapport entre la volonté et les passions (cf. EN, pp. 516-521). Lorsque Sartre, dans les *Cahiers pour une morale*, envisagera la possibilité de la réflexion pure, il le fera à partir du projet comme projet originel concernant le pour-soi humain (CM, II, pp. 12-13, pp. 490-499 notamment).

⁶ C'est d'ailleurs le corps qui en est le motif explicite en tant qu'il est le «connu par autrui».

⁷ Cf. EN, p. 345, où Sartre évoque «les processus ultérieurs de la dialectique de l'Autre».

mante et intégrative de type hégélien¹. On a ici un mouvement spiralé représentable de la manière suivante.

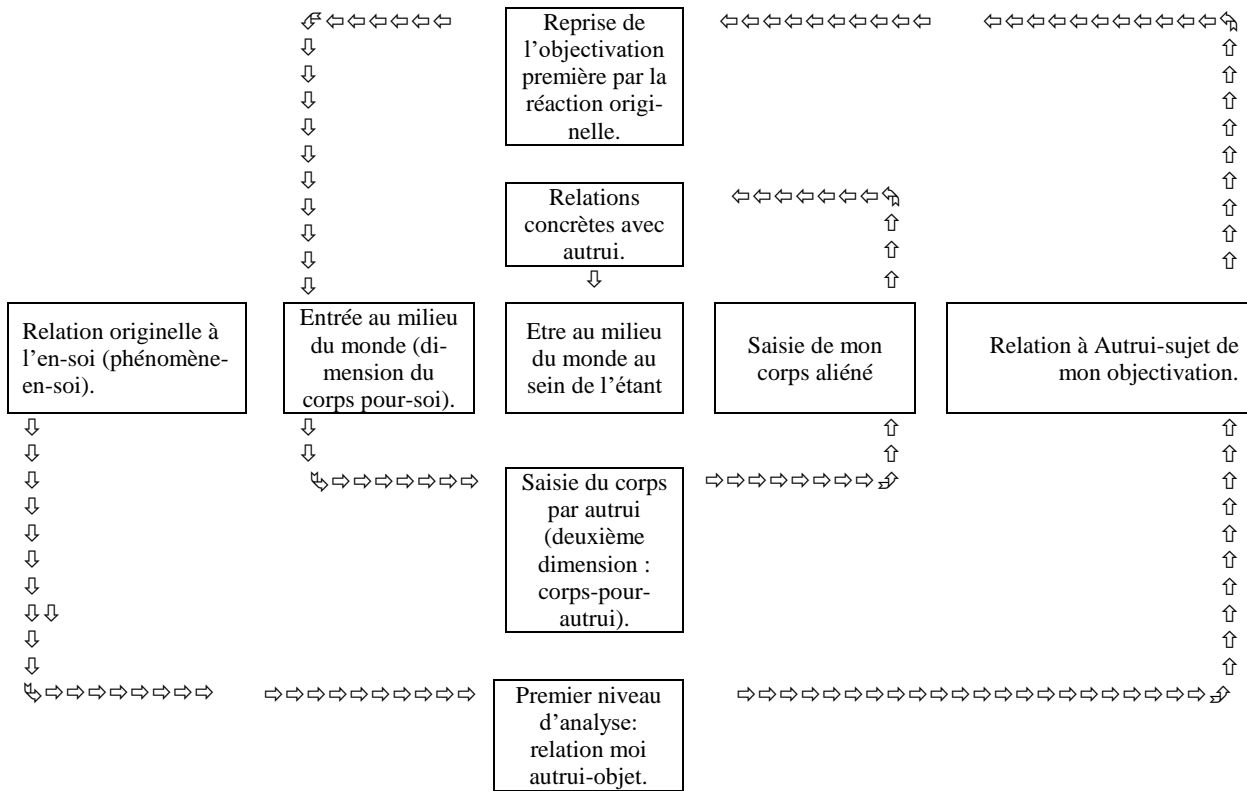


Schéma n°67 – Le la relation à l'en-soi à l'être au milieu du monde via le pour-autrui (*L'être et le néant*, 3^e partie)

a) Les caractères fondamentaux du surgissement d'autrui.

Il nous est évidemment impossible de reprendre ici l'ensemble des analyses concernant le pour-autrui, nous pouvons seulement en faire ressortir la logique et les traits les plus saillants. En premier lieu, il importe de noter que Sartre ne veut, ni faire une théorie particulière de la connaissance d'Autrui comme co-sujet, membre d'un monde commun et contribuant à la constitution de son objectivité (ce qui serait la théorie de la cinquième *Méditation cartésienne* de Husserl²), ni de la relation entre «Autrui et le monde humain» (ce qui serait la perspective de la *Phénoménologie de la perception*) ou de «l'être avec autrui» (ce que serait la description du chapitre IV de *Sein und Zeit*), mais une théorie de l'être-pour-autrui, c'est-à-dire qui lui permette d'affirmer sur ce plan un réalisme radical³ et penser à la fois autrui comme radicalement sujet et le pour-soi comme pouvant être radicalement objet, chose au milieu des choses, ce qui est bien le point auquel il aboutit. Sartre cherche ici à saisir un lien ontologique radical à partir duquel toutes les dimensions

¹ Ce qui est refusé par Sartre à plusieurs reprises.

² Dans les *Méditations cartésiennes*, Husserl fait intervenir autrui pour étendre la validité de la constitution phénoménologique de l'objectivité (cf. *MC* §48, pp. 88-89) et ainsi parvenir à la constitution de ce qu'il appelle une «ontologie universelle» (p. 132). Or, outre le fait que chez Sartre, Autrui n'intervient que de manière secondaire pour la constitution de l'ordre de l'objectivité intramondaine (il n'y ajoute que des significations secondaires qui sont en outre retotalisées ensuite par le pour-soi), il a affirmé dans une des lettres écrites à Simone de Beauvoir qu'il avait résolu le problème de l'objectivité du monde extérieur sans recours à autrui .

³ L'être-pour-autrui est un des lieux où s'affirme le plus profondément ce réalisme contre Husserl et Heidegger. Cependant, il se pose de manière singulière en ce qui concerne autrui, dans la mesure où il faut saisir l'être-pour-autrui dans une simultanéité, existant à la fois pour moi et pour autrui, et non seulement pour moi, ou seulement pour autrui.

évoquées par les autres solutions possibles que lègue la tradition soient intégrées, chacune à son niveau ontologique propre. Il lui faut donc, pour ce faire, véritablement, à partir de l'expérience du pour-soi humain, trouver en lui ce qui dépasse radicalement son mode d'être.

i) La discussion des thèses classiques et de leurs conséquences.

La discussion des théories classiques et phénoménologiques a, à cet égard, une double fonction. Elle permettent d'une part, de mettre à jour ce qui est attendu d'une véritable théorie d'autrui, et, d'autre part, de situer un ensemble de phénomènes dont la théorie ainsi proposée devra rendre compte. En même temps, sur le plan métaphysique, la mise au jour d'un «être-pour-autrui», c'est-à-dire d'une dimension objective et réelle du pour-soi¹ pose à nouveaux frais la question de la possibilité d'une totalité, question qui, puisqu'il est possible de saisir la source de cette totalité, est aussi une question existentielle. C'est seulement à cette dernière condition qu'on peut comprendre dans sa totalité la progression d'ensemble de l'être-pour-autrui et la manière, dont, avec lui, s'épuise le champ du pour-soi dans la démultiplication des pour-soi comme pluralité irréductible.

Cette discussion aboutit à une exigence: celle d'une théorie qui ne soit pas simplement une preuve de l'existence d'autrui, mais qui nous fasse véritablement rencontrer ce dernier comme un être concret et, dans sa dimension d'autrui-sujet², comme irréductible à la dimension classique d'autrui objet de connaissance (les deux dimensions entretenant l'une par rapport à l'autre des relations analogues à celle des figures ambiguës mises en avant par la psychologie de la forme).

ii) La révélation d'autrui-sujet.

Or, cette découverte nous est fournie par le phénomène du regard, tel que Sartre le dégage peu à peu dans une démarche qui nous fait passer de l'appréhension objective d'autrui par rapport à sa situation dans le monde³ à sa saisie comme regard qui me plonge à mon tour dans le monde face à autrui. Cette épreuve ne se laisse comprendre, par rapport aux structures du pour-soi, que par la manière dont, à mon tour, j'objective spontanément autrui par des «réactions originelles»⁴ ou dérivées à son regard. On a vu comment on pouvait penser cette progression au sein d'une spirale dont les moments essentiels sont ici pour nous le passage de l'expérience d'autrui-objet à autrui-sujet, c'est-à-dire le passage d'un être configurant l'être en situation par sa transcendance à un être s'éprouvant comme configuré par une autrui transcendance et réagissant à cette reconfiguration. On peut représenter cette démarche de la manière suivante:

¹ Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, la question d'autrui est abordée en relation étroite avec le surgissement de cette dimension en-soi du pour-soi et pensée de ce point de vue en relation avec la temporalité (cf. CDG, XI, pp. 430-432).

² Cf. EN, p. 307 «Une semblable théorie ne doit pas apporter une *preuve* nouvelle de l'existence d'autrui». Elle doit seulement expliciter la certitude fondamentale de l'existence d'autrui présente dans chaque *cogito* humain.

³ Cf. EN, pp. 310-316.

⁴ EN, p. 352.

		<i>Formes de transcendance</i>		<i>Cas de transcendance</i>
		Pour-soi dans sa relation à l'être.		Comme transcendance intégralement configurante.
transcendance non intégralement configurante.	Élément de contingence minimale excédant la configuration			<i>Relation de transcendance avec catégorie contingente (apparition-disparition /mouvement).</i>
	Organisation en situation au sein de la transcendance.	Transcendance reprise d'emblée par ma propre transcendance configuratrice.		<i>Aspect particulier de la perception (on reste au plan du probable). Cas possible de l'animal.</i>
		Transcendance configurante déstructurée radicalement.	Relation de pure fascination par rapport à cette transcendance	
Reprise par objectivation.			<i>Articulation de l'appréhension d'autrui-sujet à celle d'autrui-objet.</i>	

Schéma n°68 – Le la relation de transcendance et ses différentes figures à la lumière du pour-autrui
(*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 1, §IV)

L'analyse régressive nous fait donc passer de l'expérience d'autrui comme objet - expérience qui est la source commune des théories idéalistes et réalistes comme de la phénoménologie husserlienne - à une autre forme d'expérience qui inverse la première tout en en étant le corrélatif nécessaire pour que celle-ci ait effectivement le sens d'être expérience d'Autrui¹, celle où autrui me regarde en tant que sujet et par rapport à laquelle je suis pour lui comme objet. Autrui n'est alors plus un phénomène non visé par moi et susceptible d'un perpétuel non-recouvrement mais immédiatement éprouvé par moi, ne pouvant être source d'erreur quant à la présence principielle d'autrui comme sujet², c'est-à-dire comme regard possible (le doute ne pouvant concerner qu'autrui objet comme objet probable dans mon monde). L'épreuve du regard est cette épreuve fondamentale qui fournit par rapport à autrui ce qu'on pourrait appeler une preuve par «attestation»³, analogue à la «preuve par l'idée de parfait» que proposait Descartes⁴ et qui englobe la totalité du monde par une métamorphose radicale dont on peut donner le tableau suivant:

¹ C'est ce rapport d'implication qui est désigné par la formule «L'«être-vu-par-autrui est la vérité du «voir-autrui»» (EN, p. 315).

² Cf. EN, pp. 335-336, sur la différence principielle entre la reconnaissance de principe d'autrui-sujet et la saisie probable d'un autrui-objet, à propos de la question de la possibilité d'une «honte fausse» (EN, p. 335).

³ Nous utilisons ce terme en écho au terme allemand *Bezeugung* utilisé par Heidegger lorsque celui-ci s'interroge, dans la seconde partie de *Sein und Zeit*, sur un possible pouvoir-être entier du *Dasein* et où il en recherche une attestation existentielle, attestation qui selon lui sera fournie par le phénomène du *Gewissen*. De manière plus générale, il est nécessaire de noter que l'ensemble de l'analyse du regard est toute entière faite à partir du fil conducteur de la *Stimmung*, reprenant d'une certaine manière des formes de description présente chez le Heidegger de *Was ist Metaphysik?*, et retrouvant par ce biais même des phénomènes et interrogations présents chez ce dernier: l'épreuve du regard, par la manière dont elle est «destruction de toute objectivité pour moi», dont ma situation se trouve aspirée par le regard d'autrui n'est pas sans relation avec la destruction des rapports d'ustensilité. Certes, on pourra dire que l'épreuve sartrienne est moins radicale car elle demeure sur «un plan où il y a des hommes» (*L'existentialisme est un humanisme*, cité de manière polémique par Heidegger dans sa *Lettre sur l'humanisme*, (traduit par Roger Munier dans *Questions III*, Paris, Gallimard, 1966, collection «Classique de la philosophie», p. 106) et non sur le plan de l'être (cf. *id.*, p. 107)). Cependant, il y a bien dans la description de Sartre la saisie de quelque chose que j'éprouve sans le dévoiler ni le constituer. Certes, on peut considérer malgré tout que, dès lors qu'on passe sur le plan de l'incarnation, on peut reprendre la manière dont la présence d'autrui fige mon regard. Cependant, on peut considérer qu'autrui nous donne le schème d'un au-delà, d'une détotalisation radicale toujours réitérée par la multiplicité même des autrui.

⁴ Le rapprochement est ici fait par Sartre lui-même.

<i>Niveaux structurels concernés</i>		<i>Plan de l'immanence irréfléchie</i>	<i>Surgissement d'autrui</i>
Niveau de l'immanence première (pour-soi pur, simple rapport à soi).		Conscience comme pour-soi. Je suis ce que je suis sous forme de l'avoir à-être	Surgissement d'un moi que je suis en soi sans le connaître
Niveau de l'ipséité (sans prise en compte de la corrélation de transcendance).		Je suis mes propres possibilités (niveau de l'immanence ek-statique).	Mes possibilités se dégradent en <i>probabilités</i> (séparation d'avec mes possibilités).
Niveau de la temporalité.		i) Ma temporalité reste immanente et se constitue elle-même ; ii) Je me temporalise comme totalité détotalisée (fuite poursuivie).	Ma temporalisation propre est reconstituée et objectivée par celle d'Autrui Le regard d'Autrui totalise cette totalité.
Niveau de l'ipséité (avec prise en compte de la corrélation de transcendance)	Ensemble ustensile possibilité.	Les objets sont des potentialités objectives et sont organisées en situation.	Décomposition du rapport d'ustensilité. Je suis au milieu du monde. Mes potentialités sont dépassées par celles d'Autrui.
	Spatialité ¹ .	Je déplie les distances (je les constitue).	Je me borne à franchir une distance déjà constituée.
	Temporalité ² .	Co-présence des objets pour-moi.	Simultanéité de la présence (pour moi et pour autrui) des objets.

Schéma n°69 – Les structures du pour-soi et leurs métamorphoses par la réflexion et le pour-autrui
(*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 1, §IV)

Ce tableau - qui reprend de manière étagée la différenciation des structures du pour-soi présente dans la seconde partie - se construit à partir d'une certaine progression au sein de cette dégradation métamorphosante. Il y a d'abord un principe global qui est celui de la métamorphose du pour-soi en en-soi et qui est appréhendé à partir de la description de l'être-vu du point de vue du pour-soi. Ce principe global connaît ensuite plusieurs modalités selon les structures examinées par la description.

Du point de vue de l'ipséité, ce qui est d'abord décrit sur le plan du pour-soi et de la réflexion comme approfondissement de l'immanence ek-statique, ou degré plus poussé de la néantisation, devient «rongé»³ par l'extériorité, selon un processus analogue à celui mis en oeuvre pour les catégories de la transcendance. Les possibilités que je suis me deviennent ainsi extérieures⁴.

Cependant, cette extériorisation par le biais de la dimension d'en-soi qui leur est conférée par la présence d'Autrui, ne sont pas tout à fait des transcendances intra-mondaines. Elles ont un statut analogue à celui des transcendances psychiques produites par la réflexion, avec cependant une modification. Comme le Moi surgissant par la présence d'Autrui est un surgissement spécifique, parce que non issu de la réflexion, ces probabilités surgissent de manière aussi spécifique, à savoir sans réflexion.

Du point de vue de la transcendance et de la configuration en monde, on a, par le surgissement

¹ Il ne faut pas ici envisager la spatialité sous sa forme pure de rapport entre les cecis qui n'ont aucun rapport, telle que l'a décrite le chapitre sur la transcendance mais plutôt sous la forme d'une spatialité déjà organisée dont les analyses de la situations expliciteront le statut.

² Il faut remarquer que la temporalisation dont il est question n'est pas la temporalisation immanente mais la manière dont se constitue une temporalisation intra-mondaine au sein d'une situation. Non seulement, il faut présupposer le mouvement fondamental de dévoilement de l'être selon les catégories de la temporalité intra-mondaine, mais, qui plus est, une constitution de la signification de ce dévoilement par le biais de la constitution d'une situation.

³ EN, p. 323.

⁴ Il y a, dans le premier des *Carnets de la drôle de guerre*, la description de la situation ayant pu servir de point de départ à cette thématization à travers la description d'un aspect du «monde de la guerre» (CDG, I, p. 27) comme étant un monde d'attente et de pertes des possibilités propres» (EN, p. 30) qui caractérise la situation du malade (Sartre repartant du récit d'un de ses élèves) et du soldat: «le malade se transforme en chose dans la mesure où on lui ôte ses possibilités propres, où il dépend des volontés d'autrui. le soldat ressemble beaucoup à un malade: lui aussi souffre d'enchosissement. il n'a plus de possibilités propres, il attend. Mais c'est une attente très particulière et militaire. D'ordinaire celui qui attend attend quelque chose d'autrui sans doute mais aussi de soi. Ici le soldat n'attend rien que d'Autrui» (CDG, I, p. 30). Ce noyau d'expérience, analysé à partir d'un principe heideggerien se trouve repris dans *L'Être et le néant* à un autre niveau, resitué et transformé en fonction des exigences architectoniques propres à cet ouvrage.

d'un «envers»¹ de la situation, une modification du statut des potentialités des ustensiles et du monde tout entier. Tout comme l'être vu par autrui est la *vérité* du voir autrui, une autre dimension surgit, qui m'échappe radicalement, et qui semble apparaître comme la «vérité» de la manière dont le monde se présente pour moi: il y aurait un «vrai sens»² qui m'échapperait, d'où l'idée qu'Autrui est «destruction de toute objectivité pour moi»³. Cependant, il faut préciser cette formule et ne pas lui donner le sens sceptique d'une remise en question de la thèse de la réalité du monde extérieur. Ce qui est détruit, c'est moi-même comme centre de cette objectivité, c'est-à-dire ce qui, à partir du surgissement potentiel d'autrui, avait le sens d'être l'affirmation d'un «pouvoir»⁴ de constitution d'une forme d'organisation⁵. A cet égard, c'est avec autrui que surgit une dimension nouvelle, un envers inaccessible du phénomène, quoique de même ordre que lui. Alors que pour les possibles et leur relation au pour-soi, on a une séparation par le biais d'une extériorisation d'un lien d'être (les possibles ne sont plus possibilités, mais donnés comme simple indétermination), pour leur corrélat objectif, on a plutôt un détachement par rapport à l'être par le surgissement d'un non-révéler, nouvelle dimension de moi-même et du monde⁶.

b) Le sens du surgissement d'autrui et ses conséquences.

Cette dimension de non-révélation constitue la base à partir de laquelle Sartre dégage le «sens de ce surgissement d'Autrui»⁷, son statut par rapport à mes structures d'être et comment le solipsisme (sous ses formes classiques ou phénoménologiques) peut être dépassé. Sartre vérifie ainsi si sa description remplit les postulats posés à la fin du paragraphe 3.

¹ EN, p. 324.

² EN, p. 324. Sartre évoque ici Gide et Kafka. Ces deux auteurs sont souvent évoqués (mais à des titres divers) dans les *Carnets de la drôle de guerre* (voir l'index, CDG, p.660) mais ces citations demeurent dans le cadre d'une problématique morale. On notera notamment les pages 348-350, où Sartre compare ses compagnons aux Aides du *Chateau* de Kafka, regards posé sur lui et ses résolutions. Il conclut, à la suite de ce rapprochement «Ainsi les aides me forcent à être d'être libres» (CDG, V, p. 350).

Le thème de cette dimension d'envers, d'exériorité était déjà évoqué dans les critiques littéraires de *Situations I*, à propos de *Aminadab* de Maurice Blanchot (*S. I*, ««Aminadab» ou du fantastique considéré comme un langage», pp. 113-132). Cependant, il mettait alors l'accent surtout sur le fait de l'impossibilité du point de vue adopté par l'ouvrage et le problème auquel il se heurte. Il s'agit de faire voir l'homme du dehors, alors que l'homme est toujours dedans: «Seulement, en forçant le lecteur à s'identifier à un héros inhumain, nous le faisons planer à vol d'oiseau au dessus de la condition humaine; il s'évade, il perd de vue cette nécessité première de l'univers qu'il contemple: l'homme est dedans. Comment lui faire voir *du dehors* cette obligation d'être dedans? Tel est le problème qui s'est posé à Blanchot et à Kafka. Problème exclusivement littéraire et technique, qui ne conserverait aucun sens sur le plan philosophique» (*S. I*, pp. 125-126).

On pourrait penser que la dernière formule est un peu en contradiction avec ce que Sartre essaie justement de décrire ici. Cependant, Sartre essaie ici de décrire le dehors du dedans, et non un dedans du dehors. C'est pour cette raison qu'il a recours à une épreuve affective (comme nous le verrons plus loin). Il y a ici une dimension, qui du point de vue de l'action, sera décrite comme un irréalisable. Ce qu'il faut noter est le caractère de ce *vrai* comme non-objectif, mais comme le résultat d'une épreuve et saisir le rapport entre cette dimension de vérité inaccessible et la dimension d'objectivité et de réalité.

³ EN, p. 328.

⁴ EN, p. 324.

⁵ Il faut bien marquer que cette dimension de pouvoir ne peut surgir qu'à partir d'un monde hanté par autrui. Tant que nous ne sommes pas dans ce cadre, on ne peut parler de pouvoir car il n'y a rien par rapport à quoi s'exerce ce pouvoir. Il faut donc bien distinguer les niveaux de description.

⁶ On voit ici la profonde différence d'esprit avec les descriptions des *Méditations cartésiennes*. Cette dimension d'envers est chez Husserl ce qui est appréhendé, mais non ce qui est hors de notre portée. Cette différence tient à ce que Sartre veut se maintenir sur le plan d'une singularité et caractériser les dimensions d'être à partir de cette singularité. Cela l'amène donc à donner une force particulière et ontologique à ce qui chez Husserl relèverait de l'empirique et serait dépassé dans la communauté intermonadique. Ce qu'indique pour Sartre cette formule de «non-révéler», c'est également une situation métaphysique de cette dimension d'être, c'est-à-dire une situation par rapport à l'effort de synthèse d'en-soi-pour-soi qui hante la totalité de l'être.

⁷ EN, p. 327.

i) Autrui comme au-delà du monde et le statut de l'être pour-autrui.

La question du sens du surgissement d'Autrui se pose dans la mesure où il n'est, ni un objet, ni un élément constitutif de l'objectivité¹ mais ce qui me hante dans mon aliénation, sans être posé par elle, puisqu'il en est la condition indépendante de moi. Ces deux points doivent être tenus ensemble. En effet, si autrui est un objet, on perd cette dimension d'aliénation, s'il est une structure, on perd cette dimension concrète. Il faut tisser un rapport particulier que Sartre décrit en reprenant l'idée de hantise², cette hantise n'étant pas liée aux structures du pour-soi comme pouvait l'être la valeur ou, sur le plan intra-mondain, le néant:

— Qu'autrui soit métamorphose de moi-même et du monde indique et manifeste son caractère de «présence transmondaine»³, c'est-à-dire son caractère infiniment proche et infiniment lointain: infiniment proche car ne passant par aucun intermédiaire, infiniment lointain car ne pouvant être rapproché par aucune objectivation.

— Qu'autrui fige mes possibles indique que je ne puis être objet que pour une liberté et une subjectivité autre. Celle qui peut figer mes possibles n'est pas la mienne, comme l'a montré l'analyse de la réflexion et de la constitution du psychique.

— Qu'autrui puisse limiter mes possibilités manifeste le caractère *infini* de sa liberté, c'est-à-dire de liberté que je ne peux dépasser comme je le ferais d'un instrument (un obstacle). Et cette liberté est dite infinie parce que sa manière d'être comme temporalisante dépasse ma propre temporalisation et n'a d'autres limite qu'elle-même⁴.

Ces trois aspects peuvent être, par rapport au tableau ci-dessus, situés de la manière suivante:

<i>Niveaux structurels con-cernés.</i>	<i>Métamorphose de moi-même (non-révéle).</i>	<i>Dimension non-révéle d'autrui manifestée.</i>
<i>Immanence première (pour -soi pur)</i>	Surgissement de moi comme objectivité non-révéle.	Autrui comme subjectivité pure.
<i>Niveau de l'ipséité (sans prise en compte de la cor-rélation de transcendance).</i>	Mes possibilités sont dépassées et figées, elles deviennent inac-cessibles pour moi-même.	Autrui comme infinie liberté.
<i>Niveau de la temporalité.</i>	Ma temporalité est temporalisée.	Autrui comme temporalisant.
<i>Niveau de la transcendance et du monde.</i>	Je ne suis plus présent au monde comme le constituant (présence sans distance) mais au milieu du monde regardé par autrui (avec des distances constituées par autrui).	Autrui comme transcendance regardante et hors du monde.

Schéma n°70 –Métamorphoses du pour-soi et non-révéle d'autrui (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 1, §IV)

On retrouve dans cette démarche, dans son point de départ comme dans son aboutissement, un parcours analogue à la démarche régressive conduisant à la dimension immanente du pour-soi: on est d'abord passé d'un rapport à autrui comme objet de mon monde à un rapport à autrui comme sujet pour moi sur un plan phénoménologique, irréductible à toute opération de constitution et ne pouvant être mis entre parenthèses.

Il y a donc une relation fondamentale de Moi à Autrui qui doit permettre de déterminer «l'être de mon être-pour-autrui»⁵ tel qu'il apparaît dans cette relation, tout comme le Pour-soi lui-même se donnait dans sa relation fondamentale avec l'être comme négation interne. Cependant, nous ne sommes plus sur le plan d'une différence ontologique entre modes d'être fondamentaux, mais au

¹ EN, p. 327.

² EN, p. 328: «[Autrui] hante cet écoulement [du monde vers un autre monde], non comme un élément *réel* ou *catégoriel*, mais comme une présence qui se fige et se mondanise si je tente de la «présentifier»...»

³ EN, p. 328.

⁴ Elle ne pourra être finie que si Autrui est saisi à titre de corps. mais si autrui est saisi à titre de corps, c'est qu'il n'est plus saisi sous la forme d'autrui-sujet, mais d'autrui-objet.

⁵ EN, p. 342.

sein d'un même mode d'être, de telle sorte que, à la différence des relations entre en-soi et pour-soi, où l'hétérogénéité radicale des modes d'être ne permettait pas une limitation de l'un par l'autre, la relation entre moi et Autrui introduit par rapport au pour-soi une modification du sens de mon être-pour-soi. Celui-ci sera un «être soi-même». En même temps, une dimension essentielle surgit, celle de la découverte pour le pour-soi d'une limite au sein même de la dimension de l'être-pour-soi¹, c'est-à-dire le surgissement d'un pour-soi qui n'est pas moi. Ceci a deux conséquences:

i) Il n'y a plus d'identité entre la dimension pour-soi et moi-même. La découverte du moi-même est nécessairement découverte que je ne suis pas tout pour-soi, mais qu'il y en a un autre et le fait même qu'il y a pour moi un «Non-moi-non-objet»² implique qu'il existe une autre transcendance qui me transcende en me situant, dans toutes mes dimensions, au milieu du monde. De ce fait il me délimite³.

ii) Du fait même qu'autrui me transcende, je ne peut le transcender. Il se tient au delà de toute transcendance (ce dont témoigne, par exemple, son inaccessibilité par rapport à l'*épokhè*) et, avec lui, mon être-pour-autrui. Il est un autre sujet que je perds au moment précis où je le constitue comme objet. De ce fait, je ne puis entrer en relation avec lui comme sujet qu'à partir de moi comme Moi-pour autrui, c'est-à-dire, à partir d'un moi inaccessible qui est mon «être-dehors»⁴ par rapport à ma sphère d'appartenance, et que je ne peux qu'assumer (selon différentes modalités) pour le refuser (refus nécessaire pour être un Moi face à autrui). L'être-pour-autrui est ainsi défini dans sa relation au pour-soi comme «cet être écartelé entre deux négations d'origine opposée et de sens inverse»⁵, position qui en fait justement la spécificité par rapport au pour-soi que je suis et à l'en-soi de l'extériorité d'indifférence que je ne suis pas.

¹ Sartre reprend ici une formule de Spinoza: «D'autre part, selon les termes de Spinoza, la pensée ne peut être limitée que par la pensée» (EN, p. 346). La formule visée par Sartre est la deuxième définition de la première partie de l'*Éthique*: «Est dite finie en son genre, la chose qui peut être limitée par une autre de même nature. Par exemple, un corps est dit fini parce que nous en concevons toujours un autre plus grand. De même une pensée est limitée par une autre pensée. Mais un corps n'est pas limité par une pensée ni une pensée par un corps» (Spinoza, *Éthique*, première partie, «De Dieu», Déf. II, tr. fr. R. Misrahi, Paris, 1975, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», p. 309). On peut opérer le rapprochement suivant: je ne suis plus la totalité de l'attribut pour-soi par rapport à ce que serait l'être total, mais seulement un mode fini de cet attribut, la finitude étant marquée par la relation interne qui doit lier les différents modes de l'attribut pensée. Cette dimension de limitation externe par l'autre au sein d'un même mode d'être est repris dans les *Cahiers pour une morale*: «Ainsi, au lieu que ma pensée soit finie mais non limitée, [...] elle a sa véritable limite *en dehors d'elle*, comme les choses de la nature; elle passe à l'extériorité par rapport à elle-même au sens où l'on dit que la nature est sa propre extériorité» (CM, I, pp. 307-308).

Cependant, deux nuances doivent être opposées à ce rapprochement.

La première tient au caractère trompeur du terme fini employé par Spinoza, et que Sartre ici reformule en terme de limite: il ne saurait être question de confondre la finitude du pour-soi (qui intervient explicitement dans l'analyse du corps pour soi (cf. EN, p. 391, où la finitude est pensée comme condition du dépassement et de la constitution du projet originel, mais dont on retrouve la première trace dans l'irréversibilité de la temporalité)), avec la limite, qui vient ici d'une dimension extérieure qui circonscrit le pour-soi.

La seconde nous renvoie justement à une indéductibilité des modes finis à partir du simple attribut pensée. Il s'agit ici d'un événement radical qui est une contingence métaphysique nullement nécessaire au pour-soi, alors que l'infinité de la pensée est saisie chez Spinoza comme découlant du caractère d'attribut de la pensée, les modes finis étant finis au sein de cet attribut. Ici, nous avons le surgissement d'un au-delà de la pensée et non d'une modification interne.

² EN, p. 345.

³ Cf. EN, p. 346: «Du côté du limitant, la limite est saisie comme le contenu qui me contient et me cerne, le manchon de vide qui m'excipe comme totalité en me mettant hors -jeu». On retrouve ici des formules apparentées à la description de la mondanéisation (cf. EN, p. 230, p. 247 pour la formule de «manchon de néant qui entoure et détermine le monde»). On retrouve sur un autre plan, et selon un autre modèle d'analyse (celui de la temporalité), cette délimitation de moi-même à partir d'autrui comme ressaisissement par autrui de la totalité de mes dimensions par opposition à la temporalité.

⁴ EN, p. 346.

⁵ EN, p. 347.

ii) La reprise du surgissement d'autrui.

À partir de ce cadre, il est possible de retrouver le point de départ de la saisie d'autrui comme objet, comme fruit de ma réaction nécessaire à mon objectivation par autrui. Ces réactions, second moment de la relation à autrui, se trouvent saisies à travers un ensemble de modalités affectives qui permet de compléter les descriptions du début et de rendre en même temps compatible la présence d'un dehors réel et la structure interne du pour-soi comme pur néant. Sans entrer dans le détail de l'analyse¹, on peut d'abord schématiser la manière dont la réaction première à autrui a le sens d'être objectivation d'autrui, dégradant sa subjectivité:

	<i>Autrui-sujet.</i>	<i>Autrui-objet.</i>
<i>Dimension subjective d'Autrui.</i>	Subjectivité d'autrui qui me limite et m'objective.	Subjectivité comme simple propriété d'autrui.
<i>Liberté d'Autrui.</i>	Conscience d'Autrui qui opère sur moi une négation interne.	La conscience devient une propriété d'Autrui sans efficace sur moi.
<i>Connaissance de moi par autrui</i>	La connaissance inaccessible qu'autrui a de mon être me touche en plein coeur.	La connaissance qu'autrui a de mon être devient quelque chose qui affecte autrui lui-même. Elle est simplement subjective et relative à autrui.

Schéma n°71 – Autrui-sujet et autrui-objet (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 1, §IV)

Cependant - et c'est ici une différence essentielle par rapport à la réflexion - il y a différentes formes de «réactions originelles» face à ce non-révéle qui se spécifient dans la manière dont se trouve appuyé tel ou tel élément de la structure: «j'ai honte de *moi* devant *autrui*»²:

— si nous accentuons le devant *autrui* en l'absolutisant dans sa dimension «prénumérique»³ de sujet absolu, nous sommes renvoyés à la «honte devant Dieu»⁴;

— si nous accentuons le *moi* qui se trouve entre le *je* et *autrui*, nous avons alors les réactions originelles ambiguës (crainte ou la fierté) qui se spécifient selon le rôle que je fais jouer à ce *moi* (retrait devant autrui ou action sur autrui⁵);

— enfin, si nous accentuons le *je*, c'est-à-dire la dimension de sujet tout en la maintenant devant autrui (reconnaissance de l'objectité), nous trouvons alors l'orgueil, sentiment qui, lui, comme la honte originelle, est authentique⁶, sans être originel comme les autres, si l'originel est la réaction première, renvoyant au projet de fondation comme projet de synthèse de la dimension de l'en-soi et du pour-soi.

En même temps que se trouvent ainsi redéfinis les deux aspects de l'être pour-autrui et l'articulation de leurs variations sous la forme des motivations affectives précédemment décrites, leurs corrélats présentent une structure ambiguë, dont les deux aspects deviennent fond et forme tour à tour, sans que ce passage soit, comme pour les cecis intra-mondains ou leurs qualités, référables uniquement à notre liberté. L'autre dimension peut toujours ressurgir: «il demeure toujours

¹ Cf. *EN*, pp. 347-358.

² *EN*, p. 352.

³ Cf. *EN*, p. 350: la formule «sans s'éparpiller devant une pluralité d'autrui».

⁴ *EN*, p. 350.

⁵ Des combinaisons sont possibles, qui par exemple nous font déboucher sur la «Crainte devant Dieu» (*EN*, p. 350) laquelle peut déboucher sur une fierté devant Dieu (messes noires, etc... pour reprendre l'exemple donné par Sartre).

⁶ Cf. *EN*, p. 351: «En un mot, il y a deux attitudes authentiques: celle par laquelle je reconnais autrui comme sujet par qui je viens à l'objectité — c'est la honte; celle par laquelle je me saisis comme le projet libre par qui Autrui vient à l'être-autrui — c'est l'orgueil ou affirmation de ma liberté en face d'autrui-objet. La dimension d'orgueil est déjà présente dans les *Carnets de la drôle de guerre* (où Sartre évoquait un «orgueil métaphysique» (*CDG*, I, p. 123) lequel renvoyait encore à la dimension de la conscience transcendante par rapport à la condition humaine, ce qui est repris ici dans le projet). Cet orgueil est également lié à la générosité authentique puisque cette dernière est créatrice, et donc créatrice de l'être-pour-autrui d'autrui.

autour de lui la possibilité permanente qu'il se *fasse* autre»¹. Par le surgissement d'autrui, il se produit aussi une historialisation de mon expérience, dans un renvoi perpétuel, quoi que dans son fond contingent, «de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration»². Ce dernier point décrit donc ma situation originelle par rapport à autrui et ses traits spécifiques, notamment dans son instabilité, de telle sorte que la question du sens même de la présence des autres, du pourquoi de leur existence, se trouve posée, mais cette question limite n'est thématizable qu'«une fois élucidées les structures essentielles de l'être-pour-autrui»³, sa formulation, marquant le point dernier de l'analyse régressive, de manière analogue à ce qui se faisait pour la dimension de l'être-pour-soi.

iii) La question métaphysique de l'existence d'autrui et son statut.

On a donc une analyse qui peut rappeler les deux aspects du pour-soi comme pouvoir néantisant et être néantisé. Ici, cette néantisation n'existe qu'à partir d'une motivation affective, le point essentiel étant le surgissement de la dimension de limite qu'on retrouvera à propos de la liberté⁴. Ce parallèle entre l'explicitation des structures du pour-soi et celle du pour-autrui trouve son terme dans le surgissement de la dimension métaphysique. Cependant, celle-ci est située de manière particulière par rapport au pour-soi lui-même.

Elle ne fait que pousser jusqu'au bout l'indication - donnée antérieurement - du fait que «le pour-autrui n'est pas une structure ontologique du pour-soi»⁵ et nous fait retrouver le principe de la contingence des principes chez Sartre. De plus, cette dimension métaphysique est identifiée comme telle⁶ et nous conduit à un au-delà de la métaphysique, vers une «intuition directe de cette contingence»⁷, telle qu'elle est dévoilée par «la mise en question de l'existence de l'existant»⁸. Celle-ci a de plus la particularité de lier la question du pourquoi à celle de la totalité ainsi que de marquer le point-boutoir de l'enquête métaphysique par l'appréhension d'une contingence ultime⁹. On peut résumer¹⁰ ainsi la logique de cette discussion:

¹ EN, p. 357.

² EN, p. 358.

³ EN, p. 358.

⁴ *Vide infra*, chap. IX, §II c).

⁵ Cf. EN, p. 342. «Il y a ici une allusion polémique paradoxale à Heidegger à propos des exigences de l'élucidation du pour-autrui: «Sans doute notre réalité-humaine exige-t-elle d'être simultanément pour-soi et pour-autrui, mais nos recherches présentes ne visent pas à constituer une anthropologie. Il ne serait peut-être pas impossible de concevoir un Pour-soi totalement libre de tout Pour-autrui et qui existerait sans même soupçonner la possibilité même d'être un objet. Simplement ce Pour-soi ne serait pas «homme»».

⁶ EN, p. 358: «A ce niveau de notre recherche, une fois élucidées les structures essentielles de l'être-pour-autrui, nous sommes tentés, évidemment, de poser la question métaphysique: «Pourquoi y-a-t-il des autres?»

⁷ EN, p. 359.

⁸ EN, p. 358.

⁹ On retrouvera cet aspect à propos de la mort, mais cette limite de l'enquête a alors une signification différente.

¹⁰ En y intégrant cependant des cas non-explicitement prévus par Sartre mais qui doivent s'intégrer à la discussion.

¹¹ Celle-ci évoque bien, à terme, la question du corps mais en renvoie l'analyse au pour-autrui (EN, p. 271). Cependant, on pourrait considérer que la dimension du corps-pour-soi peut être intégrée dans l'analyse de la transcendance. On peut suggérer néanmoins que cette non-insertion tient à des raisons d'ordre stratégique, dans la mesure où cette insertion aurait diminué la force d'affirmation du réalisme de Sartre.

		Hypothèses			Réfutation	
		Dimension première et absolue (modèle de l'en-soi pur)				
Existence d'autrui	Sur le plan de l'en-soi.	En tant que modification intrastructurelle.			<i>Ce projet n'entraîne pas de modification de l'en-soi.</i>	
		En tant que phénomène intra-mondain.			<i>Autrui renvoie à un au-delà du monde.</i>	
	Sur le plan du pour-soi.	Effort d'un pour-soi singulier pour se dédoubler.			<i>Elle ne tient pas compte de la négation d'autrui.</i>	
		Renvoi à une autre instance	Renvoi à une totalité pour-soi.	Totalité originelle (qui échoue).		<i>Le dédoublement est trop fort, conduisant à une extériorité.</i>
				Totalité comme résultante (structure antinomique saisissable d'un point de vue supérieur)	A partir d'une conscience singulière.	Engagée dans la totalité.
		hors de cette totalité (Dieu).	<i>Dieu comme conscience doit s'intégrer à la Totalité des consciences.</i>			
		Être par-delà la conscience (en-soi-pour-soi).		<i>La totalité ne serait qu'une totalité objective</i>		
Être brisé au-delà de l'existence d'une totalité (antinomie insaisissable).						

Schéma n°72 – Le problème métaphysique de l'existence d'autrui (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 1, §IV)

Cette enquête métaphysique, qui nous place devant une contingence absolue et dessine certaines questions (celles de l'«*envers*») est reprise par la suite à propos de la situation et aboutit au caractère inconcevable en lui-même de la totalité des consciences. Elle ne signifie pourtant pas qu'il n'y ait pas de reprise d'un projet de totalité par rapport à autrui. Cependant, ce projet se définira par rapport à tel pour-soi singulier et concernera autrui dans mon rapport singulier avec lui. C'est sur ce fondement que l'analyse du corps, parce qu'elle me donne par sa troisième dimension ontologique un schème de totalisation opérable et conducteur dans mes relations avec autrui, que pourra être reprise cette idée de Totalité et que pourra également être éprouvée (et peut-être retournée dans sa signification) la contingence d'autrui.

Ce par quoi ce premier niveau de l'analyse est ensuite exploité diffère également de la manière dont les structures du pour-soi se développaient. Alors que l'analyse du pour-soi prise dans sa pure structure se développait en fonction d'une exigence interne, c'est - comme nous l'avons vu plus haut - plutôt la dimension de contingence et d'entrée au milieu du monde qui devient essentielle, de telle sorte que l'analyse de la dimension du pour-autrui apparaît bien comme le passage à l'existentiel, sans que celui-ci se détache de l'ontologique. Ceci se marque particulièrement dans l'ouverture de la dimension du corps, encore que là, l'analyse ontologique de la transcendance joue le rôle de modèle et ne peut déroger aux réquisits ontologiques posés par la seconde partie.

§III

L'entrée au milieu du monde: la dimension du corps.

Que ce soit dans la réflexion ou dans la dimension primitive de l'être-pour-autrui, on demeure dans le modèle d'une relation de transcendance, celle-ci se situant d'un côté ou de l'autre de la relation de dédoublement. L'élément fondamental était dans les deux cas l'aspect de constitution comme passage à l'en-soi d'une structure pour-soi, la différence tenant à ce que l'en-soi de la

réflexion est obtenu par une distanciation du lien néantisant créant un *pour...* telle qu'une dimension d'en-soi virtuel se manifeste par dégradation, alors que la constitution du pour-autrui, outre qu'elle n'est pas le fait du pour-soi, renvoie à une dimension réelle, vécue comme révélation, et qui a pour-autrui le statut de constitution-révélation.

Cependant, les développements des structures premières de l'être-pour-autrui conduisent à la nécessité de poser la dimension du corps, ce qu'impliquaient indirectement la réflexion et la transcendance¹. L'analyse de la réflexion se prolonge, on l'a vu brièvement, dans la dimension du corps psychique². La dimension du corps et des relations concrètes avec autrui me plongent au milieu du monde, non seulement comme configuré par autrui, mais celui dans lequel je m'oriente et où je commence à vivre et agir, tout en restant sous l'horizon du regard d'autrui, la présence de celui-ci constituant ma condition «métaphysique».

Avec le corps³ apparaît donc l'ouverture d'une nouvelle dimension d'être, ouverture qui cependant réclame une suite à cette analyse dans la mesure où en rester là conduirait à figer en quelque sorte le pour-soi, tout comme la dimension valeur/ipséité était introduite à partir de l'impossibilité d'un tel figement. Cette analyse a lieu en fait en deux temps afin de rendre compte de cette possibilité de principe sans la faire dépendre de l'introduction de la dimension du corps⁴ pour attester de la compatibilité de l'être-pour-autrui avec les structures du pour-soi.

Cette introduction - motivation initiale de l'analyse de l'être-pour-autrui - est nécessaire et possible, dès lors que l'analyse de la pure relation avec autrui a pu permettre de dégager les limites extrêmes des structures qui peuvent être atteintes ainsi que des hypothèses qui peuvent être formées.

Cette dimension du corps est donc l'insertion existentielle au milieu du monde, sous la triple forme de l'insertion au milieu du monde des choses (comme sensibles, aides ou obstacles à partir de leur résistance propre dans leur mise en rapport avec une fin, et qui m'indiquent comme étant en relation avec les choses), d'autrui et de moi-même au milieu des choses et à proximité d'autrui, en fonction de l'examen successif du corps-pour-soi, du corps-pour-autrui et de «la troisième dimension ontologique du corps»⁵. En même temps, elle est le lieu de l'affirmation la plus forte de la facticité et de la contingence du pour-soi à travers leurs différents avatars⁶, dès lors que

¹ Celle-ci évoque bien, à terme, la question du corps mais en renvoie l'analyse au pour-autrui (*EN*, p. 271). Cependant, on pourrait considérer que la dimension du corps-pour-soi peut être intégrée dans l'analyse de la transcendance. On peut suggérer néanmoins que cette non-insertion tient à des raisons d'ordre stratégique, dans la mesure où cette insertion aurait diminué la force d'affirmation du réalisme de Sartre.

² Cf. *EN*, p. 400-404, 422-424. La dimension du corps était déjà présente dans *La transcendance de l'Ego* (*Tr. E.*, p. 72, où «le corps sert alors de symbole visible et tangible pour le Je») en tant que centre des actions. Cependant, le corps demeurerait à l'époque chez Sartre une dimension seconde constituée, dans laquelle demeurerait plongée la conscience transcendantale, alors qu'ici le lien avec le corps nous semble plus fort dans la mesure où il est tout de même renvoyé à terme à l'immanence du pour-soi et à sa contingence fondamentale, la part d'être constitué étant, de plus, répartie entre autrui et le pour-soi lui-même.

³ Le statut du corps chez le premier Sartre a été étudié par A. Flajoliet, «Le corps dans la première philosophie de Sartre», réf. cit. Cet article insiste sur la mutation de la problématique et sur le rapport entre le statut du corps dans les premières œuvres littéraires (avec au premier chef *La nausée*) et les œuvres philosophiques, mettant particulièrement sur *L'Être et le néant*.

⁴ On retrouve ici une nécessité d'éviter la question du corps qu'on peut rapprocher de la manière dont Sartre évite également le problème lors de l'analyse de la relation de transcendance.

⁵ *EN*, p. 418.

⁶ Cf. *EN*, p. 399: «Nulle part ailleurs nous ne toucherons de plus près cette néantisation de l'En-soi par le Pour-soi et le ressaisissement du Pour-soi par l'En-soi qui alimente cette néantisation même». Ce «nulle part ailleurs» renvoie d'abord aux aspects différents que peut prendre l'expérience de la contingence. Il renvoie notamment à la spécificité du corps au sens strict par rapport à la situation et à la première de cette dimension par rapport à la troisième (qui change le sens de la relation existentielle par la médiation de l'objectivation par autrui). Néanmoins, comme nous l'avons déjà noté, on peut

le corps est la «*forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*»¹ et où la relation du pour-soi à son corps est une «relation existentielle»² qui se manifeste par la présence d'un certain «goût de soi»³.

a) La dimension du corps-pour-soi.

On peut s'étonner, à propos du corps-pour-soi d'invoquer une introduction des choses au milieu du monde.

i) *Le corps et le monde.*

Ce que nous désignons par là est la poursuite de l'établissement du réalisme de Sartre à travers la démarche de réduction des éléments qui pourraient conduire à une subjectivisation du monde comme représentation, réduction qu'on peut représenter par le tableau suivant⁴:

<i>Éléments à réduire.</i>	<i>Structures du monde impliquées dans la réduction.</i>	<i>Déterminations ajoutées sur le plan de l'apparaître du monde.</i>	<i>Déterminations ajoutées sur le plan du pour-soi.</i>
Présence de l'observateur	Structure de monde comme ambiguïté synthèse /collection.	Ordre du monde.	Situation de la connaissance comme engagement.
Orientation	Espace comme rapport rapport entre les êtres sans rapport.	Caractère hodologique de l'espace.	Situation de la connaissance comme Être-là de la connaissance.

Schéma n°73 – La réduction des éléments relativisants de la connaissance (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 2, §I)

Cette structure de base de la démarche - où Sartre fait fond sur une certaine manière de comprendre les limitations de la physique classique⁵ - se retrouve à ces niveaux plus spécifiques pour la perception et l'action. Un des buts de Sartre - comme pour la transcendance, où Sartre se refusait à accorder, par rapport au dévoilement de l'étant, une primauté de l'ustensile par rapport à la chose - est de mettre strictement en parallèle, en fonction d'une identité de structure, perception et action⁶. Dans un cas comme dans l'autre, on trouve les mêmes problèmes, une manière analogue d'y répondre en inscrivant dans le cadre de la corrélation de transcendance les traits du dévoilement du monde qui pourraient être utilisés dans une interprétation subjectiviste de la perception:

considérer qu'ici se rejoignent de manière forte ce qui n'était d'abord qu'une intuition exprimée de manière littéraire et la conceptualisation philosophique, ce qui n'était pas le cas auparavant, dès lors que le corps restait pensé comme une structure secondaire, un «être-dans-l'homme de la conscience» (*CDG*, I, p. 113, cf. *LC*, I, lettre du 11 octobre 1939, pp. 344-345).

¹ *EN*, p. 371.

² *EN*, p. 394. Cette intégration du corps «aux structures de la conscience non-thétique de soi» (*EN*, p. 394) permet de situer une nouvelle couche d'expérience dans le cadre d'une démarche progressive, la couche de l'affectivité et de l'intentionnalité affective, couche à travers laquelle se constituent les dimensions kinesthésiques et coenesthésiques de l'expérience. Cette reprise est notamment ce qui permettra de réintégrer à son juste rang ontologique l'expérience existentielle de la nausée (*EN*, p. 404). Celle-ci a d'ailleurs suivi, dans l'itinéraire de Sartre, une évolution entre son rôle de révélateur ontologique originaire dans le roman du même titre jusqu'à son statut de révélation de la facticité et sa liaison avec le paradigme du goût comme goût de l'être (le sien et celui de l'autre).

³ *EN*, p. 410.

⁴ Ce tableau n'envisage que la démarche des pages 368-372.

⁵ Ce point a été étudié de manière critique par A. Charrak, «Remarques sur un usage de la notion de dimension dans *L'Être et le néant*: microphysique et relativité» in *Sartre et la phénoménologie*, éd. citée, pp. 209-224.

⁶ On peut penser ici au corrolaire de la proposition XLIX du deuxième livre de l'*Éthique* de Spinoza «La volonté et l'entendement sont une seule et même chose» (p. 404, traduction citée). De manière plus immédiate, on retrouve ici une influence bergsonienne (*Matière et Mémoire*) et la continuation - mais avec une signification inversée - de la mise au même niveau de la perception et de l'ustensilité entamée par le chapitre sur la transcendance.

<i>Connaissance sensible.</i>	<i>Structure de monde comme «il y a».</i>	<i>Facticité du «il y a».</i>	<i>Être dans le monde comme être au milieu du monde (reflux du monde sur ma facticité). Le corps est corps visible.</i>
<i>Sensation et sens.</i>	Structure du ceci et du ceci-cela.	Présence par esquisse du ceci. Variation de perceptibilité.	Définition de la facticité comme sens: le sens est la manière dont la perceptibilité indique ma perceptibilité.
<i>Condition de perception.</i>	Espace (à par tir des choses).	Orientation des ceci (comme rapport de perceptibilité). Structure du champ perceptif.	Être-dans-le-monde comme être au milieu du monde en tant que centre de référence absolu d'où se déplient les distances.
<i>Corps comme outil parmi d'autres outils.</i>	Structure de monde et d'ustensilité (Monde comme image de mes possibilités).	Monde comme «esquisse énorme de toutes mes actions possibles».	Corps comme centre de référence et clef de tous les ustensiles. Corps comme corps pouvant être agi et en danger dans le monde.
<i>Sensation d'effort et organe singulier.</i>	Structure du ceci comme ustensile (renvoyant à une absence à réaliser).	Instrument comme indiquant un usage et se dévoilant selon des coefficients d'adversité.	Organe comme possibilité de l'usage des ustensiles que je suis.
<i>Condition de l'action impliquant la vision du corps comme outil.</i>	Structure de la spatialité donnée aux ustensiles. Rapports d'ustensilité.	Place et site des ustensiles. Complexes de renvoi structuré par un espace hodologique.	Corps comme point de départ et centre d'action

Schéma n°74 – L'analyse de la connaissance sensible (L'être et le néant, 3^e partie, chapitre 2, §I)

A terme, c'est une structure identique de dépassement d'un donné par quoi nous sommes engagés dans le monde, vers ce qui est un état futur du monde, qui se trouve mis en oeuvre: nous sommes notre propre corps comme sens, corps par lequel nous sommes engagés dans l'être et faisons venir le monde à l'être à partir d'un par delà de l'être. Subjectivité et objectivité se différencient par le fait que la subjectivité n'est que l'objectivité - c'est-à-dire un système de rapports par lequel se définissent pour les choses des conditions d'apparition entre des déterminations traitables de manière objective - que je n'ai pas choisie. On peut également récupérer un ensemble de déterminations appartenant à l'analyse husserlienne de la perception (la donation par esquisse, la structure d'horizon interne et d'horizon externe, dont l'analyse de la transcendance pure ne donnait que le principe¹, la constitution de mon corps comme ici absolu²) et aux analyses heidegger-

¹ Cf. *EN*, p. 380, pour la perception, p. 386, pour l'ustensilité. On peut estimer que Sartre, pour ces analyses, ce situe sur le plan envisagé par Husserl dans les chapitres 1 et 2 de *Ideen II* [cf. E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure. Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, avant-propos et traduction de É. Escoubas, Paris, P.U.F., 1982, «Épiméthée» noté *Ideen II* dans la suite], qui envisagent la constitution de la nature matérielle (la chose et ses couches sensibles), dans la corrélation entre la constitution du corps propre et celle de la chose. On trouve de part et d'autre la prise en charge de problèmes communs (par exemple le problème du statut des perceptions anormales par rapport à la constitution de l'objectivité) mais des différences profondes demeurent.

En effet, il ne peut être question pour Sartre d'une constitution du corps propre comme champ de sensation et comme appartenant à la nature objective au stade du corps-pour-soi. Il ne s'agit ici que de l'explicitation de la facticité de mon rapport au monde. Certes, il y a intégration au milieu du monde, mais cette intégration ne débouche jamais - comme ce devrait être le cas si le corps devait se constituer à partir de la relation à la chose comme objet, par exemple pour Husserl dans la perspective de l'attitude naturaliste développée dans la première partie de *Ideen II* - sur une donation à plein du corps comme chose (notamment avec l'importance de la possibilité pour le corps d'être objet pour lui-même, sans que cela fasse intervenir deux modes d'être aussi radicalement distincts que le sont pour Sartre l'être pour soi et l'être pour autrui, [*Ideen II*, deuxième section, chap. III, §36, pp. 144-147/206-210]). On en reste - et c'est une limitation fondamentale - à l'alternative entre la donation du corps «à plein» comme la disposition des choses, et son indication «à vide» par les choses et les ustensiles.

² Cf. *Ideen II*, Première partie, chapitre II, §18, a), *éd. cit.*, p. 56/93: «Il est également manifeste qu'avec ce rapport de l'ego au corps propre ne fait qu'un la caractérisation selon laquelle le corps devient le support des points zéro de l'orientation, du «ici et maintenant» à partir duquel l'ego pur a l'intuition de l'espace et du monde sensible tout entier»; *MC*, Cinquième méditation, §55, *éd. et tr. cit.*, p. 104: «La Nature est constituée dans ma sphère primordiale comme unité identique de mes multiples modes de présentation, identique dans ses orientations variables par rapport à mon corps, qui est le «point-zéro, le hic absolu»».

riennes de l'ustensilité et de la spatialité (avec le synthèse de place et de contrée *via* le lien entre la chose - ou l'outil - et sa place¹).

On pourrait certes y voir une contradiction, puisque l'idée d'un ici absolu fixé par mon corps semble incompatible avec la spatialisation du *Dasein*, dans la mesure où celle-ci exclut que cette spatialité s'opère à partir d'un ici, d'un centre de référence absolu. Cet ici ne peut être déterminé qu'à partir de la spatialité du *Dasein*, laquelle implique que ce soit le *Dasein* qui soit dé-éloignant (*entfernend*) et qu'il soit auprès de son monde, de telle sorte que, lorsqu'il dit «ici», il parle en fait à partir de ce monde en se détournant de soi². Cependant, on peut répondre à cette objection possible que ce renvoi s'opère lui-même à partir du monde et n'est possible qu'à partir de cette organisation interne des outils. D'autre part, on peut penser que, pour Sartre, la description heideggerienne était à cet égard peut-être incomplète et qu'il fallait distinguer deux questions: le rapport entre la spatialité et le dévoilement de l'être (rapport traité dans l'analyse de la transcendance³) et, d'autre part, les conditions de réalisation de l'émergence de ce rapport, qui impliquent que s'opère, à partir de ce dévoilement, la détermination d'un centre de référence⁴.

Cependant, l'analyse du corps implique aussi la prise en charge de la dimension cenesthésique que Sartre redistribue entre le purement existé (la douleur non-thétique qui se donne à partir du monde, comme le montre le fait que le schéma corporel est ressenti en fonction d'une structure forme/fond liée à la relation au monde) et le psychique, de telle sorte que se trouvent sauvegardées les structures fondamentales du pour-soi.

Cependant, pour Sartre, cette dimension de centre de référence n'est pas aussi radicale que celle de zéro absolu, pour des raisons tenant à la détermination de la facticité comme horizon de l'analyse: d'une part, il reste une forte dimension réaliste chez Sartre qui conduit à considérer le corps à partir de la disposition des choses en tant qu'elles indiquent à vide le corps; d'autre part, le corps est fait lui-même, non pour être un point de référence constituant, mais pour être toujours dépassé et n'être perçu qu'à travers ce dépassement, de telle sorte qu'il y aura la possibilité d'une universalisation, mais surtout le fait que le ici sera constitué à partir d'un état futur du monde et de ma position dans ce monde, d'un là-bas, par retour déterminant, même si ce n'est pas de la même manière que chez Heidegger (puisque la condition de ce là bas reste à terme un projet de la subjectivité).

Enfin, on peut remarquer - notamment pour la référence au texte des *Méditations cartésiennes* - qu'il faut distinguer la référence à un ici dans la structure de la perception sensible (qui implique un corps et un être au milieu du monde) et une référence à un «ici» absolu dans le cadre de la référence à moi-même de la nature dans le cadre de ce que la cinquième *Méditation cartésienne* désigne comme ma sphère d'appartenance propre. Ce cadre devrait être plutôt rapproché chez Sartre, non seulement de ce qui est analysé dans le chapitre 1 de l'analyse de l'être-pour-autrui, mais aussi de ce qui concerne la situation.

¹ Cf. *EN*, p. 386, où l'espace hodologique est décrit comme le «*site*» des outils. On peut également voir un écho des descriptions heideggeriennes dans la manière dont Sartre, dans un premier temps, décrit les outils comme se rapportant les uns aux autres et dont il prend soin d'en faire un système objectif: «Ainsi le monde m'apparaît comme objectivement articulé: il ne renvoie jamais à une subjectivité créatrice mais à l'infini des complexes ustensiles» (*EN*, p. 369). Le rapport de l'ustensilité à la spatialité est évoquée au §22 de *Sein und Zeit*, (pp. 102-103/142-143).

Cependant, ce qui ne semble pas heideggerien est la suite de la description qui nous renvoie à un instrument qui apparaît comme la clef de tous les autres. Mais, en même temps, ce renvoi reste un renvoi à un instrument et non à un point de vue fondement, celui-ci restant lui-même contingent et exprimant une contingence liée au caractère d'être au milieu du monde du pour-soi. On se trouve ici face à un problème fondamental qui est celui de cette nécessaire insertion et qui n'est pas étranger à ce qu'a essayé de problématiser D. Franck dans *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris, Minuit, 1986, «Arguments», même si le problème n'est pas clairement résolu.

² Cf. *SZ*, pp. 120/162: «*Im »hier« spricht das in seiner Welt aufgehende Dasein nicht auf sich zu, sondern von sich weg auf das »dort« eines umsichtig Zuhandenen und meint doch sich in der existenzialen Räumlichkeit*»; «Quand il dit «ici», le *Dasein*, qui ne fait qu'un avec son monde, ne parle pas dans sa propre direction, au contraire il se détourne de soi et vise le «là-bas» d'un utilisable qu'il discerne tout en se signifiant néanmoins lui-même dans la spatialité existentielle».

³ *Vide supra*, chapitre V, §I, b) ii. b).

⁴ À ces deux aspects, il est nécessaire d'en ajouter un troisième, qui est celui de la situation prise dans la complexité de l'agir, niveau qui verra apparaître de manière plus nette la référence à un «ici» en même temps qu'émergera la singularité du monde.

ii) Le corps et la structure immanente du pour-soi.

On a vu la manière dont le corps peut être envisagé à partir de la façon dont me l'indique le monde. Cependant, il doit être envisagé par rapport à la structure de l'ipséité, comme dimension de ma facticité. L'analyse prend ici un tournant - même si les éléments critiques sont toujours présents - en posant la question de «la *nature-pour-nous* de notre corps»¹ et en reconduisant à partir de là le corps à la structure de la facticité, en fonction de sa dimension de dépassé, au sein de l'existence pour-soi. On peut alors y articuler les dimensions précédemment évoquées au titre de la facticité (facticité comme être donné insaisissable, passé, naissance, point de vue, qu'on précise par point de départ²) et renvoyer vers des caractères ultérieurement pris en compte: la rationalité, le caractère, la structure physiologique (éléments qu'on retrouve à propos de la situation), la finitude, «la nécessité qu'il y ait un choix, c'est-à-dire que je ne sois pas tout à la fois»³.

Cependant, le point important ici est l'expérience constante de notre corps dont l'enjeu est double. D'une part, ce caractère est un trait classique de l'expérience du corps qui pose le problème de sa réduction puisqu'il est souvent interprété comme le phénomène d'union à une chose matérielle. Il faut donc à la fois réduire cette dimension, tout en gardant la possibilité des différenciations. D'autre part, Sartre écrit que, nulle part ailleurs nous ne pourrions mieux expérimenter ce «ressaisissement du Pour-soi par l'En-soi»⁴. Le corps doit être appréhendé comme vécu pour saisir ma relation spécifique à ce qu'indique l'ensemble des objets et des instruments par différence d'avec les autres instruments. C'est en raison de cette détermination particulière que se pose la question de «ce que le corps est *pour moi*»⁵, alors que la question de ce qu'est pour nous notre facticité, par exemple ne s'était jamais posée de cette manière. Cette dimension particulière de l'expérience - que Sartre introduit par la différence entre relation objective et relation existentielle⁶ - se trouve ici réinscrite au sein des structures du pour-soi. Sartre en donne à présent les conditions de possibilité avec l'analyse de la douleur⁷ et de son prolongement dans l'analyse réflexive du mal⁸ et de la constitution du corps psychique et de l'espace psychique⁹.

L'analyse de la douleur¹⁰ veut montrer, contre la notion de *hylè* que c'est «comme conscience»¹¹ que j'existe mon corps, le décrire et saisir cette dernière à partir des acquis des analyses précédentes et par une méthode analogue: on part de la relation première de l'être dans le monde et, plus exactement, du mouvement de transcendance constitutif de ma conscience par lequel se dévoile l'objet sur lequel s'exerce l'action. La douleur est existée non-thétiquement: elle n'est pas

¹ EN, p. 390.

² Cf. EN, p. 392.

³ EN, p. 393: cette structure de la finitude est empruntée au Heidegger de *Von Wesen des Grundes* (cf. VWGr, tr. fr. p. 147).

⁴ EN, p. 399.

⁵ EN, p. 393.

⁶ EN, p. 394: «Ainsi la relation du corps point-de-vue aux choses est une relation *objective* et la relation de la conscience au corps est une relation *existentielle*». Il y a ici un écho de l'article de G. Marcel, «Existence et objectivité», paru en 1925 dans la *Revue de métaphysique et de morale* et repris ensuite en annexe dans G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, 1927, «Bibliothèque des idées», article où le corps joue un rôle central.

⁷ Cf. EN, pp. 396-400.

⁸ Cf. EN, pp. 400-402.

⁹ Cf. EN, pp. 402-404.

¹⁰ Là encore, on trouve dans les *Carnets de la drôle de guerre* un des points de départ de l'analyse, notamment à travers l'épreuve vécue de la douleur des yeux. Celle-ci est d'abord notée sans développements (cf. CDG, III, pp. 187, 197) puis il commence à en saisir le sens philosophique comme épreuve d'une certaine facticité («ce malaise est sans justification» (CDG, III, p.198)).

¹¹ EN, p. 394.

un objet, mais seulement la contingence de l'acte de lire, contingence qui se manifeste à travers une certaine manière qu'ont le monde et les choses de se dévoiler pour moi au sein d'un acte donné qui organise l'objet (la lecture organise le livre et les mots comme «totalité friable»¹, les mots glissants devant mes yeux). La douleur, comme douleur des yeux, s'inscrit dans ce cadre et est la manière dont j'existe mon corps à partir de cet acte. Elle m'apparaît à partir d'une certaine allure du monde et se détermine à travers la manière dont celui-ci - par mon corps comme structure totale, facticité de la manière dont le pour-soi «se fait totalité inachevée des négations qu'en tant qu'elle déborde une négation concrète qu'elle a à être comme présence actuelle à l'être»² - se manifeste à moi et m'indique ainsi en creux mon corps comme structure totale s'organisant autour d'une structure partielle (les yeux). Qu'il y ait douleur au lieu d'autre chose nous renvoie alors à la forme contingente de cette structure, telle qu'elle se donne perpétuellement à travers ce que la psychologie appelle le *coenesthésique*³ et dont Sartre donne la structure existentielle. Cependant, cette analyse ne permet pas d'expliquer pourquoi il peut y avoir une douleur pour la conscience. Pour cela, il est nécessaire d'envisager la structure de la réflexion comme prolongement de cette expérience première⁴.

Entre la pure structure du pour-soi et celle du monde, on retrouve, notamment à propos du corps et de l'espace psychiques, une dimension d'être analogue à ce que nous avons alors examiné au titre du psychique. Cependant - outre le fait que Sartre n'analyse que le mouvement de la réflexion impure et son produit⁵ - l'examen du psychique pur, tout en évoquant un «monde psychique», ne concernait que la temporalité. Ici, la relation entre psychique et monde est plus complexe. Ce qui est d'abord existé puis constitué se trouve déjà préformé par une structure de monde, ne serait-ce que par la structure forme/fond⁶, qui se retrouve dans la structure mal/corps psychique comme «*passivité que ronge le mal*»⁷. De plus, la relation psychique/pour-soi est marquée de manière plus étroite, le rapport du psychique au réfléchi n'étant plus un rapport de «visitation» mais une adhérence du mal au pour-soi⁸.

On peut rendre compte de cette première dimension d'être du corps et de ces différents aspects

¹ EN, p. 399.

² Cf. EN, p. 231

³ EN, p. 396. On peut considérer que l'exemple de la douleur est mal choisi parce que trop localisé. Il ne peut à cet égard être pris comme exemple coenesthésique qui concerne le sentiment d'ensemble du corps comme support d'un sentiment du moi.

⁴ On peut estimer que, si le passage se fait de manière si rapide, au sein de la description (cf. EN, p. 400: «Mais voici tout à coup que je cesse de lire...») cela tient à ce que la douleur peut apparaître comme motivation pour la conscience réflexive. Qu'elle puisse jouer un tel rôle est ici contingent et apparaît donc comme une détermination de notre facticité.

⁵ Cf. EN, p. 401, l'indication: «...à nous en tenir à ce que nous avons nommé réflexion complice...». On voit ici que la réflexion pure - déjà évoquée de manière assez discrète, mais suffisamment pour faire la différence entre un dévoilement qui se pose lui-même pour soi et la constitution de la durée psychique - disparaît entièrement. C'est qu'il était peut-être plus difficile encore de dégager ce que pourrait décrire une réflexion pure, (encore qu'on puisse l'imaginer à propos de ce que Sartre dit de la manière dont j'existe ma douleur et de la manière dont j'existe la totalité de mon corps (cf. EN, pp. 399-400)).

⁶ Cf. EN, p. 399: «Ainsi mon corps ne cesse pas d'être existé en totalité dans la mesure où il est la contingence totale de la conscience. Il est à la, fois ce que la totalité du monde comme fond indique et la totalité que j'existe affectivement en connexion avec l'appréhension objective du monde. Mais dans la mesure où un *ceci* particulier se détache comme une forme sur fond de monde, il indique corrélativement vers une spécification fonctionnelle de la totalité corporelle et du même coup ma conscience existe une forme corporelle qui s'enlève sur la totalité-corps qu'elle existe».

⁷ EN, p. 403. Il faut noter que cette manière de décrire le corps psychique comme passivité est incomplète. Le corps peut aussi être constitué psychique à partir de la coenesthésie comme centre d'action. Il semble que les suggestions faites dans *La transcendance de l'ego* peuvent ici être reconduites.

⁸ Cf. EN, p. 402: «Seulement, si le mal a une forme qui lui est propre et un rythme mélodique qui lui confère une individualité transcendante, il adhère au pour-soi par sa matière, puisqu'il est dévoilé à travers la douleur et comme l'unité de toutes les douleurs du même type».

sans faire appel à Autrui mais uniquement à la structure propre du pour-soi dont le corps est un aspect: «J'existe mon corps: telle est sa première dimension d'être»¹. Cependant, cette première dimension est isolée par rapport aux deux autres car elle ne nous renvoie qu'au pur transcendant intra-mondain. Il n'y a pas de continuité entre la dimension du corps pour-soi et la dimension du corps pour-autrui: «Nous venons de décrire l'être de mon corps pour-moi. Sur ce plan ontologique, mon corps est tel que nous l'avons décrit et il *n'est que cela*. En vain y chercherait-on les traces d'un organe physiologique, d'une constitution anatomique et spatiale»². Il y a ici une radicalité surprenante par rapport à la manière habituelle de poser le problème du corps: si celui-ci se pose, c'est précisément parce que le corps me plonge au milieu de l'être et m'y intègre sous le double aspect des coordonnées et d'une configuration. Dès lors, le corps peut avoir pour statut, soit d'avoir à être constitué à partir de ce que donne la sphère immanente (les différentes formes de kinesthèses et de localisations sensorielles chez Husserl), soit d'être ce qui, au sein de l'être objectif, excède cette dimension objective et nous renvoie à ce point où s'échouerait la description objective en même temps que s'y enracinerait l'intentionnalité (chez Merleau-Ponty)³. On pourrait penser, face à cette non-objectivité du corps, à la manière dont Michel Henry⁴ réinscrit le corps originel dans la dimension de l'épreuve par soi de ses pures potentialités subjectives, comme lieu du savoir originel que la vie a d'elle-même, en deçà de toute ek-stase et de toute transcendence⁵.

Cependant, on ne peut rapprocher les analyses de Sartre d'aucune de ces solutions. Au contraire - nous y reviendrons notamment pour Merleau-Ponty - ces analyses devraient en fait être remises à leur place grâce à la distinction des différents plans d'articulation, et notamment ceux du psychique⁶ et de l'achèvement de l'objectivation du corps par le regard d'autrui (ce que le psychique

¹ EN, p. 418.

² EN, pp. 404-405. Cela aura un certain nombre de conséquences, notamment par rapport aux autres manières de comprendre le corps dans le cadre de la tradition phénoménologique.

³ Merleau-Ponty, dont la *Phénoménologie de la perception* est élaborée en relation directe avec *l'Être et le néant* refuse la division de Sartre comme point de départ absolu sur laquelle on ne reviendrait pas (*PhP*, p. 122, note). Pour lui, les deux aspects du pour-soi et du pour-autrui «coexistent dans un même monde». C'est de lui qu'il faut partir, et plus exactement de cette dimension intermédiaire où se croisent monde et subjectivité, le corps, dont il faut d'abord dégager la dimension «phénoménale» pour retrouver, par démarche critique et description à la fois la profondeur du monde en deçà de son objectivation et celle du *cogito* en deçà de la pensée de survol et de l'affirmation de la radicalité de la liberté.

Pour Merleau-Ponty, l'analyse sartrienne du «corps-pour-soi» serait entachée par l'expérience qui d'une sublimation totale du corps, de sublimation où «ma situation humaine efface ma situation biologique, que mon corps se joigne sans réserve à l'action» (*Ph. P.*, p. 99).

⁴ Cf. M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris, 1964, P.U.F. coll. «Épiméthée», et l'article «Dessiner la musique, Théorie pour l'Art de Briesen» (*Le nouveau Commerce*, 61, 1985, pp. 49-106). On peut aussi renvoyer au dernier chapitre de la *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris, P.U.F., 1985, «Épiméthée», conclusion: «Potentialité», pp. 387-398.

⁵ Cette orientation est affirmée clairement dans l'introduction de 1987 à la réédition de M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* Paris, P.U.F., 1987 (édition originale en 1965, le texte ayant été écrit en 1948-1949), «Épiméthée», où l'auteur s'oppose à l'orientation de Merleau-Ponty: «Le contenu de ce premier travail ne doit rien aux recherches contemporaines de Merleau-Ponty [...] Ce n'était ni comme intentionnalité, ni comme transcendence que la vie devait être pensée, mais par l'exclusion hors d'elle de l'un et de l'autre. la corporéité est un pathos immédiat qui détermine notre corps de fond en comble avant qu'il ne se lève vers le monde [cette dernière formule étant reprise de Merleau-Ponty]» (p. V). Cette critique serait évidemment encore plus valable pour Sartre.

⁶ Ce serait d'une certaine manière aussi valable pour Michel Henry que pour Merleau-Ponty, dans la mesure où l'expérience du corps propre comme l'expérience de ses pouvoirs originels impliquent qu'il y ait au moins une dimension psychique (Sartre n'évoque pas, à propos du corps ce que serait la réflexion pure), par exemple un espace psychique pour la kinesthésie et la coenesthésie développées. La constance d'une certaine expérience de notre propre corps sous forme quasi psychique pourrait s'expliquer dans la mesure où cette structure serait favorable à l'émergence de la réflexion (comme semble l'indiquer une incidente dans les analyses des relations concrètes avec Autrui, où la douleur est indiquée comme motivation pour le passage au plan réflexif, et échec, par là même, du masochisme). Plus exactement, il faudrait

est incapable d'achever). Cela voudrait-il dire que, d'une certaine manière, avec le corps-pour-soi, on se trouverait dans une situation analogue à celle de Heidegger qui, lui, ne parle pas du corps dans *Sein und Zeit*¹? On ne saurait non plus l'affirmer: certes, Sartre, d'une certaine manière, occupe une position peut-être plus proche de Heidegger par le primat qu'il accorde à la relation originelle de transcendance comme cadre à partir duquel se pose l'ensemble des problèmes et par la manière dont l'ordre de la *Stimmung* nous renvoie au monde tout entier². Cependant, le corps reste nécessaire pour me situer au milieu des choses (sans encore me faire chose), expliciter les conditions d'appréhension concrète de ma pure contingence, achever la dimension de l'ustensilité et constituer une dimension supplémentaire au sein même du transcendant intramondain. Pour retrouver le corps comme organisation physiologique et spatiale, il faudra se référer à la deuxième dimension ontologique du corps. Ce n'est qu'à partir de la troisième dimension (le corps aliéné) qu'on retrouvera le point de départ classique de la réflexion sur le corps.

b) L'entrée d'autrui au milieu du monde et la dimension du corps pour-autrui.

Cette réduction n'est pas sans conséquences sur un certain nombre d'aspects du monde. Parallèlement à cette analyse du corps pour-soi, qui se poursuit dans la réflexion, celle du corps pour-autrui, qui voit l'introduction d'autrui au milieu du monde se laisse également schématiser de la manière suivante.

prendre en considération la structure de quasi-situation créée par le dédoublement du pour-soi en y intégrant la dimension particulière de l'affectivité (je souffre mon corps) qui y prend naissance.

¹ Ce que Sartre d'ailleurs, ne semble pas lui reprocher, comme il le fera plus tard pour l'ordre de la sexualité fondamentale par rapport à Autrui. Il se contente d'indiquer que la phénoménologie doit prendre en compte les «coefficients d'adversité» des choses (EN, p. 389).

² Cf. M. Haar, *La chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris, L'Herne, 1985, chap. 3, pp. 82-83: «[...] la transcendance (en d'autres termes la compréhension) de même que d'autres existentiels tels que la disposition-affective *Stimmung*) et «l'être-jeté» tous deux pénétrés de transcendance, *sont des structures plus originelles que le corps*. la compréhension du monde survient immédiatement au corps. La «preuve» en est donnée par le fait que les sensations, les données des sens ne sont pas d'abord enregistrées à l'état brut puis rapportées à des objets extérieurs [...] il n'y a pas de sensations «pures», mais d'emblée un bruit, par exemple, se trouve rapporté à un étant du monde». Sartre, comme Heidegger, affirme le primat de la transcendance pour comprendre le corps. Il en va de même pour le refus de la sensation qui chez Sartre se répartit entre la pure existence non-positionnelle du corps et la manière dont les choses me renvoient, par telle ou telle détermination de leur présence transcendante ma facticité.

Cependant, il n'en va pas de même de la dimension de *Stimmung* qui, elle, se trouve rapportée au corps, mais au corps-pour-soi. Heidegger comprend le corps plutôt à partir de ce que Sartre désigne comme le corps-pour-autrui, c'est-à-dire sa dimension objective (ou du moins sans distinguer les deux dimensions). Dans *Sein und Zeit*, il semble d'abord soucieux de se débarrasser du corps comme donnée objective ou comme siège des sensations. Et, sur ce point, pour Sartre peut-être plus encore que pour Heidegger, le corps est pour moi beaucoup plus loin que les choses du monde, puisqu'il me renvoie à un envers radicalement inaccessible. Par contre, si on suit l'interprétation de M. Haar pour Heidegger, le corps renvoie chez l'un comme chez l'autre à la dimension de facticité, et plus exactement à cet aspect qu'est la finitude (M. Haar, *op. cit.*, p. 85, EN, p. 393).

Enfin, il faudra remarquer la manière dont Sartre pousse la rigueur du partage ontologique jusqu'à refuser à la détermination du corps-pour-soi toute référence à un organe objectif, notamment à la main, qui a suscité parfois dans l'exégèse husserlienne et heideggerienne un certain nombre de commentaires (cf. D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, Minuit, 1981, *Heidegger et le problème de l'espace*, éd. citée). Littéralement, le corps-pour-soi n'a ni organe, ni main, ni chair. On ne pourrait pas, par conséquent, faire jouer les distinctions entre corps propre ou corps objectif, corps et chair.

<i>Dimension non-révéléable d'autrui.</i>	<i>Autrui pris dans son objectivation.</i>	<i>Articulation de l'objectivation à la facticité.</i>
Transcendance d'autrui.	Transcendance de la transcendance d'autrui à des mortes possibilités.	Facticité de cette transcendance: présent qui apparaît comme indiqué par les ustensiles.
Subjectivité d'autrui.	Subjectivité comme propriété interne d'autrui-objet.	Subjectivité d'autrui comme donnée par son corps sans reste.
Liberté d'autrui.	Liberté comme qualité de la subjectivité d'autrui (indétermination).	Liberté objet contingente: capacité de modifier des situations.

Schéma n°75 – Objectivité et facticité d'autrui (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 2, §II)

Cette manière de comprendre comment autrui, à son tour rentre au milieu du monde rend compte de l'événement ontique de cette présence d'autrui selon ses différentes variations et modalités :

Présence d'autrui	Modalités de la donation d'autrui		Aspects d'autrui donné
	indiquée	par les sens	Sens connaissant et connu.
		par les instruments.	Instrument agissant agi.
	Donné dans sa présence (ajout de la dimension «affective» de la connaissance d'autrui).	Donné en relation avec sa transcendance	forme particulière de la perception d'autrui dans l'espace ¹
Comme expression du psychique (dans le temps).			facticité (caractère, naissance). liberté (pouvoir de modifier la situation).
Dépouillé de sa transcendance		Sans transcendance (cadavre)	

Schéma n°76 – Les niveaux d'appréhension d'autrui objet à partir de sa facticité (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 2, §II)

On retrouve ces modalités lors de l'analyse de la caresse, cette dernière dépouillant le corps de ses possibilités pour le prendre comme pure chair² :

¹ Note concernant la perception d'autrui dans l'espace : Pour cette subdivision (dans l'espace et dans le temps), les conclusions de la description du corps pour autrui: «Ainsi le corps étant la facticité de la transcendance-transcendée, est toujours corps qui indique au delà de lui-même: à la fois dans l'espace - c'est la situation - et dans le temps - c'est la liberté-objet» (cf. EN, p. 418).

Note sur le corps comme expression du psychique : Il faut noter ici que le psychique n'est pas présenté comme le produit d'une réflexion par autrui de lui-même mais comme le produit d'une intériorisation par moi de ce qui se donne d'abord comme totalité de l'action et de la vie. Cette totalité peut donc être considérée sur deux plans, d'une part en corrélation avec la transcendance, dès lors que celle-ci apparaît à partir de la contingence pure de la présence, d'autre part, comme signification qui renvoie à la subjectivité d'autrui (telle qu'elle est réduite par l'objectivité).

² EN, pp. 458-460. On a pu parler d'une «érotique modale» (B. Sève, «Le possible dans l'Être et le néant», in *Raison Présente*, 1996, N°1, pp. 87-107, pp. 89-90: «[...] la caresse prend une signification modale puisqu'en «déshabillant le corps de son action, en le scindant des possibilités qui l'entourent», elle découvre son «pur être-là», elle révèle sa chair «comme contingence pure de la présence» [...]; la caresse est, si l'on ose dire, modalisante puisqu'en incarnant les corps, elle les fait retomber du possible au contingent, dont on saisit bien, sur cet exemple fameux, l'impossibilité. La logique modale, ici, se fait érotique modale». La caresse se définit, d'une part en opposition avec le simple contact, ce dernier ne réalisant pas ce qui est souhaité, c'est-à-dire, non simplement le fait d'être en rapport avec la présence du corps d'autrui, mais un mouvement d'incarnation de ce corps en raison du fait que ce corps m'apparaît d'abord comme corps en situation (EN, p. 459). Cette incarnation se définit comme incarnation de la chair par la chair: cette chair n'est chair que parce qu'elle se révèle à moi-même et à autrui. L'incarnation nous renvoie donc autant à soi qu'à autrui en tant qu'une modification du mode d'être du corps n'est une modification que si elle est là à la fois pour moi et pour autrui: la chair n'est chair que si elle entretient un certain rapport avec la conscience qui est à son horizon. Or, ce rapport ne se comprend lui-même que si, pour autrui, cette modification se donne également sous la forme du désir, c'est-à-dire d'une incarnation où le corps envahisse la dimension du possible où se dévoile pour la conscience d'autrui le vertige de son propre corps. Or, comme un tel vertige s'opère en relation avec le rapport d'autrui à moi, il ne peut exister que comme rapport à mon propre corps qui fasse à son tour advenir pour moi-même ma propre chair. C'est en ce sens qu'on peut parler de «double incarnation réciproque» (EN, p. 460) et ainsi définir le projet particulier de possession d'autrui qu'est le désir.

Corps d'autrui	<i>Aspects du corps d'autrui</i>			<i>Processus</i>
	Corps en situation	saisi à partir des instrument.		↓ ↓ Mouvement de dépouillement de la transcendance et d'incarnation ↓ ↓
		Saisi en liaison avec la présence d'autrui	En totalité.	
	dans une détermination partielle.			
Corps dépouillé de sa situation comme pur «être-là».	Comme chair par le biais de la caresse			
	Comme structure inerte et passive de chair et d'os, révélée par la préhension.			

Schéma n°77 – Le mouvement de dépouillement de la transcendance d'autrui
(*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 2, §II)

Deux aspects nouveaux sont introduits, un nouvel ordre des cecis et de nouvelles formes d'appréhension de l'être.

i) Le premier aspect est la possibilité d'un nouvel ordre de cecis et, à partir de là, de nouvelles significations pour ces derniers. Il s'agit essentiellement d'une dimension de signification par quoi un ceci peut avoir une signification psychique et se dévoiler d'une certaine manière comme présence d'une facticité, comme *chair*¹ (mais le terme n'a pas ici encore le sens fort qu'il obtient dans la suite). Inversement, le mouvement de constitution de ce ceci donne un nouvel horizon de signification à un ensemble de structures: l'ustensilité, la liberté, le psychique, et la facticité, ce qui amène une modification profonde de ma situation. Ce point se retrouvera lorsque nous aborderons la quatrième partie².

ii) Le second est la présence de nouvelles formes d'appréhension de l'être, et notamment, des structures précédemment dévoilées au titre du corps-pour-soi: déjà, l'analyse de ce dernier avait introduit à la fois une dimension nouvelle dans la manifestation des choses, au titre de l'analyse de la connaissance sensible et de l'action. Ici, ce qui se trouve dévoilé est la portée nouvelle de ce qui était analysé comme la cenesthésie et qui acquiert une dimension objective. On peut parler ici de structure analogique en ce qui concerne le rapport entre mon corps et celui d'autrui (en ne comprenant pas cet analogie sur un mode discursif). Celle-ci s'inscrit dans la continuité d'un mouvement d'objectivation plus fondamental d'autrui. On peut ainsi circonscrire les difficultés posées par cette notion et son usage (par exemple chez Husserl) sans recourir pour autant à la dimension originaire, mais énigmatique de la chair comme source d'appréhension de l'altérité. Le mouvement de l'objectivation d'autrui trouve sa source dans une réaction par rapport à l'objectivation par autrui³ et par là précède tout savoir d'une corrélation entre la structure de mon corps et de celui d'autrui. C'est à partir de là qu'il peut y avoir une révélation qui n'advient pas de façon nécessaire, mais dont la signification est garantie par une structure autonome. Une fois dégagé le corps d'autrui comme «contingence pure de la présence»⁴, celle-ci peut se manifester à moi comme «goût de l'autre» et peut être mis en parallèle avec le «goût de soi», la «nausée»⁵ étendant ainsi son champ de révélation. Cette nouvelle dimension de l'entrée de la facticité au

¹ Cf. *EN*, p. 410: «Ce qui est *goût de soi* pour autrui devient pour moi *chair de l'autre*. La chair est contingence pure de la présence».

² *Vide infra*, chapitre IX, §II.

³ Cf. *EN*, pp. 347-358, à propos de l'explicitation ce que que Sartre appelle «seconde négation... [...] ...qui va de moi à autrui» (*EN*, p. 347).

⁴ Cf. *EN*, p. 410.

⁵ Cependant, ce transfert de plan ne doit pas être compris comme ayant la signification d'être une extériorisation réelle de la subjectivité d'autrui comme autrui sujet mais seulement l'émergence d'une dimension particulière au sein de l'objectivité d'autrui. C'est peut-être la confusion de ces deux points qui amène l'élan et l'échec des relations concrètes avec autrui.

sein du rapport à la transcendance d'autrui ne sera pas sans conséquence sur le rapport à l'être qui se construira sur le plan de l'action.

c) La troisième dimension ontologique du corps.

Pour Sartre, il est nécessaire d'ajouter à cette analyse des deux dimensions (parallèles à peu de chose près l'opposition entre le corps objectif et le corps phénoménal de Merleau-Ponty) celle de la «troisième dimension ontologique».

i) *Le statut de la troisième dimension ontologique du corps.*

Le fait qu'elle soit présentée en dernier ne signifie cependant pas - contrairement à l'analyse du «nous» à propos des relations concrètes avec autrui¹ - que cette signification soit secondaire. Elle est au contraire fondamentale dans la manière même dont elle m'indique une orientation dans la présence d'autrui et dans ma relation à autrui qui peut indiquer le sens de l'effort de réappropriation existentiel de l'éclatement des pour-soi. Elle a donc partie liée avec la dimension métaphysique de l'existence comme affrontement et effort de solution du problème de la contingence et de l'être².

Cette dimension est celle de mon corps éprouvé par moi en tant que vu par autrui. Elle renvoie sur un plan concret et contingent, à un horizon de synthèse d'en-soi et de pour-soi dans la saisie de moi-même comme corps. La relation à autrui acquiert le sens de réaliser une totalisation des dimensions du corps, et avec elle, du monde entier tel qu'il est dévoilé et éprouvé à partir de ce corps, s'il est vrai que ce corps s'étend à toute la situation. Cependant, en même temps, elle est un élément de perte radicale, et de dispersion infinie, nous faisant ainsi retrouver à son niveau l'antinomie métaphysique du surgissement d'autrui. On peut schématiser ainsi l'ensemble de la progression dans l'analyse du corps.

<i>Corps pour soi</i>	<i>Corps pour autrui</i>	<i>Corps aliéné.</i>
Forme contingente de la nécessité de ma contingence.	Forme contingente de la nécessité de la contingence d'autrui pour moi..	Multiplication de ma contingence par celle de la présence des autrui.
Corps comme point de vue et comme sens.	Corps d'autrui comme point de vue sur lequel je prends un point de vue.	Échappement de mon corps vers le corps d'autrui comme sens connu (sens au milieu des sens): le corps est chose parmi les choses.
Corps comme point de départ comme instrument vécu (qu'on ne peut utiliser).	Corps d'autrui comme centre de référence sur lequel je peux agir.	Échappement de mon corps instrument qui le plonge parmi les autres instruments.
Corps existé à travers une affectivité originelle dépassée dans le mouvement de transcendance (goût de soi).	Corps d'autrui dont la contingence est <i>chair</i> de l'autre «goûtée» par moi.	Corps aliéné par autrui comme chose hors de ma subjectivité: aliénation du vécu. Conscience affective du corps pour l'autre (dégoût de son corps).

Schéma n°78 – Les différentes dimensions du corps (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 2, §III)

ii) *L'achèvement de l'analyse des dimensions ontologiques du corps et ses critères.*

C'est sur cette troisième dimension ontologique que s'achève l'examen des modes d'être du corps. Cet examen exhaustif rend compte de toutes les dimensions d'être de notre corps³, ce qui

¹ Cf. *EN*, pp. 484-503.

² Ce n'est pas sans raison qu'à deux reprises (p. 420 à propos de l'éreutrophobie comme «saisie métaphysique et horrifiée de l'existence de mon corps pour l'autre», et en mineur et p. 426, à propos de la relation du corps à lui-même), Sartre évoque la dimension métaphysique.

³ Cf. *EN*, p. 419: «J'existe pour moi comme connu par Autrui à titre de corps. C'est elle que nous allons étudier à présent; avec elle, nous aurons épuisé la question des modes d'être du corps».

se marque de deux manières:

i) Sartre, dans l'introduction au chapitre sur le corps avait inscrit à son programme l'examen de deux dimensions d'être. Il en a en fait ajouté une troisième. Mais celle-ci fait le lien entre la dimension objective (vue par Autrui) du corps et sa dimension subjective (invisible). Nous sommes donc allés du corps dans sa dimension la plus subjective et la plus propre au corps dans sa dimension la plus objective et la plus aliénante. Ici, à la différence du chapitre précédent, la démarche n'est plus régressive, mais progressive et constitutive, dégageant les différentes couches du corps et les différents éléments de ma corporéité vécue en face de l'autre. L'ordre de la connaissance suit l'ordre de l'être, alors que notre expérience commune part du constitué dernier, ce qui est analysé au titre de la troisième dimension.

ii) Cet achèvement se confirme dans sa capacité à mettre en ordre l'ensemble des aspects du corps. Dans l'introduction au chapitre sur le corps, Sartre légitimait son approche par le mélange de différents niveaux dans le problème du corps aboutissant à des apories insolubles (l'union de l'âme et du corps¹, le problème de la vision renversée²). Ces problèmes ne seront résolus qu'en différenciant le corps-pour-soi et le corps-pour-autrui. Il y a donc ici un critère d'efficacité dans la mise en jeu de l'ensemble des structures précédemment décrites (la transcendance, le psychique et l'être-pour-autrui) qui permettent de saisir la complexité du phénomène et de l'étagé selon ses différentes structures.

iii) *La relation touchant-touché et son statut dans le mode d'être du corps.*

Or, c'est sur l'attestation de cette efficacité à réduire l'ensemble des modes d'apparitions du corps et à ne pas laisser de reste que Sartre termine ses analyses. Sartre s'attaque donc à un type «*aberrant*»³ d'apparition, exploité dans les *Ideen II* de Husserl⁴ et ultérieurement par Merleau-Ponty dans le chapitre sur le «*chiasme*» du *Visible et l'Invisible*⁵, comme marque du fait, qu'à travers le corps, c'est l'Être qui se touche lui-même, moment où le sentant devient sensible et le sensible sentant. La capacité du corps de pouvoir se toucher lui-même, de se sentir lui-même. Pour Sartre, cette forme d'apparition semble violer la distinction des modes d'être du corps mis en place par notre auteur. Elle se résout néanmoins, «à condition qu'on [la] remette à sa place dans l'ordre des apparitions du corps, c'est-à-dire à la condition qu'on l'examine en dernier lieu et comme une «*curiosité*» de notre constitution»⁶, sans valeur de dépassement des partages onto-

¹ Cf. EN, p. 367: «si le problème de l'âme et du corps se pose, c'est parce que j'essaie de lier ma conscience, en tant qu'être-pour-soi, au corps de l'autre». A partir de là, il est nécessaire d'opérer des différenciations radicales pour pouvoir penser des unités radicales, celles de moi et de mon corps, celle d'Autrui et de son corps.

² EN, p. 367. Ce problème ne se pose que si l'on confond le corps-pour-soi et le corps-pour-autrui.

³ EN, p. 425.

⁴ Cf. pp. 206-210 de la traduction française. Cf. également un passage des *Conversations avec Husserl et Fink* de Dorion Cairns, cité par D. Franck. dans *Chair et corps*, éd. citée, p. 151, note 2: «Dorion Cairns, relatant ses entretiens avec Husserl, note: «Je demandais à Husserl si, dans le cas où il serait impossible à la chair (*body*) de se percevoir réflexivement elle-même (une main touchant l'autre, l'œil voyant la main, etc.); la constitution du monde ou d'une chair serait possible. [...] il répondit que non». Ce document est à présent disponible en français (Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, traduit par Jean-Marc Mouillie, Préface de Bernard Besnier, Grenoble, éditions Jérôme Millon, 1997, p. 84).

⁵ Cf. VI, chapitre «l'entrelacs - le chiasme», pp. 172-204, et notamment, p. 176, où il évoque un véritable toucher du toucher, quand ma main droite touche ma main gauche en train de palper les choses, par lequel le «sujet touchant» passe au rang de touché, descend dans les choses, de sorte que le toucher se fait du milieu du monde et comme en elles». Ce phénomène n'avait pas la même place dans le *Phénoménologie de la perception* où il est mentionné comme un des caractères par lequel «on» reconnaissait le corps propre (cf. *PhP.*, p. 109). Il s'agit encore d'une «ambiguïté» (*PhP.*, p. 111) que la psychologie classique ne sait pas reconnaître et qu'il faudra réinscrire dans la synthèse du corps propre.

⁶ EN, p. 425. On retrouve ici un peu un accent de la critique comtienne de la psychologie et de l'observation intérieure (cf. A. Comte, *Cours de philosophie positive*, première leçon, éditée dans A. Comte, *Philosophie première. Cours de phi-*

logiques.

Ainsi, les distinctions entre les modes d'être du corps ne peuvent être remis en question et ne possèdent pas de surcroît de significations. Cette possibilité que je puisse voir ma main signifie simplement que je puis prendre sur celle-ci le point de vue d'Autrui. Ma main vue s'intègre dans le système des ustensiles et entretient, par rapport au corps pour soi, un autre rapport que celui entretenu par cette main comme main-pour-soi. Cette remise en cause aurait lieu si nous avions la possibilité de voir notre main en tant que corps pour soi. Or, que mon oeil se voie lui-même en train de voir (c'est-à-dire en tant qu'oeil-pour-soi), que ma main pour soi se touche elle-même ou touche mon autre main pour soi est impossible¹ puisqu'il faudrait en fait une fusion de deux modes d'être radicalement distincts. Ce qui est possible, et qui peut nous troubler, c'est simplement ce que la troisième dimension ontologique du corps met au jour, à savoir la possibilité que j'aurais de pouvoir ressentir sur le mode du pour-soi mon corps-objectif. Pour Sartre, cette possibilité tient au langage et à l'établissement d'une correspondance qui me permet d'informer ma cenesthésie, la manière dont j'existe mon corps. Cette particularité relève de la contingence pure (c'est-à-dire qui ne peut se réduire à une nécessité ontologique de niveau supérieur). Par conséquent, elle ne relève pas de l'ordre de l'ontologie, mais, «ou de la pure description anatomique ou de la métaphysique»².

losophie positive, leçons 1 à 15, présentation et notes par M. Serres, F. Dagognet, A. Sinacoeur, Paris Herrmann, 1975, pp. 33-34: «L'individu ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant identique, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu».

On trouvait déjà cet argument dans les *Carnets de la drôle de guerre*, mais appliqué au mobile: «Mais de même que l'oeil voit le visible et ne peut pas se voir lui-même, de même le mobile, mode d'appréhension du motif ne se distingue pas de la manière d'appréhender, il est appréhension du motif, et non de lui-même» (CDG, I, p. 173). Cependant - à la différence de Comte, cette identité ne renvoie pas à une totale opacité du corps à lui-même, mais à un autre mode d'apparition, une autre dimension qui est celle du pour-soi.

¹ EN, p. 427.

² EN, p. 426. C'est la seconde voie qu'aurait prise Merleau-Ponty et son ontologie relève de ce que Sartre appellerait de la métaphysique. Celle-ci se déterminerait par la thèse centrale qui verrait le corps comme le lieu où l'être se touche lui-même par enveloppement du voyant et du visible, Autrui n'apparaissant alors que comme l'occasion du circuit de cet enveloppement, en même temps que le rapport du corps avec lui-même par le biais d'un croisement entre deux sens, dans le cadre du rapport du corps aux choses. La perspective de Merleau-Ponty se définit ici explicitement comme un dépassement de l'abîme de l'En-soi et du Pour-soi à partir de l'entrelacement du voyant et du visible dans l'«élément» (VI, p. 184) premier de la Visibilité universelle: «il n'y a pas ici de problème de l'*alter ego* parce que ce n'est pas moi qui vois, pas *lui* qui voit, qu'une visibilité anonyme nous habite tous deux, une vision en général, en vertu de cette propriété primordiale qui appartient à la chair, étant ici et maintenant, de rayonner partout et à jamais, étant individu, d'être aussi dimension et universel», (VI, pp. 187-118). A cet égard, Autrui n'est pas un au delà du visible comme le voulait Sartre, mais il participe des feuillets et des empiétements du Visible.

Il a pu arriver à Sartre lui-même d'utiliser des formules en consonance avec celles de Merleau-Ponty. Déjà, dans *L'Être et le néant*, la conclusion de l'analyse de la transcendance s'orientait vers de tels propos - mais ne faisait que s'orienter - ne pouvant selon Merleau-Ponty dépasser l'opposition de l'en-soi et du pour-soi. Dans *vérité et existence*, Sartre écrit que «la vérité [qui résulte du dévoilement de l'être par lui-même] est une sorte de récupération de l'Être par lui-même» (VE, p. 25), et que, dans le toucher des choses, «je fais exister le *velours pour la chair*». L'aliment est manifesté comme aliment dans ce monde pour un être au milieu du monde. C'est donc une qualité absolue» (VE, p. 27). Cependant, le sens en reste réglé par la distinction entre en-soi et pour-soi et la situation du pour-soi comme être-au-milieu du monde. La récupération de l'être par lui-même signifie que tout peut se définir en termes d'en-soi, que «les conditions d'apparition de l'en-soi sont définies par l'en-soi» (VE, p. 27), qu'il «n'y a que de l'Être», mais qu'il y a un au delà de l'être qui fait qu'il «y a une boucle qui ne peut se boucler» (VE, p. 25) dans la mesure où - conformément aux conclusions atteintes dans *L'être et le néant* - il y a une condition d'apparition qui est non être et subjectivité. Merleau-Ponty proposerait - en se guidant sur le fait que les conditions de manifestation sont telles qu'il peut y avoir une récupération partielle de l'en-soi par lui-même - une conception métaphysique de la totalité de l'Être à travers la formulation non d'une «hypothèse» en terme de projet, mais en terme de structure pour unifier l'ensemble des données fournies par l'ontologie.

Cette hypothèse implique un enveloppement de chacun des termes dans la dimension du visible, sans saisir, en premier lieu, que ce qui apparaît apparaisse pour un pour-soi et qu'on est dans le cadre d'un monde; en second lieu qu'Autrui, dans sa pure structure est un au delà de l'être, car ce n'est qu'à cette condition qu'il peut y avoir regard ou enveloppement du

§IV

Les relations concrètes avec autrui et leur signification.

L'analyse de la relation fondamentale à Autrui et des différentes dimensions du corps permet de reconnaître l'ensemble des structures impliquées par la relation du pour-soi à l'Être et à soi en présence de l'Autre. Cependant, nous n'avons encore, avec elles, que l'émergence d'une nouvelle dimension d'être et de facticité. Le niveau des relations concrètes avec autrui renvoie à la reprise de cette facticité vers une dimension d'idéal (tout comme l'être de la valeur dans l'analyse du pour-soi).

a) Le statut et la forme de l'analyse des relations concrètes avec autrui.

Par rapport aux analyses précédentes, l'analyse des relations concrètes avec autrui renvoie, non simplement à «de simples spécifications de la relation fondamentale»¹, mais à «des modes d'être entièrement neufs»², indéductibles des structures précédentes, quoiqu'ils concernent nos relations fondamentales avec l'autre. Ils s'agit, précise-t-il cependant, de relations «primitives», à partir desquelles peuvent être ensuite comprises des relations plus particulières, liées à une culture et à une histoire.

i) L'irréductibilité des relations primitives par rapport aux «réactions originelles».

Ces relations, quoique primitives, ne sont cependant pas réductibles aux analyses menées au terme de la première partie (à travers les exemples de la crainte, de la honte et de la fierté), même si on peut en retrouver certaines orientations. On peut distinguer trois niveaux à partir desquels leur analyse apporte quelque chose de neuf:

— le premier est celui de leur sens ou de leur but: dans les analyses du chapitre 1, il s'agit uniquement d'un mouvement premier de récupération de mon être-pour-autrui, alors qu'ici nous avons affaire à un effort plus approfondi. Le pour-soi se trouve, dans ces relations concrètes, jeté dans un ensemble d'entreprises dont l'orientation fondamentale est celle de la réalisation d'une totalité avec soi-même par le biais de l'assimilation de la liberté d'autrui, ou de sa fuite par rapport à lui. Il ne s'agit plus d'une réaction première, mais d'une manière d'avoir à être mon aliénation par Autrui en fonction d'un certain idéal.

— Le second point est celui de leur modalité: les réactions originelles restent des réactions globales, sans prise en compte de l'engagement dans un rapport effectif avec tel ou tel autrui: il s'agit d'une structure qui est un quasi-*a priori*, un existentiel au sens heideggerien, même si on peut distinguer un cas limite où cette structure est inhibée³ et s'il est nécessaire de distinguer différents moments d'un processus d'historicisation, impliquant une dimension d'expérience. Ici, la relation concrète implique que soit déjà déterminé un autrui singulier et que des rapports soit en-

pour-soi dans le Visible par Autrui. En ce sens, la démarche de Sartre est une démarche critique par rapport à une telle problématique, ses instruments sont la position des conditions des phénomènes considérés, que ce soit l'émergence d'un corrélat intentionnel qui implique un être-en-soi, celle de l'apparition qui implique l'être-pour-soi et celle d'un être-objet du pour-soi qui implique le pour-autrui. Cependant, ces conditions indépassables tendent à se maintenir au delà de toute hypothèse métaphysique (notamment en ce qui concerne autrui) et à faire basculer ces dernières dans l'existentiel.

¹ EN, p. 428.

² EN, p. 428.

³ EN, p. 428.

³ Cf. EN, p. 348: «Rien n'empêcherait, par exemple, que je demeure fasciné par ce Non-révéle avec son au-delà, si je ne réalisais précisément ce non-révéle dans la crainte, dans la honte, ou dans la fierté».

tretenus avec lui. Cela amène la prise en compte de «structure[s] secondaire[s]»¹, conditions d'apparition d'autrui pour moi et de moi pour autrui, c'est-à-dire l'ordre du corps et de l'incarnation de moi-même et d'autrui². Il faut aussi élucider la manière dont moi-même et autrui sommes engagés, à partir de ces rapports entre les corps, dans nos subjectivités et nos libertés. La prise en compte de cette structure rend nécessaire de déchiffrer des attitudes qui se donnent concrètement à travers la poursuite d'une entreprise et la mise en jeu spécifique et différenciée de nos différentes manières d'être. C'est à partir de celles-ci que des significations viennent aussi bien à ma propre facticité par le biais de la présence d'autrui et de l'objectivité qu'il me confère qu'à celle d'autrui en tant que corps se présentant dans un monde: c'est en ce sens que l'analyse de l'amour, du langage, du désir sexuel, sont nécessaires à l'élucidation du rapport à l'être en présence de l'autre.

— Enfin, le troisième et dernier point concerne la dimension d'échec incluse dans mes rapports concrets avec autrui, et qui donne à cette description l'aspect d'un cercle. Il ne s'agit plus simplement du passage d'Autrui-objet à autrui-sujet dans une suite de désintégrations et de réintégrations, mais d'un rapport circulaire - ou plus exactement spiralé - où «chacune des tentatives s'enrich[it] de celle de l'autre»³, de telle sorte qu'on puisse dessiner comme en creux la possibilité d'une sortie de ce cercle. Ces aspects sont déjà présents dans la description de mes réactions fondamentales à Autrui, mais on n'en reste qu'au constat de l'impossibilité de la saisie simultanée d'Autrui-objet et d'autrui-sujet et du renvoi perpétuel «de transfiguration en dégradation et de dégradation en transfiguration»⁴. Dans les relations concrètes avec Autrui, la perspective devient plus complexe, non seulement par le fait qu'avec l'enrichissement de la structure secondaire du rapport entre les facticités s'enrichissent également les modalités du surgissement d'autrui-sujet comme échec de mon effort d'assimilation (l'amour, l'ensemble des secondes attitudes envers autrui), mais aussi que s'y ajoute de mon côté le problème d'un rapport spécifique à ma propre subjectivité en tant qu'elle fait également l'objet d'un rapport d'incarnation analogue à celui que j'opère sur autrui (le masochisme, l'étape de double incarnation réciproque du désir). De plus, cet échec doit apparaître à l'issue d'une entreprise (et non seulement par accident) et conduire à la nécessité de dévoiler jusqu'au bout la logique interne de cette entreprise, afin qu'il apparaisse à partir de là comme «occasions»⁵ qui puisse motiver de nouvelles «tentatives»⁶.

Cependant, si l'ensemble de ces indications est nécessaire pour percevoir cette nouveauté, il faut en comprendre la motivation explicite et notamment son fil conducteur pour ensuite retrouver ses différentes modalités.

ii) Le rapport à l'être et l'analyse des relations concrètes avec Autrui.

Le préambule général de l'analyse de ces relations se caractérise par un effort de Sartre pour en replacer la nécessité, non sur le plan de l'élucidation des relations avec Autrui prises pour elles-

¹ EN, p. 405.

² Cf. EN, p. 428: «Ces relations concrètes, nous pouvons les examiner à présent puisque nous sommes au fait de ce qu'est notre corps».

³ EN, p. 430.

⁴ EN, p. 358.

⁵ Cf. EN, p. 447: «L'échec de la première attitude envers l'autre peut être l'occasion pour moi de prendre la seconde». Le terme d'occasion n'est pas anodin. On le retrouvera dans l'analyse des relations entre liberté et responsabilité (cf. EN, p. 642), avec cependant une portée légèrement différente. Le point essentiel demeure néanmoins l'évitement de toute dimension causaliste ou de nécessité dialectique.

⁶ EN, p. 444, à propos du passage de l'amour au masochisme, p. 451 à propos du désir sexuel.

mêmes, mais sur celui de la relation générale du pour-soi à l'être. Le terme premier reste la relation du pour-soi avec l'en-soi et l'être-dans-le-monde du pour-soi, parce que la découverte de la structure du pour-autrui découvre une nouvelle condition générale du rapport du pour-soi à l'être. Il faut reprendre cette relation à l'Être en tant qu'elle est affectée par la présence de l'Autre, celle-ci venant compliquer la question et imposer une étape supplémentaire pour la constitution d'«une théorie métaphysique de l'être en général»¹.

Cependant, la suite de ce préambule - qui conduit à terme à la détermination de deux relations fondamentales avec Autrui - se caractérise par un certain déplacement. En effet, si Sartre repart d'une détermination du pour-soi qui semble bien le saisir dans sa relation à l'être, tel que nous le dévoile l'analyse du rapport de transcendance², et s'il anticipe sur la détermination du pour-soi qu'il donnera dans les aperçus métaphysiques des conclusions³, celle-ci semble reprise sur un plan tel que l'en-soi envisagé ne soit plus l'en-soi comme condition de dévoilement du transcendant intra-mondain mais la double dimension d'en-soi enserrant le pour-soi que Sartre a utilisée pour décrire la temporalité comme *fuite vers*⁴ perpétuelle. En effet, il repart, pour fixer la modification de la relation à l'en-soi qu'amène le surgissement d'Autrui, de cet aspect particulier qu'est le ressaisissement du pour-soi par l'en-soi et il le réinterprète en fonction de la structure originelle de la temporalité⁵. En effet, seule cette dynamique permet de comprendre véritablement la nécessité de la temporalisation comme fuite par rapport à la passéification originelle⁶. On se retrouve ici devant une structure analogue, dès lors que nous découvrons le pour-soi comme ayant à être un pour-soi-pour-autrui pour être un pour-soi, c'est-à-dire pour être ce qu'exige la relation à l'en-soi et qu'a dégagé la structure de la transcendance. Or, l'émergence de l'être-pour-autrui signifie nécessairement le surgissement d'autrui, c'est-à-dire le ressaisissement par Autrui de la totalité du pour-soi, en tant qu'autrui est transcendance absolue et totalisante ou regard. De ce fait, tout comme la temporalisation comme fuite et poursuite était nécessaire pour échapper à la passéification, les attitudes envers autrui seront nécessaires pour que le pour-soi puisse se décrire comme relation à l'en-soi, pour que, en présence de l'Autre, une relation à l'Être soit possible, dans la mesure où cette relation a pour condition nécessaire l'avoir-à-être constitutif du type d'être qu'est le pour-soi.

Cependant, alors que la temporalisation regroupait dans l'unité de sa structure la fuite et la poursuite, la fuite se fuyant elle-même dans la poursuite, une telle unité n'est désormais plus possible dans la mesure où la fuite-poursuite ne s'opère plus sur le plan de la structure interne mais relativement à la présence d'autrui et aux modalités de cette présence en englobant la totalité du pour-soi. En effet, cette fuite reste néanmoins possible dans la mesure où le regard d'autrui peut être transcendé, sa subjectivité réduite à une propriété de son objectivité, sa liberté consciente à une qualité de simple indétermination de ses possibles, ces derniers métamorphosés en mortes possibilités⁷. Cependant, nous n'avons ici qu'un aspect de la fuite telle qu'elle se redéfinit par la pré-

¹ EN, p. 428.

² EN, p. 429, où Sartre repart de la détermination du rapport du pour-soi à l'en-soi comme «poursuite poursuivie», cette détermination n'étant elle-même posée que dans le cadre de l'analyse de la transcendance (cf. EN, pp. 251-254).

³ Cf. EN, p. 711, où Sartre définit le pour-soi comme étant lui-même la liaison synthétique entre l'en-soi et le pour-soi. Cette conclusion est elle-même préparée par celles de l'analyse de la transcendance qui identifie la relation de connaissance avec le pour-soi lui-même (cf. EN, p. 268).

⁴ EN, p. 428.

⁵ Vide supra, chap. IV, §II, c).

⁶ Cf. EN, pp. 192-195.

⁷ Cf. EN, pp. 348-349: la description de la crainte et de la réaction à la crainte.

sence d'autrui. L'autre aspect, celui de la poursuite, ne peut s'obtenir que par une dimension de synthèse, comme poursuite de l'en-soi-pour-soi. Or, celle-ci acquiert une signification nouvelle, celle de la synthèse entre mon être-pour-soi et mon être-pour-autrui. Celle-ci n'est possible que par une assimilation non plus d'autrui-objet, mais d'autrui-sujet en tant que fondement de mon objectivité, et donc implique mon rapport à autrui-sujet. Ces deux aspects, quoique indissociables si on se place seulement sur le plan de la structure du pour-soi, se dissocient et se restructurent en raison des lois d'organisation de l'apparition d'autrui et de l'impossibilité de l'apparition simultanée d'autrui-objet et d'autrui-sujet, c'est-à-dire des deux aspects correspondant à ceux de la fuite-poursuite. De ce fait, ce n'est pas une, mais deux attitudes, à la fois opposées et liées, qu'il faudra décrire, l'une correspondant à la dimension de fuite, l'autre à la dimension de poursuite.

Niveau de la structure de la temporalité.	Niveau du surgissement d'Autrui.	Niveau de la relation à Autrui.	Forme de présence d'Autrui et attitude envers autrui.
Passéification. (ressaisissement par l'en-soi)	Regard constituant mon être-pour-autrui.	-Regard qui détient le secret de mon être.	Fascination pure par le regard d'autrui.
Fuite (pour-soi comme poursuivant).	Attitude envers autrui comme retournement sur le figement. ↗ ↘	Fuite : réduction de mon être-objet pour autrui par réduction du regard d'Autrui	Transcendance de la transcendance d'Autrui: autrui-objet .
Poursuite (pour-soi comme poursuivi)		Poursuite : récupération de mon être-objet par appropriation de la liberté d'Autrui.	Assimilation de la transcendance d'Autrui: autrui-sujet .

Schéma n°79 – L'introduction des deux types de relations concrètes avec Autrui (L'être et le néant, 3^e partie, chapitre 3)

Les attitudes concrètes ainsi définies ne seront que des attitudes primitives et premières, c'est-à-dire - compte non tenu de l'hypothèse de la conversion - qu'on peut, à partir d'elles, reconstruire des attitudes plus complexes, en raison, soit de conditions historiques générales, soit de l'histoire singulière de chacun.

Cependant, il n'est pas certain qu'on puisse aussi radicalement trancher entre les deux groupes d'attitudes et ne distinguer dans l'un que la dimension de fuite, sans référence à un idéal lié à la poursuite, et dans l'autre qu'un idéal de poursuite hanté par une valeur. Derrière ce partage premier opéré par Sartre, il est nécessaire de dégager une autre règle de répartition des attitudes considérées, qui amène à prendre en compte, non plus seulement la structure de fuite poursuivie, mais également le fait que la réarticulation de cette structure première s'opère par rapport à ce qui doit être considéré comme un pur fait.

iii) Les relations concrètes avec Autrui et la problématique métaphysique.

En effet, si nous envisageons, d'un côté le caractère de pur fait de la présence d'autrui, et de l'autre la possibilité, pour ces relations, de se comprendre comme «une réaction à l'échec de la troisième ek-stase»¹ et donc à un effort de constitution d'une totalité moi-autrui², la dimension de la valeur de l'être-pour-autrui succédant ainsi à celle de sa structure fondamentale et celle de sa facticité, ce ne sont pas simplement deux, mais plutôt trois cas de figures qu'il nous faut envisager.

Le premier concerne le rapport à Autrui en tant que présence que nous voulons radicalement fuir. Cette possibilité est nouvelle dans la mesure où nous ne nous trouvons pas face à la simple nécessité de fait du pour-soi (lequel ne peut radicalement se fuir comme tel) ni face à la réflexion (qui reste toujours une possibilité permanente qu'on peut ou non purifier) mais face à un «fait

¹ EN, p. 432.

² Cf. EN, pp. 432-433.

concret»¹ dont l'élimination reste pensable, même si elle n'est pas réalisable, et c'est cette possibilité, soit de mauvaise foi, soit lucide, qui se trouve développée dans l'indifférence, comme «*cécité vis-à-vis des autres*»² ou dans la haine, comme poursuite de «la mort de l'autre»³. Ces deux attitudes renoncent plus ou moins explicitement à la totalisation avec l'autre et à la récupération de mon être-objet pris dans la liberté de l'autre, soit en ne le voyant pas (l'indifférence), soit en voulant sa mort. C'est ainsi qu'on trouve dans la haine l'acceptation de soi comme «néantisation libre» et «totalité détotalisée»⁴.

Il n'en va pas de même de l'ensemble des autres attitudes, qui apparaissent comme mues par un projet double: «me protéger contre le danger que me fait courir mon être-dehors-dans-la-liberté-d'Autrui et [...] utiliser Autrui pour totaliser enfin la totalité détotalisée que je suis, pour fermer le cercle et faire enfin que je sois fondement de moi-même»⁵. En ce sens, on peut considérer que c'est l'ensemble de ces attitudes qui peut être considéré comme réaction à la troisième ek-stase, plus que simplement l'amour. Néanmoins, il n'en reste pas moins qu'il y a, en ce qui concerne l'amour (et d'une certaine manière, le masochisme), une nuance particulière qui peut lui permettre d'avoir un rapport plus particulier à l'hypothèse du projet métaphysique, dans la mesure où, en raison de l'attitude de l'amant qui se donne dans son être-objet pour faire advenir l'unité moi-autrui (afin certes de la récupérer), il y a une correspondance plus forte, même si elle repose sur une illusion, avec ce projet d'une unité des pour-soi, une passion du pour-soi - si la passion est de se perdre pour que quelque chose existe - pour qu'existe cette unité moi-autrui et que je sois sauvé par cette dernière. On peut donc proposer la répartition suivante des principales attitudes envisagées par Sartre:

¹ *EN*, p. 428.

² *EN*, pp. 448-449.

³ *EN*, p. 481.

⁴ *EN*, p. 481.

⁵ *EN*, p. 450.

		Orientations fondamentales des attitudes concrètes envers autrui	Attitudes concrètes envers autrui		Déclencheurs de l'échec de l'attitude envers autrui		
Attitudes envers Autrui	Attitude dans le cadre de la recherche de l'être	Attitudes premières: engagement dans la relation avec Autrui.	Poursuite de l'être sujet d'autrui (re-totalisation de la totalité).		Par fascination d'autrui: Amour.	<i>i) Structure métastable; ii) Possibilité du réveil de l'autre</i>	
					Par fascination de soi: masochisme	<i>iii) Relativisation par les autres. L'Autre sujet reste insaisissable et je suis renvoyé à ma liberté.</i>	
			Protection dans la fuite de la subjectivité d'Autrui par son engluement dans sa chair.		Par compromission: désir sexuel (incarnation réciproque)		<i>i) Apparition par le plaisir d'une conscience réflexive. ii) Passage à une relation instrumentale et perte de la compromission du désir.</i>
					Par instrumentalisation: sadisme		<i>Possibilité d'explosion d'autrui-sujet.</i>
		Attitudes non premières (à partir de ma liberté).	Effort pour ne pas réduire la liberté d'autrui.		Morale kantienne: Autrui comme fin de mon action.		<i>Postuler Autrui comme fin re-vient à me servir des autres comme moyens pour accomplir cette fin.</i>
					Rapport négatif à l'égard de cette liberté.	Absence d'action (partielle ou totale)	<i>Constitution d'une limite de fait par rapport à la liberté d'Autrui.</i>
	Libération de la subjectivité d'Autrui.		Dans la mauvaise foi: indifférence			<i>L'indifférence reste rongée par l'inquiétude du regard regardant. Je suis menacé par l'autre sans le saisir.</i>	
			Dans la lucidité: haine.		<i>L'indifférence reste rongée par l'inquiétude du regard regardant. Je suis menacé par l'autre sans le saisir.</i>		
	Attitude après conversion					<i>Non décrit dans L'Être et le néant. Cela passerait par l'acceptation de la totalité détotalisée et la médiation du dévoilement du monde.</i>	

Schéma n°80 –Les différentes relations concrètes avec Autrui (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 3)

b) L'analyse des relations concrètes avec autrui.

Ces relations particulières - ou «concrètes» avec autrui donnent lieu à un grand nombre d'analyses où semblent se mêler à la fois le souci d'un cercle et la prise en charge de certains problèmes existentiels, de telle sorte que nous soyons placés dans une alternative qui est, à terme, celle de la conversion radicale, laquelle consiste en fait à placer par rapport à autrui l'intermédiaire du monde.

i) Les quatre attitudes fondamentales

Il faut d'abord envisager les quatre attitudes fondamentales. Celles-ci peuvent se comprendre en distinguant les attitudes premières et celles qui en sont le renforcement en fonction de leur échec: ainsi le masochisme est un renforcement de l'amour et le sadisme un renforcement du désir.

L'amour et le désir donnent lieu aux analyses les plus importantes, ces attitudes étant explicitées comme rapport au monde et à autrui qui renvoient à un but et passent par un certain nombre d'intermédiaires tout en impliquant un rapport global au monde. On peut rendre compte de ces différents aspects de la manière suivante:

		Amour.	Désir.
Forme de la saisie d'autrui par la synthèse de ses deux aspects.	<i>Aspect d'Autrui saisi.</i>	Autrui-sujet abordé par mon être-pour-autrui.	Autrui-objet abordé par les structures de mon être-pour-soi.
	<i>Aspect d'autrui visé.</i>	Autrui-objet visé en tant que prise de l'être sujet par la fascination (limitation de ses possibilités).	Autrui-sujet visé par engluement dans son être objet.
Relation à l'autre	<i>Principe de la relation à l'autre.</i>	Relation de fascination d'autrui.	Saisie d'autrui par engluement dans sa chair (incarnation).
	<i>Médium de la relation à l'autre.</i>	Le langage originel comme dimension de l'être-pour-autrui repris dans le projet de fascination du pour-soi (expression).	La caresse comme incarnante.
Relation au monde.	<i>Aspects du monde concerné.</i>	Monde comme monde-pour-autrui.	Monde comme monde dévoilé par le pour-soi incarné.
	<i>Relation au monde</i>	Le Moi fascinant se veut être-pour autrui au milieu du monde, comme objet-horizon des objets du monde et centre de référence des ustensiles (EN, p. 436).	Le Moi désirant dévoile un monde du désir (aspect des choses à partir de son incarnation visant celle d'autrui).

Schéma n°81 – Amour et désir (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 3)

Ces attitudes développent donc des relations à l'Être en présence d'Autrui, quoiqu'elles ne soient appréhendées ici que de manière latérale. Cependant, le propre de ces attitudes est ici de surgir avec autrui, c'est-à-dire qu'«elles viennent au pour-soi par l'autre. Ce ne sont pas des dimensions du Pour-soi en tant que tel, mais des catégories vivantes du pour-autrui»¹.

Cependant, ces attitudes aboutissent à un échec conduisant à chaque fois à un renforcement, soit de mon être-objet et de l'être-sujet de l'autre (dans le masochisme²), soit de mon être-sujet et de l'être-objet de l'autre (dans le sadisme³). On peut supposer que, dans ces renforcements, c'est également la relation existentielle à l'Être qui se trouve modifiée, et notamment la manière dont je me situe par rapport au monde et dont j'en appelle aux possibilités d'autrui, par l'effort d'annulation de ma propre subjectivité dans le masochisme, ou, dans le sadisme, par la manière dont autrui est saisi de manière instrumentale. Ces deux dernières tentatives aboutissent nécessairement à un échec dans la manière dont la facticité de l'être-pour-autrui - c'est-à-dire ma séparation radicale d'avec lui - ressurgit par la résurgence de ma propre liberté ou de celle d'autrui⁴. A terme, «Nous voilà une fois de plus renvoyé de *l'être-regardant* à *l'être-regardé*, nous ne sortons pas de ce cercle»⁵. On constate donc une certaine consistance dans la logique interne des relations entre les quatre attitudes fondamentales qu'on peut, en fonction des différentes indications données par Sartre, ramener au tableau suivant:

¹ CM, II, p. 269. Les attitudes visées par ces formules ne sont cependant les attitudes fondamentales mais des modes particuliers de rapports à l'autre, «l'exigence, l'obligation, le devoir» (*id.*), qui sont analysées par Sartre en fonction d'une problématique éthique, celle de la violence. Cependant, cette formule nous semble valable pour les attitudes fondamentales.

² Cf. EN, pp. 445-447.

³ Cf. EN, pp. 469-477.

⁴ Cf. l'extrait de W. Faulkner utilisé dans *L'être et le néant*, pp. 476-477.

⁵ EN, p. 477.

<i>De</i> <i>Vers</i>	<i>Amour.</i>	<i>Masochisme.</i>	<i>Désir.</i>	<i>Sadisme</i>
<i>Amour.</i>	Jeu de reflet métastable à maintenir contre les facteurs de destructibilité (pp. 444-445).	Maintien dans la même attitude ou retour à l'amour en passant par le désir.	Maintien du milieu de réciprocité en passant de l'être regardant à l'être regardé.	Renvoi au regard (p. 477) qu'on veut conquérir (p. 473).
<i>Masochisme.</i>	Impossibilité de faire fonder mon être aliéné et de m'y perdre (p. 446). Inversion de l'idéal au sein de la même attitude (p. 446).	Poursuite du masochisme pour lui-même dans l'amour de son propre échec (p. 447).	L'incarnation de soi fait oublier celle de l'autre (p. 467); maintien pour moi de l'horizon d'incarnation.	Passage d'un extrême (être regardant) à l'autre (être regardé) par le biais du désir (p. 475) sur fond d'assomption d'une culpabilité (p. 446).
<i>Désir</i>	«Le Désir surgit de la mort de l'amour» (p. 478). Passage de l'être regardé à l'être regardant et incarnation dans la réciprocité.	Renversement du rapport masochisme-désir, renvoi de l'être regardé à l'être regardant d'autrui (p. 446).	Effort pour maintenir la réciprocité d'incarnation (structure métastable).	Passage de l'incarnation de l'autre à sa propre incarnation (p. 475).
<i>Sadisme</i>	Passage à l'être –regardant pur: «chacune des consciences peut se libérer de ses chaînes et contempler l'autre comme objet» (p. 444).	Passage d'un extrême à l'autre par le désir comme milieu d'incarnation d'où surgit la subjectivité (p. 475) sur fond d'assomption de culpabilité (p. 446).	«Le désir est désir de prendre et de s'approprier» (pp. 467-468). Cette tendance de vient première.	Sadisme comme acharnement à froid et oubli de son propre but (p. 469). Il se poursuit lui-même.

Schéma n°82 – Les relations entre attitudes (*L'être et le néant*, 3^e partie, chapitre 3)

ii) *Les efforts de sortie du cercle dans les attitudes secondes.*

A partir de cette logique qui n'est jamais - du moins sur le plan des relations primitives - saisie comme telle - on peut voir ressurgir la question métaphysique de la présence d'autrui comme nous inscrivant dans ce cercle. Cependant, et c'est ici un point nouveau qui prolonge le fait que nous ayons été amenés à découvrir une nouvelle pluralité d'attitudes, ici surgit de la question de savoir comment sortir de ce cercle, de l'«Enfer des passions» (pour reprendre une formule des *Cahiers pour une morale*), ce qui nous conduit vers une problématique morale, ou, du moins à une certaine forme de modification de soi. Cependant, l'ontologie ne peut que spécifier quelles attitudes restent inscrites dans le cadre de cette condition.

On pourrait ainsi penser qu'il est possible de sortir de ce cercle, notamment à travers un certain nombre d'attitudes, se voulant radicales, et accomplies, soit en toute lucidité, soit dans un renforcement de la mauvaise foi. Cette radicalité se manifeste également par la manière dont ces attitudes prennent, d'une certaine manière, le problème d'autrui à sa racine et en révèlent le caractère irréductible.

Ces différentes attitudes, dont certaines renvoient à une tradition classique (Kant), d'autres à une tradition plus existentielle (le suicide¹), apparaissent, par rapport au problème posé, comme des échecs, qui, eux-mêmes ont une certaine dimension de révélation. Cependant, dans ces attitudes, on doit faire un sort particulier à la haine et son échec, comme étant, en-deçà du niveau de la conversion, l'attitude la plus lucide et celle qui conduit aux portes de la conversion radicale des relations avec autrui.

iii) *Le cas de la haine et la possibilité de la conversion.*

Tout d'abord, pour Sartre, la haine est un projet qui se constitue «en pleine connaissance de la

¹ Voir par exemple A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, Paris: Gallimard, 1942, pour lequel «le seul problème philosophique sérieux est le suicide».

vanité de [nos] efforts antérieurs»¹ et qui marque - c'est la première fois² - un mouvement de recul du pour-soi lui-même, par rapport à la valeur, sous la forme d'une conduite concrète. La haine est cette conduite dans laquelle «le pour soi abandonne sa prétention de réaliser une union avec l'autre»³, projet de suppression de l'autre qui est indissociable d'un projet de réalisation d'un certain type de monde: «[c]ela équivaut à projeter de réaliser un monde où l'Autre n'existe pas»⁴. Enfin, la haine est l'attitude qui place le rapport avec l'autre «sur son véritable terrain»⁵, c'est-à-dire sur le terrain du conflit avec l'autre en tant que tel: elle est haine de l'autre comme tel et non simplement de tel ou tel caractère de l'autre (ce qui serait alors simplement détester). Deux caractères particuliers résultent de sa radicalité:

— Elle est haine absolue (non liée à un événement donné et susceptible d'être supprimée par un autre événement) de la totalité de la personne⁶ (et non de telle ou telle qualité). Autrui y est saisi du fond de sa liberté et ses actes comme actes d'une liberté qui me limite. C'est, pour Sartre, ce qui rapproche paradoxalement la haine de la reconnaissance: la reconnaissance est reconnaissance de la liberté d'autrui. La haine n'abaisse pas la personne haïe, parce qu'il y a en elle la reconnaissance de ce qui me limite, à savoir la reconnaissance de la liberté. Et, de fait, la haine exige la haine, elle «réclame d'être haïe»⁷ tout comme la reconnaissance exige la reconnaissance.

— Elle est «haine de tous les autres en un seul»⁸ et atteint un certain niveau de radicalisation qui nous mène aux portes de ce que Sartre pourrait désigner sous le nom de conversion.

— L'échec de la haine ne nous renvoie pas au passage de l'Autre-sujet à l'Autre-objet mais à l'irréductibilité de l'historialisation fondamentale qu'est la présence de l'autre. Celle-ci m'accompagnera perpétuellement et la mort ne saurait faire cesser mais, qu'au contraire elle accomplirait dans la mesure où la passéification confirme la présence de l'autre, dans sa dimension de fait et le rend ainsi inaccessible.

La conséquence de la haine et de son échec est la confirmation qu'on est arrivé aux limites du cercle de la relation à l'autre, même si elle réussit, «la haine transforme son triomphe en échec»⁹ en raison de la dimension de «fatalité à rebours» de la temporalité originelle que vient renforcer l'émergence et la mort de l'autre. Sartre en profite pour indiquer la possibilité d'une «morale de la conversion et du salut»¹⁰. Comment comprendre cette intervention et sa signification spécifique dans le contexte de l'analyse de la relation à l'autre.

Le terme de conversion est employé pour la première fois¹¹ mais sans que cela ait véritablement

¹ EN, p. 481. Ce qui n'est pas le cas des projets précédents: ceux-ci ne sont pas réfléchis, même s'ils peuvent donner lieu à des actes volontaires (cf. EN, p. 465: «Le désir est un pro-jet vécu sans aucune délibération préalable») et ils peuvent se perdre eux-mêmes dans leur motivation (cf. EN, p. 463: «Ainsi suis-je engagé dans une entreprise dont j'ai oublié jusqu'au sens...»).

² On retrouvera l'esquisse de ce cas de figure à propos de la relation existentielle à la qualité (la transformation du projet d'appropriation en projet de fuite (EN, pp. 702-703)) et dans le problème du devenir de la liberté (EN, p. 722).

³ EN, p. 481.

⁴ EN, p. 481.

⁵ EN, p. 482.

⁶ EN, p. 482: «Ce que je hais, c'est la totalité psychique toute entière en tant qu'elle nous renvoie à la transcendance de l'autre».

⁷ EN, p. 483.

⁸ EN, p. 483. Ce que ne sont pas vraiment les autres attitudes, soit parce qu'elles ne concernent qu'un autre en particulier, soit parce qu'elles ne saisissent pas vraiment les autres en totalité parce qu'elle n'opère pas effectivement cette totalisation. Ainsi, par exemple, l'amour implique la dualité et l'exclusion du tiers (cf. EN, p. 445, 488).

⁹ EN, p. 484.

¹⁰ EN, p. 484.

¹¹ Sartre n'évoque auparavant qu'une «reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité» (EN, p. 111), puis un processus de *katharsis* lié à la purification de la réflexion (cf. EN, p. 207).

et immédiatement un sens moral¹. Le cadre du pour-autrui nous situe dans une situation particulière par rapport à celui de la réflexion. En effet, la dimension d'en-soi à partir de laquelle le pour-soi peut configurer son idéal d'en-soi-pour-soi prend un statut particulier. Il ne vient pas du pour-soi lui-même et ce dernier est donc obligé de réagir par rapport à cette être-pour-autrui et les possibilités qui viennent de ce dernier notamment à partir de la rencontre concrète d'autrui.

On ne retrouve donc pas la possibilité, présente dans la réflexion, d'une certaine inhibition de la poursuite de l'effort réflexif ou même une reprise limitée de l'être par lui-même. Ici, l'acceptation de soi comme totalité détotalisée, le renoncement à la fermeture de cette totalité et la saisie du rapport à autrui comme totalitaire implique un véritable retournement, une conversion affectant la totalité de l'être, dans la mesure où mon être pour autrui, comme non-révélé, ne me permet pas de prendre de recul et où est en jeu à chaque fois une transformation totale du rapport avec autrui et avec le monde. Je ne puis vouloir un rapport avec le monde sans vouloir un rapport avec autrui, et ne puis vouloir ce rapport avec autrui sans qu'y soit impliqué un rapport avec le monde. Il n'y a, à cet égard, pas de véritable mise entre parenthèse possible. Plus encore, la présence d'Autrui, en tant qu'elle fait surgir en moi un mode d'être non-révélé, en empêche, par son inaccessibilité à l'égard de l'*épokhè*, la mise entre parenthèses² mais permet (parce que cette dimension d'être pour autrui, tout en n'étant pas liée directement à la structure de fondement de mon pour-soi et n'est pas constituée par moi (réflexion), mais par autrui). Un certain détachement peut alors avoir lieu mais il doit cependant être radical et, en même temps, il peut revenir sur l'ensemble de l'existant pour modifier mes rapports avec lui³. Comme on peut le voir à travers ces analyses particulières, la caractérisation des relations concrètes avec autrui n'est pas simplement la reprise existentielle et caricaturale d'une dialectique de la reconnaissance mais joue un rôle profond sur l'ensemble de l'analyse des structures du pour-soi et conditionne directement le passage à la quatrième partie.

Avec l'analyse des relations concrètes avec Autrui surgissent de nouvelles dimensions qui, non seulement nous renvoient à des structures du pour-soi et à l'être-pour-autrui, mais également à des structures de l'être-dévoilé ou monde, en tant que monde où il y a Autrui et où le pour-soi dévoile l'Être, lui-même au sein de l'Être en présence d'Autrui. On peut tirer quelques conséquences métaphysiques de cette conjonction particulière, et cela au moins sur deux plans. Le premier est le plan métaphysique originel, la question du *pourquoi*, posée à propos de tel aspect

¹ En effet, *L'être et le néant* lui-même implique d'une certaine manière déjà cette réflexion pure puisque la description, notamment dans la manière dont elle peut se reconnaître dans les manifestations de la mauvaise foi et de la réflexion impure, implique une telle *katharsis*.

² Cf. *EN*, p. 331.

³ Et c'est d'ailleurs ce qui aura effectivement lieu lorsque Sartre essaiera, dans les *Cahiers pour une morale*, comme dans *Vérité et existence*, de penser une telle attitude: je ne puis concevoir un véritable dévoilement de l'être sans le concevoir indépendamment de tout rapport avec Autrui. Ce dernier serait non seulement celui pour qui je dévoilerai l'être mais celui qui, d'une certaine manière, m'amène à pousser jusqu'à sa radicalité le renoncement à la formation d'une structure de totalité visant à la fondation de soi. Il s'agit du quatrième point de conclusion de l'analyse de la réalité-humaine comme authentiquement créatrice dans son projet de dévoilement de l'être (cette dimension de création/dévoilement devant se confirmer par Autrui. L'homme ne peut créer que des significations ou des *manières* d'être. La condition du maintien de ces significations, c'est «qu'elles ne peuvent apparaître que dans le monde humain en tant qu'elles sont objectivement constatées par *les Autres*» (cf. *CM*, II, p. 543). Dans *Vérité et existence*, Sartre confirme la nécessité de cette confirmation par l'Autre: «A lui seul [le pour-soi] peut seulement vivre, exister son comportement dévoilant comme pour-soi sur le plan de la certitude. Il ne peut pas le manifester sur le plan de l'en-soi à dévoiler, c'est-à-dire sur le plan de la *Vérité*. Mais *s'il en fait don*, le dévoilement passe au rang d'objet signifiant» (*VE*, p. 23). Il faut noter ici le sens fort du passage de la vérité par l'Autre pour qu'elle me soit rendue comme en-soi. Il y a plus que la simple mise à l'épreuve objective d'un jugement mais bien une dimension ontologique. On y reconnaîtra également un motif hégélien, celui du passage de la certitude à la *Vérité*.

du monde et qui nous renvoie à telle où telle dimension d'être du pour-soi. Le second serait celui de l'articulation entre deux dimensions métaphysiques, celle du surgissement du monde et celle du surgissement d'Autrui. Le premier point nous reconduit au second, et c'est peut-être par l'examen du second que nous pourrions comprendre à nouveaux frais la nécessité du passage de la troisième à la quatrième partie.

c) Le bilan métaphysique et le passage de la troisième à la quatrième partie.

i) Le premier bilan métaphysique: identité ou modification de la question du monde.

Le point particulier de l'analyse de la troisième partie est qu'elle a donné lieu, en amont et en aval, à une démultiplication des dimensions métaphysiques. En effet, la question fondamentale du «pourquoi?» se pose par rapport à une contingence, c'est-à-dire à ce qui, au premier abord ne semble pas pouvoir se déduire des structures du pour-soi telles que nous les avons envisagées jusqu'à présent. Deux niveaux de contingence¹ surviennent et se combinent.

Le premier est celui du corps, «forme contingente de la nécessité de ma contingence». Si je puis fonder dans la nécessité de la relation du pour-soi à l'être et de la détermination de l'être comme apparaissant (il ne peut y avoir de monde qu'apparaissant à partir d'une orientation), sa forme, elle, est indéductible: je ne peux déduire le fait que mes sens soient au nombre de cinq, m'imposent telle ou telle condition d'appréhension du réel, plutôt que telle autre, ou encore, que j'existe mon corps à travers tel type de douleur ou de plaisir plutôt que tel autre. Cette contingence première est absolue.

Cependant, avec l'intervention d'Autrui, elle présente aussi des aspects secondaires, se plaçant, soit sur le plan d'une aberration (le corps pouvant se toucher lui-même), soit sur le plan d'une structure physiologique n'ayant de nécessité que symbolique par rapport à une structure fondamentale (qu'il y ait des sexes ou de tels sexes²). Cette première dimension de contingence passe par profit et pertes, et subit donc une première réduction par le biais de la structure du pour-autrui. Celle-ci permet, en reconduisant cette structure sur le plan du pur intra-mondain, de la renvoyer dans le domaine de l'anthropologie et en même temps de conforter le néo-réalisme sartrien en étendant le champ d'objectivation de la connaissance à moi (niveau du corps pour-soi) et en le renforçant (passage par Autrui). Or, ce premier point nous renvoie à l'autre dimension de contingence, c'est-à-dire celui du surgissement d'Autrui, notamment dans son articulation à la relation du pour-soi à l'Être.

ii) Le second bilan métaphysique et la question de sa portée: autrui et les limites du questionnement métaphysique.

En effet, si on considère l'ensemble des aspects concrets dévoilés notamment à partir de l'analyse des relations concrètes avec autrui, on trouve:

— des déterminations qui participent d'une contingence anthropologique (la structure empirique

¹ Il faudrait en ajouter encore une autre, celle des motivations affectives par lesquelles je réagis à mon objectivation originelle en l'assumant dans la crainte, la honte et la fierté. Ces formes sont en effet contingentes par rapport à une fascination première.

² Cf. EN, p. 452: «Et si le sexe n'était que l'instrument et comme l'image d'une sexualité fondamentale?»; p. 467: «[...] le plaisir est la mort et l'échec du désir. Il est la mort du désir parce qu'il n'est pas seulement son achèvement, mais aussi son échec et sa fin. Ceci n'est d'ailleurs qu'une contingence organique: il se fait que l'incarnation se manifeste par l'érection et que l'érection cesse avec l'éjaculation».

de la sexualité et de la forme du corps);

— la structure du pour-soi dans la mesure où l'assomption par ce dernier de son être-pour-autrui, sous la forme fondamentale de ses relations concrètes primitives avec Autrui, se laisse reconduire à une forme dérivée du surgissement de l'idéal d'en-soi-pour-soi et de la structure de la temporalité;

— la contingence du surgissement d'Autrui.

Or, seul ce troisième point pose un problème métaphysique spécifique irréductible aux deux premiers. En ce sens, la sexualité est en même temps découverte d'un aspect de soi, de l'autre et du monde, cet aspect peut se laisser renvoyer à des structures antérieures, sauf en ce qui concerne autrui. Cependant, du fait que la structure du Pour-Autrui est condition de dévoilement et de constitution de tout un domaine de l'être, peut-on l'articuler avec la problématique de la relation du Pour-soi à l'être, et à quelles conditions?

En effet, le Pour-Autrui semble marquer une limite de l'ontologie puisque surgit la dimension d'un Au-delà radical de l'être empêchant toute totalisation. En même temps, on pouvait se demander si cela ne pouvait pas nous conduire à un éclatement de la problématique ontologique originelle de Sartre dans la mesure où le surgissement d'Autrui demeurerait absolument irréductible, non seulement à l'hypothèse première du surgissement du pour-soi, telle qu'elle était anticipativement énoncée lors de l'analyse de ses structures premières et de la réflexion, mais à toute hypothèse métaphysique. Nous avons alors une contingence irréductible, mais cette fois-ci par le haut. Cependant, il n'est pas certain que nous n'ayons pas à réintégrer ce surgissement second dans la logique du surgissement premier du pour-soi et de l'avènement du monde dans la mesure où le surgissement d'Autrui pourrait tout de même être compris comme un mouvement d'achèvement de cette manifestation. Il y a cependant, par rapport à cette manière de voir, l'obstacle manifeste de la signification que semble revêtir pour le Pour-soi lui-même le surgissement d'Autrui et qu'on peut ressaisir à travers la notion de culpabilité, telle qu'elle est avancée au cours de l'analyse des relations concrètes avec Autrui¹.

En effet, dès l'analyse de ma relation fondamentale avec Autrui, la honte, sentiment authentique de mon être-pour-autrui est associée à l'idée de chute originelle: «la honte est sentiment de *chute originelle*, non du fait que j'aurais commis telle ou telle faute, mais simplement du fait que je suis «tombé» dans le monde, au milieu des choses et que j'ai besoin de la médiation d'autrui pour être ce que je suis»². Avec l'analyse du masochisme et celle du sadisme, cette dimension de «chute» est reprise et renforcée en culpabilité du fait qu'on se situe désormais sur le plan de l'assomption de cette chute, sous sa double forme du rapport à Autrui-sujet (masochisme) et à Autrui-objet (sadisme). Alors que, dans le cas du simple sentiment de chute originelle, la perte de ma transcendence et relation aux choses semblent premières, Autrui n'étant que la condition de cette chute au milieu de l'étant (différente de la simple dispersion dans les tâches), l'assomption de son être-pour-autrui face à Autrui implique un engagement envers les possibilités d'Autrui ou de moi-même face à lui. Sans être sur le plan d'un acte effectif (et quelque soit l'acte considéré, la notion de culpabilité venant après l'analyse de toutes les possibilités fondamentales de relation, sauf une, la haine), on se trouve coupable par notre simple existence en face de l'autre, en aliénant nos propres possibilités (culpabilité envers moi-même) et celles d'Autrui (culpabilité envers Autrui). On a donc ici un concept de structure double. Cette culpabilité est, comme chez Heidegger, à la

¹ Cf. EN, p. 481.

² EN, p. 349.

fois fondamentale (elle ne dépend pas d'un acte particulier) et insurmontable (je ne peux m'en débarrasser), tout en semblant cependant tributaire d'une purification insuffisante. En effet, pour Heidegger, la culpabilité n'implique même pas autrui puisqu'elle n'implique aucune dette de fait mais me renvoie à mon pur être-jeté (*Geworfenheit*)¹. Cependant, la structure de la finitude (m'engager dans une possibilité implique que d'autres me soient retirées) a déjà été récupérée par Sartre sur le plan de la structure incarnée. Et comme elle apparaît comme condition de possibilité de la liberté et de l'action, sans qu'intervienne un rapport à ces possibilités, Sartre choisit de ne pas utiliser à son propos la notion de culpabilité (qui lui semblerait ici déplacée et restrictive). De plus, Sartre, en dégagant la structure particulière du pour-Autrui comme champ radicalement contingent, a pour charge de décrire comme structure à la fois *a priori* et contingente le nouveau champ des possibilités en présence d'Autrui. C'est ici que la notion de culpabilité lui semble pertinente à récupérer, le fait de la présence d'autrui étant à considérer comme un fait ontologique et non ontique².

Cependant, Sartre, dans les *Cahiers pour une morale* est revenu sur ce point pour le relativiser. En effet, pour Sartre, dans cet «Enfer des Passions», «déjà il y avait générosité et création» (c'est-à-dire les structures de l'authenticité). «Car en surgissant dans le monde, je donne aux autres pour-soi une nouvelle dimension d'être [...] par l'Autre je me mets à exister dans la dimension de l'Être, par l'Autre je deviens objet. Et ceci n'est nullement une déchéance ou un péril *en soi*»³. Mais on peut considérer cette structure comme n'étant pas un péril en soi, par ce qu'elle apporte de révélation d'être, avant même que ne joue la poursuite de la réalisation de l'en-soi-pour-soi. Et cela n'est possible dans le cadre des *Cahiers* que parce que Sartre se place dans une attitude particulière qui est celle du dévoilement individuel de l'Être.

En même temps, comme cette donation par Autrui de cette dimension d'objectivité est elle-même singulière et que la dimension de l'acte individuel qui permet la réintégration que nous venons d'évoquer l'est également, ce qui semble au premier abord contingence empirique peut également prendre un sens nouveau et devenir face empirique d'une structure de dévoilement où gratuité et générosité du dévoilant comme du dévoilé, ce qui lui permettrait d'acquérir une dignité nouvelle comme contingence reprise et assumée dans le dévoilement.

De cette perspective, on peut donc déduire la possibilité et l'exigence suivante: la question de l'Autre peut être, sinon dépassée, du moins réintégrée dans sa contingence si on revient à la question du dévoilement de l'être⁴ et on ne peut revenir à la question du dévoilement de l'être en en-

¹ Cf. SZ, §58, pp. 280-289/337-346, et notamment, pour le refus de la réduction de la structure de la dette à «l'être-fautif envers autrui», p. 283-339. Il faut bien évidemment noter la différence entre le caractère secondaire du concept chez Sartre et son caractère méthodologiquement essentiel chez Heidegger dans la mesure où l'analyse formelle de la structure du *Gewissen* doit permettre l'attestation (*Bezeugung*) de la possibilité existentielle du pouvoir-être propre. Or, une telle problématique ne se pose pas pour Sartre dans le cadre de l'ontologie.

² On pourra cependant estimer qu'il manque encore une strate de récupération, qui est celle de l'engagement et de la responsabilité, laquelle implique l'ordre de l'action et d'une certaine manière un dépassement de la culpabilité (ce qui est aussi, d'une certaine manière, l'objet des *Mouches*).

³ CM, II, p. 515. On retrouve ici un souci de «démoralisation» déjà présent dans la catégorie de la dispersion. Ce souci est à la fois présence contre Heidegger (au travers de l'usage de la déchéance), et aussi peut-être contre Sartre lui-même.

Cependant, ces formules ne laissent pas de poser un problème dans la mesure où, par ce qui suit, Sartre semble revenir sur la position de principe de l'impossibilité de la coïncidence de l'être-sujet et de l'être-objet. Il serait trop long de saisir dans quelle mesure Sartre échappe à ce point (cette nouvelle dimension d'être conférée à Autrui par moi et à Moi par Autrui reste un dehors, il n'appartient qu'à moi de la vivre ou non comme irrécupérable par rapport à un idéal d'en-soi-pour-soi).

⁴ Cette position rapprocherait Sartre de Merleau-Ponty. Néanmoins, la perspective de ce dernier repose sur le postulat d'une autoréflexion du visible, déchiffrée à même la réflexivité du corps et dans une remise en cause du dualisme. Chez Sartre, outre qu'on en reste à l'ordre de l'hypothèse, celle-ci fonctionne en conservant les conditions de transcendance et

globant la dimension de l'Autre qu'en se plaçant au plan de la relation singulière à l'Être, c'est-à-dire d'un dévoilement de l'Être du milieu de l'être en situation et comme action. Ce point fait l'objet de la quatrième partie, et un certain nombre d'éléments présents dans la troisième nous permet plus facilement d'y accéder¹.

iii) La situation de l'analyse des relations concrètes avec Autrui par rapport au problème de l'action.

Sartre a mis en place les éléments nécessaires à cette quatrième partie à partir de la description du corps-pour-soi comme posant les prolégomènes d'une phénoménologie de l'action et en indiquant les tâches de cette dernière² (Cependant, ce programme ne sera pas vraiment réalisé). De fait, une part des descriptions menée dans la quatrième partie pourrait se concevoir sans la structure de l'être-pour-autrui. nous pouvons trouver au sein de l'analyse des relations concrètes avec Autrui des éléments qui amènent à préciser la relation de la troisième à la quatrième partie. En effet, on peut estimer qu'on se trouve ici devant une alternative:

— soit nous sommes dans une relation avec un être, relation dont l'enjeu est précisément la possibilité de former une totalité en-soi-pour-soi. Cependant, comme il s'agit de ce ceci particulier qu'est autrui, la relation que nous entretenons avec lui est par définition métastable;

— soit nous sommes avec cet être singulier dans une relation stable, mais alors la structure de l'être avec lequel nous sommes en relation est une structure qui ne comporte pas, en elle-même, une dimension de synthèse du pour-soi et de l'en-soi et qui ne renvoie pas de manière particulière à moi-même. Elle semble donc ne pas avoir d'enjeu ontologique.

Pour qu'il y ait un enjeu spécifique dans la relation à un ceci singulier, il est donc nécessaire de passer à un niveau tel que, d'une part, la détermination de ce ceci puisse être comprise comme synthèse d'en-soi et de pour-soi, c'est-à-dire, eu égard au fait qu'il s'agirait d'un ceci singulier, que la dimension d'en-soi telle qu'il se donne dans sa matière ne soit plus discernable de la dimension de pour-soi qui lui vient de sa constitution, et que, d'autre part le ceci puisse - symboliquement - avoir un rapport au pour-soi tel que puisse s'y manifester un enjeu métaphysique, autrement, dit, qu'il soit un représentant du pour-soi et qu'il lui renvoie l'image de cette synthèse, source de toute signification pour le rapport à l'être ou au ceci. À travers les conditions ainsi posées de notre alternative, nous entrevoyons ici la nécessité qu'il pourrait y avoir à passer de la troisième à la quatrième partie.

Il est à présent temps d'appréhender cette nécessité de manière plus générale. Elle se manifeste d'abord négativement: ce qui a été dégagé ne sont que des structures même si les descriptions s'opèrent à partir d'actes effectifs. Or, même si le niveau auquel nous nousastreignons est ce par quoi les analyses de Sartre s'avèrent avoir une signification et une valeur qu'on ne leur confère pas habituellement, il reste nécessaire de décrire la relation effective à l'être par quoi en-soi et pour-soi sont effectivement liés, même s'ils le sont sous l'horizon de l'impossibilité de leur synthèse: l'action, la manifestation d'une possible modification ontique de l'existant, est la marque de l'union de fait de la dimension de l'en-soi et du pour-soi, à partir de laquelle l'ensemble des

d'immanence radicales et maintient tout de même la radicalité de l'altérité. Enfin, ce retour sur soi de la manifestation de l'Être ne se fait jamais que par un certain rapport existentiel du pour-soi à l'être et à lui-même. Le sensible chez Sartre n'a pas de dimension élémentaire.

¹ Ici, nous envisageons de manière particulière les rapports entre l'analyse de l'être-pour-autrui et celle de l'action. Nous reviendrons dans le §2 de ce chapitre de manière plus générale sur le problème de la signification de la quatrième partie et de son parcours par rapport au projet d'ensemble de l'oeuvre.

² Cf. le programme formulé p. 392 de *L'être et le néant*. Nous envisagerons ce point au paragraphe suivant.

structures peuvent à leur tour être situées et saisies dans leur rapport à une totalité première.

Mais, cette nécessité est plus précisément liée aux analyses conduites au titre des structures de l'être-pour-autrui. L'être-pour-autrui introduit cette dimension de l'action dans l'analyse des relations concrètes avec autrui et en requiert l'étude, à la fois sur le plan du pour-autrui et sur celui de l'en-soi.

i) En effet, nous restons, si on s'en tient au plan du pour-autrui à une dimension profonde d'instabilité du cercle des relations concrètes avec Autrui. Cette instabilité n'est pas une circularité absolue et renvoie à l'historialisation du pour-soi puisque chacune des tentatives s'enrichit de celle de l'autre. Cependant, elle se constitue au sein d'une unification fournie seulement par la dimension du projet originel par lequel se réalise l'unité d'une singularité. Or, cette dimension nous renvoie au choix de soi-même, à la liberté comme condition de l'action d'un pour-soi singulier en situation dans un monde singulier.

ii) L'analyse du pour-autrui pose le problème d'une unité totale des structures du pour-soi. Or, cette unité se réalise dans la vie libre du pour-soi telle qu'elle se définit dans un projet d'être et tel que ce projet d'être s'incarnera ensuite dans un certain rapport à l'être qui nous permettra de le déterminer.

iii) On a jusqu'à présent envisagé des rapports à partir desquels à la fois en-soi et pour-soi sont venus *au* monde. Avec le pour-autrui, le pour-soi est également venu *au milieu* du monde. C'est à présent l'être de l'en-soi lui-même qu'il faut faire venir *au milieu* du monde et le lien interne qui fonde cette venue. Celui-ci est la modification ontique de l'étant, c'est-à-dire le moment où il vient au monde dans sa matérialité ontique. La démarche ici relancée se veut achèvement et répétition de l'analyse¹.

¹ On se trouve d'une certaine manière, quoique ce soit dans un contexte structurel fort différent, dans une situation qui rappelle celle de la démarche de *Sein und Zeit*, en tant qu'elle exige à un moment donné également une *Wiederholung* des analyses antérieures à partir du fil conducteur de la temporalité. Cependant, la différence essentielle réside dans le fait que Sartre opère cette *Wiederholung*, des structures antérieures en fonction d'une exigence plus que d'une structure, exigence qui est celle de la prise en compte de cette donnée ontologique spécifique du *Pour-soi* humain (ce qui dans l'esprit de Sartre correspond au *Dasein* heideggerien) qu'est la possibilité de l'action sur l'existant. C'est ici une répétition de second niveau, la première reprise ayant eu lieu à propos des analyses concernant la transcendance et la structure de monde où, là aussi, nous avons déjà la reconduite d'un ensemble de structures sur le plan de la relation du pour-soi à l'être.

² *EN*, p. 502.

CHAPITRE IX

LIBERTÉ ONTOLOGIQUE ET APPRÉHENSION MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE

Au premier abord, l'introduction des analyses de la quatrième partie par la nécessité d'envisager le pour-soi comme être agissant et modifiant l'en-soi semble procéder d'une logique analogue au développement des relations concrètes avec Autrui: dans les deux cas, elles sont nécessaires pour l'élaboration d'une «théorie générale de l'être»¹. Cependant, elle apparaît, au premier abord, comme un prétexte pour poursuivre l'explicitation des structures propres au pour-soi humain et poser les prémisses d'une anthropologie, plus que pour expliciter les relations du pour-soi à l'être (ce problème pouvant apparaître comme réglé dès lors que se trouve mise en lumière la relation ontologique du pour-soi à l'être). Cependant, comme nous l'avons vu à propos du chapitre concernant les relations concrètes avec Autrui, il faut se méfier de cette impression première et mieux comprendre cette nécessité ainsi que la logique de l'enchaînement des analyses de cette quatrième partie, pour en saisir le sens proprement ontologique.

§I

Liberté et situation: la mise en relations avec l'existant.

Alors que la seconde partie ne faisait que développer les structures du pour-soi en fonction des pures exigences internes de la néantisation et du dégagement du sens profond du néant qu'est le pour-soi², et que la troisième tenait sa nécessité de la rencontre d'une dimension d'être qui ne pouvait être atteinte à partir de ces pures structures, cette quatrième partie n'ajoute pas seulement une condition de plus, mais, en faisant intervenir le problème de l'action, elle reprend l'ensemble des structures précédentes et - bouclant la boucle ouverte par la première partie - nous ramène au plan concret de l'être-dans-le-monde en fonction d'une perspective nouvelle³.

a) Le fil directeur de d'analyse de l'action: le retour à l'être-dans-le-monde et la répétition de la démarche régressive.

Si ces analyses ne sont possibles qu'au terme de la troisième partie, c'est parce qu'elles exigent d'un ensemble de structures antérieures, ce que Sartre rappelle brièvement au terme de la troisième partie⁴. De plus, nous avons vu comment l'analyse des relations concrètes avec autrui justifiait cette partie, notamment par la question de la stabilité de la structure du pour-soi à travers les résultats de celle-ci, le problème de l'unité des structures de ce même pour-soi, ainsi que l'exigence de faire venir à l'intérieur de l'être et dans une relation déterminée, non seulement le pour-soi et l'autre pour-soi, mais également l'en-soi lui-même sous la double figure de la situa-

¹ EN, p. 502.

² *Vide supra*, chap. II et III.

³ *Vide supra*, chap. VII, §III.

⁴ Cf. EN, p. 503: «Qu'est-ce qu'*agir*? Pourquoi le pour-soi agit-il? Comment *peut-il* agir? Telles sont les questions auxquelles il nous faut à présent répondre. Nous avons tous les éléments d'une réponse: la néantisation, la facticité et le corps, l'être-pour-autrui, la nature propre de l'en-soi».

tion et du ceci singulier tel qu'il se manifeste à partir de celle-ci. Cependant, eu égard à la manière dont se développent ces analyses et dont elles mettent à l'écart la modification ontique de l'être, quelle est la fonction exacte de la référence à l'action?

i) La référence à l'ordre de l'action et le programme de Sartre.

Cette question se pose d'autant plus que Sartre avoue qu'il n'accomplit pas le programme qu'il se donne. Alors qu'il annonce que l'ontologie doit saisir le pour-soi en tant qu'il agit sur l'en-soi, en tant qu'il est en rapport avec la «chair» de l'existant à travers la modification de sa matérialité ontique¹, la quatrième partie n'analyse l'action qu'à partir de la structure du pour-soi, saisi comme choix dans l'«élan»² de son «libre projet»³ puis dans les fins poursuivies dont il veut opérer une classification⁴, mais non dans ses conséquences sur le plan de l'en-soi comme manifestation d'un changement dans l'être d'un ceci, alors même que c'est la relation du pour-soi à l'en-soi qui est en jeu. Le problème de l'action comme modification de l'en-soi dans sa matérialité ontique faisant partie des questions renvoyées à l'ordre de la métaphysique⁵. Cette mise à l'écart de la dimension de *poiésis* de l'action est-elle légitime?

Elle semble l'être si on considère que cette question dépasse l'ordre de l'ontologie, saisie et description de région d'être, que ce dépassement soit envisagé par en bas ou par en haut.

— d'une part (il s'agit du dépassement par le bas), nous sommes renvoyés au plan de l'anthropologie: la *poiésis*, par la manière dont elle reconfigure l'en-soi comme par celle dont elle revient sur le pour-soi, impliquant la prise en compte de déterminations ontiques particulières (sociales ou naturelles), que ce soit dans son élucidation par rapport à ce qui en voile la dimension créatrice⁶ ou par rapport aux modalités concrètes de son élaboration (ce qui impliquerait la prise en compte du pour-soi sous la figure privilégiée, par la *Critique de la raison dialectique*, de l'organisme pratique).

— d'autre part (il s'agit du dépassement par le haut), décrire l'action comme modification de l'en-soi implique d'envisager le passage d'une région d'être à une autre, puisqu'on passe d'un projet d'origine immanente à une dimension de transcendance⁷, ce qui introduit une dimension mixte, domaine propre de la métaphysique au sens sartrien. Dans les deux cas, l'ordre de l'ontologie est dépassé.

¹ Cf. *EN*, p. 503: «Cette possibilité perpétuelle d'*agir*, c'est-à-dire de modifier l'en-soi dans sa matérialité ontique, dans sa chair doit, évidemment, être considérée comme une caractéristique essentielle du pour-soi; comme telle elle doit trouver son fondement dans un rapport originel du pour-soi à l'en-soi que nous n'avons pas encore mis au jour».

² *EN*, p. 643.

³ *EN*, p. 643.

⁴ Cf. *EN*, p. 643: «S'il est vrai que la réalité-humaine [...] s'annonce et se définit par les fins qu'elle poursuit, une étude et une classification de ces fins devient indispensable».

Ce changement d'optique s'annonçait déjà dans la manière dont le préambule de la quatrième partie repose le problème de l'action à partir des «catégories cardinales de la réalité humaine» (*EN*, p. 507), et passait ainsi - pour reprendre une terminologie aristotélicienne - du plan de l'action comme *poiésis* à celui de l'action comme *praxis*, action sur soi, comme le montre la question posée à partir du fait que «le pour soi se définit par l'action» (*EN*, p. 507), l'action étant de manière générale une action sur soi, identique à une manière d'être. Or, ce sera le mouvement de la première partie de passer de la *poiésis* à la *praxis* et de trouver dans la seconde, la condition de possibilité de la première (en tant notamment que la première est ce par quoi le pour-soi se définit dans son être).

⁵ Cf. *EN*, pp. 719-720. *Vide supra*, chapitre I.

⁶ Sartre s'efforce, dans les *Cahiers pour une morale*, (cf. *CM*, II, pp. 524-530) de mettre au jour la dimension créatrice du pour-soi. Il indique notamment la manière dont l'homme se voile à lui-même sa dimension créatrice et dont la réflexion pure doit dépasser ce niveau premier où la création est masquée par l'«aliénation» (*CM*, II, p. 524)).

⁷ Cf. *EN*, p. 719: «L'action, en effet, est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente, qui détermine une modification dans l'être même du transcendant». est à considérer.

Néanmoins, il reste possible de s'engager dans une phénoménologie de l'action, telle que le programme en est esquissé lors de l'analyse du corps-pour-soi¹. S'il s'agit alors de séparer l'ordre de l'action de celui de la simple conception ou, du moins, de l'ontologie liée à cette phénoménologie, nous pouvons considérer que tel est bien, d'une certaine manière le programme que se propose Sartre dans ce chapitre, notamment à travers l'analyse de la liberté et celle de la situation, voire à travers l'analyse du projet originel, dans la mesure où le niveau atteint par la quatrième partie peut se comprendre comme un approfondissement de la question de l'action du côté du pour-soi, de telle sorte que le passage de l'ordre de la *poïesis* à celui de la *praxis* acquiert une certaine légitimité.

i. a) Dévoilement de l'être et modification de l'intra-mondain.

La nécessité de prendre en compte la capacité de modifier l'être implique d'envisager le problème, d'abord du côté du pour-soi et, plus précisément, de la liberté. Prise en elle-même, la présence d'une modification dans l'ordre de l'en-soi, c'est-à-dire une modification interne du ceci n'implique pas nécessairement l'action et ne saurait être complètement constituée par elle. La figure première de l'altération du ceci, celle du changement, c'est-à-dire des apparitions ou disparitions d'un ceci ou d'un de ses caractères n'exige que la constitution de la temporalité du monde². Inversement, la prise en compte de l'action comme dimension venant du pour-soi ne serait pas suffisante. Plus encore, sur le plan ontologique fondamental où se place cette analyse, on peut considérer que la dimension de l'action n'y ajoutera rien. C'est à un autre niveau qu'elle interviendra, non à celui du schéma structurel du dévoilement de l'être, et c'est sur un autre plan, celui du surgissement de l'intention et du sens, qu'il pourra y avoir avec l'action une dimension de création³.

i. b) Le rapport d'ustensilité et ses limites.

Cependant, qu'il y ait un futur de l'être et que les *cecis* se trouvent organisés par une relation de moyen à fin⁴ en corrélation avec un changement du côté de l'en-soi ne nous renvoie pas par lui-même à l'ordre de l'action tel qu'on l'entend ici. En effet, si tel était le cas, on pourrait considérer que le niveau de l'action est déjà atteint avec l'analyse du «rapport d'ustensilité»⁵ et du dévoilement corrélatif d'un «monde de tâches»⁶ au pour-soi comme pure «négation qualifiée»⁷ et ipséité.

Ce niveau reste néanmoins insuffisant: on ne peut poser, sur ce plan, la question de la signification dernière, sera fondamentale pour la constitution de la situation⁸. Cette impossibilité est certes

¹ Cf. EN, p. 392.

² Cf. EN, pp. 257-265.

³ Ce lien entre action et création ne sera analysé véritablement que dans les *Cahiers pour une morale* (CM, II, p. 524 «Car tout projet d'action est projet de création»).

⁴ Cf. EN, p. 250: «Cette liaison [du ceci à des tâches] dans l'isolement [lié à la dégradation constitutive de la dimension d'en-soi des cecis et de leur extériorité sous la double forme de la quantité et de l'espace], ce rapport d'inertie dans le dynamique, c'est ce que nous nommerons le rapport de moyens à fin».

⁵ EN, p. 250.

⁶ EN, p. 250.

⁷ EN, p. 252.

⁸ Cf. EN, p. 252: «l'ensemble de ces renvois est dépourvu de signification, mais c'est en ce sens qu'il n'y a même pas la possibilité de poser sur ce plan le problème de la signification. La question du sens de la totalité «vie-travail» [...] ne peut se poser que sur le plan réflexif puisqu'elle implique une découverte du pour-soi par lui-même» Plus exactement, cette possibilité est liée, non seulement à la réflexion, mais également à la liberté dans la mesure où elle implique une dimension de sens, c'est-à-dire une hiérarchisation des possibles en fonction d'un possible ultime qui est le possible directeur projeté par le choix fondamental (*vide infra*, §3).

liée à la dimension non-thétique du rapport d'ustensilité, dont l'analyse vise seulement à faire émerger les catégories de la transcendance, mais aussi au fait que cette exigence nous amène à décrire un rapport au monde, certes ouvert vers le futur, mais où un sens ne peut encore se définir. Il faut pour cela l'ordre de la liberté, du choix qui fait surgir, en fonction d'une intention, les manques objectifs à partir desquels s'ordonneront ensuite les relations d'ustensilité¹ et d'adversité et à partir de quoi un sens se découvrira et, en même temps, notre liberté comme choix originel qui organise la situation et le sens de sa modification². Mais, sans cela, il manque à l'ustensilité pure la dimension de l'incarnation subjective constituée par le corps-pour-soi: celle-ci à la fois

¹ Voir les formules suivantes : «agir, c'est modifier la *figure* du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une fin, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que [...] la modification apportée à l'un des chaînons amène une modification dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu» (EN, p. 508).

On peut comprendre pourquoi l'analyse de Heidegger reste insuffisante à propos de l'action. En effet, à lire les analyses de *Sein und Zeit*, on pourrait estimer que ce dernier présente bien les éléments nécessaires à la prise en compte de l'action et que la description faite de l'être-dans-le-monde est plutôt tournée vers ce souci, à travers la mise au jour du primat de l'ustensilité et de la préoccupation (*Besorgen*) sur le comportement théorique, comme comportement propre à la quotidienneté moyenne du *Dasein*. Cependant, chez Heidegger, elle reste indépendante de toute problématique du changement de l'intra-mondain. Il en va de même pour l'analyse de l'ordre du «matériau». Pour le philosophe allemand, ce concept lui-même renvoie à une certaine tradition ontologique du primat de la production. Ainsi, dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, (chapitre II, §12 a), pp. 163-165/146-147), Heidegger rapporte les concepts fondamentaux de l'ontologie grecque au primat du comportement productif et à la manière dont celui-ci, par sa logique produire implique une appréhension de l'étant comme «matériau», c'est-à-dire «comme un étant qui n'a pas encore été produit» (p. 163/146)). Cependant celle-ci masque la manière dont le rapport d'ustensilité peut laisser transparaître la phénoménalité.

La nature elle-même est intégrée dans le système de renvois constitué par l'ustensilité: «Mais la nature ne saurait s'entendre comme ce qui n'est que là-devant - pas davantage comme *force de la nature*. Le bois est plantation forestière, la montagne est carrière de pierre [...] A mesure que le «monde ambiant» est dévoilé se rencontre la «nature» ainsi dévoilée» (SZ, pp. 70-71/106-107). Il s'agit au contraire de se conformer à l'essence de ce qui se dévoile dans la préoccupation (*Besorgen*) et d'accomplir ce qui est en réserve au sein de l'être en fonction des relations de renvoi qui se dessinent et qui peuvent laisser transparaître la structure de monde à partir de laquelle se manifeste l'ensemble de l'étant (*Seiendes*). Comme on l'a vu, on ne trouve de prise en compte du faire producteur que dans le cadre d'un examen critique de l'ontologie grecque dans *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* (cf. chapitre II, §11, b), §12 a), pp. 158-165/135-148)

Si dans l'essai *Von Wesen des Grundes* est évoqué l'investissement par l'existant comme étant co-originaire avec le mouvement de fondation de l'existant, et si le rapport de motivation (*Begründung*) de l'existant est bien nommé comme étant une troisième manière de fonder en relation avec le rapport intentionnel avec l'existant: «Mais ce sont *l'un et l'autre à la fois*, le projet du monde et l'investissement par l'existant qui, dans leur unité caractéristique, forment la possibilité transcendante de l'intentionnalité; ensemble, ces deux manières de fonder en actualisent une *troisième: fonder (gründen) au sens de «motiver» (be-gründen)*, de donner un fondement» (VWGr, Q. I, , p. 148). Cette dernière manière de fonder n'est pas envisagée pour elle-même.

Or, chez Sartre, s'il est vrai qu'il n'y a pas non plus de prise en considération claire de l'intentionnalité et d'articulation de l'analyse de son déroulement avec la mise au jour de ses conditions ontologiques, l'intervention de la liberté et de l'action nous placent tout de même à un niveau particulier qui fait subir une transformation de sens aux structures ontologiques.

² On peut donner à cette différenciation non seulement un sens méthodologique et abstrait mais un sens plus concret en la rapportant au mouvement de l'immanence de la vie. Certes, la vie est la grande absente de l'ontologie de *l'Être et le néant*. Néanmoins, ce qu'il en esquisse dans les *Cahiers pour une morale* (pp. 552-554), et notamment la différence faite entre l'apparition du manque chez les êtres organisés et l'homme comme projet. Il y a chez le vivant - à la différence du simple physico-chimique («Un caillou, une goutte d'eau, un vase ne manquent de rien» (CM, II, p. 513)) - comme chez l'homme le mouvement d'un manque qui tend à se combler. Cependant, chez l'animal, il n'y a que le maintien d'une contingence donnée: «Ce n'est pas pour fonder son être mais seulement pour maintenir à l'être cette contingence injustifiable qu'il se fait besoin, appel. L'assouvissement du besoin est pur renouvellement de la gratuité» (CM, II, p. 554). Il n'y a pas d'intention de dépassement, celle-ci étant présente chez l'homme comme autre aspect du besoin: «Seulement ceci n'est qu'un des deux aspects de l'assouvissement du besoin. L'autre est radicalement opposé: en effet, si je satisfais intentionnellement le besoin, mon intention soutient mon être à l'être» (CM, II, p. 554). Il y a un dépassement de la simple répétition et une transformation du sens de ce mouvement infini qui, en tant qu'il est dévoilement progressif, peut se donner comme ayant pour sens d'être la manifestation du monde.

De fait, il faut noter qu'avec l'animal, on ne se situe même pas sur le plan de l'ustensilité, mais dans le pur mouvement qui est ici décrit par Sartre, tout en étant rattaché à la dimension de l'ustensilité.

ajoute à l'analyse du pur schème d'ustensilité la dimension concrète du «coefficient d'adversité»¹ des choses et permet de rendre compte de la dimension de finitude impliquée par l'action², en même temps qu'elle peut contribuer à dessiner le programme de sa phénoménologie par rapport à la simple conception.

i. c) Conception et action: la première intervention de la situation comme différence spécifique.

Ce qui peut caractériser la simple conception, pour Sartre - et d'une certaine manière, on pourrait en dire autant du rêve et de l'imagination - c'est qu'ils ne sont pas situés, ou qu'ils ne s'opèrent qu'à travers un rapport négatif à cette dimension d'être-en-situation qui caractérise le choix véritable. En ce sens, décrire la liberté et l'être en situation, c'est décrire, du côté du pour-soi comme relation à l'être, ce qui est le propre de l'action - ou de la perception, s'il est vrai que l'une et l'autre ont une structure et des conditions ontologiques analogues en tant qu'elles impliquent tous deux la situation - par opposition à la conception, «pensée universelle et abstraite»³. C'est pourquoi Sartre peut avancer, au cours des analyses qu'il entreprend, qu'il se place désormais au niveau du concret: il saisit le projet comme relation engagée dans *un ceci* et non dans un autre, ce qui fait de l'horizon à partir duquel apparaît le ceci non seulement un fond, non seulement une exigence d'acte, mais un système singulier de places et d'entours, bref une *situation*. Ce niveau concret vaut, non seulement pour le pour-soi, mais aussi pour l'existant⁴. Nous arrivons à la réalisation - pour autant que cela puisse être fait dans le cadre de l'ontologie - du programme de 1939⁵: pourquoi y-a-t-il tel monde, c'est-à-dire ce monde que je rencontre dans le cadre de cette action?

i. d) Le choix et sa facticité.

Mais il y a plus. Jusqu'à présent, nous n'obtenons qu'une structure plus singulière de l'être-dans-le-monde dont on pourrait considérer qu'elle est déjà effleurée dans l'analyse du corps (celui-ci ne se distinguant pas de la situation et comprenant déjà des germes d'orientation). Pour atteindre l'action singulière comme action engageant effectivement la totalité du pour-soi, d'autres éléments sont nécessaires.

i) Les deux aspects de l'action - la modification du transcendant et le fait que cette action s'apparaisse à elle-même comme résultat d'un choix - doivent être envisagés dans leur complexité et leur singularité. Il faut reprendre la dimension immanente de l'action, les apories classiques de la liberté et du déterminisme, le conflit entre les motifs et les mobiles, etc... L'analyse retrouve les structures développées dans les première (les négativités), seconde (le pour-soi comme néant, les possibles et la temporalité, la structure du psychique) et troisième parties (la structure du corps).

ii) Le pour-soi humain doit apparaître agissant à partir de sa relation à l'en-soi. L'action ne doit être surajoutée au pour-soi⁶, mais ne faire qu'un avec lui¹. La liberté existe seulement comme

¹ EN, p. 389.

² Cf. EN, p. 391, où la finitude est indiquée comme «condition du projet originel du pour-soi».

³ EN, p. 392.

⁴ Mais d'une certaine manière seulement car le *ceci*, et de manière plus générale, l'existant ne peut être dit engagé dans la situation de la même manière que l'est le pour-soi.

⁵ Vide *supra*, première partie, chapitre 1, §1 et §3.

⁶ On retrouve ici la question posée dans les conclusions de *L'imaginaire*, p. 228: «la fonction d'imaginer est-elle une spécification contingente et métaphysique de l'essence conscience ou bien doit-elle être décrite comme une structure constitutive de cette essence?».

liberté d'action en situation. Celle-ci est nécessaire absolument à la liberté et l'identité entre être et agir doit se fonder sur la relation interne du pour-soi à l'être comme pour-soi agissant. L'analyse de la situation reprend les différents niveaux de la facticité (place, passé), de la contingence de l'être (apparitions, disparitions comme n'étant pas le fruit d'une action), de l'objectivité (les dimensions de l'être-pour-autrui, la mort) à partir de la liberté et de l'horizon qu'elle ouvre. Le pour-soi humain est donc défini dans ses plus larges capacités de réintériorisation de ses propres structures et de sa relation au monde. Ce caractère d'être en situation de la liberté créée, à partir de là, un rapport particulier du pour-soi avec ses propres actions en augmentant le champ et le poids de sa liberté. Cette dimension a alors une signification nouvelle qui est la responsabilité absolue et intégrale, c'est-à-dire non seulement à l'égard de son être mais à l'égard du monde entier en tant qu'engagé dans la situation².

i. e) Du choix au projet originel.

Cependant, cette analyse reste encore insuffisante si on veut vraiment essayer de saisir ce qui peut l'être de l'action, à partir du seul pour-soi et par rapport au sens qu'elle peut avoir pour ce dernier dans sa relation à l'être. En effet, l'introduction de cette quatrième partie à partir du fil rouge de l'action et de sa possibilité, a une conséquence par rapport à la signification de l'action. Celle-ci est d'abord opposée à la conception, au rêve, et il faut expliciter la structure et saisir les conditions³, ce qui nous renvoie à la possibilité de saisir le pour-soi comme choix, et donc comme liberté. Or, cette liberté nous renvoie elle-même à l'ordre du choix et du projet originels, c'est-à-dire à la détermination du choix le plus radical par rapport auquel viennent s'ordonner les choix secondaires et, à partir de là, à la manière dont s'annonce un tel choix comme choix d'être. L'action est alors - pour reprendre une formule utilisée par Sartre à propos du visqueux⁴ - beaucoup plus que l'action: elle acquiert une profondeur et une valeur symbolique particulière par rapport au pour-soi et à sa relation à l'être. Pourquoi le pour-soi s'engage-t-il dans une action et est-il en rapport avec l'être à travers un rapport avec un *ceci* particulier? L'action est une détermination où il y va de l'être même du pour-soi, pris à présent dans ce qui apparaît comme sa détermination ultime, le projet originel. La modification d'un ceci tient son sens de projet. De plus,

¹ Il y a ici une ambiguïté par rapport à certaines conséquences des principes de lecture que nous défendons. En effet, il semble qu'on puisse dire qu'il n'est pas absolument nécessaire que tout pour-soi agisse, tout comme il n'est pas absolument nécessaire qu'il y ait un pour-soi ayant un pour-autrui. En effet, il y a là une certaine dimension de contingence. Notamment, Sartre admet lui-même qu'il peut y avoir un pour-soi sans projet originel (c'est le pour-soi animal, qui, bien que développant une ipséité, ne se choisit pas dans cette ipséité mais perpétue un donné dans son mouvement (cf. *CM*, II, p. 552-554).

Cependant, les choses sont différentes de ce qu'elles sont dans le pour-autrui dans la mesure où la possibilité de l'action libre, par choix autonome, renvoie non à une dimension d'en-soi, mais à une dimension de pour-soi et à son approfondissement dernier puisqu'il comprend en lui sa propre possibilité de mutation (changement de projet originel, conversion). C'est donc dans sa dimension même de néant, et non dans une dimension d'en-soi ajoutée qu'il y a mutation.

Néanmoins, on peut considérer que cette nouveauté dans la dimension de néant reste, par rapport aux structures ontologiques précédemment développées, énigmatique, de telle sorte que, si on estime que l'ontologie phénoménologique doit se borner au développement interne de l'être-pour-soi tel qu'il se donne comme néantisation à partir de la structure interne d'un acte, on peut penser que l'analyse de la liberté implique de prendre un point de départ qui n'est plus simplement de l'ordre de l'ontologie phénoménologique sans cependant être de l'ordre de la métaphysique, et que ce nouveau point de départ impliquera à son tour un certain usage de l'ontologie phénoménologique.

² C'est dans ce sens que les considérations sur «Liberté et responsabilité» (*EN*, pp. 638-642), quoiqu'elles «intéressent plutôt le moraliste» (*EN*, p. 638), ont leur place dans l'ontologie.

³ Cf. la question posée p. 503: «Qu'est-ce qu'*agir*?»

⁴ Cf. *EN*, p. 703: «le visqueux se découvre comme beaucoup plus que le visqueux». Sartre s'inspire ici du titre d'un ouvrage de l'écrivain français J. Chardonne, *L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour, pensées d'un romancier*, Paris, Stock, Delamain et Bouttelleau, 1937 (cf. *CDG*, III, p. 285, où la référence est donnée en note par A. Elkaïm-Sartre).

comme le pour-soi est relation à l'Être, c'est de celui-ci et de son rapport à la réalité-humaine qu'il sera question. L'ensemble de cette dérivation se laisse schématiser ainsi:

		<i>Déterminations en jeu</i>		<i>Aspects de la question</i>
Modification de l'en-soi transcendant	Modification simple.			i. a) Niveau des apparitions /disparitions et du mouvement. Le pour-soi n'est pas engagé.
	Modification en relation avec le pour-soi.	Relation d'ustensilité et dévoilement du monde comme monde de tâches		i. b) Analyse de la structure de l'ustensilité. On reste sur le plan du dévoilement du monde
		Relation liée à une détermination de l'action	Opposition action /conception (engagement ontologique dans l'être)	
	Action comme position d'une fin.		Action personnelle, résultant d'un choix et apparaissant avec un cortège de motifs et de mobiles en situation	
Action comme orientation du projet originel fondamental		i. e) Analyse du projet originel. L'action est inscrite dans le pour-soi		

Schéma n°83 – De la modification du ceci au projet originel (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 1)

Ainsi l'action nous engage au-delà de la modification de l'en-soi et de la figure du monde. Mais cet au-delà, par rapport à une analyse de l'action comme type d'acte ne le sera pas par rapport à la problématique ontologico-métaphysique de *L'Être et le néant*. Au contraire, la question de l'action, par sa transformation au travers du cadre du projet originel reste un fil conducteur menant à un entrelacement entre le pour-soi et l'être à travers un rapport d'entr'expression entre le pour-soi singulier et le ceci singulier. Nous rejoignons et même dépassons le niveau de synthèse premier de l'être-dans-le-monde, en se donnant les moyens de saisir cette synthèse à partir de sa signification par rapport à un idéal de fusion qui en donne le sens métaphysique¹. Mais de quelle manière se retrouve-t-on au plan de la synthèse initiale? Qu'est-ce qui a changé dans l'interrogation «en toute naïveté»² de l'être-dans-le-monde?

ii) La démarche régressive jusqu'au choix originel.

La démarche régressive reprend ici la notion de négativité, en en reconduisant le surgissement à une intention singulière.

ii. a) L'explicitation de l'action

Le projet d' «explicitation des structures contenues dans l'idée même d'action»³ se laisse résumer ainsi:

¹ Il n'en demeure pas moins qu'une limite reste par rapport au propos initial. On peut considérer que, même du point de vue de l'ontologie, l'analyse de l'action reste inachevée, et cela de deux points de vue.

En premier lieu, elle peut être considérée comme inachevée dans la mesure où l'action comme *poïesis* exige une certaine dimension de l'être-en-soi du pour-soi, qui est une capacité d'insertion dans le déterminisme de l'être qui se retourne contre le pour-soi lui-même. Il y a une couche supplémentaire de signification qui aurait pu ici s'ajouter.

En second lieu, on peut estimer que cette limite peut rejaillir sur le point de vue de la *praxis* elle-même, c'est-à-dire sur la découverte de l'action comme création, et donc d'un autre rapport à l'être que le rapport appropriatif.

² EN, p. 38.

³ EN, p. 508.

		<i>Aspects de la modification de l'existant</i>		<i>Conséquences de la modification sur le plan du monde</i>
		Il ne se définit pas à partir d'un au-delà de l'existant et d'un changement. ¹		<i>N'est dévoilé qu'un existant indifférencié.</i>
Rapport à l'existant.	Rapport lié à un changement possible ou réel dans l'existant.	Rapport non intentionnel (déclenchement d'un processus sans prévision du résultat).		<i>Le changement n'a pas le sens d'une modification par l'action.</i>
		Rapport intentionnel à l'existant en fonction d'un changement possible ou réel (prévision d'un résultat).	Prévision d'un résultat de manière seulement abstraite. (Conception: ce résultat est possible).	<i>Le changement n'appartient pas à l'existant et n'affecte pas le pour-soi dans son existence singulière.</i>
			Prévision d'un résultat comme singulier et désirable, comme exigence.	La désirabilité du résultat est simplement vécue de manière subjective (c'est naturel): pas de constitution de mobiles.
		Émergence du mobile et exigence de la fin qui entraîne l'action (choix).		

Schéma n°84 – Les conditions de l'émergence du mobile au sein du rapport à l'existant
(*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 1, §I)

On retrouve donc ici, non seulement des comportements, comme dans la première partie où étaient examinées l'interrogation², la destruction³, l'attente⁴, mais ceux-ci sont liés à un projet du pour-soi, et non seulement à une anticipation, ce qui conduit à une appréhension de la dimension de négativité comme structure complexe et unifiante et non seulement comme séparation: elle est la marque de mon engagement total dans le monde et non celle de ma séparation d'avec celui-ci. C'est l'unité fondamentale des trois non-être, fin non-existante, existant comme non-réalisation de la fin, moi-même comme me vivant, en fonction de cette non-réalisation, comme manque, qui, se constituant dans l'acte lui-même, fait apparaître l'ensemble de cette dimension de situation et l'organise comme situation mienne.

Cette réémergence de l'ordre de la négativité sous le triple aspect de la fin, du mobile (subjectif) et du motif (objectif) effectue une synthèse entre les analyses de la première et de la seconde partie. Celle-ci inverse le rôle méthodologique de la négativité et conduit à y intégrer de manière particulière l'ordre du psychique en connexion étroite avec le dévoilement du transcendant. La démarche régressive prend un autre tour que dans la première partie dans la mesure où les exigences de l'action conduisent, non à séparer la conscience des mobiles, mais au contraire à rendre possible un tel mobile et à le donner comme condition de l'action par rapport au simple vécu. À travers ce surgissement transparait une dimension essentielle de la situation, la *mienneté* qui fait écho à la *Jemeinigkeit* heideggerienne, mais dont on ne voit ici qu'un aspect, l'aspect le plus radical étant la dimension de situation. Or, comme chaque terme de la connexion que nous saisissons en toute action (fin, mobile et motif) nous renvoie à un acte qui se définit de manière originelle, et non comme résultat, que cet acte s'enracine au sein même de la vie du sujet et définit la situation à travers laquelle il apparaît, nous sommes renvoyés, non au déterminisme mais à la liberté. Celle-ci, avant d'être liberté d'action, apparaît comme ce par quoi l'être tout entier se configure de ma-

¹ Note sur le premier cas. Cette catégorie n'est pas explicite dans le texte de Sartre. Cependant, il est nécessaire de l'introduire pour préciser ensuite le champ de l'introduction de la dimension intentionnelle. Il faut noter que, pour Sartre, dès lors qu'on se place dans le rapport à l'existant, une telle division n'est en fait plus tenable. Ce point sera particulièrement clair lorsqu'il construira, à partir de Marx, la notion de *praxis* et il commence déjà à s'esquisser ici à partir du statut existentiel du connaître, et dans la manière dont, pour le pour-soi, être se réduit à agir dès lors qu'on se situe dans le cadre des comportements intentionnels avec l'existant.

² Cf. *EN*, pp. 38-40

³ Cf. *EN*, pp. 42-44.

⁴ Cf. *EN*, pp. 44-47.

nière singulière comme situation unique, cette unicité ne manifestant, à partir de l'action, comme action choisie.

ii. b) L'examen de la liberté et le domaine de l'ontologie: le caractère oblique de la saisie de la liberté et la question de la volonté.

Cependant, pour situer rigoureusement la dimension de liberté, il importe de comprendre que celle-ci ne relève pas de l'ontologie de la même manière que les autres structures précédemment décrites. Elle semble en deçà de ces structures et tout ce qui peut lui être assigné en terme de condition apparaît, soit comme renvoyant à son existence même (ce sera notamment le rôle de l'analyse de la situation de le montrer), soit comme fruit de sa dimension originelle.

Or une telle dimension ne se donne pas sur un plan strictement ontologique. D'une part, l'analyse de la liberté implique des éléments de différenciations qui font intervenir l'ordre de l'empirique, même s'il est vrai qu'il sera ensuite nécessaire de saisir le sens ontologique de ce choix pour le comprendre comme un choix du pour-soi, c'est-à-dire comme un choix tel qu'il y aille du pour-soi lui-même; d'autre part, elle implique que les structures ontologiques précédemment évoquées soient situées dans le cadre du rapport à l'action, de telle sorte qu'elles puissent effectivement être au fondement de l'affirmation de la liberté. Ainsi, alors que, dans l'analyse de la présence à soi, l'ordre de la néantisation ne se comprenait qu'en opposition à l'être comme coïncidence avec soi et se définissait alors comme décompression d'être et fondement de son mode d'être, il faut ici la saisir comme «puissance constitutive»¹ et néantisante ultime, au delà de toute essence. En effet, si la liberté avait une essence, cela signifierait qu'elle ferait surgir pour elle-même une limite au delà de laquelle il n'y aurait plus de liberté, mais où il devrait encore y avoir liberté, une autre essence d'acte étant possible. Cela exigerait, pour qu'on puisse concevoir cette autre possibilité, qu'on renvoie à une nouvelle puissance, et ainsi à l'infini. C'est donc en raison de la limitation liée à son caractère spécifique (caractère visé par la formule de «nécessité logique») qu'il faut exclure l'essence de la liberté et qu'on peut dire, par rapport à cette dernière que «l'existence précède et commande l'essence»².

Cependant, là encore, il est nécessaire de distinguer deux niveaux d'intelligibilité de la formule: le premier concerne la conscience et renvoie à l'existence par soi de cette dernière au sein même d'un acte. Dire que l'existence précède et conditionnait l'essence signifiait alors simplement que l'essence ne produisait pas l'existence. Cependant, on restait dans un cadre interne à un type d'acte. Il en va différemment ici: que l'existence précède l'essence est vrai non seulement de la manière indiquée, mais aussi sur le plan radical de la transcendance, pour le surgissement de la totalité des types d'actes possibles (même s'il est vrai que cette totalité reste conditionnée par la dimension de facticité) et enfin sur celui de la liberté pour les actes singuliers au sens de projets en situation dont on peut ultérieurement constituer un système typique, par le biais de la phénoménologie ontologique.

Cependant, une telle exigence renvoie à un problème de méthode, dans la mesure où la condition de possibilité de la description semble être dans la phénoménologie classique husserlienne - et chez Sartre lorsqu'il envisage des conduites, telle l'émotion dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* - la présence d'une essence. La phénoménologie est alors une éidétique. Donc, si la liberté ne présente pas cette essence, elle semble indescriptible. Néanmoins, nous ne sommes plus

¹ EN, p. 513.

² EN, p. 513.

dans l'ordre de la pure phénoménologie mais dans celui de l'ontologie phénoménologique, ce qui amène à une certaine compréhension des données qui nous sont offertes par le *cogito* préreflexif, et notamment de leur caractère de nécessité de fait, qui s'oppose à la vérité d'essence qu'on pourrait vouloir y trouver. Cette dimension de la nécessité de fait est celle des conditions dernières de la phénoménalisation, saisies dans leur teneur ontologique et aux limites de la dimension métaphysique: «l'être du phénomène et le néant»¹. Comme dans le cas de la liberté, nous avons alors déjà affaire à une pure existence, condition de l'émergence de toute essence, en tant que celle-ci est elle-même un phénomène. De ce fait, s'il est nécessaire de passer à un type de description qui vise un existant et non une essence, il faut, d'une part, en préciser la portée, et notamment ne pas lui demander de me livrer en même temps ma propre liberté et celle d'autrui, et d'autre part, trouver la liberté au sein même de ce *cogito*. Or, cette exigence est en même temps une solution, dans la mesure où rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être, qui ne soit précompris par ce *cogito*. Mais, cette liberté étant la mienne propre (c'est moi qui suis libre et je le suis à partir de toute ma singularité, et non par une participation à la structure générale de la réalité-humaine), il n'est pas possible de différencier et de penser comme extérieure l'une à l'autre la compréhension que je peux avoir de mon être et celle que je peux avoir de ma liberté. Si tel était le cas, ma liberté ne ferait pas partie de mon être, il y aurait une extériorité en-soi entre ma liberté et mon être, ce qui est absurde. C'est en ce sens que Sartre peut écrire que «ma liberté est perpétuellement en question dans mon être; elle n'est pas une qualité surajoutée ou une *propriété* de ma nature; elle est très exactement l'étoffe de mon être; et comme mon être est en question dans mon être, je dois nécessairement posséder une certaine précompréhension de la liberté»². L'explicitation de sa précompréhension originelle ne sera donc pas différente de celle que le *cogito* a de son propre être.

ii.c) La liberté et le retour au néant originel.

La reprise des «quelques remarques que nous avons faites à ce sujet»³ insiste en premier lieu sur le caractère négatif de la liberté - c'est-à-dire son caractère d'échappement par rapport à ce qu'était le pour-soi - et opère une récapitulation de structures différenciées, analogue à celle qu'on verra ultérieurement pour l'ordre de la situation. Ainsi, si Sartre reprend les analyses de la liberté négative comme condition d'émergence de la négation dans le monde, par le biais d'une double «rupture néantisante avec le monde et avec soi-même»⁴, c'est pour mieux en marquer le lien avec la néantisation originelle constitutive du pour-soi, rebondir à partir de cette dernière, reparcourir en sens inverse la chaîne progressive et identifier toutes les étapes du parcours afin d'en saisir l'identité avec l'affirmation de la liberté, à quelque niveau qu'on se situe. On peut donc mettre sur le compte de la liberté elle-même ce qui auparavant était mis sur le compte du pour-soi.

i) La première étape⁵ de ce mouvement de reprise concerne les structures du pour-soi proprement dites et, notamment, les deux moments de la néantisation-présence à soi et de l'ipséité-temporalité. Sartre insiste ici plus fortement sur le vocabulaire de la néantisation que sur celui de la présence à soi, notamment pour le premier niveau. Pour la structure de l'ipséité-temporalité, il

¹ EN, p. 514.

² EN, p. 514.

³ EN, p. 514.

⁴ EN, p. 515.

⁵ Cf. EN, pp. 514-515: «Ce qui pourra nous aider... [...] ...nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres».

insiste plus fortement sur la dimension de dépassement que sur celle de l'idéal d'ipséité. Il s'agit alors de retrouver le sens ontologique de la liberté dans les structures du pour-soi. A partir de cette reprise, c'est la situation de l'homme au sein de la liberté qui se laisse appréhender: le fait que j'existe par delà mon essence rend pour moi impossible de m'accrocher à de quelconques motifs et me place dans la situation d'être «condamné à être libre»¹, de ne trouver comme limites de la liberté que la liberté elle-même.

ii) Reprenant la démarche adoptée à propos de la mauvaise foi, Sartre essaye ensuite² de confirmer la liberté comme être même de l'homme pris dans son néant d'être (et non dans une plénitude d'être) dans le mouvement même qui semble la nier. Que la liberté soit l'être même du pour-soi se confirme par le fait que celui qui veut se cacher sa liberté ne peut le faire qu'en se cachant son propre être: «Ainsi le refus de la liberté ne peut se concevoir que comme tentative pour se saisir comme être en soi»³. On remonte ici du sens de la mauvaise foi au mouvement de l'excuse du déterminisme, alors que la démarche de la première partie, en passant du moment temporel à celui de la structure instantanée du pour-soi accomplissait plutôt une dissociation. Mais le dégagement de la signification du mouvement par lequel nous nous cachons à nous-même notre liberté doit en même temps s'appréhender à travers l'ensemble de la structure complexe mise en jeu par celle-ci. La transformation en en-soi ne se laisse pas seulement appréhender à propos de l'être du pour-soi mais de l'ensemble des moments de la structure de la liberté: ainsi la traduction sur le plan «psychologique»⁴, par l'effort d'«essayer de prendre les mobiles et les motifs comme des choses. On tente de leur en conférer la permanence»⁵. Cette transformation est une transformation interne du mobile qui retrouve dans sa logique le mouvement de la mauvaise foi qui, jouant sur les ek-stases passées, présentes et futures essaie d'identifier présent et passé: «J'essaie de me persuader que le *motif* est comme il *était*»⁶. Le même raisonnement se trouve opéré à l'égard de l'autre terme qui surgit avec la liberté, celui des fins qu'on fait passer de l'ordre de la transcendance posée à la transcendance en-soi, faisant des fins humaines, car posées par l'homme, des fins «toutes faites et préhumaines»⁷. Nier la liberté, ce n'est donc pas simplement lui opposer le déterminisme, mais d'abord, dans la mesure où la liberté se saisit à travers la structure organisée mobile-motifs-fins, la figer en en-soi et ainsi montrer que la liberté n'est rien d'autre que néant: «ces tentatives avortées pour étouffer la liberté sous le poids de l'être... [...] ...montrent assez que la liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au coeur de l'homme»⁸.

iii) Enfin⁹, le réenracinement de la structure reflet-reflétant déglagée dans la présence à soi dans la liberté est permis par l'analyse précédente, car elle met en avant l'insuffisance d'être justement constitutive de la présence à soi. Il a pour enjeu la radicalité de la liberté par rapport à l'ensemble des déterminations qui peuvent être comprises comme déterminations du pour-soi. Ainsi, l'affirmation de la liberté ne saurait être limitée par les structures antérieurement déglagées, que je serais sans avoir à me les faire être. L'homme a pour condition d'être délaissé, «entièrement

¹ EN, p. 515.

² Cf. EN, pp. 515-516: «Dans la mesure où le pour-soi... [...] ...ou il n'est pas».

³ EN, p. 515.

⁴ EN, p. 515

⁵ EN, p. 516.

⁶ EN, p. 516.

⁷ EN, p. 516.

⁸ EN, p. 516.

⁹ Cf. EN, p. 516: «C'est parce que l'homme... [...] ...ou il n'est pas». Ce point capital conditionnera notamment, une fois élargi par l'ordre de la situation, l'analyse de la signification pour la destinée humaine de la liberté comme responsabilité.

abandonné[...], sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail»¹.

À travers la transcription en terme de liberté de la dimension de la présence à soi, on retrouve, radicalisé et concrétisé, le plan du *cogito* où la liberté se révélait «l'étoffe de mon être»: celle-ci est «l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être»² ce qui empêche de voir dans la liberté «un être»³, c'est-à-dire une détermination ontologique générale à laquelle participerait l'homme et de considérer ce dernier comme plus ou moins libre en fonction des circonstances. La radicalité ontologique prescrit sa règle à la considération, du point de vue de la liberté, des situations existentielles: «l'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas»⁴. Dans cette conception radicale, l'acte libre doit être identifié avec l'être du pour-soi. On doit donc pouvoir trouver en l'homme à chaque fois sa liberté et toute sa liberté en tant qu'elle n'est rien d'autre, au sein même des structures considérées, que son mouvement de néantisation et de transcendance.

ii. d) Liberté et volonté.

La liberté est saisie en rupture notamment avec la dimension de volonté, pour échapper au piège de la régression à l'infini qu'impliquerait l'exigence d'une essence pour déterminer le caractère libre de l'acte. Elle doit prendre en charge tout un ensemble de conditions imposées par la dimension de l'action (être-au-milieu du monde en situation, structure double de l'horizon des structures de motivation et situation transcendante, que celle-ci soit mondaine ou au delà du monde).

La liberté est alors «puissance constitutive» sur le plan des formes classiques du psychique: volonté et passions, mobiles et motifs apparaissent pour Sartre comme une manière parmi d'autres par laquelle la liberté du pour-soi se manifeste et se constitue pour le pour-soi lui-même. La discussion de la volonté peut se résumer de la manière suivante:

		Hypothèses	Réfutation
Volonté.		comme élément structurel de la conscience (identifiée à la transcendance).	<i>Elle ne pourrait apparaître comme intervenant par rapport aux passions puisqu'elle serait identique à la liberté.</i>
		comme état transcendant.	<i>La conscience serait une suite d'états: Il n'y a pas de liberté.</i>
		comme état de conscience	
		comme élément du psychique transcendant.	

Schéma n°85 – La nature de la volonté (*L'Être et le néant*, 4^e partie, chapitre 1, §I)

La volonté dans *L'Être et le néant*⁵, surgit dans le cadre du psychique et est un «événement du

¹ EN, p. 516.

² EN, p. 516.

³ EN, p. 516.

⁴ EN, p. 516.

⁵ Ce statut de la volonté semble être le fruit d'une évolution. Dans *La Transcendance de l'Ego*, on avait encore affaire à une opposition entre le plan de la spontanéité pure et celui de la liberté, qui restait liée à la volonté et nous renvoyait de manière directe à une problématique morale: «la conscience s'effraie de sa spontanéité parce qu'elle la sent au delà de sa propre liberté» (cf. *Tr E*, p. 80). Selon Sylvie le BON (note 71 de son édition), pour Sartre, volonté et liberté restent liées de manière directe à une problématique morale. On peut cependant se demander si le terme de liberté ne reste pas pris dans un sens assez faible, c'est-à-dire à partir de la manière dont le malade la comprend, de telle sorte que le lien entre liberté et volonté sous-jacent à cette épreuve soit celui de l'interprétation spontanée de la liberté, mais pas nécessairement la thèse de Sartre.

On retrouve dans les *Carnets de la drôle de guerre* (CDG, III, pp. 219-231) les mêmes critiques par rapport à la conception classique de la volonté que dans *L'Être et le néant*. Cependant, la volonté apparaît comme une structure de transcendance (au sens heideggerien du terme) envisagée dans un certain parallèle avec la structure de la conscience et mise en relation avec la dimension des possibles. Elle est alors identifiée à la conscience, afin d'éviter la question du passage de la conscience d'une structure non volontaire à la structure volontaire: «Est-ce que l'erreur ne viendrait pas de ce que l'on considère la volonté ordinairement comme un acte de conscience, bref et temporellement localisé, c'est-à-dire précisément comme une volition vide? Ce qui reviendrait à dire que la conscience, ordinairement non-volontaire, peut prendre dans

pour-soi»¹ (qu'il faudrait envisager dans sa relation aux autres éléments) tout comme la passion et résulte d'une manière qu'a le pour-soi libre d'exister son propre choix, d'en vivre le caractère radical puisqu'il est choix de soi-même et du monde. Les mobiles et les motifs sont ainsi organisés en fonction de ce choix, de telle sorte que, dans un cas comme dans l'autre les figures traditionnelles de la manifestation de la liberté ne sont que le reflet transcendant du choix originel, une manière pour celui-ci de s'apparaître à lui-même. Cela a pour conséquence de récuser - ou du moins de transformer - la validité de révélation ontologique de la liberté de phénomènes tels que la «délibération volontaire»² ou encore d'une décision volontaire comme décision gratuite, comme réforme de soi pouvant changer nos tendances (ou, pour Sartre, le projet originel). On peut récapituler les dimensions et les formes du choix (notamment en liaison avec la volonté et les passions) de la manière suivante:

Détermination à l'action.	<i>Formes particulières de la détermination à l'action</i>			<i>Relation au projet originel</i>	
	Non spontanée (diminution de réflexion).	Spontanée (irréfléchie).			<i>Le choix se saisit à partir de la valeur objective qu'il accorde aux choses.</i>
Volonté		Passion		<i>Le choix se vit en se perdant lui-même.</i>	
		Décision volontaire en accord avec le projet fondamental		<i>Le choix se vit sous un mode réfléchi en se récupérant.</i>	
		Décision volontaire en désaccord avec le projet fondamental.	Échec de la décision.		<i>Confirmation du choix originel qui se vit dans la mauvaise foi comme nécessité.</i>
			Réussite de la décision.	Compensation	<i>Le projet se désinvestit du premier acte et se forme sur un autre plan.</i>
		Signe d'un changement du projet fondamental qui métamorphose la valeur de la décision	<i>Constitution d'un instant et surgissement de l'angoisse (transgression du plan réfléchi).³</i>		

Schéma n°86 – Volonté et choix fondamental (L'être et le néant, 4^e partie, chapitre 1, §I)

En ce sens, «Toutes mes «manières d'être» [...] manifestent également [ma liberté] puisqu'elles sont toutes des façons d'être mon propre néant»⁴. La présence de mobiles et de motifs ne doit

certaines conditions la structure volontaire? Mais j'ai déjà marqué dans mon deuxième carnet qu'il était impossible de surajouter la volonté à la conscience si elle n'y était d'abord. Il faut donc revenir à la doctrine de Spinoza et identifier volonté et conscience» (CDG, III, p. 223). Cependant, le sens de cette identification est inverse de celui de Spinoza (la formule visée est celle du corollaire de la proposition XLIX du deuxième livre de l'*Éthique*: «La volonté et l'entendement sont une seule et même chose» (p. 404, trad. citée)). Elle s'opère au profit de la liberté et non de la nécessité. Sartre calque donc la structure de la volonté sur celle de la transcendance et pense la volonté comme projet et rapport de la conscience à ses possibles ainsi projetés. Elle apparaît comme un moment du projet, celui où, mes possibles revenant sur moi sous une forme transcendante à partir du monde, m'apparaissent de manière non thématique. J'ai à les thématiser, c'est-à-dire à les poser comme possibles voulus ou non voulus, en raison de ma finitude, ce qui implique qu'une volonté singulière est nécessairement une volonté totale de la situation, celle-ci étant alors le monde, tel qu'il se dessine dans sa résistance à partir de mon projet. Chaque volonté singulière est une certaine relation à mes possibles, comme mise en avant-plan de possibles qui ne sont pas mes possibles (ce que Sartre appelle «volition vide» CDG, p. 229.) ou «la brusque thématization de possibles non thématisés» (CDG, p. 229.). Ainsi, la volonté apparaît comme une certaine forme de la conscience elle-même et comme impliquant une relation totale au monde, de telle sorte que la volonté ne peut jamais être que volonté de la situation et volonté en situation.

Dans les *Cahiers pour une morale* (CM, II, pp. 496-499), on retrouve une autre figure de la volonté: celle-ci, à l'issue de la conversion désigne l'unité de la conscience réfléchie et de la conscience réflexive dans la réflexion pure: «[la conversion] réalise un type d'unité spécial à l'existant qui est l'unité morale par mise en question et accord contractuel avec soi. Autrement dit, l'unité n'est jamais donnée, ce n'est jamais de l'être l'unité est volonté» (CM, II, p. 496). Elle est donc l'instrument du changement d'un rapport à soi et à l'être en tant que *pure autonomie* (CM, II, p. 498). Son rôle - kantien - dépend cependant de la conversion.

¹ EN, p. 519.

² Cf. EN, p. 527.

³ Ce dernier point - qui ne figure pas dans le texte de Sartre - n'est pas évident dans la mesure où on peut se demander si une mutation du projet fondamental peut s'annoncer de cette manière.

⁴ EN, p. 521. Merleau-Ponty, dans le dernier chapitre de la *Phénoménologie de la perception* critique cette égalisation de la manifestation de la liberté: «Cependant cette première réflexion sur la liberté [celle de Sartre, que Merleau-Ponty vient de résumer] aurait pour résultat de la rendre impossible. Si, en effet, la liberté est égale en toutes nos actions et jusque dans nos passions [...] en aucun cas on ne pourra déclarer: «ici paraît la liberté» [...] Elle est partout, si on veut, mais aussi

donc pas être comprise comme ce qui doit être soupesé pour saisir si j'ai agi librement, mais reprise dans le cadre fondamental de la structure intentionnelle de la liberté, «mobiles et motifs [étant] corrélatifs, exactement comme la conscience non-thétique (de) soi est le corrélatif ontologique de la conscience thétique (de) l'objet. De même que la conscience *de* quelque chose est conscience (de) soi, de même le mobile n'est rien d'autre que la saisie du motif en tant que cette saisie est consciente (de) soi»¹.

b) La dimension du choix originel et la spécificité de l'analyse de la liberté.

L'explicitation de la liberté originelle lui donne une position paradoxale, irréductible à tel ou tel acte et transparaisant dans chacun d'eux. C'est donc une situation de transphénoménalité différente de la dimension de l'en-soi et de celle du pour-soi dans la mesure où, la dimension de la singularité intégratrice des actes particuliers et des essences est en jeu, comme dans les célèbres analyses de la fatigue, analyses herméneutiques, interprétatives qui visent à montrer comment, dans un acte particulier qui peut se donner comme déterminé se trouve en fait engagée une relation à l'être à la fois radicale et singulière.

i) L'analyse de la fatigue et la recherche du niveau fondamental.

C'est ce que Sartre s'emploie à faire, non directement à travers l'analyse de mon propre acte de céder à la fatigue, mais d'abord à travers l'acte de grimper et la poursuite de ce projet. Cette étape est nécessaire afin de disposer par contraste, à partir d'un exemple plus simple, d'une règle en fonction de laquelle saisir pour mon acte, une différence spécifique².

i. a) La première description: l'appréhension du monde par la fatigue.

Ainsi, dans le cas de l'attitude du compagnon d'escalade et de l'explicitation spontanée qu'il pourrait en donner³, on est amené peu à peu, à partir d'un point de départ commun (être fatigué)¹

nulle part» (p. 499). Cependant, d'une part, cette critique se déploie plus par rapport à cette articulation générale que par rapport au problème spécifique de la volonté et des passions (Merleau-Ponty acceptant d'ailleurs la critique faite par Sartre de la réduction de la liberté à la forme de la décision volontaire, *PhP*, pp. 500-501), d'autre part, on peut se demander si Sartre et Merleau-Ponty parle tout à fait de la même chose. En effet, on peut se demander si la question de faire paraître la liberté ne nous renvoie pas à la question de la valeur, et à la manière dont la liberté peut se prendre elle-même pour valeur et à partir de là se définir elle-même en se manifestant contre d'autres modes d'être aliénés de cette liberté. Dès, lors, si la formule «Ici paraît la liberté» peut avoir un sens, ce ne peut être que dans le cadre du champ des valeurs, dans celui d'une certaine morale.

¹ *EN*, p. 525. On retrouve ici encore la structure intentionnelle et l'opération de redistribution ontologique des différentes composantes d'un acte vécu, de telle sorte que leur articulation devienne compréhensible et que soit préservée la dimension radicale de néant qu'est le pour-soi.

² Il y a ici une méthode d'analyse qu'on retrouvera à propos de la qualité révélatrice de l'être: pour saisir le sens ontologique du visqueux, il sera nécessaire de construire un cadre d'interprétation à partir d'autres qualités plus spontanément symbolisantes.

² Il y a ici une méthode d'analyse qu'on retrouvera à propos de la qualité révélatrice de l'être: pour saisir le sens ontologique du visqueux, il sera nécessaire de construire un cadre d'interprétation à partir d'autres qualités plus spontanément symbolisantes.

³ Cette explication, dans un premier temps se concentre dans l'aveu «qu'il *aime* sa fatigue» (*EN*, p. 532). Mais il peut y avoir spontanément une explication plus approfondie, qui irait jusqu'au dégageant de l'effort d'appropriation (sans que soit cependant dégage sa signification ontologique). Néanmoins, une analyse existentielle et ontologique doit ensuite prendre le relais pour aller jusqu'au «projet plus vaste et plus profond» (*EN*, p. 533) qu'est l'esquisse d'une solution au problème de l'être. Ce que donne le témoignage spontané ici, c'est le sentiment qu'un geste est beaucoup plus qu'un geste: «Un geste renvoie à une «Weltanschauung» et nous le *sentons*». Ce qui manque est le dégageant systématique des «significations impliquées par l'acte» (*EN*, p. 535). Ce travail est celui d'une certaine forme de psychanalyse existentielle qui s'adresserait à des types d'actes tels qu'ils peuvent se laisser deviner à partir des actes singuliers.

à tout un ensemble de choix dans cette situation, par quoi l'acte peut s'explicitier à partir de la liberté. La fatigue est dévoilement de la situation, «instrument» d'adaptation à celle-ci et elle renvoie elle-même à un projet plus général d'appropriation. Celui-ci, tout en étant un élément qui donne sa signification à la fatigue, doit s'enraciner dans un projet plus fondamental pour se déterminer, comme manière singulière «d'exister son corps»² et qui est un «projet originel», ou «initial» de récupération. Ce dernier est «un certain choix que le pour-soi fait de lui-même en présence du problème de l'être»³, «tentative [implicite] de solution du problème de l'être»⁴ qui elle-même se singularise, par opposition avec des formes limitées de synthèse, comme «synthèse quasi-panthéiste de la totalité de l'en-soi avec le pour-soi»⁵. Le corps en est donc «l'instrument»⁶, en permettant, par la manière dont le pour-soi l'existe comme *sien*, que «la passion du corps coïncide pour le pour-soi avec le projet de «faire exister» l'en-soi»⁷, projet qui apparaît pour ce pour-soi comme une «mission», celle «d'être celui qui fonde [les montagnes] dans leur existence même»⁸. On peut, afin de mettre en relief la structure de cette description (dont on n'a donné que le fil directeur) et sa relation aux structures plus fondamentales du pour-soi, proposer le tableau suivant:

<i>Structure</i>	<i>Auto-compréhension de l'acte</i>	<i>Interprétation ontologique</i>	<i>Enjeu ontologique.</i>
<i>Orientation de l'analyse: régression vers les conditions du surgissement de l'acte (vers ses conditions de compréhension ontologique)</i> ————— dialectique «remontante» —————> <———— dialectique «descendante» —————			
<i>Rapport à soi et à sa facticité</i>	Abandon à et valorisation de la fatigue pour son rôle dans la découverte de la situation.	Manière d'exister sa facticité: abandon confiant à son corps comme facticité.	<i>Position à l'égard du problème de l'être (elle reste limitée).</i>
	Récupération de la fatigue à partir de sa valorisation dans l'abandon: l'effort est la fatigue vaincue.	Reprise par le pour-soi de sa facticité à partir de cet abandon, qui est une attitude en face du problème de l'être.	<i>Tentative de solution du problème de l'absolu (synthèse en-soi-pour-soi au au plan du corps). l'en-soi.</i>
<i>Rapport au monde.</i>	Valorisation de la totalité de l'en-soi à travers l'abandon à la fatigue comme instrument (le monde à travers elle existe «au plus fort»).	Extension de la forme initiale de la relation à la facticité à la totalité de l'en-soi. Le corps est instrument d'une synthèse totale du pour-soi avec l'en-soi sous la forme d'une valorisation de l'en-soi. C'est une esquisse de solution du problème de l'absolu et plus une position limitée.	<i>Extension de la tentative de solution du problème de l'être et de la synthèse de la totalité de l'être à la totalité de l'en-soi</i>
	Récupération dans l'effort comme appropriation et domination.	Récupération qui a pour sens d'être un projet de fondation de l'en-soi à partir d'une mission qui est le sens de l'existence du pour-soi.	<i>Intériorisation de cette extension au sein de la manière d'être du vécu pour-soi</i>
<i>Rapport à l'autre.</i>	Conduite qui s'opère pour elle-même: son amour s'adresse à sa fatigue.	Récupération de la facticité et de l'être qui s'opère dans la solitude du pour-soi: le rapport à l'autre reste négatif.	<i>Statut de l'autre dans le projet de récupération</i>

Schéma n°87 – L'appréhension du monde par la fatigue [1 sur 2] (L'être et le néant, 4^e partie, chapitre 1, §I)

Cette dimension originelle s'atteste dans le fait que, si nous reprenons celui-ci à partir des struc-

¹ Que ce point de départ soit commun ne signifie cependant pas qu'il faille le traiter comme un donné mais que le mouvement de sa constitution n'est pas ici explicité (son explicitation renvoie aux structures existentielles du corps comme facticité vécue et à terme, à ce qu'il y a de contingent dans la nécessité de ma contingence, la fatigue étant une des manières contingentes à travers lesquelles se donne à vivre cette facticité et dont j'en ai conscience).

² EN, p. 533.

³ EN, p. 533

⁴ EN, p. 533.

⁵ EN, p. 533.

⁶ EN, p. 533

⁷ EN, p. 534.

⁸ EN, p. 534.

tures ontologiques du pour-soi, il n'est «rien d'autre que notre être-dans-le-monde [...] en tant que cet être-dans-le-monde est choix, c'est-à-dire que nous avons atteint le type originel de néantisation par quoi le pour-soi a à être son propre néant»¹. Arrivé à ce point dernier, toute régression ultérieure - qui ne pourrait que prendre des formes plus déterminées ou bien serait à rejeter comme interprétation en termes d'en-soi - nous ramènerait à cet être dans le monde comme sa condition de possibilité².

i. b) La confirmation de l'analyse.

La reprise de la manière dont je souffre «en raideur» ma fatigue peut être explicitée dans sa spécificité selon les mêmes principes et exigences. La manière dont je saisis mon corps manifeste un certain refus, une méfiance vis-à-vis du corps, qui est une méfiance vis-à-vis de la facticité. Celle-ci renvoie de manière plus générale à une méfiance vis-à-vis de l'en-soi, lequel est néantisé par moi «*par l'intermédiaire des autres*»³ (cette méfiance étant une manière de me comporter vis-à-vis de l'en-soi en voulant le néantir sans être compromis par lui). Ainsi la manière dont je souffre mon corps se laisse interpréter comme expression de ma méfiance à l'égard de l'en-soi et de mon choix de faire sauver et fonder l'en-soi par le regard de l'autre⁴. On peut, là encore, en reprenant le même principe que celui appliqué plus haut construire le tableau suivant:

¹ EN, p. 534

² Ce qui serait le cas par exemple de l'interprétation freudienne ou de ses dérivés.

³ EN, p. 534.

⁴ Un point dans cette esquisse reste néanmoins obscur. On ne comprend pas comment ce projet fondamental conditionne un changement partiel de projet. Ainsi conçu, en effet, cette explicitation me permettrait plutôt de comprendre pourquoi je ne me serais pas engagé dans l'ascension, et non pourquoi j'ai abandonné, tout en m'y étant engagé, à moins d'entendre le «être trop fatigué» au sens d'un refus de la fatigue en tant que refus d'une complaisance au corps et comme refus de l'amour de sa fatigue, et de l'en-soi qui se propose à partir de sa fatigue. Cependant, la fatigue pourrait être interprétée en un sens radicalement inverse, comme une manière de s'abandonner au corps d'une certaine manière après avoir essayé de le vivre d'une autre manière, ou encore, avoir essayé d'entreprendre l'ascension pour échouer à travers la constitution de la fatigue en motif d'arrêt, etc...

De ces possibilités d'interprétation, il faut simplement retenir que l'exemple n'est pas ici très opérant, dans la mesure où il renvoie à une stratégie plus complexe par rapport au projet originel, stratégie dont les éléments d'analyse ne nous sont en fait donnés que dans les compléments pratiques ou «questions disputées» qui viennent compléter la description théorique. Sartre suggère d'ailleurs lui-même une explication de ce genre lorsqu'il déclare accepter que la fatigue comme motif d'échec puisse s'expliquer à travers le complexe d'infériorité (EN, p. 536), mais cette explication ne sera recevable qu'à partir de la réinterprétation du complexe d'infériorité comme aspect du choix originel de soi-même.

Structure	Auto-compréhension de l'acte	Interprétation ontologique	Enjeu ontologique.
<i>Orientation de l'analyse: régression vers les conditions du surgissement de l'acte (vers ses conditions de compréhension ontologique)</i> <div style="display: flex; justify-content: center; align-items: center; gap: 20px;"> ← dialectique «remontante» → </div> <div style="display: flex; justify-content: center; align-items: center; gap: 20px;"> ← dialectique «descendante» → </div>			
<i>Rapport à soi et à sa facticité</i>	Défiance à l'égard de sa fatigue : celle-ci est saisie en raideur.	Manière d'exister sa facticité comme défiance à son égard	<i>Position à l'égard du problème de l'être (elle reste limitée).</i>
	Récupération de la fatigue à partir de sa valorisation dans l'abandon: l'effort est la fatigue vaincue.	Reprise par le pour-soi de sa facticité à partir de cet abandon, qui est une attitude en face du problème de l'être.	<i>Tentative de solution du problème de l'absolu (synthèse en-soi-pour-soi au au plan du corps). l'en-soi.</i>
<i>Rapport au monde.</i>	Le monde au travers de la fatigue saisie « en raideur » se dévoile comme ce qui exige une compromission par le biais de ma facticité (mon corps).	Extension de la forme initiale de la relation à la facticité à la totalité de l'en-soi. Le corps est le symbole d'une compromission du pour-soi par l'en-soi. Le monde est ce qui exige de moi cette compromission.	<i>Extension de la tentative de solution du problème de l'être et de la synthèse de la totalité de l'être à la totalité de l'en-soi</i>
	Le monde doit être récupéré hors de toute compromission	Récupération qui a pour sens d'être un projet de fondation de l'en-soi à partir d'une mission qui est le sens de l'existence du pour-soi.	<i>Intériorisation de cette extension au sein de la manière d'être du vécu pour-soi</i>
<i>Rapport à l'autre.</i>	Conduite qui prend son sens à partir de l'autre comme celui qui grimpe à ma place.	Récupération de la facticité et de l'être qui s'opère par l'intermédiaire de l'action..	<i>Statut de l'autre dans le projet de récupération</i>

Schéma n°88 – L'appréhension du monde par la fatigue [2 sur 2] (L'être et le néant, 4^e partie, chapitre 1, §I)

Dans ce cadre, il y a une relation fondamentale à l'être qui se donne comme une «possibilité ultime»¹ qui nous fait aboutir à «l'acte fondamental de liberté»².

En même temps, c'est tout un ensemble de concepts relatifs à la structure même du pour-soi qui se trouvent déplacés et repris, notamment lors de l'analyse des conditions du changement et de surgissement de la dimension de l'instant³. On retrouve une pluralité de dimensions de possibles qui permettent de préciser le rapport entre ceux-ci et le choix fondamental

				Types de possibles	Rapport au projet fondamental
				Possible fondamental (synthétique ou primaire)	<i>Il n'est présent que de manière non-thétique.</i>
Possible	Possible dérivé (secondaire).	non réfléchi	Possible non-indifférent.	En accord avec le projet fondamental	<i>Expression symbolique du projet fondamental en fonction du système d'appréciation du sujet.</i>
				En rupture avec le projet fondamental.	<i>Il est producteur d'instant.</i>
			Possible indifférent.	<i>Il détaille et enrichit le projet fondamental.</i>	
	Possible dérivé (secondaire).	Réfléchi.	En accord explicite avec le projet fondamental (manière de vivre ce projet).		<i>Manière de vivre ce projet qui relève du choix fondamental.</i>
En désaccord explicite avec le projet fondamental.			<i>Manière particulière (de mauvaise foi) de vivre ce projet.</i>		

Schéma n°89 – Les possibles de l'action et leur hiérarchisation (L'être et le néant, 4^e partie, chapitre 1, §I)

Ce projet fondamental, ultime et dernier, à partir duquel il est ensuite possible de penser la manière dont se dévoile pour moi le corps et dont je l'existe, en même temps que l'organisation des possibles, et, à partir de ceux-ci, le surgissement d'autres possibles incompatibles avec le choix originel, nous renvoie à une dimension de singularité et de totalité. Au plan du choix originel, il

¹ EN, p. 537.

² EN, p. 539.

³ Ce point est capital dans la mesure où c'est à travers lui qu'on peut comprendre la différence spécifique entre la position de Sartre et celle de Leibniz. En même temps, la notion d'instant semble en contradiction avec ce que Sartre a dit auparavant de la temporalisation du pour-soi comme refus de l'instant. De plus, cette question de l'instant peut également poser un problème d'ordre métaphysique dans la manière dont la liberté dépasse le projet originel lui-même. Cependant, faute de place nous ne pouvons l'aborder ici.

devient possible de dire que je suis, par mon choix et la synthèse originelle que nécessairement il opère, que «Mon projet ultime et initial - car il est les deux à la fois - est, nous le verrons toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être»¹, c'est-à-dire d'un effort pour faire exister en unité les dimensions en-soi et pour-soi au sein de la configuration symbolique d'un être total et fondé. C'est pourquoi, de manière plus générale, et relativement au plan qui nous concerne, l'analyse de la liberté, à travers notamment les changements qu'elle apporte, amène un nouveau rapport à la dimension métaphysique.

ii) La mutation de l'analyse.

Or, dans un tel cadre, il faut noter une certaine mutation par rapport à la pratique classique de l'analyse ontologique telle que nous l'avons jusqu'à présent rencontrée, ainsi que son articulation à ce qui la borde en quelque sorte de l'extérieur, à savoir la dimension métaphysique.

ii.a) La dimension ontologique.

Sur le plan de la méthode, nous n'avons manifestement plus simplement affaire à la position d'une couche supplémentaire du pour-soi. Il y a une dimension récapitulatrice, qui se sentira encore plus à propos de la situation, en même temps qu'une réintégration critique de l'empirique. Certes, on peut considérer que, du fait que nous sommes passés de la liberté empirique à la liberté saisie dans son existence originelle, il y a bien un approfondissement ontologique de la liberté: celle-ci se dévoile comme une liberté originelle et ontologique, identique à l'être même du pour-soi et se déterminant comme choix ayant un fondement et une portée ontologiques. Mon choix, saisi radicalement, ne serait rien d'autre que mon être et l'esquisse d'une solution du problème de l'être, que nous serions par notre existence même en tant que choix. Cependant, cette régression au niveau ontologique ne se traduit pas - comme pour le pour-autrui - par la découverte de nouvelles structures.

Certes, que ce soit pour la néantisation, la négation interne, le possible, la temporalité, la constitution de la couche du psychique et le corps, il y a bien un ajout de significations, voire de modifications apparemment structurelles: mais ce sont des significations par rapport à la singularité d'un projet ontologique qui s'ajoutent ici, mais non exactement des dimensions d'être radicalement absentes auparavant. Les configurations nouvelles ne sont pas, au sens le plus radical, des couches de constitution, mais la manière dont la liberté, en tant que choix, les fait apparaître pour elle et les rencontre à partir de son choix en tant qu'elle est source ultime de signification. En ce sens, on n'est plus tout à fait dans l'ordre de l'ontologique, plus rien ne venant au delà du pour-soi libre, sans que pour autant on soit dans l'ordre de l'empirique puisque l'horizon de sens de la liberté est ontologique, ou il n'y a pas de liberté. Qui plus est, ce sens qui semble s'annoncer se présente comme un sens de l'être, c'est-à-dire comme une dimension qui, en fonction du partage des disciplines que nous avons annoncé au départ relèverait de la métaphysique. Comment s'annonce donc le rapport entre la liberté et l'ordre de la métaphysique?

ii.b) Le rapport à l'ordre de la métaphysique.

Cette question est double. D'un côté, on peut comprendre que cette question concerne le champ ouvert par la liberté. Il faudrait en expliquer l'origine en tant qu'événement et comme champ où se produisent des «événement[s] du pour-soi» qui ne concernerait que le pour-soi singulier ou qui,

¹ EN, p. 540.

du moins, ne serait pas d'ordre mondain et intra-mondain. On se trouverait non seulement dans le cas de l'origine du monde, mais encore dans celui de l'origine du psychique. Néanmoins, même dans ce cadre, le simple mouvement libre par lequel j'essaie de me ressaisir moi-même et fais ainsi apparaître l'ombre d'être du psychique ne suffit pas. Il faut faire intervenir le choix originel pour en rendre raison. Le psychique dont il est question ne surgit qu'à partir de la manière dont j'essaie de vivre mon propre choix: en même temps que mouvement de constitution tourné vers moi, la dimension du psychique et ses structures apparaissent sous la forme d'une modalisation de la manière dont je vis mon choix. Cependant, il faut noter que la réponse ne débouche pas sur la métaphysique - au sens fort - mais sur la liberté. Le fondement de mon être en tant que je le souffre et peux, à partir de là, l'éprouver comme un destin s'avère alors n'être aucun destin transcendant ou imposé par le biais d'une dimension personnelle en-soi (caractère comme inné), mais seulement la manière dont se manifeste ma liberté elle-même¹. La question métaphysique concernerait alors, à travers ces dimensions d'être et le rapport particulier que j'entretiens avec elle, ma propre «nature», ou plus exactement mon lot tel que je le vis. D'une manière plus abstraite et par rapport aux structures antérieures, elle concernerait l'ensemble des significations qui surgissent avec la liberté. A terme, cette question pourrait concerner la liberté elle-même prise comme marquant ma condition. Cependant, cette question elle-même acquiert un statut nouveau dès qu'elle s'inscrit au sein de la liberté et non simplement au sein de l'existence pure du pour-soi comme présence à soi, et avec l'émergence de ce statut nouveau, c'est la structure même du questionnement en *pourquoi* qui existe d'une nouvelle manière qu'il faut à présent cerner.

ii.c) La persistance du questionnement métaphysique.

En effet, nous avons vu comment rattacher, et le surgissement du pourquoi, et l'horizon à partir duquel une réponse pouvait se dessiner, au mouvement du surgissement même du pour-soi, de telle sorte qu'avec lui-même surgit la mise en question de l'être par l'être, mise en question existante du fait même que le pour-soi se définit, dans sa structure ontologique comme une être interrogatif qui porte en lui la possibilité de la métaphysique, à la fois comme question en «pourquoi?» et comme émergence de la figure du fondement comme totalité. Par ce dernier, le fondement vient au monde pour se retourner vers soi et me mettre en question dans mon être². Or, sur le plan de la liberté, cette dimension, non seulement se maintient, mais est indissociable d'une forme de réponse strictement conditionnée par le choix, de telle sorte que la question vient avec sa réponse. Cette réponse n'a plus le caractère abstrait de la hantise par l'être de l'idéal, mais se manifeste comme réponse déterminée parmi d'autres réponses possibles. Cette détermination est celle d'un sens, celui du choix. Sans anticiper sur l'analyse du projet originel³, il faut noter que cette singu-

¹ Cf. l'équivalence stricte tracée entre choix et destinée au terme du *Baudelaire*, biographie existentielle qui reste le plus proche des principes de *L'Être et le néant*: «Le choix libre que l'homme fait de soi-même s'identifie absolument avec sa destinée» (J.-P. Sartre, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1946, «Idées», p. 245). Cette équivalence s'entend au delà de la sphère étroite dans laquelle on se situe ici puisqu'elle renvoie à l'ensemble de sa situation. Cependant, on peut considérer qu'elle est valable *a fortiori* ici.

On a coutume - et Sartre le premier - de considérer le *Baudelaire* comme raté. Certes, il n'atteint pas son but dans la mesure où celui-ci exige d'autres techniques découvertes par Sartre ultérieurement. Nous ne le prenons ici qu'en tant qu'il formule de manière frappante une perspective que, selon notre point de vue, on pourrait qualifier de métaphysique. Et sur ce plan, il n'est pas certain que Sartre ait changé radicalement d'avis.

² Cette figure est reprise et se complique avec le surgissement de l'être-pour-autrui en tant qu'avec autrui, la mise en question n'est plus existée à partir de moi-même, mais à partir de l'événement métaphysique irrécusable d'autrui, par rapport auquel je ne puis répondre que par une prise d'attitude envers autrui qui, pour l'homme, s'enracine en dernière instance dans le projet originel.

³ *Vide infra*, §3 a) à c).

larité apparaît comme première et soutient, en dernière instance et à partir d'elle-même, toutes les configurations singulières à partir desquelles telle ou telle généralisation sera possible. C'est pour cela qu'il faut toujours parler de l'«esquisse» (parce jamais achevée) d'une «solution» (parce qu'elle se définit à partir d'autres possibilités comme choix ultime qui donne sens à ces autres possibilités) «du problème de l'être» (parce que le choix, pris dans sa radicalité ultime est ontologique ou il n'est pas)¹. Or, cette modification n'est pas sans conséquence sur ce qui devient l'objet de l'interrogation métaphysique dont le choix apparaît comme la solution.

En effet, comme on peut le saisir, notamment avec la dimension du psychique, des motifs et des mobiles et comme l'analyse de la situation le confirmera, il y a saisie non plus simplement en fonction d'un type d'être mais en fonction d'un sens ouvert (c'est-à-dire créé²) par la liberté: cette ouverture-création, qui est le propre de la liberté, pose la question du pour-quoi sur le plan du sens, c'est-à-dire à partir d'une reprise par la liberté de la dimension de facticité dans une libre détermination. Ainsi, la réponse vient en même temps que la question, de telle sorte que, si la question vient à se poser, on pourrait presque dire qu'il s'agit d'un effet de recouvrement du choix originel dont le sens est masqué à lui-même, soit en raison du simple fait qu'il ne se donne à décrire que sur le monde, soit parce qu'il se masque au travers de la manière dont la liberté se masque à elle-même. Dès lors, au delà de l'ontologique, la solution du problème de l'être, en tant que solution de l'ordre du sens, nous renvoie à la liberté.

Ainsi, tout comme on avait affaire en ce qui concerne l'ordre de l'ontologie à un déplacement de l'ontologie phénoménologique pure vers une herméneutique ontologique des figures singulières de la liberté pure pour en saisir, en quelque sorte, la teneur ontologique sans qu'il soit pour autant possible d'en faire des structures ontologiques au sens fort du terme, on a, sur le plan de la métaphysique, un mouvement qui amène à reconduire l'ordre de la métaphysique à un ordre existentiel à partir de la récupération sur le plan du choix de l'ordre du sens en prouvant que la liberté est nécessairement facticité et comme étant à elle-même son propre au-delà.

	<i>Ordre de l'ontologie</i>		<i>Ordre de la métaphysique.</i>	
	<i>Point de départ des analyses.</i>	<i>Modalité des analyses.</i>	<i>Point de départ des analyses.</i>	<i>Démarche adoptée.</i>
<i>Niveau des pures structures pour-soi.</i>	Analyse des vécus et exigences internes du développement de la néantisation.	Elles s'efforcent d'être déductives et progressives.	L'expérience du monde et de mon existence comme fait.	Soit la déduction, (réduction à l'ontologie), soit la construction d'hypothèses (métaphysique).
<i>Niveau de la liberté</i>	Position des problèmes à partir des manifestations communes de la liberté.	Elles restent d'ordre herméneutique, donnant le sens ontologique des configurations et s'attachant à dégager un sens premier.	Saisie des dimensions de l'être (situation) et de mon être (facticité, structures du psychique) en fonction de la signification à partir de laquelle ils m'apparaissent.	Retour au choix fondamental et détermination de celui-ci dans sa singularité et sa radicalité ontologique comme projection d'un sens pour l'être: démarche herméneutique.

Schéma n°90 – Ontologie et métaphysique au niveau des structures du pour-soi et de la liberté

En effet, dès lors que la question du pourquoi surgit pour le pour-soi, elle surgit pour la liberté et à partir d'elle. Ainsi, les dimensions d'être ne surgissent dans ce cadre qu'à partir de leur rapport à la liberté ne peuvent faire sens qu'en fonction d'elle. Ce n'est qu'à partir de ce premier surgis-

¹ Tous ces points ne sont que mentionnés ici et ne s'éclairciront qu'avec l'analyse du rapport entre le singulier et l'universel ainsi qu'avec l'analyse du projet originel.

² Au sens où le terme est utilisé dans les *Cahiers pour une morale et Vérité et existence*.

sement qu'on pourra retrouver ensuite des structures plus abstraites¹. Or, comme la liberté est impensable en dehors d'un choix en train de se faire, elle surgit par rapport à ce choix. Deux solutions apparaissent alors comme possibles: soit la question du sens est une question dont la réponse s'inscrit dans le cadre du choix qui présentement se temporalise, soit elle se situe dans celui de la modification possible de ce choix qui s'annonce à travers une question métaphysique, mettant en valeur la contingence du choix précédent, telle qu'elle se laisse appréhender à partir de ce qui s'esquisse comme choix futur.

Cependant, on pourra dire qu'une épreuve radicale reste toujours et qui marque les limites de la réponse de la liberté par rapport au champ métaphysique: la liberté elle-même ne se saisit qu'à travers la contingence d'un choix qui peut être toujours autre qu'il n'est, au delà de tous les changements. Or, cette contingence, qui malgré tout peut être questionnée parce que n'étant pas de l'ordre de l'en-soi, reste un objet pour la métaphysique. Mais, dans ce cadre, la liberté par son propre mouvement, se met presque hors d'elle-même, à partir du maintien d'un idéal de dépassement absolu de toute contingence. En ce sens, liberté et métaphysique apparaissent ici comme les deux figures d'un dépassement possible de l'ontologie, dépassement toujours problématique.

ii. d) Le sens des analyses suivantes.

Ainsi, les analyses qui suivent correspondent à ces deux orientations du dépassement de l'ontologie. Tout d'abord, l'ordre de la situation nous renvoie au dégagement de la facticité de la liberté et surtout à la manière dont cette facticité se trouve récupérée par la liberté comme condition de fait de son existence. Ce qui était déjà annoncé comme transformation sur le plan de la liberté, reprise de la facticité en gratuité², se trouve déployé dans l'analyse de la situation. Déjà, les huit points par lesquels Sartre conclut son analyse de la liberté³ sont profondément orientés par cet objectif, notamment dans la manière dont ils insistent, par delà l'identification de l'être à l'ordre de l'agir⁴ et la reconduite nécessaire de toutes conduites au fondement de la liberté, sur l'exigence par celle-ci d'un donné⁵. Ceci sape à la racine toute problématique d'une pluralité des formes de liberté, de la différenciation entre liberté divine et liberté humaine⁶ en attachant radica-

¹ Il y a donc avec l'ordre de la liberté à la fois une complexification et un renforcement: complexification parce qu'une nouvelle dimension surgit, renversement parce que cette nouvelle dimension est, sur le plan de la réalité-humaine, ce à partir de quoi peuvent apparaître et être saisies par nous les dimensions plus simples. C'est à partir de là que ces dimensions acquièrent leur statut de structures universelles abstraites. Ce dernier point peut expliquer pourquoi la question de l'universel ne se pose pas avant l'atteinte de la dimension de singularité pour laquelle il peut y avoir un universel.

² Cf. EN, p. 542: «[...] le choix [...] issu de la contingence de l'en-soi qu'il néantise [...] transporte [la facticité] sur le plan de la détermination gratuite du pour-soi par lui-même».

³ Cf. EN, pp. 554-560.

⁴ Cf. EN, p. 55: «Un premier regard sur la réalité-humaine nous apprend que, pour elle, être se réduit à faire».

⁵ Cf. EN, p. 558: «5°) [...] la réalité-humaine ne peut se concevoir que comme rupture avec le donné, dans son être [...] 6°) [...] il serait vain d'imaginer que la conscience puisse exister sans donné»; p. 560: «on aura remarqué que cette liberté requiert un donné».

⁶ Différence sur laquelle conclut P. Ricoeur dans sa *Philosophie de la volonté* 2 tomes, Paris, Aubier, 1950, t. 1, *Le volontaire et l'involontaire* («une liberté simplement humaine», pp. 453-457). On peut se demander si on ne tombe pas dans ce que celui-ci appelle - dans «Méthode et Tâches d'une phénoménologie de la Volonté», in *À l'école de la phénoménologie*, Paris, Vrin, 1985, pp. 113-140 - un «monisme existentiel»: «si dans tout problème on va droit au «projet existentiel», au «mouvement d'existence» qui entraîne toute conduite authentiquement humaine, on risque de manquer la spécificité des problèmes, de noyer les contours des fonctions diverses dans une sorte de monisme existentiel indistinct qui, à la limite, conduit à répéter la même exégèse de l'«existence» à propos de l'imagination, de l'émotion, du rire, du geste, de la sexualité, de la parole, etc...» (*op. cit.*, p. 115-116). Si Ricoeur admet une racine commune du volontaire et de l'involontaire, cet enracinement nous renvoie à une dimension dialectique qui témoigne de la fragilité et de l'enracinement de l'*ego*, au lieu de renvoyer à un «mouvement indivisible de l'existence humaine» (*op. cit.*, p. 126.), comme le ferait selon Ricoeur le «monisme existentiel» de Sartre: il y aurait dans l'opposition général du volontaire et de l'involontaire une «dualité

lement la liberté à l'humanité même de telle sorte qu'elle ne puisse être pensée que comme un absolu et son absurdité comme constitutive et ainsi quasiment convertie en nécessité.

Au contraire, l'ensemble du chapitre II, de la présentation de la psychanalyse existentielle au dégageant de la qualité comme révélatrice de l'être, aurait plutôt tendance à revenir sur la dimension métaphysique dans la manière dont le projet originel se donne comme lié à une interrogation sur l'être, même si celle-ci s'insère dans le cadre d'un projet. La dimension métaphysique revient d'une certaine manière, notamment à travers la nécessité de ces analyses pour la construction des aperçus métaphysiques, ce que ne sauraient directement permettre les analyses de la liberté qui, d'une certaine manière, soit se situent en deçà, soit au delà de l'ordre métaphysique.

Avec l'analyse de la liberté, nous avons donc, du côté du pour-soi, une des conditions de la relation à l'être singulier. Cependant, outre le fait que l'établissement du fait de la liberté n'est pas une fin en soi dans le cadre de *L'Être et le néant*, l'élucidation du choix originel n'est pas suffisante pour comprendre la liberté comme rapport singulier à l'être, dans la mesure où il importe de définir, à partir de ce point, la manière même dont l'être se présente et dont se trouve assumée la relation à l'autre en tant que, par lui, l'être m'échappe. A cet égard, l'analyse de la situation - dont on a vu, au début de ce chapitre, qu'elle permettait de différencier le domaine de l'action de celui de la simple conception - apparaît comme un point essentiel en même temps que la manière dont se précise le projet originel. Or, la liberté - comme radicale et étoffe de notre être - nous met par rapport à l'être dans une position singulière, de telle sorte que la définition même d'une relation à autre chose qu'elle à partir de quoi se définit la possible réalisation d'un acte peut sembler contradictoire avec cette radicalité et comme pouvant la figer en en-soi.

d'existence» (*op. cit.*, p. 130.), marque de la profonde «ambiguïté d'un mouvement d'existence qui d'une seule démarche, par voie de temporalisation, se fait liberté et servitude, choix et situation» (*op. cit.*, p. 130). La volonté apparaît dans une démarche de description phénoménologique sans recours à un fondement ontologique dernier (du moins sous une forme constituante ultime). Au contraire, Ricoeur met en question une certaine figure totalitaire du *cogito* à travers la considération du corps comme mystère, comme opacité irréductible à toute problématique de la constitution telle qu'elle se dévoile «au sein même du Cogito intégral» (*Philosophie de la volonté*, p. 17), avec, à terme, le but de saisir une liberté comme «liberté seulement humaine», incarnée, contingente et réceptive contre une idée-limite de la liberté qui pourrait être considérée (nonobstant la dimension de contingence et de création absolue) comme se rapprochant de celle de Sartre : la prise en compte du volontaire et de l'involontaire, de l'hétérogénéité du désir et de la décision aboutit ici à un «Cogito brisé» (titre de la conclusion). L'opposition du volontaire et de l'involontaire, ainsi que l'éclairement et la reprise du second à la lumière du premier apparaissent bien comme la manifestation d'une tension: en effet, la volonté reste encore une dimension fondamentale de l'acte, et l'involontaire se trouve dans une position particulière puisqu'à la fois déterminé par la volonté mais tendant en même temps, du fait même que la volonté à encore par rapport à la liberté un rôle fondamental, à une même dignité ontologique, ce qui en retour réagit sur la volonté.

Chez Sartre, le caractère ambigu de cette dialectique est résorbé en raison de la structure unitaire de la liberté, comme structure fondamentale intégrant en elle comme autant de structures secondaires ce qui est désigné par Ricoeur comme brisant le *Cogito* et qui, n'est, pour Sartre que cet ordre de la facticité nécessaire à la liberté. De manière générale, l'ordre de l'éditique qu'il déploie en resterait donc encore sur le plan du psychique, c'est-à-dire au niveau du surgissement de la volonté comme épreuve des mobiles, soit à un niveau dégradé par rapport à la liberté. Cependant ce niveau entretient avec le surgissement de la liberté originelle comme ma liberté un rapport peut-être plus profond que Sartre ne le considère, au sens où il serait une dimension irréductible et fondamentale de la projection de la liberté dans le psychisme, une sorte de structure première en deçà de laquelle je ne pourrais remonter et dans laquelle me plongerai justement la liberté comme rapport à moi-même.

¹ Si on prenait cette branche de l'alternative, on n'aboutirait, selon Sartre, qu'à une contradiction ontologique, une «synthèse aberrante de l'en-soi et du pour-soi» (*EN*, pp. 565-566). La synthèse est dite aberrante car elle se détruit elle-même immédiatement au lieu de garder la consistance d'un appel d'être ou de fonder une dimension symbolique.

§II

La dimension de la situation.

La dimension de la situation apparaît comme la réponse à cette question, de telle sorte qu'on puisse dépasser l'alternative de sa limitation ou de l'absurdité d'une liberté comme absolue se déterminant elle-même¹ et la présenter comme en situation, *parce qu'elle est liberté et non bien qu'elle soit liberté.*

a) Le principe de l'introduction de la situation et de son analyse.

En effet, la liberté est néant absolu qui ne peut se comprendre qu'à partir de la totalité de l'être². Celle-ci - une fois distingué le sens comme du sens philosophique du terme de liberté, comme «autonomie du choix»³ - devient condition de la liberté comme liberté pour agir, différente du rêve. Cette exigence est d'ailleurs telle qu'elle pourrait être le fondement d'une répétition de la preuve ontologique donnée en introduction⁴.

i) L'unité de la contingence et de la facticité et la situation.

Ici, le point essentiel de la mise en place de la notion de situation tient à ce que la contingence (le fait que la liberté ne peut fonder son existence) et la facticité (la liberté ne peut pas ne pas être libre) de la liberté se rejoignent pour ne former qu'une seule et même chose. Ainsi, tout comme la liberté se laissait réduire à un pur néant lors de l'analyse du choix originel, la facticité de la liberté se laisse elle-même réduire à la contingence première du pour-soi, c'est-à-dire à l'incapacité de décider de son existence. Ne pas pouvoir ne pas être libre n'est rien d'autre que ne pas pouvoir ne pas exister, et non une limite supplémentaire. Or, comme ne pas pouvoir ne pas exister est nécessairement exister par rapport à un *plenum* d'être, en raison de ce qu'est métaphysiquement une néantisation, ne pas pouvoir ne pas exister est équivalent à ne pas pouvoir ne pas avoir de rapport au donné: soit la liberté existe, et elle est liberté en situation, soit elle n'est pas en situation, mais elle s'évanouit. Que la liberté soit «totale et infinie»⁵ - son contexte particulier (qui nous renvoie plus à la *condition* humaine qu'à la situation au sens le plus strict) étant mis entre parenthèse - ne signifie pas qu'elle est toute-puissante, dernier avatar de la métaphysique de la subjectivité, mais qu'une liberté autre, plus absolue, que celle du pour-soi, est impensable, contradictoire avec elle-même⁶. En replaçant cette formule dans son contexte et en la mettant en corrélation avec le pour-autrui et avec l'hypothèse de son absence (un pour-soi sans pour-autrui est possible mais il ne

¹ Si on prenait cette branche de l'alternative, on n'aboutirait, selon Sartre, qu'à une contradiction ontologique, une «synthèse aberrante de l'en-soi et du pour-soi» (*EN*, pp. 565-566). La synthèse est dite aberrante car elle se détruit elle-même immédiatement au lieu de garder la consistance d'un appel d'être ou de fonder une dimension symbolique.

² Cf. *EN*, p. 566: «la liberté est manque d'être par rapport à un être donné et non pas surgissement d'un être plein. Et si elle est ce trou d'être [...] elle suppose tout l'être pour surgir au coeur de l'être comme un trou».

³ *EN*, p. 563.

⁴ Cf. *EN*, p. 588. La liberté est telle qu'elle implique autre chose que soi: «Nous avons indiqué dans notre introduction, que la conscience pouvait servir de «preuve ontologique» de l'existence d'un en-soi [...] Mais nous voyons maintenant que cette preuve a une portée plus large: si je dois pouvoir *faire* quelque chose en général, il faut que j'exerce mon action sur des êtres dont l'existence est *indépendante* de mon existence en général et plus singulièrement de mon action [...] ce que pose la liberté par son simple surgissement, c'est qu'elle est *comme ayant affaire à autre chose que soi*».

⁵ *EN*, p. 614. Cette formule conclut l'analyse de l'aspect de la situation qu'est la proximité des autres hommes («mon prochain»).

⁶ On retrouvera, dans les *Cahiers pour une morale*, un raisonnement analogue à propos de la notion de création, la création humaine et finie de ce qui est étant la seule forme de création possible face à la création contradictoire impliquée dans le mythe de l'*ens causa sui*.

serait pas homme), on la comprendra comme indiquant que la différence entre la liberté du pour-soi et la liberté proprement humaine n'est pas une différence en termes de limitation-obstacle mais une condition dans laquelle nous nous trouvons et qui définit notre humanité sans que notre liberté rencontre les limites posées par celle d'autrui¹. En même temps, on peut comprendre la liberté comme étant, tout autant que le pur néant configurateur de monde, dévoilante d'être de telle sorte qu'elle ne soit pas à elle-même un obstacle en tant que masquant ce dernier par la fin qu'elle pose, puisqu'on ne saurait penser la liberté autrement qu'à partir de la manière dont elle dévoile et rencontre ce même donné, et par voie de conséquence, à partir d'un autre donné qui serait plus vrai. En ce sens, ce que nous nommons objectivité sera un aspect de la situation qui apparaîtra dès lors que je ne serais plus seul à choisir. Il y aura, en même temps qu'une précision concernant la liberté et sa structure absolue, également une précision concernant l'objectivité (mais non la transcendance radicale du phénomène).

ii) Liberté et découverte de l'existant: la logique intégratrice de l'analyse de la situation et le surgissement de nouvelles catégories.

La liberté est donc rapport à un donné qu'elle découvre, et celui-ci, en tant qu'elle le découvre à travers la position d'une fin comme aide ou obstacle, constitue la *situation*, cette découverte - pour l'exemple de l'escalade et du rocher - pouvant être faite ainsi²:

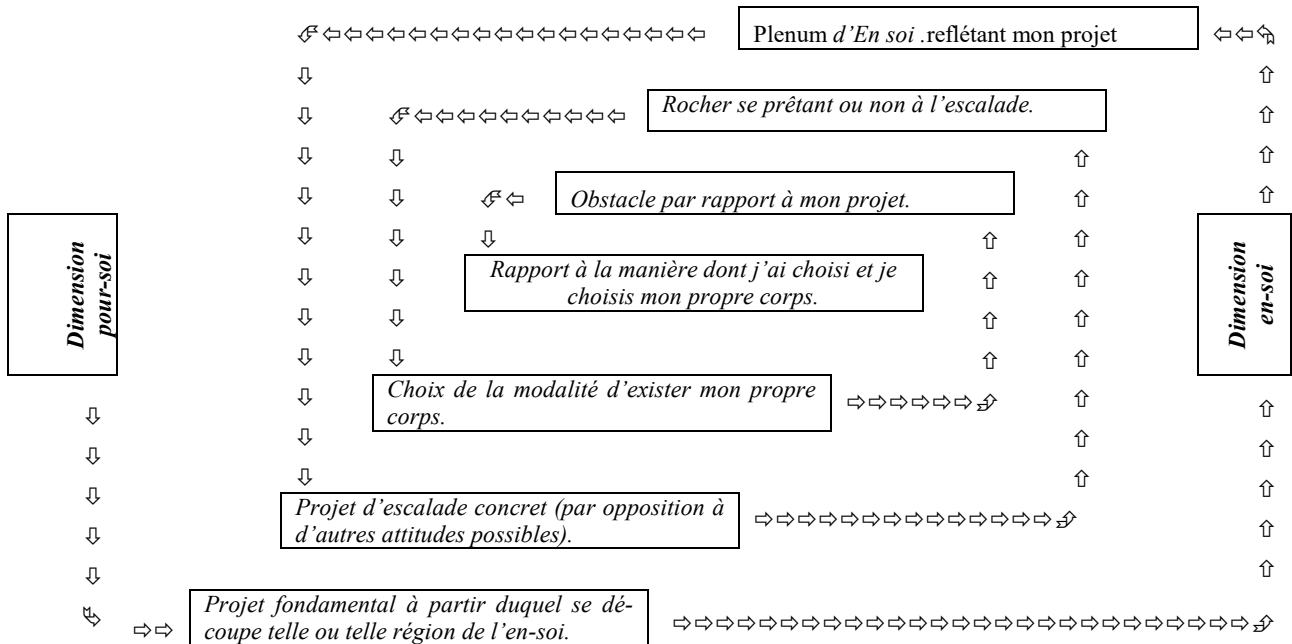


Schéma n°91 – Projet et dévoilement de la situation (cas de l'escalade) (L'être et le néant, 4^e partie, chapitre 1, §II)

Décrire la situation est reprendre tout ce qui peut apparaître à la liberté telle qu'elle se révèle à elle-même. Or, la position d'une fin étant celle d'un au-delà de l'être, on retrouve dans ce cadre l'ensemble de ce qui se dévoilait à partir du dépassement et de ce qui était assumé sans pouvoir être dévoilé à partir de la dimension de l'être-pour-autrui. On peut représenter cette corrélation à

¹ Il n'en reste pas moins que Sartre, ultérieurement, reviendra sur cette position dans la *Critique de la raison dialectique*, celle-ci étant justement liée au passage de l'ontologie au social par la prise en compte de l'histoire.

² Cf. EN, pp. 568-569. Il ne faudrait pas prendre ce schéma de manière trop dialectique comme définissant des moments d'une temporalisation de la liberté. Cela n'est en fait valable que pour les derniers points. Il ne faudrait pas non plus saisir les flèches comme mouvement de détermination et conditionnement.

partir de tel ou tel élément de la structure interne du pour-soi. Ainsi, pour la place, la structure intériorisante est la dimension de transcendance du pour-soi avec le double mouvement d'échappement et de retour qualifiant¹. Pour le passé, il s'agit du fait que rien n'est dans le pour-soi qui ne soit conscience d'être². On retrouve dans l'analyse des entours la preuve ontologique³. En ce qui concerne les techniques, ce qui est repris est la réintériorisation à partir d'un libre projet⁴. En ce qui concerne mon prochain, il s'agit du mouvement d'assomption de mon être pour-autrui par un choix⁵. Enfin, pour la mort, le choix de ma finitude est utilisé pour marquer l'extériorisation de ma mort par rapport à mon propre projet, en tant qu'elle ne relève pas de ce choix et qu'elle n'en affecte pas la signification⁶.

A terme, l'analyse de la situation amène à redéfinir aussi bien des traits du projet et de la liberté, comme traits constitutifs de celle-ci (c'est-à-dire sans laquelle elle ne serait pas pensable) que des nouveaux caractères de l'être, dévoilé comme monde qui me présente un certain visage. On peut résumer ce point par le tableau suivant:

¹ Cf. EN, p. 572: [Je dois] «échapper à ce que je suis et le néantiser [...] p. 573: 2°) échapper par négation interne aux «ceci» — au milieu du monde que je ne suis pas et par quoi je me fais annoncer ce que je suis».

² Cf. EN, p. 578: «Rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être; 2°) Mon être est en question dans mon être — cela veut dire que *rien ne vient qui ne soit choisi*»

³ Cf. EN, p. 588: «si je dois pouvoir *faire* quelque chose en général, il faut que j'exerce mon action sur des êtres dont l'existence est *indépendante* de mon existence en général».

⁴ Cf. EN, p. 600: «Nous retrouvons ici tout simplement la caractéristique originelle de toute situation: c'est par son dépassement même du donné comme tel [...] que le libre projet [...] fait apparaître le donné comme ce donné»; «[Le rapport du langage et de la pensée, où la pensée fait exister le langage qui exprime la pensée] ne signifie pas autre chose que la liaison ek-statique du présent, du futur et du passé, c'est-à-dire la libre détermination de l'existant par le non-encore existant».

⁵ Cf. EN, p. 603: «Mais d'autre part, le Pour-soi en surgissant, *ne subit pas* l'existence de l'autre, il est contraint de se manifester sous forme d'un choix. Car c'est par un choix qu'il saisira l'Autre comme Autre-sujet ou comme Autre-objet».

⁶ Ici, la logique est assez particulière puisqu'il s'agit de rejeter la mort dans la part d'absurdité constitutive de la liberté tout en la reconnaissant comme un caractère de fait dont le changement n'importe pas. Cf. EN, p 631: «Être fini, en effet, c'est se choisir, c'est-à-dire se faire annoncer ce qu'on est en se projetant vers un possible à l'exclusion des autres. L'acte même de la liberté est donc assomption et création de finitude».

	<i>Liberté et projet.</i>		<i>Catégories de l'intra-mondain.</i>
Place.	Liberté comme liberté <i>restreinte</i> (EN, p. 576).		Signification existentielle des rapport entre place: exil/ lieu naturel; loin/proche; distance et proximité à partir de laquelle je prends place. Investissement symbolique des rapports spatiaux (cf. EN, p. 574)
Passé.	Historialisation du pour-soi: le choix est historique. Caractère « <i>processif</i> » ou en sursis de la réalité-humaine.		Ordre hiérarchique et structuration interne du passé (EN, p. 583) (degrés de vivacité). <i>Valeur</i> : signification historique du passé. <i>Urgence</i> : rapport du passé au présent dans la structure de motivation.
Entours.	<i>Délaissement</i> assumé au milieu d'un en-soi d'indifférence. Projet comme <i>ouvert</i> (EN, p. 589), constitutif du possible ou de l'impossible.		Dimension de réalité et indépendance de l'en-soi par rapport à l'action Présence des non-êtres comme organisant l'en-soi à partir de la liberté délaissée. Apparitions/disparitions comme occasions, chances.
	<i>Temporalisation</i> de la relation au monde comme <i>expérience</i> (EN, p. 591).		Dévoilement des couches de potentialités et d'adversité (EN, p. 591): structures objectives partielles.
Mon prochain.	<i>Techniques.</i>	Membre quelconque de l'espèce/personne: articulation singulier/universel par intériorisation réalisante des techniques. Constitution du pour-soi comme quelconque et caractérisation de la liberté comme <i>en condition</i> (EN, p. 602).	Significations présentes comme <i>choses</i> . Elles ont la « <i>qualité</i> de l'en-soi» (EN, p. 593) et développent un coefficient «humain d'adversité» (EN, p. 593). Techniques comme métamorphoses de l'ustensilité, venant au monde par autrui et se constituant comme structures objectives et <i>quelconques</i> .
	<i>Autrui comme source de mon objectivation.</i>	Liberté comme <i>aliénable</i> (EN, p. 609) et qui doit être voulue comme « <i>passion</i> » (EN, p. 609). Relation existentielle et morale à l'égard de ces irréalisables.	Niveau des déterminations sociales. Surgissement des significations objectives comme <i>irréalisables</i> (envers de la situation). <i>Irréalisables à réaliser</i> » (EN, p. 613): obligations et impératifs, source de sentiments moraux (culpabilité).
	<i>Ma mort.</i>	Constitution de la situation comme <i>situation-limite</i> (EN, p. 613). Élément de facticité externe absolue et contingente: «je suis un libre mortel» (EN, p. 632). Nouvelle couche de mon aliénation à autrui - envers absolu - à assumer.	

Schéma n°94 – Aspects de la situation et catégories de l'intra-mondain (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 1, §II)

L'analyse intègre une dimension de contingence de plus en plus importante par rapport à la facticité initiale du pour-soi. On passe ainsi de l'intériorité à l'extériorité, ce qui nous permettra, sans véritablement déroger à l'articulation primitive de la liberté et de la facticité, d'intégrer l'ensemble des dimensions de fait de la situation.

Ces différentes dimensions peuvent se comprendre - sauf pour autrui-objet ou la situation semble plus complexe, langage et techniques étant analysés selon la même structure - à partir d'une analyse orientée en fonction des trois ek-stases fondamentales du pour-soi (vers soi, vers l'autre et vers l'être) et fonctionnant au sein même de ces ek-stases à deux niveaux, le second apparaissant comme un renforcement du premier. Ainsi, «*ma place*» et «*mon passé*» sont les deux niveaux (sous la forme d'une facticité première et d'une facticité seconde) de la manière dont notre facticité fondamentale peut limiter la liberté. Au sein des entours, nous pouvons distinguer ce qui relève des potentialités et de l'ustensilité et le renforcement constitué par l'apparition-disparition. En ce qui concerne autrui, nous pourrions distinguer les deux niveaux de Autrui-objet et Autrui-sujet, le second apparaissant manifestement comme un renforcement du premier. Ce dédoublement peut également être repéré au sein même de l'analyse d'autrui-objet entre les «ustensiles déjà signifiants»¹, niveau où la signification «s'est faite chose»², et les techniques, en tant

¹ EN, p. 592.

² EN, p. 593.

qu'elles impliquent de ma part le suivi d'une règle, les deux exemples donnés par Sartre étant les techniques (notamment celle du ski) et le langage. Le renforcement tient ici à un rapprochement de la subjectivité et du niveau de pénétration des significations objectives. Il y a ainsi un renforcement de la dimension du «*quelconque*»¹. Il peut aussi l'être au sein d'Autrui-sujet entre les «*ir-réalisables*»² liées à ma condition sociale et celui lié à la condition humaine (la mort), qui représente le dernier renforcement possible et la référence à un au-delà radical.

Seules deux déterminations nous retiendront: les entours, qui introduisent un certain nombre de notions marquant le passage à la relation avec l'étant (ou l'existant, au sens courant) singulier, et la mort, en tant qu'horizon-limite d'une extériorité radicale qui tombe dans l'absence de signification. On se trouve ainsi sur un plan d'immanence particulier où l'extériorité est, soit intériorisée, soit rendue tellement extérieure qu'elle ne peut être rencontrée comme limite par de la liberté.

b) Les entours et l'introduction de la contingence du transcendant.

Ma place et mon passé nous renvoyaient aux deux niveaux de ma facticité interne, tels qu'ils ont pu être analysés lors du déploiement des structures du pour-soi. La dimension des entours, se situe elle, au-delà de celle-ci puisque leur analyse concerne la relation de transcendance avec ce qui n'est pas le pour-soi.

i) Les deux niveaux de l'analyse des entours: contingence et étonnement.

Deux niveaux peuvent être distingués: tout ce qui peut être intégré dans la déduction des catégories du monde (transcendance pure³), d'autre part ce qui ne pourra y être intégré⁴.

Ce premier point est intégré lors de la réitération sur le plan de l'action de la preuve ontologique de l'introduction: le dévoilement du transcendant est impliqué par la liberté même et ne saurait donc être compris par rapport à elle, comme un conditionnement ou une limite. À un second niveau, la contingence est bien réelle: l'apparition-disparition indéductible sur le plan de la transcendance pure est imprévisible, et une limitation de la liberté.

Cependant, la contingence des apparitions/disparitions intervient dans le contexte d'un monde dévoilé par un projet de faire comme «monde à changer», qui peut être modifié. Or, les apparitions/disparitions ne sont ici qu'un cas particulier de cet «*autre chose que soi*»⁵ à laquelle la liberté a nécessairement affaire en tant que liberté. Ainsi, soit les apparitions/disparitions renvoient à un au delà de ce qui peut être attendu, mais alors, elles ne concernent plus la liberté, soit elles concernent la liberté, mais elles ne le font que dans la découverte des changements possibles des conditions de ce dernier. Ces changements sont donc intégrés de telle sorte que, sur le plan radical du projet⁶, on peut effectivement dire que «d'une certaine manière... [...] ...la réalité-humaine n'est surprise par rien»⁷.

¹ EN, pp. 593, 595. Ce qui est en jeu à travers cette dimension est l'articulation de l'individuel et de l'universel, de la vérité humaine et de la réalité singulière de la conduite.

² EN, p. 610.

³ *Vide supra*, chap. V et VI, §I.

⁴ *Vide supra*, chap. VI, §II.

⁵ EN, p. 587.

⁶ Et seulement sur celui-ci et non sur celui du psychique où l'acte est constitué comme une transcendance, unité d'action par rapport à laquelle les événements peuvent être appréhendés comme entretenant par rapport à la dynamique magique de cette action des rapports de quasi extériorité.

⁷ EN, p. 589.

Cette intégration se traduit sur le plan de la liberté comme transcendance s'opérant à partir d'un projet, par le caractère d'être «projet *ouvert* et non projet fermé»¹. Le projet fermé ne serait pas véritablement libre et ne pourrait dévoiler la dimension d'imprévisibilité des choses dans toute leur richesse dans la mesure où, étant fermé, il n'aurait pas cette «fragilité» qui est la condition de leur dévoilement. L'ouverture du projet (qu'il ne faut bien sûr, ni confondre avec l'ouverture radicale de la transcendance, même si elle en est la forme concrète et réelle, ni avec une dimension abstraite d'indétermination²) est l'expression, sur le plan de la découverte des *cecis*, de sa fragilité, telle qu'elle a été dégagée dans l'analyse de la structure de la liberté: «Ainsi l'adversité que les choses me témoignent est présquissée par ma liberté comme une de ses conditions et c'est sur une signification librement projetée de l'adversité en général, que tel ou tel complexe peut manifester son coefficient individuel d'adversité»³. S'il y a surprise et fermeture du projet, ce ne peut donc être que par une mauvaise foi qui, à la fois serait et ne serait pas surprise par l'accident: elle devrait ne pas l'être pour le saisir comme accident entravant mon projet et l'être pour ne pas reconnaître la nécessité d'avoir à s'y attendre, du fait même que mon projet m'a jeté dans une entreprise.

Pendant, cela peut avoir pour conséquence de rendre incompréhensible un type d'expérience fondamentale que la tradition, depuis Platon au moins, assigne à l'origine de la philosophie: l'étonnement. Celui-ci n'est-il que de l'ordre de la mauvaise foi? Il doit en fait être repris et redéfini en fonction de la structure de la liberté. En fait, il n'a pas lieu véritablement par rapport à une chose particulière à l'égard de ma liberté, mais par rapport à une chose en tant qu'elle renvoie à la contingence première et absolue de l'en-soi lui-même, ce dont chaque étant et chaque organisation d'étant est une des figures. Sartre retrouve ici la position classique reprise par Heidegger au terme de *Qu'est-ce que la métaphysique?* l'étonnement devant la présence de l'étant⁴. La liberté apparaît ici comme ce par quoi il peut y avoir «insertion spécifique de mon existence propre dans les possibilités humaines fondamentales de la réalité-humaine dans son ensemble», en tant qu'est décisif pour cette insertion un «donner accès à l'existant dans son ensemble»⁵. Pour Sartre, cela signifie «que nous nous [déterminons] nous-même à l'étonnement»⁶. L'accent est mis sur la manière dont ma signification organise mes rapports à ces existants, sur l'indifférence de ces existants, notamment dans la manière dont ils surgissent et entrent en rapport entre eux. Cette contingence devant laquelle je m'étonne, n'est alors qu'un cas particulier de «la signification librement projetée de l'adversité»⁷. Ce cas reçoit son privilège des exigences propres du choix philosophique, ce qui permet de mieux mettre en lumière la catégorie de délaissement qui décrit précisément ma situation comme être libre au sein de l'indifférence de l'en-soi et par rapport à lui.

ii) Le délaissement et la signification de la séparation ontologique.

Pendant, il y a, dans ce mouvement une forme particulière de retour dans la mesure où en premier lieu, ce qui revient revient avec une dimension d'en-soi qui n'est plus, comme dans les cas précédents, simplement une dimension d'en-soi néantisée dont je me sépare par un néant, mais le support d'une découverte d'un en-soi intra-mondain à travers la manière dont elle y ré-

¹ EN, p. 589.

² On pourrait reconduire l'analyse opérée par Sartre à propos de mon passé et de son caractère sursitaire.

³ EN, p. 589.

⁴ Cf. *WiM?*, tr. fr., *Q.I.*, p. 72

⁵ *WiM?*, tr. fr., *Q.I.*, p. 72

⁶ EN, p. 589

⁷ EN, p. 589.

pond par l'indifférence.

ii. a) *Le délaissement.*

Cette structure est une structure d'extériorité à travers laquelle se manifeste une dimension de contingence supplémentaire par rapport à ma contingence première. Ce qui est en jeu est donc le rapport entre ces deux contingences et leur constitution à travers celle d'un néant d'extériorité séparateur entre mon projet et le surgissement des choses. Cette seconde dimension de contingence, sans la multiplier de la même manière que le faisait celle d'autrui¹, fait surgir une signification particulière qui se laisse nommer par la catégorie existentielle de *délaissement*² et qui amène, pour décrire le rapport à cette contingence cependant extérieure, l'usage d'une catégorie, jusqu'ici utilisée à propos d'autrui, celle d'assomption³. En effet, si la catégorie heideggerienne de *Geworfenheit* (rendue plutôt par être-jeté) n'est introduite qu'ici, et par là même, minorée dans sa portée ontologique puisqu'elle ne concerne que le pour-soi humain, c'est parce qu'elle exige, pour que se constitue par rapport à l'étant découvert la dimension d'*exil* qui lui est, pour Sartre, essentielle, non seulement la dimension pure de transcendance, ou encore celle de la facticité ou de la contingence qui se définit par rapport au fondement, mais aussi une signification qui exige à la fois la dimension de la fin et le rapport à l'étant en fonction de cette dimension. Or, ceci ne se comprend qu'à partir de l'analyse de la liberté comme source de la signification. Cette analyse est, pour Sartre, ce qui est constamment présupposé sans être thématiser et sans que toutes les conséquences en soient tirées, par les analyses concrètes à partir desquelles se constitue l'analytique existentielle de *Sein und Zeit*. Cette articulation entre ces deux dimensions est importante puisque c'est à partir de là qu'on peut parler de choix concret, la concrétude étant apportée par l'exigence de changement et celle-ci n'existant qu'à travers l'assomption d'un donné contingent à changer, c'est-à-dire un donné *réel* ayant en lui une marge d'imprévisibilité.

ii. b) *Le sens du néant séparateur.*

Cependant, ce mouvement d'intégration et l'élargissement de sa portée ne sont pas sans conséquences sur l'analyse de la structure de transcendance et les problèmes qui restaient en suspens concernant mon rapport aux choses, et notamment sur l'affirmation de la présence des choses mêmes, dans le cadre du «il y a». On pourrait songer que la dimension supplémentaire de signification qui surgit avec la liberté contredit les résultats réalistes de l'analyse de la structure de transcendance (ou du moins l'interprétation réaliste possible de ces résultats). De plus, un des

¹ *Vide supra*, chap. VIII, §III, c), i)

² Cette catégorie de délaissement semble propre à la liberté. Ainsi, dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre, dans un passage opposait l'orgueil métaphysique qui me renvoyait à mon statut de conscience transcendantale et la grandeur qui renvoyait à ce qu'il nommait alors l'être-dans-l'homme de la conscience transcendantale, lequel était une structure secondaire de cette dernière. Le délaissement désignait alors cette situation liée à la grandeur et était le propre de l'homme plongé dans un monde qui le déborde, et restait donc étrangère à la conscience transcendantale qui, elle, constituait entièrement ce monde (cf. *CDG*, p. 113, 123-124). Dans *L'Être et le néant* même, Sartre parlait - mais il renvoyait encore, pour le terme de délaissement, à un usage trouvé chez Heidegger et non encore pleinement réapproprié - d'un être jeté, délaissé dans la liberté, indiquant par là un aspect inverse, celui d'être sans motif et sans excuse (*EN*, p. 565). Cette catégorie, avec celle de l'angoisse et de désespoir, sera reprise dans la conférence *L'existentialisme est un humanisme* comme une des trois catégories fondamentales de l'existentialisme. Cependant, cette reprise s'opérera par rapport à un autre domaine, celui du rapport de l'homme à Dieu et de l'absence de valeurs pouvant guider son comportement. Mais cet usage du terme de délaissement s'enracine dans la nécessité présente au sein même de la structure du projet de se saisir au milieu d'un «il y a» d'indifférence.

³ Cf. *EN*, p. 590, la formule «mais c'est en assumant le donné même qu'il sera signifiant, c'est-à-dire en assumant pour le dépasser son exil au milieu d'un en-soi d'indifférence».

résultats de cette analyse réaliste pourrait poser un problème par rapport à l'analyse de la liberté: celui qui affirme ma séparation, par un néant, des *cecis*. En effet, cette séparation par un néant peut apparaître par rapport à la liberté comme un élément irréductible, une séparation qui serait contradictoire avec la constitution de la signification du délaissement.

Or, le *délaissement* rend compte de mon rapport aux choses comme rapport d'une contingence entourée par une autre contingence, contingente par rapport à la première. Cette dimension n'est qu'une dimension de *signification* et non une détermination interne affectant l'être même de ce qui est intégré à ce délaissement. En effet, cette signification, par rapport à la fin choisie, n'est rien d'autre qu'un «il y a» à assumer. L'assomption n'est donc pas indirecte au sens où ma négation assumante d'autrui l'était, puisque s'opérant à travers mon être-pour-autrui, mais elle reste directe, même s'il y a un néant qui me sépare des choses.

Quant à ce néant lui-même, non seulement le niveau de la liberté ne le renforce pas fondamentalement, constituant ainsi une fissure plus forte de la totalité évanescence en-soi-pour-soi (comme par exemple le faisait la réflexion par rapport à la structure pure du pour-soi), mais il en permet même une intégration nouvelle en même temps qu'une reprise différenciée de la structure de transcendance, de telle sorte qu'on puisse y situer la dimension d'expérience et de liberté.

En effet, l'analyse de la transcendance se trouvait jusqu'à présent traversée par une dualité structurelle fondamentale qui se traduisait par une séparation ontologique entre moi et les choses, condition de l'affirmation de la présence des choses elles-mêmes. Nous avons alors, au niveau de la configuration de l'Être l'opposition de la structure de monde et de l'entrée de l'étant dans le monde, à celui de la structure transcendantale du ceci, l'opposition entre les diverses «rubriques de néantisations»¹ et la *qualité*, mode de présence de la chose². Cette dualité s'articule elle-même sur le fondement de la relation du pour-soi aux choses, et, notamment, sur le sens temporel de la négation déterminante qui me les fait saisir dans un retour déterminant à partir du futur. Cependant, pris en lui-même, le surgissement de ce néant séparateur pouvait faire problème par rapport à la signification de dévoilement qu'avait jusqu'à présent la dimension de transcendance (même si une esquisse de solution pouvait se présenter avec l'identification des structures de la perception et de l'action, telle qu'elle s'était opérée avec l'analyse du corps).

Or, sur le plan de la liberté, cela se résout sans perdre la signification réaliste acquise par l'analyse de la structure de transcendance, même s'il est vrai qu'elle est mise au second plan, eu égard au caractère dévastateur de l'affirmation d'un réalisme naïf par rapport à la liberté. En effet, ce néant apparaît comme étant le produit de la liberté en tant que la liberté est position d'une fin à partir de laquelle est ensuite assumé le délaissement du pour-soi au milieu de l'être. De plus, la structure d'accueil et d'intégration se fait plus large puisque s'y trouvent englobées, non seulement les catégories de présence de l'être qui pouvaient déjà être déduites du pour-soi, mais également la marge de ce qui ne pouvait qu'être décrit (les apparitions/disparitions en tant que changements de la situation).

¹ EN, p. 590.

² La qualité demeure intouchée par la signification, résidu non assimilé de la situation. Ce reste est nécessaire pour ne pas entrer en contradiction avec son propre réalisme. Introduire, à ce stade de l'analyse une dimension de signification au sein même de la qualité est prendre le risque de la subjectiviser, de ne plus pouvoir la comprendre comme la présence même de l'être. S'il pourra ultérieurement y avoir une intégration de la qualité dans l'ordre de la situation, cette intégration ne se fera qu'à partir de la considération du projet originel, et notamment de l'ordre du désir d'être, dans la mesure où la signification ne renverra alors plus à la véritable liberté du pour-soi, mais à la forme particulière d'idéal d'en-soi-pour-soi. Dès lors, ce sera non plus à partir d'un néant, mais à partir d'un être que s'opèrera cette dimension de reflet.

ii.c) *Liberté et relation aux choses.*

A partir de là, il devient possible de dresser un bilan, sur le plan du rapport aux choses elles-mêmes et de ma relation de dévoilement aux choses, des aspects de la liberté:

— La liberté est constitutive du «il y a» des choses. Cette constitution, sur le plan de la signification s'élargit à la totalité de leurs modalités d'apparition, qui, d'abord appréhendées de manière séparée dans l'analyse de la transcendance et celle du corps-pour-soi, s'unifient quant à leur signification pour la liberté¹.

— La liberté et le caractère ouvert du projet² permettent d'intégrer la dimension d'«*expérience*»³. Celle-ci exige en effet cette ouverture parce qu'elle doit intégrer la possibilité de la déception dans la visée. Cette dimension d'expérience ne pouvait être reconnue dans la structure de l'*Umwelt*, car sa structure interne (limitée à la dimension globale d'organisation et aux structures de renvoi) et l'analyse du projet qui en est le fondement restaient trop simples et ne permettaient pas de reconnaître la valeur spécifique de ce qui pouvait surgir au détour d'un processus de temporalisation.

— Par la structure de l'indépendance des choses exigée par la liberté, on retrouve - même si c'est dans le cadre d'un usage inverse - le nerf de la reprise de la preuve ontologique de l'introduction. La liberté implique, dans sa structure, non seulement l'altérité de l'être du phénomène mais également sa signification spécifique dans le cadre de la liberté: l'indépendance des choses. Cette exigence d'indépendance, garantissant la dimension d'action de la liberté permet de récupérer le néant séparateur: celui-ci, au lieu d'être obstacle à une totalisation effective - comme on pouvait encore l'appréhender dans le cadre de l'analyse de la transcendance et comme on le retrouvera, sous une forme différente, dans l'analyse des conséquences métaphysiques de cette structure ontologique - est la condition de la totalisation de l'être par la liberté, cette dernière impliquant l'indépendance des choses et les dépassant comme indépendantes dans l'assomption de son délaissement: «c'est par l'assomption de cette contingence [celle de l'en-soi et sa propre contingence au sein de l'en-soi] et par son dépassement qu'il peut y avoir à la fois un *choix* et une organisation de chose en *situation*»⁴. Le niveau des entours, par lequel un sens existentiel est donné à la relation de transcendance nous mène au plus près des considérations qui seront développées autour de la relation à l'être comme dévoilement et du passage à la problématique morale comme engagement dans la situation, à condition certes de penser cet engagement comme création.

c) L'envers de la situation: la présence d'autrui et la mort:

La dimension du prochain manifeste un nouvel aspect de la situation, par quoi se définit une dimension d'envers inaccessible. Cependant, la saisie de cette situation se fait selon une logique radicalement différente de celle qui prévalait dans l'analyse des relations concrètes avec autrui. D'une certaine manière, on peut dire que c'est dans l'analyse de la situation qu'est vraiment

¹ Cependant, il faut bien marquer les limites de cette unification: si elle peut avoir lieu, c'est parce que la question de la liberté, une fois posée, entraîne avec elle la nécessité d'une modification de l'horizon d'apparition des choses comme horizon de signification, ce qui entraîne un déplacement des problèmes sur un terrain où l'unification apparaît dès lors comme possible.

² On pourrait y ajouter ce qui a été dégagé à propos du passé, à savoir le caractère sursitaire et processif de ce projet: cependant, ces derniers termes, qui, certes sont solidaires de son ouverture, nous renvoient plus spécifiquement à la constitution du pour-soi dans son caractère.

³ *EN*, p. 591.

⁴ *EN*, p. 591.

abordée - à nouveaux frais - la liaison à l'être en présence de l'autre.

i) Les différents niveaux de l'envers de la situation.

L'envers de la situation se manifeste à plusieurs niveaux: on peut considérer sur un premier plan l'ensemble des objets sociaux qui conditionnent mon action et les techniques (les différents savoirs-faire hérités, ainsi que le langage, comme langage commun¹) qui contribuent à la constitution d'un monde commun, c'est-à-dire qui a «un visage rigoureusement corrélatif aux moyens que j'utilise, donc le visage qu'il offre à tout le monde»² et sur un second plan la présence qualificante d'autrui, qui amène à définir un certains nombres d'irréalisables qui me situent parmi les hommes, et enfin la mort, qui apparaît comme un irréalisable spécifique.

Ces trois niveaux prennent à rebours les trois premières étapes de la situation, de telle sorte que nous avons ici comme un cercle qui se ferme: les techniques en effet nous renvoient aux entours, les irréalisables au passé en fonction de la manière dont je suis ainsi qualifié, et à terme la mort apparaît comme l'envers de la naissance sur le plan de la facticité pure. On peut rendre ainsi cette correspondance:

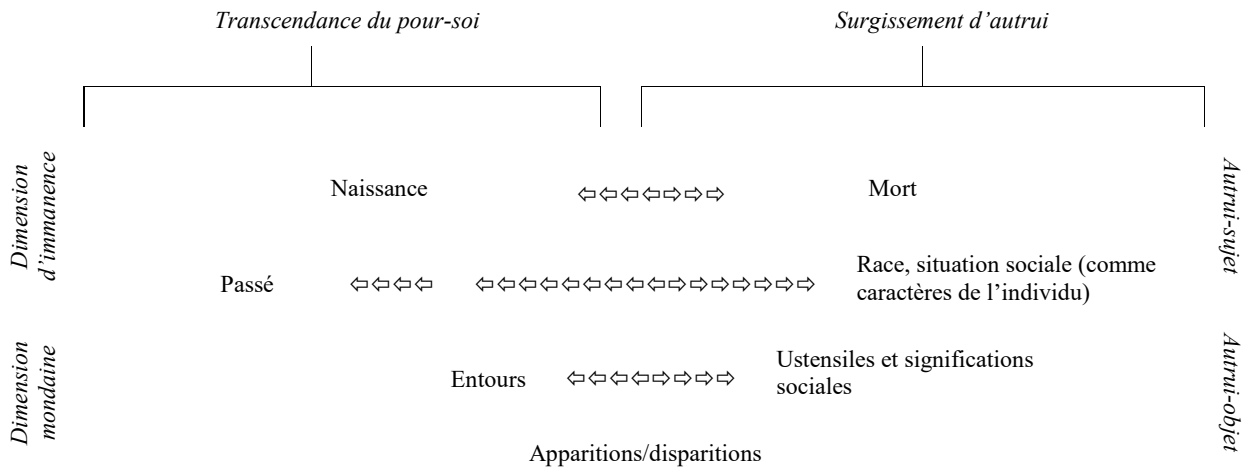


Schéma n°95 – Correspondances entre les aspects de la situation (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 1, §II)

Ce retour s'accompagne également d'une augmentation de la dimension d'extériorité par rapport à la liberté: les techniques, s'inscrivant dans la transcendance, laissent encore prise au pour-soi dans la mesure où il fonde encore la relation d'usage, réalisant ainsi la valeur et la signification universelle des techniques. Cependant, la dimension d'irréalisable (liée au caractère et à la personnalité, que ce soit sur un plan individuel ou collectif) ne peut être refondée par le pour-soi, mais seulement assumée. En même temps, elle ne peut être véritablement rencontrée et renvoie au delà des possibilités du pour-soi à un «dehors»³, un «envers» de la situation. Enfin, la mort, envers de la facticité première du pour-soi, est elle, radicalement extérieure, l'emprise de l'autre étant alors absolue mais en dehors de toute signification pour le champ de la liberté du pour-soi.

¹ Ce qui est ici particulier est la manière dont «la signification s'est faite chose et ne se distingue pas de la qualité de l'en-soi» (EN, p. 593) et dont, à partir d'elle, je trouve là «un coefficient proprement humain d'adversité» (EN, p. 593). On retrouve ici les structures que la *Critique de la raison dialectique* envisagera d'un point de vue nouveau, et en faisant plus émerger la dimension de la dialectique de l'action et de sa pétrification, à savoir la dimension du «pratico-inerte». La différence est que, dans la *Critique*, ce pratico-inerte n'intervient pas à partir d'autrui, mais dès la relation de l'organisme avec la matière et sa transformation en «matière ouvrée».

² EN, p. 594.

³ EN, p. 608.

Si nous laissons de côté l'analyse des objets sociaux et des techniques - Sartre analysant plus particulièrement le langage comme constitué¹ - la dimension d'«*irréalisables*»² apparaît avec le surgissement d'autrui-sujet. En effet, celui-ci est une condition contingente du surgissement de ma liberté. Cette dernière se manifeste alors comme une liberté en relation avec d'autres libertés, de telle sorte qu'elle soit indissociable de l'aliénation liée au surgissement d'autrui, qui donne à la liberté, en tant qu'elle est reconnue par moi, une dimension spécifique de «*passion*»³. Or, en même temps que la présence d'autrui, surgit pour moi une dimension particulière que j'éprouve, que je souffre ce qui définit pour moi des «*irréalisables*»: si ceux-ci sont *pour* autrui réels, ils ne sont pour le pour-soi qu'apprésentés tout en étant éprouvés en terme de limites, se différenciant d'«*imaginaires*»⁴. Par rapport à moi, ils n'existent que repris à partir de la liberté comme irréalisables à assumer, c'est-à-dire comme irréalisables à réaliser par le projet (sinon ils n'apparaîtraient pas)⁵, ce qui leur donne «un caractère nettement *obligatoire*»⁶. N'étant donc pas constitués par le pour-soi mais par autrui, ils ne peuvent qu'être repris après coup par la liberté, ce qui leur donne un caractère de «*limite*»⁷, que cependant, la liberté ne rencontre qu'à partir de son

¹ Cf. *EN*, pp. 597-602.

² *EN*, p. 610.

³ Cf. *EN*, p. 609: «venir au monde comme liberté en face des autres, c'est venir au monde comme aliénable. Si se vouloir libre, c'est choisir d'être dans ce monde-ci en face des autres, celui qui se veut tel voudra *aussi* la passion de sa liberté». On trouve ici de manière incidente - comme d'ailleurs pour le reste de l'analyse de la situation, un point de vue implicite-moral: on se place en effet dans l'hypothèse d'une liberté qui se reconnaît comme liberté, et qui reconnaît l'autre comme transcendance, et donc comme liberté.

⁴ Cf. *EN*, p. 610: «Nous appellerons ces caractéristiques des *irréalisables*. Il faut se défendre de les confondre avec des *imaginaires*. Il s'agit d'existences parfaitement réelles, mais ceux pour qui ces caractères sont réellement donnés [Autrui par rapport à ces caractères en tant que miens, moi par rapport aux caractères d'autrui] ne *sont pas* ces caractères». On retrouve ici la structure de l'être-pour-autrui en même temps que la racine de l'impossibilité d'une synthèse métaphysique entre moi et Autrui.

On trouve une première trace de l'élaboration de cette notion d'irréalisable et de sa différenciation avec les imaginaires dans les *Carnets de la drôle de guerre*: «Je saisis cette occasion [de ma réflexion sur la permission que j'ai passée et la manière dont elle est devenue un irréalisable pour d'autres] pour noter que ces irréalisables ne sont pas du tout de la même nature que les imaginaires. Ils sont réels, ils sont partout, mais hors de portée. D'autres peuvent les saisir sur le mode réalisant ou sur le mode imaginaire» (*CDG*, XI, p. 423). On notera qu'ici comme ailleurs le propos de Sartre s'est purifié de l'éthique à l'ontologique. En effet, il poursuit sa réflexion sur la manière authentique de vivre ces irréalisables: «Mais l'authenticité, je pense, tend à leur marquer leur place autour de nous comme irréalisables. Il ne faut pas les nier ni chercher vainement à les réaliser, mais les assumer comme irréalisables» (*CDG*, XI, p. 424). Dans l'analyse de *L'Être et le néant*, cette exigence d'assomption est renvoyée à une structure ontologique pure, la dimension morale se déplaçant, dans les *Cahiers pour une morale* de l'authenticité (cependant toujours nécessaire) vers une morale de la création, en même temps que la réflexion morale se dépasse vers l'Histoire.

⁵ *EN*, p. 611: «Cependant, ces irréalisables ne nous sont pas seulement apprésentés comme irréalisables: pour qu'ils aient, en effet, le caractère d'irréalisables, il faut qu'ils se dévoilent à la lumière de quelque projet visant à les réaliser». De ce fait, ce que je suis aux yeux d'autrui n'est pas antérieur à mon projet.

Pour reprendre l'exemple de Sartre, être juif n'est pas antérieur à la honte ou à la fierté que je puis éprouver face à cette condition, mais cette condition n'existe pour moi qu'à partir de mon projet, étant entendu que, d'une part, cette dimension de projet s'étend à l'ensemble des manières d'exister cet être pour- autrui (le refus de ma condition, le fait de la subir passivement renvoie à un projet de mon être) et que, d'autre part, cette dimension originelle reste non-thétique. Ceci posé, on notera que l'exemple de Sartre - nous sommes en 1943 - s'il est théoriquement compréhensible, peut être malgré tout à la source d'un certain malaise, dans la mesure où nous aurions du mal à accepter que les trains des camps de la mort soient remplis de personnes qui y sont en fonction d'une manière d'assumer librement leur être-juif, sous la forme de l'acceptation d'un être non-humain.

⁶ *EN*, p. 611.

⁷ C'est à cette occasion qu'est repris le concept de «situation-limite» issu de Karl Jaspers. Celui-ci apparaissait dans la *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, non traduit en français. Heidegger en a fait une recension critique assez sévère (M. Heidegger, «Remarques sur la *Psychologie der Weltanschauungen*», traduction française par Pierre Collombey dans la revue *Philosophie*, n° 11 et 12, été et automne 1986, pp. 3-24 et 3-21) qui ne fut pas publiée à l'époque (J. A. Barash a étudié le rapport de Heidegger à Jaspers dans «Existence et histoire, la critique heideggerienne de Jaspers dans des années 1919-1920» in J. A. Barash, *Heidegger et son siècle. Temps de l'Être, temps de l'histoire*, Paris, 1995, PUF, collection

choix et que, d'une certaine manière elle «choisit», de telle sorte qu'on peut dire que «la liberté se choisit ses limites»¹, et avec elles, son destin. Il y a donc une alternative: soit je rencontre une limite à mon action, mais cette limite n'est qu'un obstacle qui est défini par ma liberté, soit cette dimension n'est pas définie par ma liberté, mais alors je ne peux rencontrer cette limite, de telle sorte qu'une liberté finie, c'est-à-dire qui serait déterminée dans son être de liberté par cet obstacle n'existe pas. C'est en ce sens que, pour Sartre, «la liberté est totale et infinie, ce qui ne veut pas dire qu'elle *n'ait pas* de limites, mais qu'elle *ne les rencontre jamais*»², tout comme elle ne rencontre jamais autrui-sujet.

Cependant, jusqu'où cette dimension de reprise peut-elle être assumée? Quelle est la limite de la limite? C'est avec la mort - la plus grande extériorité à la liberté - que la question se pose.

ii) *La limite de la limite et la question de la mort.*

La question de la mort chez Sartre a souvent été abordée par rapport à sa critique de Heidegger³.

«Pratiques théoriques»). Lorsqu'il cite Jaspers dans *Sein und Zeit* (cf. *SZ*, §49, pp. 249/303, note 1 où Heidegger, faisant référence à la *Psychologie der Weltanschauungen*, écrit que la «signification fondamentale» du phénomène de la «situation-limite» «dépassé toute typologie des «attitudes» et des «images du monde»), il semble suggérer que ce dont il parle a une portée plus radicale que la thématisation qu'il en opère. La notion est ensuite développée dans *Philosophie* (1932). Le terme de situation est alors le premier terme introduit par Jaspers: «Quand je pose des questions comme: Qu'est-ce que l'être — Pourquoi y-a-t-il quelque chose et non pas rien? [...] ces questions ne sont jamais posées au commencement. je les pose à partir d'une situation dans laquelle, par suite d'un certain passé, je me trouve déjà» (*Philosophie*, éd. citée, p. 1). Un chapitre est consacré à la notion de situation et notamment à la thématisation de l'idée de situation-limite (*Philosophie*, t. 2 *Éclaircissement de l'existence*, troisième division, «l'existence en tant qu'inconditionnalité en situation, conscience et action», chap. 7 «Situations-limites», pp. 421-461 trad. citée. Les exemples de situations-limites sont: la mort, la souffrance, termes qui nous renvoient à une dimension d'existence qui est «là pour moi sans que j'y sois pour rien», le combat et la culpabilité. Cependant - outre que le fait de l'esprit des deux oeuvres soient différents, l'un refusant précisément l'ontologie que l'autre pratique - Sartre ne fait que très rarement référence à Jaspers dans son oeuvre, et il le fait, soit de manière incidente (comme pour la notion d'*Existenz*, dans l'analyse de la sexualité fondamentale (*EN*, p. 452), notion dont il critiquera le sens qu'elle prend chez Jaspers, en tant que qualité purement subjective et transcendante, refus de l'engagement dans l'histoire cf. (*CRD*, I, p. 27)), soit de manière critique (dans les *Cahiers pour une morale*, où Jaspers est désigné comme penseur «mou» (*CM*, p. 15), dans *Saint Genet, Comédien et martyr* ou dans le cadre d'une analyse historique, où la pensée de Jaspers est considérée comme une «méditation de l'échec [qui] convient parfaitement à une bourgeoisie déchristianisée mais qui regrette la foi parce qu'elle a perdu confiance dans son idéologie rationaliste et positiviste» (*CRD*, I, «Question de méthode», p. 2). Il semble cependant faire partie du contexte intellectuel de l'époque (cf. *S. I.*, «Explication de l'Étranger», p. 94, où il reproche à Camus de citer Jaspers, en ne le comprenant pas, tout en reconnaissant que ses vrais maîtres sont ailleurs) pp. 143-144, où Sartre rapproche Jaspers de Bataille quant à la présence de «conflits sans solutions»). Sur la notion de «situation-limite», l'article classique est celui de G. Marcel, «Situation et situations-limites chez Karl Jaspers», paru originellement dans les *Recherches philosophiques* et repris dans G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 284-326. Pour cette partie de la philosophie de Jaspers, les ouvrages de références restent ceux de P. Ricoeur (*Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Seuil, 1948) et, avec M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Seuil, 1947.

¹ *EN*, p. 613.

² *EN*, p. 615. Cependant, pour atténuer la force indéniable et quelque peu exagérée de cette formule (qui correspond cependant à un moralisme de Sartre très présent à l'époque de son retour de captivité et qu'on pouvait voir également pointer au travers de l'affirmation selon laquelle c'est librement que je cède à la torture), il faut peut-être prendre le terme «infinie» comme négation de la dimension de limitation et comme marque d'un plan d'immanence, dont les effets se mesurent par rapport à la responsabilité.

³ Parmi les discussions du rapport Sartre/Heidegger sur la question, on peut, outre l'article de H. BIRAULT «Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre» figurant dans le collectif *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et philosophie* (Paris, 1980, Gallimard, «Idées», n°438, pp. 183-208, suivi d'une discussion avec J-J. Abraham, R. Legros, P. Verstraeten, pp. 209-215), renvoyer à l'analyse de F. DASTUR, *La mort*, (Paris, Hatier, 1994, «Optiques», n° 210, chap. IV où elle envisage sa conception en relation avec la critique qu'il opère de Heidegger, pp. 57-59) ainsi qu'à l'analyse critique de cet ouvrage par C. Romano «Mourir à autrui», *Critique*, novembre 1995, n°582, pp. 803-824. On peut signaler enfin l'article de F. Rouger, «Le déplacement d'une thématique: finitude et mortalité chez Sartre», *Études philosophiques*, Juillet-Sept. 2000, 311-332.

F. Dastur, non seulement reproche à Sartre de n'avoir pas compris Heidegger (c'est le reproche classique de la confusion du *Dasein* heideggerien avec la «réalité-humaine» et à partir de là de sa méconnaissance comme «pouvoir être jeté», ainsi

Cependant, elle a une portée plus large car cette critique s'insère dans un dispositif analytique global. Celui-ci envisage d'abord le rapport entre la mort et la dimension individuelle du *Dasein*. La critique de Sartre a alors pour but, d'une part, de dissocier mort et individualisation à travers l'examen, et de différencier la mort comme possible en deçà de tout événement et de la mort comme événement, d'autre part d'éclaircir le rapport entre mort et signification. La mort, fait purement contingent, ne peut être source de signification pour moi, de telle sorte que, plus encore que pour les caractères conférés par autrui, la mort fait partie d'une des conditions parmi d'autres de mon action, condition qui n'existe en fait que pour autrui après ma mort. Elle n'est qu'un irréalisable ultime¹ que je peux cependant utiliser, comme mon être pour-autrui, pour construire des conduites de mauvaise foi². Ainsi, je ne suis pas un être-pour-mourir, mais un «libre mortel»¹

que de la confusion entre facticité et contingence), mais également de retomber dans une position idéaliste (infinité de la liberté) et un retour subreptice à l'argumentation épicurienne. En fait - et c'est le rôle stratégique que joue ici la critique de Sartre - il s'agit de revenir sur l'idée de facticité, confondue chez ce dernier comme dans la tradition classique avec la factualité brute. Or, on ne saurait dire que Sartre confonde facticité et contingence puisque les deux notions peuvent et doivent être dissociées (ainsi que nous avons essayé de le montrer dans notre article «De la contingence à la situation: les configurations de la facticité dans *L'être et le néant* réf. cit.). De plus, on ne peut dire que Sartre confonde vraiment la mort et le décès dans la mesure où il tient ferme sur le fait qu'on ne peut prendre de point de vue sur la mort (il s'agirait d'un mouvement de mauvaise foi). Enfin, la mort pour Sartre n'est nullement comparable à l'anéantissement dans la mesure où elle est un phénomène lié à l'être pour autrui (être mort est voir le triomphe du passé sur le présent, l'être-pour-autrui et l'être-pour-soi). Sartre ne partage pas la position épicurienne (cf. *CDG*, I, pp. 117-118). La mort n'est pas rien pour nous mais un élément de notre situation qui est à assumer comme les autres. Il y a pour Sartre un rapport authentique ou inauthentique à la mort en tant qu'il peut y avoir un rapport authentique ou inauthentique à la situation.

C. Romano (art. cit.) revient sur cette opposition en fonction de la problématique de l'événement, qu'il développe par ailleurs («Le possible et l'événement», *Philosophie*, Minuit, n°40-41 1er décembre 1993- 1er mars 1994, pp. 68-95 et 60-86, *Le monde et l'événement*, Paris, 1998, PUF, «Épiméthée»). S'il partage dans une certaine mesure le jugement de F. Dastur («S'il est vrai que Sartre méconnaît les caractères fondamentaux du mourir heideggerien» (p. 804)), il ne lui attribue pas la manière dont Sartre exclut la mort des possibilités du *Dasein*, mais veut y lire une certaine forme de reconnaissance de ce qu'il appelle son «caractère irréductiblement événemential» (p. 807), qui ferait que la mort, comme événement, serait «quelque chose de neutre» (p. 807). La question du rapport entre mort et Autrui n'est plus repris en fonction de Sartre (pour qui c'est une dimension importante du point de vue ontologique de la mort), mais dans un dialogue avec E. Lévinas.

Cependant, il n'est pas certain qu'on puisse ainsi récupérer la mort comme événement, dans sa dimension d'excès par rapport à la conscience, et qui engage ainsi autre chose. En effet, chez Sartre, elle n'a pas cette valeur quasi métaphysique (au delà de l'ordre ontologique).

Une autre référence implicite de Sartre est peut-être l'oeuvre de Paul Nizan et notamment le roman *Antoine Bloyé*, Paris, Grasset, 1933. Nous renvoyons ici à l'analyse qu'en propose Youssef Ishagpour, dans *Paul Nizan. Une figure mythique de notre temps*, Paris, Le Sycomore, 1980, «Arguments critiques», chap. IV, notamment §V, pp. 95-104.

¹ Cf. *EN*, p. 632: «...la mort n'est pas ma possibilité [...]: elle est situation-limite comme envers choisi et fuyant de mon choix [...] du fait qu'elle est inéluctable nécessité d'exister ailleurs comme un dehors et un en-soi, elle est intériorisée comme «ultime», c'est-à-dire comme sens thématique et hors de portée des possibles hiérarchisés».

² Ainsi, dans *Vérité et existence*, Sartre décrit la manière dont le projet d'ignorance, projet de mauvaise foi se cachant à lui-même l'être-dévoilant du pour-soi, peut user de la mort pour se réaliser, en tant que la mort est la limite au sens de laquelle le projet d'ignorance est à maintenir et qui peut lui donner un sens en apparaissant comme ce qui l'accomplit: Sartre prend l'exemple de la tuberculeuse qui se refuse à saisir son état et ses symptômes. La mort semble pourtant être la confirmation dernière à laquelle on n'échappe pas. Mais inversement, «la mort est l'achèvement parfait de l'ignorance» (*VE*, p. 71) puisqu'elle ne peut exister pour moi. «la mort comme connaissable non-connaissable suspend toutes mes activités véridiennes et laisse les vérifications en cours non décidées, les anticipations non confirmées et non infirmées. la mort entraîne l'indétermination de ma connaissance [...] Du point de vu de la mort l'ignorance est légitimée. La Vérité même est atteinte: si je *peux tenir* jusqu'à la mort sans véridier la fidélité de ma femme, je suis sauvé, car la suppression de l'existant-dévoilant de cette infidélité ôte tout sens humain au problème» (*VE*, pp. 71 et 73).

On trouve également ce rapport de mauvaise foi à la mort dans le projet originel de Ch. Baudelaire tel que le décrit Sartre: «Pour que le passé soit définitivement ce qu'il est - inaltérable et imperfectible; pour que le présent même troque sa verdure et son inquiétante disponibilité contre l'immutabilité des années écoulées, [Baudelaire] choisira de considérer sa vie du point de vue de la mort comme si une fin prématurée l'avait soudain figée [...] il peut tirer un trait, faire la somme; à chaque instant, il se met en position d'écrire des *Mémoires de ma vie morte*» (*Baudelaire*, éd. citée, p. 204). L'attitude par rapport à la mort s'inscrit donc dans le cadre d'un projet totalitaire de soi-même, de synthèse entre l'être et l'existence qui implique la primauté de l'ordre de l'en-soi sur le pour-soi, du passé sur le présent et sur l'avenir. le rapport à la mort et l'effort contradictoire pour se considérer comme déjà mort relève donc de cette attitude.

fini dont l'authenticité se juge d'abord dans sa relation à la situation² et dont l'existence se métamorphose en un en-soi auquel la reprise par Autrui donne une signification et qui ne saurait en fait avoir de sens définitif qu'à la fin de l'Histoire³. La mort, à terme renvoie donc simplement à «du donné»⁴, à une dimension de la contingence humaine que Sartre met en parallèle avec la naissance⁵. Par rapport à cela, le projet a donc à se définir ici et maintenant de manière libre (au sens précis de non-éternité par autre chose que soi et comme source unique pour soi de signification).

C'est donc cette source qu'il importe d'éclaircir dans la mesure où s'y inscrit le rapport à l'en-soi. L'analyse de la situation contribue d'ailleurs à éclaircir ce rapport, en tant que c'est à partir d'elle que se constitue véritablement une dimension d'objectivité (par la constitution-révélation

Ce rapport particulier à la mort comme effort pour se placer du point de vue même de la mort semble avoir également tenté Sartre: «Envisagé mon présent du point de vue de la mort [...] Le présent devient un n'importe où, n'importe quand, senti par n'importe qui» (*CDG*, I, p. 47). Cette étape est transitoire et liée à un approfondissement de Heidegger (cf. *CDG*, p. 48).

¹ Cf. *EN*, p. 631: «L'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul» (*EN*, p. 649). Ce qui est fondamental ici est l'irréversibilité de la temporalité qui suffit à constituer la finitude.

On pourrait cependant penser que la mort est nécessaire pour que la constitution de cet irréversible ait un sens et ne s'abîme dans une indifférenciation liée à l'inconsistance du résultat de l'action pour un être immortel. C'est le thème principal du roman de S. de Beauvoir, *Tous les hommes sont mortels* Paris, Gallimard, 1947. Cependant, la fiction inventée par la compagne de Sartre tend aussi à montrer que l'immortalité n'est pas, par rapport à la mort, un dépassement de certaines limites qui constituerait la liberté comme infinie mais une condition limitante et une exclusion de la condition humaine.

² Cette idée peut se trouver renforcée par le fait que Sartre, par exemple dans les *Réflexions sur la questions juive* définit - en liaison d'ailleurs avec certaines des formules présentes dans les «Perspectives morales» - un juif authentique et un juif inauthentique en fonction du rapport qu'il entretient à sa condition de juif.

³ L'ouverture de cette problématique nous amène aux questions posées dans la *Critique de la Raison dialectique*, et plus particulièrement dans le second tome, par les développements sur la totalité d'enveloppement. La question de la mort s'y trouve elle-même reprise, mais en des termes quelques peu différents de *L'Être et le néant* (cf. *CRD II*, livre II, *l'intelligibilité de l'histoire*, B, la totalisation d'enveloppement dans une société directoriale: rapports de la dialectique et de l'antidialectique, 9 L'être de la totalisation d'enveloppement: idéalisations historiques et méthode située), pp. 311-349.

La mort comme métamorphose en en-soi pour autrui sera reprise dans la *Critique de la raison dialectique*, avec cette différence que, d'une part, on part de l'organisme pratique et de ses relations avec le milieu comme champ pratique, et que d'autre part, on se situe d'emblée dans la perspective d'une multiplicité de praxis. Or, le premier point entraîne que le retour à l'en-soi est interprété, par rapport à l'émergence d'une dimension d'intériorité au sein d'une structure matérielle comme retour à l'extériorité d'indifférence, le second que la mort peut apparaître comme étant l'image de la manière dont une praxis-processus se retrouve totalisée en soi en processus-praxis par un retour à des processus purement matériels. C'est uniquement par rapport à cette approche du retournement de la praxis-processus en processus praxis et dans l'essai de saisir l'être en soi de ce que Sartre nomme «totalité d'enveloppement» que la mort peut être appelée - apparemment contre les formules de *L'Être et le néant* - «lucarne sur l'être-en-soi». A terme - et cela reste en convergence avec l'ouvrage de 1943 - la question qui se pose est celle de la possibilité d'un sens final de l'histoire, c'est-à-dire d'un point de vue sur l'histoire hors de l'histoire.

Cependant, il faut noter que, d'une certaine manière la résolution de cette question s'éloigne de plus en plus dans la mesure où elle implique non seulement une «Critique de la raison dialectique» (qui explicite la portée du sens à partir de l'analyse de la praxis et de la manière dont par elle, le sens peut avoir un sens réel) mais aussi une «ontologie de l'histoire» (*CRD*, II, pp. 311-312) qui a pour objet la structure de totalité formée par l'organisme et son champ pratique dans le mouvement réciproque de l'enveloppement de la praxis-processus par la processus-praxis et sa reprise par cette praxis-processus. La *Critique de la raison dialectique* en reste à la critique alors qu'au moins *L'Être et le néant* la dépassait (cette «critique» n'étant au fond que le niveau de son introduction) pour l'ontologie.

⁴ *EN*, p. 631. Sartre a ce propos parle d'absurde, mais il le fait dans la mesure où nous sommes sur le plan de la liberté. Cette catégorie n'a donc pas pour lui le sens fondamental et dramatique qu'elle a pour Albert Camus. Elle indiquerait plutôt seulement une impossibilité de sens complet dont le projet, de ce fait, résulterait d'une méconnaissance du fait de la liberté.

⁵ Cf. *EN*, p. 630: «la mort est un pur fait, comme la naissance». Ce rapprochement entre la mort et la naissance peut étonner dans la mesure où cette dernière est plus radicale que la mort, puisque qu'on ne peut ne pas être né dès lors, notamment, qu'il y a temporalisation, alors que l'immortalité n'est pas impliquée par la forme de la temporalisation. Ce rapprochement entre mort et naissance pourrait être explicité par une formule plus tardive de Sartre: «La mort est une incarnation, comme les naissances» (J.P. Sartre, «Merleau-Ponty», dans *Situations IV. Portraits*, Paris, Gallimard, 1964, pp. 189-287, ici p. 287). Ce thème de la naissance comme incarnation se trouvait déjà développé dans *L'Âge de raison*, Paris, Gallimard, 1945 [écrit en 1939], recueilli dans *OR*, pp. 391-729.

de déterminismes expérimentés à travers la relation d'instrumentalité) et une relation aux cecis dans leurs qualités en même temps qu'une manière essentielle pour la subjectivité de se définir, toute situation étant individuelle¹.

Cependant, le caractère propre de la situation est pour nous la manière dont, par son analyse, la totalité de l'Être se trouve en quelque sorte englobée dans la dimension de facticité. Or, tout comme pour le pour-soi lui-même, il y a une articulation des projets fondamentaux aux projets secondaires, il doit y avoir, du côté de l'être également, cette articulation entre d'un côté la configuration générale de la situation et de l'autre la rencontre de l'étant singulier. L'analyse de la situation a donc accompli pour son compte et en fonction de chacune des catégories examinées cette articulation sur le plan des catégories, à ceci près que le terme singulier dernier ne se caractérise pas comme une possibilité, mais comme l'image dégradée de cette possibilité singulière, à savoir le ceci pris dans sa contingence, telle qu'elle se révèle au bout de la liberté.

Cependant, en ce qui concerne le plan de la transcendance, cette reprise n'a pas été complète. Si nous pouvons y retrouver, la spatialité, la potentialité, l'ustensilité (dans ce qu'elle pouvait offrir de contingent, à savoir sa présence comme s'inscrivant dans la qualité des choses), nous n'y retrouvons pas la qualité elle-même et le choix fondamental qui, jusqu'ici, ne se situe pas par rapport à elle. Ce manque de l'analyse n'est pas indifférent, mais au contraire le signe dans l'en-soi que l'explicitation du pour-soi n'est pas achevée. En effet, ce qui est en jeu dans ce cadre n'est plus simplement l'organisation de la liberté dans le rien de son élan dont les «*riens*» de la transcendance existentiellement reconfigurée en liberté ne seraient que le reflet, mais en fait, le centre du projet lui-même. En effet, la qualité est l'être et le choix, par rapport à l'être, est le choix de son être. De ce fait, il est nécessaire de revenir à ce qui, au sein du pour-soi, est concerné au premier chef par la rencontre de la qualité, c'est-à-dire le projet originel du pour-soi et ses différentes formes.

§III

Projet originel et révélation métaphysique de l'être.

Le dernier chapitre de *L'Être et le néant* semble plus tourné vers l'établissement des fondements ontologiques de la future psychanalyse existentielle que vers des problèmes strictement ontologiques. Cependant, nous avons vu, dans la définition même du projet de Sartre, la nécessité de ce dernier parcours² pour achever l'ontologie phénoménologique. Seule l'étude du projet originel, orienté vers l'être et vers soi, permet de saisir à plein le sens de la relation du pour-soi et de l'en-soi par rapport à la formation d'une totalité fondée en-soi pour-soi. Ce niveau rejoint les préoccupations métaphysique et morales de Sartre dans les conclusions, car, seul, il permet d'assurer que le pour-soi *est* la relation à l'être, que toutes les possibilités de réponses à la question de l'unité de l'en-soi et du pour-soi sont épuisées et que le dévoilement qu'il propose de l'homme permet de déterminer à quel niveau devrait se situer une conversion ontologique.

a) Le projet originel et la relation à l'être.

Un des traits particulier de ce dernier chapitre est la manière, dont, par l'explicitation du chan-

¹ Cf. *EN*, p. 635: «La situation [...] contient des structures universelles et abstraites, mais elle doit se comprendre comme le visage singulier que le monde tourne vers nous, comme notre chance unique et personnelle» (*EN*, p. 635).

² *Vide supra*, chap. I, §III b).

² *Vide supra*, chap. I, §III b).

gement de niveau opéré avec l'accès au plan de la liberté, se multiplient les champs d'analyses et les disciplines qui y correspondent. Il s'agit ici non seulement de la psychanalyse existentielle et de son penchant objectif, la psychanalyse des choses, mais également de ce qu'il nomme «phénoménologie_ontologique». De plus, Sartre essaie ici de penser de manière rigoureuse une articulation entre l'*a priori* et la recherche empirique, que ce soit sous le mode régulateur (l'apport des démarches empirique dans la détermination et la classification des désirs concrets) ou critique (les rapports entre psychanalyse existentielle et psychanalyse empirique). Il faut montrer ici, à travers l'étude des domaines et des méthodes respectives employées, que Sartre s'adapte à une réalité concrète, sans pour autant perdre de vue les objectifs fondamentaux de l'oeuvre, comme nous venons de le rappeler.

i) L'enjeu de la psychanalyse existentielle.

Ainsi, avec la psychanalyse existentielle il s'agit de montrer qu'une personne est explicitable en termes de pour-soi et non d'en-soi¹, et donc de marquer que l'analyse régressive, comme l'a d'ailleurs déjà esquissé sur un plan théorique l'atteinte du niveau de la liberté, conduit à un véritable irréductible à partir duquel il soit possible de poser adéquatement et de résoudre la question du «pourquoi» tel qu'elle peut s'adresser à chaque acte singulier. C'est ce que ne peut justement faire, à quelque niveau qu'on se place, la psychologie classique parce qu'elle opère à partir d'«états de conscience», de caractères, etc..., bref de catégories qui ne renvoient en fait qu'à l'irrationalité du psychique, à la fausse contingence de déterminations à la fois particulières et abstraites², ce qui se manifeste notamment dans la conception du désir comme un en-soi³. On peut résumer ainsi cette opposition:

¹ De ce point de vue, si Sartre a pu par la suite revenir sur une première conception de la psychanalyse existentielle, il n'en reste pas moins que la dimension de compréhension opposée à la réduction positiviste est, elle, demeurée toujours présente.

² Sartre évoque le danger encouru par la réduction de l'homme à un (EN, p. 647): une telle conception conduirait à faire s'évanouir l'individu .

³ Critique que Sartre a déjà faite à plusieurs reprises à différents niveaux de son analyse, depuis l'analyse de l'être de la valeur (EN, pp. 130-131, où il critique le *conatus* spinoziste) jusqu'à l'analyse du désir sexuel (EN, pp. 451-452, par rapport à une conception purement biologique et physiologique du désir sexuel qui l'exclut de l'ordre de l'ontologie).

			Psychologie empirique	Exigences ontologiques
Niveau de l'objet.	<i>Caractère ontologique du désir.</i>		Détermination en-soi (illusion substantialiste).	Détermination pour-soi.
	<i>Rapport du désir à la réalité-humaine.</i>		Le désir est <i>dans</i> l'homme relation d'immanence (forme de l'illusion d'immanence).	Il est la conscience dans son mouvement de transcendance « projective ».
Niveau méthodologique	<i>i) Par rapport aux contenus.</i>	<i>Résultat de l'analyse.</i>	Atteinte de « l'ensemble concret des tendances empiriques » et détermination ultérieure de leurs relations réciproques.	Atteinte d'une unité concrètement comme libre unification personnelle.
		<i>Caractère des irréductibles atteints par l'analyse.</i>	Données premières en-soi et inexplicables analogues aux corps simples de la chimie.	Structure personnelle d'un projet premier.
			Liaison qui reste externe entre des éléments généraux premiers (renvoie à une dispersion sans unité ou à une unité incompréhensible)	Liaison interne entre des conduites singulières renvoyant à une unification définissant la personne.
			Structure non signifiante.	Structure signifiante.
	<i>ii) Par rapport aux critères.</i>	<i>Critère d'arrêt de l'analyse.</i>	Pas de critère fondé. L'arrêt de l'analyse est conditionné par « le refus ou l'incapacité à aller plus loin » (EN, p. 647).	Saisie évidente de la personne telle qu'elle exigée par la compréhension ontologique de la réalité-humaine.
			Il n'y a pas d'évidence de l'irréductible atteint	La compréhension ontologie de la réalité-humaine fonde la satisfaction liée à la rencontre. de la personne (signe de l'évidence de l'irréductible atteint).
	<i>Statut de la contingence de l'irréductible atteint.</i>		C'est la contingence constitutive d'un choix libre au delà duquel ne encore poser la question « pourquoi? » dans le cadre de l'analyse.	

Schéma n°96 – Les limites ontologiques de la psychologie empirique (L'être et le néant, 4^e partie, chapitre 2, §I)

La psychanalyse existentielle, telle que la conçoit Sartre est précisément conçue comme une discipline qui vise un véritable irréductible, se différenciant ainsi de la psychologie empirique, notamment dans la manière dont elle articule de façon symbolique le rapport entre le désir singulier et ce désir fondamental. Cependant la psychanalyse existentielle, méthode interprétative déjà esquissée lors de l'analyse de l'acte libre¹ et, plus spécialement de l'escalade, ne doit pas non plus tomber dans les travers de la psychanalyse classique et s'inspirer seulement de sa méthode, de telle sorte que le rapport entre la psychanalyse existentielle, la psychanalyse empirique et la psychologie classique peut se schématiser de la manière suivante:

¹ Cf. EN, pp. 534-538.

	<i>Psychanalyse existentielle.</i>	<i>Psychanalyse empirique.</i>		<i>Psychologie classique.</i>
		← <i>Points communs avec la psychanalyse existentielle</i>	<i>Résidus de la psychologie classique.</i> →	
<i>Rapport à l'objet de la recherche.</i>	Rapport de symbolisation singulier	Rapport de symbolisation à symbole entre événement et structures fondamentales.	Le rapport de symbolisation reste général.	Rapport additif général.
<i>But de la recherche.</i>	Choix originel qui est un choix d'être originel. Véritable irréductible.	<i>Libido</i> qui se forme en en complexes dans une histoire. Son analyse permet de saisir la valeur des désirs concrets.	<i>Libido</i> , volonté de puissance restent des termes généraux abstraits et indifférenciés Faux irréductibles.	Désirs et tendances empiriques générales: faux irréductible?
<i>Critère de vérification.</i>	Le choix originel peut se confirmer dans une intuition qui laisse un statut positif à sa reconnaissance par le sujet et la possibilité d'une intuition vérifiante pour l'enquêteur.	La démarche psychanalytique ne fait pas de l'objet de la recherche un être connu par réflexion.	La démarche psychanalytique ne sait pas quoi faire de la reconnaissance par le sujet de l'interprétation. L'hypothèse ne donne pas lieu à une évidence pour le psychanalyste (on reste dans le probable).	Il n'y a pas d'évidence ni pour le sujet étudié ni pour celui qui étudie.

Schéma n°97 – Psychanalyse existentielle, psychanalyse empirique et psychologie classique
(*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §I)

Ce dernier aspect concerne cependant surtout les biographies existentielles à venir (point qui a surtout retenu les critiques). Or, pour nous, le point intéressant est la manière dont la dimension proprement existentielle, justiciable d'une analyse ontologique, et la dimension empirique peuvent ainsi être articulées, de telle sorte qu'il soit possible de différencier, sans solution de continuité dirimante, trois niveaux de l'enquête, celui de la phénoménologie ontologique, celui de la psychanalyse existentielle et celui des recherches empiriques¹:

	<i>Phénoménologie ontologique</i>	<i>Psychanalyse existentielle</i>	<i>Recherches empiriques.</i>
<i>Objet</i>	Détermination de la vérité humaine de la personne en tant que choix libre.	Détermination du désir fondamental ou personne.	Établissement, étude et mise en relation des désirs empiriques.
<i>Point de départ.</i>	La liberté humaine comme choix, étoffe de la réalité humaine en situation	L' <i>expérience</i> de la personne à travers la multiplicités de ses gestes et de ses actes.	Observation expérimentale de certains types de désirs et de conduites.
<i>Point d'appui</i>	Les structures ontologiques du pour-soi mises au jour par l'ontologie phénoménologiques.	Compréhension préontologique et fondamentale de la personne humaine comme totalité.	Précompréhension de la structure phénoménologique des conduites (expliquées par la psychologie phénoménologique).
<i>Type de démarche.</i>	<i>A priori</i> et déductive (cadre de l'ontologie).	<i>A posteriori</i> , comparative et herméneutique.	<i>A posteriori</i> , descriptive généralisante (observation et induction).

Schéma n°98 – Phénoménologie ontologique, psychanalyse existentielle et recherches empiriques
(*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §I)

ii) *Le niveau de la «phénoménologie ontologique» et la détermination du projet d'être.*

Cependant, un terme reste inexplicitée dans cette redéfinition des domaines: celui de la «phénoménologie ontologique»² qui, elle, vise à dégager la vérité humaine dans la personne, notamment le projet d'être comme projet fondamental et originel, auquel se réduisent les autres pro-

¹ Note : L'indication du point de départ pour la détermination de la démarche n'est absolument claire que pour la phénoménologie ontologique et la psychanalyse existentielle. Pour les recherches empiriques, le risque d'un maintien à des «pseudo-irréductibles» (cf. *EN*, p. 656) qui caractérisait l'analyse psychologique classique est écarté car ses méthodes sont abandonnées dans leurs principes, notamment pour la mise en relation des désirs. Les recherches empiriques sont déjà guidées par les principes de la psychologie phénoménologique tels qu'ils peuvent apparaître dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*. On peut également penser, comme l'as signalé F. Rouger (*Le monde et le moi*, p. 306), à une influence de G. Politzer, *Critique des fondements de la psychologie*, Paris, Rieder, 1928), quant à sa manière de concevoir la psychologie comme «dramatique».

² *EN*, p. 655.

jets. La phénoménologie ontologique permet d'établir la «vérité humaine de la personne»¹, c'est-à-dire ce que celle-ci exprime de la dimension du pour-soi par l'établissement *a priori* de ce que vise ce désir d'être en tant qu'il définit « l'être du pour-soi » humain.

La détermination fondamentale est celle qui, posée dès l'introduction à propos de la conscience était à la base d'enrichissements et de précisions ultérieures, ce qui permettait ainsi, d'une certaine manière de mettre à l'épreuve et d'intégrer les déterminations nécessaires à la poursuite de l'analyse ontologique : « le pour-soi est l'être qui est en question dans son être »². Ici, elle est donc complétée par la détermination du projet: « Le pour-soi est l'être qui est en question dans son être sous forme de projet d'être »³. Être en question dans son être est avoir à être cet être que je suis. Cet avoir à être n'est rien d'autre que le projet d'être. Si on se place sur le plan de la liberté et de la réalité-humaine, on peut le décrire comme cet avoir-à-être constitutif du pour-soi humain, lequel s'explicite lui-même comme le fait d'exister en se faisant « annoncer ce qu'on est par un possible sous le signe d'une valeur »⁴, c'est-à-dire que « possible et valeur appartiennent à l'être du pour-soi »⁵ au lieu de lui être extérieurs ou de venir après-coup. Or, si l'avoir à être sur le plan de la réalité humaine s'identifie au projet d'être, on doit retrouver ce rapport interne entre le projet, son possible et sa valeur: la valeur doit donc pouvoir être déterminée à partir du fondement de cette relation interne.

ii. a) Liberté et manque.

Or, ce fondement ontologique est le manque en tant qu'il est ce par quoi se décrit ontologiquement le pour-soi. Le manque est fondement ontologique de la relation interne du pour-soi à son possible et à sa valeur, parce qu'il ne peut exister qu'en relation à un manquant et à un manqué, et que le manqué n'est rien d'autre que la valeur et le manquant le possible. Le point essentiel est la possibilité de la transposition en terme de liberté, registre propre de la réalité-humaine en situation, des analyses présentées dans la seconde partie. À cet égard, une des tâches propre de la phénoménologie ontologique est d'assurer les moyens de cette transposition ou de cette possibilité d'expression⁶. C'est à la lumière de celle-ci qu'on peut saisir la liberté comme ce qui « ne fait qu'un avec le manque », comme « le mode d'être concret du manque »⁷, cette dernière formule signifiant que toutes les déterminations constitutives de la liberté entretiennent avec elle des relations internes ontologiquement identiques à celles qui lient manque, manquant et manqué. Elles ne peuvent être fondées sur des déterminations empiriques extérieures. La détermination ontologique de la liberté permet et exige que, si elle est le mode d'être concret du manque, on puisse déterminer en elle un manquant et un manqué. Or, ce n'est rien d'autre, du point de vue de la liberté, que reconnaître qu'il s'agit là des possibles et de la valeur. Pour la liberté comme manque concret, exister est faire surgir et déterminer, par cette existence même (et non par un acte ultérieur contingent et imprévisible qui serait alors radicalement irrationnel et impensable) son possible et sa valeur. Ceux-ci ont une signification ontologique qui est saisie dans sa structure interne, comme pour le pour-soi pur, à partir du *Cogito* préreflexif: « le liberté en surgissant déter-

¹ *EN*, p. 655

² Cf. la première formulation présente dès l'introduction (*EN*, p. 29) à propos de la preuve ontologique.

³ *EN*, p. 652.

⁴ *EN*, p. 652.

⁵ *EN*, p. 652.

⁶ Cf. *EN*, p. 652: .

⁷ *EN*, p. 652.

mine son possible et circonscrit *sa* valeur »¹. On atteint donc la racine ultime qui se définit par soi en définissant *sa* fin dernière: cette fin étant dernière, les autres lui sont subordonnées, mais elle reste *sa* fin et ne tombe donc pas dans une indétermination qui dissoudrait la dimension de relation interne. Le point atteint est dernier (puisqu'il s'agit de l'être et qu'on ne peut remonter plus haut), et premier (puisqu'en raison de la structure ontologique de l'être du pour-soi en tant qu'être, on peut le redéployer dans sa triple structure de projet d'être, possible et valeur).

ii. b) Du projet ontologique au désir d'être.

Or, ceci a une conséquence particulière à l'égard de la détermination générale du projet d'être: cette formule, en effet, ne renvoie jusqu'ici qu'à ce qui est en quelque sorte son milieu et son enjeu (ce qui est en question). Mais, à partir du développement de ce projet selon la structure de manque, on peut en reformuler la détermination comme « désir d'être »². Le passage du projet d'être (il faudrait plutôt dire projet ontologique) en désir d'être n'est pas accidentel, mais il conditionne l'orientation de l'ensemble des analyses de ce dernier chapitre³, et les modalités d'achèvement de l'ouvrage. Mais en quoi la reconnaissance de la structure de manque fonde-t-elle cette requalification et quelles en sont les conséquences?

Sartre, lors de l'analyse de la structure de manque comme étant ce par quoi nous sortions de la pure immanence du *cogito*, telle qu'elle nous était donnée pour dégager sa transcendance interne, se servait du désir⁴: sa présence et son statut dans l'existence humaine étaient utilisés comme un témoignage existentiel de la radicalité de la structure considérée. En même temps, la relation désirante à un objet était utilisée comme type d'acte pour le dégagement de la structure interne du désir. Cependant, nous avons vu également les ambiguïtés liées à cet usage⁵. En premier lieu, il pouvait conduire à l'affirmation que l'homme était essentiellement désir. Une telle affirmation était prématurée, car demeurant infondée lors de l'analyse ontologique pure de l'être de la valeur. En même temps, elle restait indéterminée quant à sa portée (puisqu'on pouvait en inférer que tout acte est désir dans sa structure éidétique, ce qui est absurde). En second lieu, on pouvait croire que cette structure ne se rencontrait que dans les actes de type désirant alors qu'elle est aussi présente dans les actes perceptifs.

Cependant, les circonstances de la reprise de cette structure première sur le plan de la liberté comme choix de soi-même en changeant la portée et donnent un poids nouveau à cette détermination. Du fait même que nous nous situons sur le plan de la liberté, c'est-à-dire dans le cadre de la réalité-humaine en situation, nous sommes sur un plan plus radical que la considération d'une conduite ou d'un acte donné. La structure du manque et le lien entre possible et facticité qu'il implique prend une portée différente. Le rapport instauré entre projet et la fin qui l'annonce à lui-même à travers les avatars de la concrétion historique de la situation n'est pas thétiement posé mais est un «rapport_vécu»⁶, qui n'est rien d'autre que la réalité-humaine elle-même, puisqu'il

¹ EN, p. 652.

² EN, p. 652.

³ Comme on peut le voir à propos du jeu, où, même si celui-ci est reconnu dans la spécificité comme pouvant amener à une reconsidération du projet d'être-Dieu, il renvoie, dès qu'il est investi par le désir à travers notamment ce qu'il y a en lui de désir de *faire*, au désir d'être *via* notamment l'appropriation (cf. EN, pp. 669-670). Cependant, il semble que Sartre n'a pas toujours fait une opposition aussi rigoureuse entre désir et désir d'être, puisque dans les *Carnets de la drôle de guerre*, il est amené à parler du (CDG, XII, p. 448) et à le voir comme étant, sous certaines conditions, marque d'une conquête brutale de l'authenticité mais qui doit cependant toujours être confirmée:

⁴ Cf. EN, p. 130: .

⁵ *Vide supra*, chap. III, §II, b) iii), chap. VII, §III, b) ii) et iv.a).

⁶ EN, p. 664.

n'y a rien derrière ce rapport. La réalité-humaine se résout ainsi à être un «pur_effort»¹ en tant que liberté, effort qui existe et se réalise au sein de sa liberté comme cette liberté même.

Cependant cette détermination ne s'identifie pas avec les formes concrètes présentées dans la troisième partie. Certes, nous nous situons dans un cadre ontologique. Cependant, le désir fondamental constitutif du projet ne se réduit pas à un type particulier de désir, ne se saisit pas simplement comme conduite. Il s'agit, dans le cas du désir sexuel, d'une certaine manière de le réaliser, qui correspond elle-même à une modalisation du désir fondamental², privilégiant une structure de l'être-au-monde et de l'être avec-autrui ainsi qu'une certaine manière de l'exister: le désir - comme l'amour - est relation avec Autrui en fonction d'un certain rapport à l'idéal moi-autrui et à travers une certaine manière d'exister mon propre corps. Il ne s'agit pas seulement d'un cas particulier, mais d'une certaine manière de se mettre en rapport avec les autres types de projets et de conduites possibles au sein d'un même projet, dont le déploiement et l'évolution constituent l'histoire de la personne et la singularité du choix qu'elle fait d'elle-même.

Ici, nous nous situons dans un cadre plus large, intégrant ce choix singulier et permettant de saisir de quel ordre de singularité il s'agit. Cependant, pouvons-nous donner à ce désir, comme la spécificité de la liberté du pour-soi humain pris dans son élan, une fin spécifique? Et quelle est-elle?

ii. c) Désir et désir d'être Dieu.

La détermination de cette fin, c'est-à-dire de l'objet du désir, peut et doit s'opérer *a priori*³, c'est-à-dire au delà de la spécification singulière des choix singuliers, à travers le fil conducteur de la structure de manque. Tout d'abord, cette détermination devra être ontologique et la structure de manque détermine ce but comme ne pouvant être que *l'en-soi* avec lequel le pour-soi est lui-même en rapport (et non le pour-soi lui-même). Cependant, *l'en-soi* dont il est question ne peut être *l'en-soi* indiqué à travers la facticité, c'est-à-dire *l'en-soi* pur où la contingence domine le fondement mais seulement l'être de la valeur, ce qui a été déterminé comme *en-soi-pour-soi*, c'est-à-dire *l'en-soi* qui se fonde lui-même et que le pour-soi désire devenir tout en restant pour-soi. Cette détermination du but comme *en-soi-pour-soi* (et non comme pour-soi pur ou comme *en-soi* pur) reçoit sa confirmation de la projection du possible et de la manière dont il est vécu, à travers l'acte, comme manquant au pour-soi. C'est selon Sartre, cet *en-soi-pour-soi* qu'on peut, par rapport à l'homme (mais à l'homme seulement) comme libre effort en situation pour se fonder, nommer Dieu.

Il faut bien voir qu'il n'y a pas là seulement l'exploitation d'une donnée anthropologique mais le fruit d'une interprétation subreptice d'une structure ontologique par une hypothèse métaphysique, dans le cadre ontologico-existential de la liberté humaine. Ce n'est somme toute que par la manière dont est reprise l'hypothèse métaphysique originelle, concernant le surgissement de la néan-

¹ *EN*, p. 664.

² On voit cette réinscription d'une conduite à un projet à travers un passage des *Carnets de la drôle de guerre* où Sartre, analysant l' (CDG, XII, p. 492) et son caractère inauthentique enchaîne une analyse de l'amour et du sadisme et le (CDG, XII, p. 497) comme réponse à la question de savoir pourquoi nous voulons que la liberté (CDG, XII, p. 495), les deux aspects renvoyant au même idéal d'être fondement de soi. Il reste cependant à noter que le rapport entre désir sexuel et désir d'être est tout de même plus complexe si on s'accorde, comme le fait Sartre, pour le différencier de l'amour. En effet, le désir sexuel renvoie plutôt à une manière de fuir la subjectivité d'autrui en la prenant dans sa chair qu'à la réalisation, via cette subjectivité de l'être idéal moi-autrui. Néanmoins, cet idéal de synthèse pour-soi en-soi demeure tout de même présent, même s'il prend des formes différentes.

³ *Cf.*, *EN*, p. 652: .

tisation constitutive du pour-soi¹ et ses conséquences sur son redoublement dans la détermination de la valeur, que l'en-soi objet du désir est déterminé comme en-soi-pour-soi: celui-ci est en effet la seule détermination d'en-soi qui puisse conserver en son sein la détermination de conscience, de totalité détotaalisée etc.... et concevoir cette détermination d'en-soi comme mode d'être de la conscience. Or, Dieu n'est justement que la forme - pour l'homme et relativement à l'ensemble du monde - de ce dépassement conscient de la contingence qui s'annonce à l'homme comme la limite de sa transcendance en situation: « l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu »². Cette détermination a une signification concrète et n'est seulement une détermination ontologique différente des deux autres régions d'être. Ce n'est qu'à partir du moment où cette signification peut surgir pour l'en-soi pour-soi qu'il peut jouer un rôle heuristique dans l'élaboration des hypothèses métaphysiques concernant les relations interne de l'en-soi et du pour-soi et de leur signification par rapport à une structure totale. Ce n'est qu'à travers ce désir d'être et la valeur qu'il fait ainsi surgir qu'une position métaphysique du problème de l'unité de l'en-soi et du pour-soi devient possible (même si c'est pour constater qu'elle ne restera jamais qu'hypothétique). Ce moment de l'analyse, non seulement à l'égard de l'explicitation de la vérité humaine de la personne, but de la phénoménologie ontologique, mais également à l'égard de la position des problèmes ontologiques derniers, horizon de l'ontologie phénoménologique.

ii. d) Liberté et désir d'être Dieu.

Cependant, une telle détermination peut sembler contradictoire avec son point de départ, c'est-à-dire la liberté: dans son surgissement même, l'homme est porté vers Dieu comme vers sa limite, s'il ne peut choisir d'être Dieu, que peut devenir sa liberté?³. N'avons-nous pas ainsi assigné une essence à la liberté qui la déterminerait? Pour résoudre ce problème, deux éléments de réponse sont avancés par Sartre.

i) Le premier nous renvoie à l'ontologie et nous place devant une alternative: «la liberté est rigoureusement assimilable à la néantisation: le seul être qui peut être dit libre, c'est l'être qui néantit son être. Nous savons par ailleurs que la néantisation est *manque d'être* et ne saurait être autrement. Cependant, comme le désir, ainsi que nous l'avons établi, est identique au manque d'être, la liberté ne saurait surgir que comme être qui se fait désir d'être, c'est-à-dire comme projet pour-soi d'être *en-soi-pour-soi*»⁴. Si on se refuse à ce que la liberté surgisse en relation interne avec la dimension de l'en-soi-pour-soi, on ne peut le faire qu'en refusant qu'elle soit manque d'être. Or, l'en-soi-pour-soi appartient à la structure même du manque et la structure de manque est une condition ontologique de la liberté en tant que cette dernière n'existe que comme néantisation concrète qui se détermine elle-même. Il n'y aurait donc plus de liberté existante possible. Inversement, affirmer l'existence de la liberté - et elle s'atteste dans notre rapport à notre fin et à la situation (laquelle ne peut qu'apparaître qu'à partir de la liberté) - nous oblige à admettre ce co-

¹ Cf. EN, p. 653.

² EN, p. 654. C'est une forme qui ne se comprend que si l'on voit l'homme comme refus de la contingence, ce refus étant à présent refus de toute contingence (la sienne propre comme celle du monde, ces deux contingences étant à présent prises dans l'unité d'un être en situation).

³ EN, p. 654.

⁴ EN, p. 655. Le problème reste cependant de savoir si on peut dire que tout manque d'être est véritablement désir, si le manque d'être suffit véritablement à imposer la détermination existentielle du désir (même si on ne confond pas celui-ci avec des formes particulières) comme fondement de la réalité-humaine. On peut, en effet, toujours se demander s'il ne serait pas nécessaire d'exiger, pour parler de désir, de structures plus complexes et d'opérer des différenciations afin de réserver ce terme à un niveau existentiel second, voire à une structure psychique transcendante (comme ce serait le cas pour la volonté).

surgissement de la liberté et de l'en-soi-pour-soi, et la manière dont il se trouve vécu comme l'effort constitutif de la néantisation elle-même.

ii) Le second nous renvoie à l'ordre de la psychanalyse existentielle et est destiné à reprendre le problème de la relation entre le désir abstrait et le désir concret et singulier. En effet, la position du désir d'être Dieu comme désir fondamental peut être un problème pour comprendre les désirs singuliers, qu'il apparaisse comme ce qui les détermine causalement (nous avons déjà vu ce point) ou comme ce qui les rend totalement contingents et extérieurs à la liberté humaine en raison de l'absence de rapport apparent entre ce désir et les désirs concrets que nous éprouvons et que nous tentons de réaliser. A cette objection, Sartre répond par la mise en relation vérité/réalité déjà utilisée pour la situation (langage et techniques), ainsi qu'à partir de la relation de symbolisation. Le désir concret est présent dans chaque désir. On ne peut séparer le désir concret de son sens universel¹, sans nier ce qui fait de lui un désir fondamental et non une détermination extérieure, contingente et en-soi.

La dimension incomparable, singulière, de chaque projet fondamental (telle qu'elle peut aussi s'exprimer à travers chaque situation) et la possibilité d'une vérité humaine du désir s'avèrent incompatibles. On peut ainsi dégager² la nécessité des analyses précédentes du point de vue de l'ontologie phénoménologique, en raison des significations fondamentales mises au jour et qui apparaissent dépendantes des hypothèses métaphysiques premières. Or, c'est ce double aspect qui permet de comprendre la poursuite de l'analyse, à la fois comme :

— l'intégration de structures générales secondaires à la vérité humaine de la personne qu'est le désir d'être;

— l'unification qui consolidera la puissance unificatrice de l'hypothèse métaphysique de la détermination du pour-soi comme projet de se fonder en raison de son origine dans l'échec de ce projet par l'en-soi³;

— l'intégration d'un élément jusqu'ici laissé en retrait, la relation au transcendant singulier, qui apparaît à présent comme objet du désir.

A travers l'analyse du faire, de l'avoir et de l'être, ce sont des types de relations à l'être que nous allons à présent envisager en même temps que les aspects de l'être concernés par cette relation et la manière dont ce dernier devient en quelque sorte, à travers un être singulier, reflet du pour-soi.

b) Le désir d'être et ses différentes formes.

Cependant, avant d'en arriver à la relation métaphysique à l'être, une autre réduction doit être faite, face à la possibilité, sur un plan ontologique, d'opposer des catégories fondamentales de l'action, telles que celles du faire et de l'avoir⁴. En effet, celles-ci prennent en compte l'objet du désir, au sens de l'objet concret, à la fois différent du but du désir et de la relation à autrui (même

¹ Et qu'on ne puisse pas non plus séparer les désirs les uns des autres, l'unité totale des désirs étant une synthèse prélogique et syncrétique, unité personnelle qui ne se différencie qu'à partir de la différenciation de la situation.

² Ce que Sartre, soucieux d'abord d'établir les bases de la psychanalyse existentielle, ne fait pas vraiment.

³ Cf. *EN*, p. 714.

⁴ Ces trois catégories, qui donnent leur titre à la quatrième partie, sont d'abord vues comme catégories de l'*Éthique* avant de renvoyer à la réalité-humaine. Cf. *LC. II*, lettre du 26 avril 1940, p. 192: «[...] ... j'ai un peu repris le carnet. Uniquement pour marquer, à propos de Malraux, que les catégories cardinales de l'éthique sont: *être*, *avoir* et *faire*. Et que des liens dialectiques subtils existent entre eux. Exemple, Malraux: il faut choisir entre *être* et *faire* — Rougement à propos de Don Juan: il n'était pas assez pour *avoir*».

Cependant, les développements de *L'Être et le néant* s'éloigneront de cette origine première pour faire fonctionner ces catégories dans un cadre ontologique et leur faire jouer un rôle particulier.

si celui peut être introduit dans le circuit comme forme particulière d'objet¹). Ces catégories renvoient à des relations fondamentales, qui donnent à l'objet un certain statut et qui confère à cette relation un enjeu ontologique, voire métaphysique en la plaçant en continuité avec les autres efforts présents au sein d'un vécu et d'un projet, de synthèse d'en-soi et de pour-soi, ceux-ci devant être saisis comme un essai de formuler une réponse à la fois à la question du fondement et de la totalité.

i) La réduction du faire à l'avoir.

Une première étape de l'examen phénoménologique du faire, pris dans ses différentes formes peut être schématisé ainsi²:

		<i>Aspect du « faire »</i>		<i>Relation des activités au désir d'être</i>	
Faire.	Comme production (activité liée à l'esprit de sérieux).	Comme moyen.	Comme moyen pour être	<i>Réduction immédiate au désir d'être.</i>	
			Comme moyen pour avoir	<i>Réduction immédiate à l'appropriation et au désir d'avoir</i>	
		Comme fin en soi	Création esthétique		<i>Réduction à l'avoir à travers l'oeuvre comme ayant moi pour fondement (à la fois totalement chose et totalement mienne).</i>
			Connaissance.	Connaissance scientifique (dévoilante)	<i>Appropriation par dévoilement et formation d'une pensée vraie.</i>
	Connaissance sensible assimilatrice	<i>Appropriation par ingestion.</i>			
	« Jeu et tendances qui s'y rapportent ».	Jeu comme opposition à l'esprit de sérieux		<i>Renvoie à une forme particulière de désir d'être.</i>	
Acte sportif		<i>Renvoie soit au désir d'être, soit au désir d'avoir par le biais du caractère créateur de l'acte qui le constitue.</i>			

Schéma n°99 – La réduction du faire à l'avoir (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §II)

Le lien entre le faire et l'avoir se dévoile dans le fait que l'objet visé présente une structure ontologique symbolique spécifique, qui ne se laisse décrire que comme synthèse du mien et du non-mien, synthèse qui ne se maintient que dans un passage particulier incessant d'un moment à l'autre. Ainsi, le produit de la création artistique n'existe comme tel qu'à travers la manière dont il est *mien*, c'est-à-dire dont il indique à travers l'opacité de la transcendance un tel rapport. On a cette double structure: i) il est *mien*, car il existe par moi; ii) il *est* mien, car il s'agit d'un ceci qui n'est que s'il a la structure ontologique de l'en-soi³: il n'a pas à l'être, ni par lui-même, ni par moi. En fait, ce qui se trouve ici créé n'est pas simplement une *chose*, mais d'abord un *lien* qui donne à l'opacité de la chose sa manière d'être et d'apparaître. Ce modèle sert ensuite à saisir aussi bien la pensée scientifique, la production artisanale, la création artistique, ou encore l'appropriation sportive, de telle sorte qu'on peut comparer ces trois formes de «faire», relativement à leur objet, de la manière suivante:

¹ De ce fait, nous n'avons plus affaire à la dialectique des relations concrètes avec autrui. La méthode est alors différente.

² Il reprend les développements présents aux pages pp. 664-675 de *L'Être et le néant*. Sartre marque les limites de cette réduction à plusieurs reprises, non seulement, en ne considérant - comme il le marquera plus tard qu'une dimension qui, au regard de la morale est (cf. *VE*, p. 65 où la connaissance pour s'approprier est évoquée comme inauthentique:).

Cela est clair lorsqu'il considère la création artistique seulement dans le cas où la création de l' qu'est l'oeuvre (*EN*, p. 665). De manière plus générale, le désir lui-même n'est pas la totalité de l'être-dans-le-monde mais (*EN*, p. 664). Ceci dit, le choix du désir correspond, non seulement au constat d'un fait anthropologique, mais aussi à une volonté méthodologique.

³ Sartre évoque le danger (*EN*, p. 665).

une relation de « création continuée »¹, comme l'atteste le rapport aux objets familiers, constitutifs de mes entours et la manière dont ils entrent en rapport les uns avec les autres pour former l'unité de mon *Umwelt*². Cependant, cette relation de création comporte son propre échec par la hantise permanente du rejet mutuel dans l'objet possédé de la dimension en-soi et de la dimension pour-soi. Cet échec est l'échec d'un effort de dépassement de l'indifférence³ à partir de laquelle s'offre l'objet, notamment dans la manière dont, par certaines conduites, je cherche à m'inscrire en lui et à conférer ainsi à sa matérialité la dimension d'être une présence symbolique de l'en-soi.

ii. b) La signification de l'objet possédé.

Cependant, ce rapport d'appropriation ne se constitue pas hors de toute transcendance et de toute relation au monde. À travers ce que Sartre appelle la « rencontre-choix »⁴ d'un objet le pour-soi se définit « comme entreprise individuelle [...] choix de ce monde comme totalité d'être individuelle »⁵. On peut ainsi, à partir de ce choix, articuler à nouveau le monde et le pour-soi dans une unité et ainsi saisir non seulement le pour soi comme étant dans son choix originaire l'esquisse d'une solution au problème de l'être, mais aussi considérer, d'une manière plus générale que « l'être, d'où qu'il soit, d'où qu'il vienne et de quelque façon qu'on le considère, qu'il soit en-soi ou pour-soi ou l'idéal impossible de l'en-soi-pour-soi, est, dans sa contingence première, une aventure individuelle »⁶.

Pour bien comprendre cette formule, il est nécessaire de saisir « la signification de l'objet possédé⁷, le projet de possession étant la forme d'un projet d'être, où l'objet possédé est saisi, non en lui-même mais « à titre de représentant concret de l'être en soi »⁸. De plus, la saisie de l'objet en situation, en liaison avec le monde et à travers l'ensemble des associations possibles au sein de mon expérience⁹ lui donne une portée nouvelle: « chaque objet possédé qui s'enlève sur fond de monde, manifeste le monde tout entier [...] s'approprier cet objet, c'est donc s'approprier le monde symboliquement »¹⁰. C'est désormais le monde tout entier qui représente le pour-soi et ce n'est qu'à partir et à travers lui que le pour-soi saisit dès l'origine ce qui lui manque pour être. Le projet possessif n'est plus une entreprise partielle, qui ne concernerait qu'un objet s'enlevant sur fond de monde indifférencié à partir d'un être-dans-le-monde lui-même indifférent à ce projet, mais il doit être considéré comme ne faisant plus qu'un avec cet être dans le monde: « être dans le monde, c'est avoir le projet de posséder le monde, c'est-à-dire de saisir le monde total comme ce

¹ *EN*, p. 680.

² *Cf. EN*, p. 680: «Avoir, c'est d'abord *créer*. Et le lien de propriété qui s'établit alors est un lien de création continuée: l'objet possédé est inséré par moi dans la forme totale de *mes* entours, son existence est déterminée par ma situation et mon intégration dans cette situation même».

³ *Cf. EN*, p. 681: .

⁴ *EN*, p. 688.

⁵ *EN*, p. 688.

⁶ *EN*, p. 689.

⁷ *EN*, p. 686.

⁸ *EN*, p. 686.

⁹ Sartre fait allusion au phénomène de la cristallisation, tel que Stendhal l'a décrit dans *De l'amour*. Ce qui est plus particulièrement visé est la première cristallisation (*cf. CDG*, XII, p. 497:). Ces relations sont explicitées à travers l'analyse de la renonciation à l'acte de fumer (*cf. CDG*, XII, p. 497, *EN*, p. 687): la renonciation à cet acte implique la réduction du tabac du rôle de médiateur d'une (*EN*, p. 687) à (*EN*, p. 687). On peut néanmoins noter que cette renonciation n'est pas une renonciation au projet possessif mais elle aboutit seulement à son déplacement.

¹⁰ *EN*, p. 686.

qui manque au pour-soi pour qu'il devienne en-soi-pour-soi »¹. Fonder mon être, c'est aussi fonder le monde.

La conséquence en est une détermination particulière de la synthèse constitutive de la valeur qui hante le projet: il s'agit toujours d'un en-soi-pour-soi, mais qui est désormais obtenu par la fusion du pour-soi et du monde, c'est-à-dire par la réalisation de l'être même qui constituerait la réponse aux questions ontologiques de l'introduction en même temps que la forme dernière d'accomplissement, non seulement du projet originel du pour-soi, mais même du projet de l'en-soi lui-même. La dimension de la valeur prend un tour particulier, absent des analyses précédentes²: synthèse de ce pour-soi et de ce monde, elle est indiquée à travers l'étant présent du monde comme « un nouvel état concret du même monde »³. Ainsi « la valeur qui hante pour pour-soi est l'indication concrète d'un être individuel constitué par la fonction synthétique de *ce pour-soi-ci* et de *ce monde-ci* »⁴.

ii. c) L'atteinte du niveau concret individuel.

Dès lors, la dimension concrète semble se trouver atteinte, à quelque niveau qu'on la considère. D'une part, nous avons une structure totale qui, de quelque côté qu'on la considère est une structure première, où l'être est saisi « dans sa contingence première »⁵ comme « une aventure individuelle »⁶ (et non un mouvement dialectique d'ordre conceptuel, au terme duquel se donnerait la détermination concrète), et cela dans toutes ses dimensions d'être « d'où qu'il soit, d'où qu'il vienne et de quelque façon qu'on le considère »⁷). Elle permet également de conclure sur le rapport entre le désir d'avoir et le désir d'être, en les renvoyant à la même structure ontologique fondamentale, celle du pour-soi, mais simplement considérée à ses deux niveaux, présence à soi (le désir d'être comme « tendant à conférer l'être au pour-soi sans détour »⁸) et la structure du circuit de l'ipséité (le désir d'avoir « établissant le circuit de l'ipséité, c'est-à-dire comme intercalant le monde entre le pour-soi et son être »⁹), ceux-ci se trouvant pris - c'est le gain de l'analyse de la facticité de la liberté et de son unité avec sa contingence, c'est-à-dire en fait sa détermination à partir du monde - dans une « situation originelle »¹⁰ qui est celle, non simplement de la liberté, mais de la facticité du projet d'être. Ce qu'il ne peut ne pas être, « c'est le manque d'être que je suis »¹¹, ce manque d'être apparaissant lui-même comme concret, « comme étant *cette* néantisation et non pas une autre »¹².

Cependant, l'introduction de l'objet concret n'est pas seulement celle d'un terme qui ne se définit que comme un en-soi, et dont la réduction au désir d'être serait achevée par les considérations ontologiques qui précèdent, mais également une nouvelle source de diversité dont la réduction pose des problèmes particuliers et dont, en même temps - puisque le choix est aussi rencontre - la

¹ EN, p. 688.

² Cette absence tenait au fait que les analyses précédentes, pour des raisons d'ordre ontologique, tenaient dissociés deux aspects: la relation au monde, telle qu'elle est analysée dans le chapitre sur la transcendance et la relation de désir (ou d'amour) qui conduisait à placer la relation au monde sur un plan secondaire.

³ EN, p. 689.

⁴ EN, p. 689.

⁵ EN, p. 689.

⁶ EN, p. 689.

⁷ EN, p. 689.

⁸ EN, p. 689.

⁹ EN, p. 689.

¹⁰ EN, p. 689.

¹¹ EN, p. 689.

¹² EN, p. 689.

portée doit être comprise en termes de dévoilement. En effet, même si on tient compte du fait que l'objet n'est pas là pour lui-même dans la singularité de ses déterminations objectives, il n'en reste pas moins qu'il ne saurait représenter l'en-soi, et, à travers cela, annoncer et faire rencontrer au pour soi la valeur sous le signe de laquelle se développe le projet appropriatif, de manière toujours identique, ne serait-ce que parce que chaque objet ne se laisse pas posséder de la même manière et que ces différences doivent être significatives. Or, cette différenciation ne vient de rien d'autre que de ce qui fait l'être de l'objet, au double sens de ce qui assure sa présence et de ce qui en lui se manifeste comme la présence transphénoménale de l'en-soi dans son irréductibilité au pour-soi, c'est-à-dire sa qualité; et mon rapport à cette différenciation est ce qui se manifeste à moi comme *goût* de cet objet, comme préférence première et opaque. Or, il n'est pas certain que cet irréductible soit un irréductible véritable, celui de la liberté. En effet, si on s'arrêtait là, c'est-à-dire à la qualité de l'objet, le choix de la qualité n'apparaîtrait que comme empirique. Il faut donc trouver, à travers cette qualité la manière dont l'être apparaît et, plus exactement le lien entre la spécificité de la qualité et la spécificité pour l'être d'apparaître, c'est-à-dire le sens ontologique de la qualité. Il est donc nécessaire d'opérer une «psychanalyse_des_choses»¹: en tant que partie de la psychanalyse existentielle, elle a pour tâche de montrer de quel être la qualité se trouve ainsi révélatrice, ce qui implique d'abord de fonder le sens de « la qualité comme révélatrice de l'être »².

On retrouve, dans ce dernier moment de l'analyse de Sartre, une position analogue à celle adoptée à l'égard de la psychanalyse existentielle: d'une part il s'agit de dégager la possibilité de principe d'un certain type d'enquête, qui atteste d'une certaine réalité ontologique, tout en en donnant une première élucidation. L'orientation n'est cependant pas celle de la psychanalyse existentielle, mais demeure celle de l'ontologie. Comment comprendre au premier abord cette psychanalyse des choses?

c) Les principes de la psychanalyse des choses et le statut ontologique de la qualité.

Celle-ci doit être comprise en parallèle avec la psychanalyse existentielle dont on retrouve certains traits. Son titre³ vient du fait qu'il s'agit de saisir leur signification symbolique telle qu'elle peut apparaître à travers la constance de nos goûts et de nos répugnances, forme d'appréhension du monde et de l'être de chaque chose.

¹ *EN*, p. 690.

² *EN*, p. 690.

³ La formule est inspirée Bachelard et maintenue contre lui. Il faut préciser que, si Sartre revient ainsi à ce titre de psychanalyse des choses contre l'évolution de Bachelard qui lui fait abandonner cette formulation, ce n'est pas du tout pour la raison qui avait amené ce dernier à employer ce terme de psychanalyse. En effet, lorsque ce dernier y renonce, c'est simplement parce que *L'eau et les rêves* n'a pas la rigueur classificatoire de *La Psychanalyse du feu*: «Pour parler de psychanalyse, il faut avoir classé les images originelles sans laisser à aucune d'elles la trace de ses premiers privilèges; il faut avoir désigné, puis désuni, des complexes qui ont longtemps noué des désirs et des rêves» (G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942, p. 9).

³ La formule est inspirée Bachelard et maintenue contre lui. Il faut préciser que, si Sartre revient ainsi à ce titre de psychanalyse des choses contre l'évolution de Bachelard qui lui fait abandonner cette formulation, ce n'est pas du tout pour la raison qui avait amené ce dernier à employer ce terme de psychanalyse. En effet, lorsque ce dernier y renonce, c'est simplement parce que *L'eau et les rêves* n'a pas la rigueur classificatoire de *La Psychanalyse du feu*: «Pour parler de psychanalyse, il faut avoir classé les images originelles sans laisser à aucune d'elles la trace de ses premiers privilèges; il faut avoir désigné, puis désuni, des complexes qui ont longtemps noué des désirs et des rêves» (G. Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1942, p. 9).

i) Les traits fondamentaux et la signification de la psychanalyse des choses¹.

Deux éléments nous rapprochent de la psychanalyse existentielle: dans les deux cas, nous nous situons sur un plan symbolique et nous devons à chaque fois respecter des contraintes ontologiques: ne pas figer la structure fondamentale de la personne comme un en-soi pour la psychanalyse existentielle et ne pas dissoudre la chose et sa signification symbolique dans le pour-soi en ce qui concerne la psychanalyse des choses. De ce fait, il y a là une couche de signification qui concerne l'étant singulier tel qu'il est abordé au sein du projet originel, tout comme la personne singulière s'y trouve visée. Il s'agit ainsi de dégager, à même la chose, la présence de la signification, en fonction uniquement de règles d'analyse qu'ont établies chacune à leur niveau, les analyses de la transcendance et de la situation.

La psychanalyse des choses, comme la psychanalyse existentielle en ce qui concerne les désirs, implique une méthode comparative² qui procède à partir des déterminations qualitatives objectives d'une substance quelconque (Sartre reprend ici l'exemple de la neige telle qu'elle se donne notamment à travers sa fonte³, exemple déjà utilisé à propos de l'analyse du glissement) pour en comparer les caractères et, à partir de cette comparaison, construire une hypothèse générale permettant de rendre compte de ce qui s'exprime ontologiquement à travers la fonte de la neige et en corrélation avec les autres formes de fonte de liquide. L'hypothèse générale sera ici celle de l'expression de l'antinomie du continu et du discontinu, symbole fondamental qui, selon Sartre - et contre Bachelard, pour lequel l'esprit scientifique consiste à se détacher des images primordiales alors que Sartre semble les y enraciner⁴ - se retrouve dans la mécanique ondulatoire¹.

¹ Les *Carnets de la drôle de guerre* présentent une première esquisse des analyses présentées dans le dernier alinéa (CDG, V, pp. 362-368), notamment en ce qui concerne la dimension du visqueux (CDG, V, pp. 362-363). Certains points sont mêmes plus développés (l'exemple du trou, juste évoqué dans l'ouvrage de 1943 (EN, pp. 704-706), est développé de manière plus personnelle, (CDG, V, pp. 363-368)). Cependant, deux différences essentielles demeurent. La première tient à ce que la dimension positive de la méthode de la psychanalyse des choses n'est pas dégagée (le carnet V est écrit en 1939 et l'ouvrage de Bachelard ne paraîtra qu'en 1942), la seconde à ce que l'ontologie qui en est le cadre n'est pas encore mis en place. Ici, l'élucidation insiste, à partir de l'exemple du trou sur la primauté de la «présexualité» (CDG, V, p. 363) et de l'existential par rapport à l'élucidation freudienne et intervient dans un cadre plus général qui renvoie en fait à la problématique de la situation, à savoir que «les choses sont humaines» (CDG, V, p. 362). On a donc bien ici une poursuite de l'analyse de la situation au travers de l'investissement des catégories de l'être manifesté par la signification. Quant à la manière dont «les choses sont humaines» et dont le visqueux à un sens humain, Sartre renvoie au fait que celui-ci - tout en réagissant avec «sa nature propre» (CDG, V, p. 362) - renvoie d'emblée à l'autre homme. Dans *L'être et le néant*, si la problématique est bien la même (penser l'unité des caractéristiques physiques et de leur signification psychique), la manière d'y répondre sera différente puisqu'elle s'appuiera seulement sur la précompréhension originelle du pour-soi et de l'en-soi. Cependant, il nous semble que ces deux textes, notamment dans la manière dont l'extrait des *Carnets*, décrit en quelques phrases le surgissement de ma métamorphose en visqueux, recourt à la catégorie de possible, c'est-à-dire en fait une certaine forme symbolique d'atteinte de nous-même telle qu'elle se donne au travers du miroir du visqueux.

Cet aspect de la philosophie de Sartre est généralement peu étudié, alors qu'il est tout de même le contexte à partir duquel la portée de la fameuse formule «l'homme est une passion inutile» est explicitée. On peut néanmoins signaler l'analyse qu'en fait F Noudelmann dans *L'incarnation imaginaire*, réf. citées, chap. 11, pp. 216-232. Cependant, celle-ci se fait en fonction d'une problématique qui donne un rôle fondamental à la métaphore, ce qui n'est pas notre perspective ici.

² En fait, celle-ci, pour la psychanalyse existentielle interviendrait comme enquête empirique préparatoire à l'interprétation des désirs singuliers, plus que dans la psychanalyse existentielle proprement dite.

³ EN, pp. 691-692.

⁴ Cf. EN, p. 692. Il faut bien avouer qu'il y a ici une thèse assez difficilement tenable concernant le caractère des conceptions scientifiques et où on peut retrouver d'ailleurs un des aspects par lesquels Bachelard critiquera les existentialistes, par exemple Sartre lui-même à propos de sa caractérisation du mouvement comme «maladie de l'être» (sur le rapport Sartre Bachelard, cf. D. Gil, *Bachelard et la culture scientifique*, Paris, P.U.F, 1993, «Philosophies», n°43, pp. 20-22) et pour la question de l'imaginaire H. Védérine, *Les grandes conceptions de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*, Paris, LGF, 1990, «Le livre de Poche. Biblio essais», n°4124, chap. VII, pp. 113-136). Pour Sartre - et nous aurons l'occasion de développer cet aspect d'un autre point de vue - il semble que nous ayons ici une structure ontologique fondamentale qui forme,

Le point essentiel, pour Sartre, est l'absence de référence à toute détermination subjective et à l'imagination: «nous n'avons fait que comparer des structures rigoureusement objectives»². Cette absence peut s'entendre, soit par rapport à l'attitude psychologique classique, qui nous renvoie à l'imagination ou à une conception de la perception faisant intervenir des contenus subjectifs, soit, par rapport à un certain type d'articulation entre l'ordre de la psychanalyse existentielle (prise dans sa tâche spécifique de saisie de la singularité d'un projet existentiel) et celui de la psychanalyse des choses. Contrairement à ce qu'on pourrait attendre, nous ne sommes pas forcés de recourir à la singularité dégagée par la psychanalyse existentielle, mais nous pouvons repartir du «projet originel»³ pris dans sa généralité pour saisir «l'origine *vraie* des significations des choses et leur relation vraie à la réalité-humaine»⁴. Le point de part de l'analyse est donc double:

— Fourni par la transcendance et l'être-dans-le-monde⁵, il est d'abord d'ordre structurel: celui . Nous pouvons ainsi partir d'une relation unitaire, au delà des divisions secondaires.

— Il est ensuite d'ordre existentiel et concret: c'est la facticité et la situation⁶. Ils apportent l'élément de contingence nécessaire et notamment la part d'accueil et de rencontre au sein même du choix, de telle sorte qu'on puisse faire de la qualité et de son émergence au sein du «il y a» le noeud de la signification et de l'en-soi. La situation apporte la manière dont s'opère la liaison entre les deux pôles, elle fonde le chiasme caractéristique de la manière dont le monde se présente à nous à partir de l'ordre de la signification qui surgit avec la liberté.

Sartre peut répondre à deux exigences apparemment inverses: d'une part l'affirmation de l'identité entre la qualité du *ceci* et son être, et par conséquent l'indifférence de la qualité et de la signification, d'autre part la compréhension de la signification comme signification des choses. Le point essentiel est que le *ceci* n'apparaît que dans le cadre du «il y a». Or, ce cadre, sur le plan existentiel de la situation, à la fois empêche que nous mettions la qualité sur le compte de l'être

d'une certaine manière, la situation à partir de laquelle se dessinent ensuite les différentes attitudes possibles et dont l'attitude scientifique n'est qu'une parmi d'autre.

Elle reste donc régie en sous-main par des attitudes existentielles: à cet égard, il n'est pas certain pour Sartre que l'objectivité scientifique soit *a priori* d'un degré plus fondamental que cette objectivité des significations. Elle est, si on la prend comme corrélat d'un projet originel, habitée par une signification particulière de révélation de l'être. Le fondement de ce caractère radical semble venir de l'originalité du choix comme étant un choix d'être: il renvoie donc aussi bien à l'être du pour-soi dans sa structure fondamentale individuelle qu'à l'être même dévoilé par ce choix. Ce faisant, il rend compte autant des structures partielles du pour-soi, de ses manières d'être, par rapport à son être, que de la relation fondamentale des manières d'être des choses avec leur être.

A partir de là, l'être des choses tel qu'il est découvert dans la démarche et la découverte scientifiques n'apparaît d'abord que comme corrélat d'une modalité singulière de relations au sein de la structure ontologique concrète et fondamentale dessinée par le projet originel et l'ensemble des corrélations potentielles qui co-surgissent avec lui. La différence entre tel ou tel plan du rapport à l'être ne serait, au sein du projet originel, que la manière spécifique dont cette structure partielle est susceptible d'un développement universalisant, notamment par le biais du rapport à l'autre qu'il implique et de la découverte de l'être qui s'opère à travers ce rapport à l'autre (*vide supra*, chap. VII, §2, c) ii).

¹ Cf. *EN*, p. 692: [...] Cette liquidité [...] nous renvoie à une certaine possibilité permanente du *compact granuleux* (désignant une certaine qualité d'être de l'*en-soi pur*) de se métamorphoser en *fluidité homogène et indifférenciée* (autre qualité d'être de l'*en-soi pur*). Et nous saisissons ici dès son origine et avec toute sa signification ontologique l'antinomie du continu et du discontinu, pôles féminins et masculins du monde, dont nous verrons ensuite le développement dialectique jusqu'à la théorie des quanta et la mécanique ondulatoire».

² *EN*, p. 692.

³ *EN*, p. 697.

⁴ *EN*, p. 694.

⁵ Cf. *EN*, p. 694: «Elle seule [l'ontologie], en effet, peut se placer sur le plan de la transcendance et saisir d'une seule vue l'être-dans-le-monde avec ses deux termes, parce que, seule, elle se place originellement dans la perspective du *cogito*».

⁶ Cf. *EN*, p. 694: «C'est encore l'idée de facticité et de situation qui nous permettront de comprendre le symbolisme existentiel des choses».

en soi¹, sans que pour autant nous soyons amenés à la placer dans l'immanence.

ii) *Le statut de la qualité et la relation au projet originel.*

Mais quel est alors le rapport de la qualité avec la signification qui lui advient à partir du projet originel? Ce rapport est symbolique. En effet, la qualité est qualité de l'être «à posséder»² qui est visé dans son être absolu et en-soi. Ceci implique de la part du pour-soi un effort de transgression pour dépasser le phénomène d'être vers l'être du phénomène tel qu'il est absolument et en soi. C'est un effort constitutif du projet appropriatif dans son mouvement premier (et non un simple moyen réfléchi de son accomplissement). Cet effort est dit «métaphysique»³ dans la mesure où il vise le dépassement et la transgression des conditions d'apparition du ceci qu'est notre propre surgissement. Cependant, puisque ces conditions et notre être-dans-le-monde ne font qu'un, il est aussi un effort «pour échapper à notre condition, pour percer le manchon de néant du «il y a» et pour pénétrer jusqu'à l'en-soi pur»⁴. Or, la qualité ne peut livrer qu'elle-même. Puisqu'elle est la présence même de la chose dans son caractère absolu, il n'y a rien à dépasser, il n'y a pas d'au delà, mais seulement une alternative entre le «il y a» qui fait apparaître le monde à sa condition de manifestation et l'anéantissement conjoint de la conscience et du monde⁵. Néanmoins, on ne peut dire qu'il n'y a aucune réponse à cet effort: au contraire, il y a, d'une certaine manière, le renforcement de la qualité, sa persistance et non sa dissolution pour laisser place à l'indifférenciation absolue de la nuit de l'être⁶. Cette persistance de la qualité, comme forme particulière de la réponse de l'être à l'effort métaphysique du pour-soi, lui confère le sens d'un «symbole [possible] de l'être en soi»⁷.

C'est à partir de là que la qualité se trouve investie par la dimension de la signification: «cela signifie justement qu'une nouvelle structure du «il y a» se constitue, qui est la couche significative, encore que cette couche se manifeste dans l'unité absolue d'un même phénomène fondamental»⁸. Cette couche est nouvelle, mais elle ne se manifeste pas comme une détermination particulière, présente seulement pour une intuition spéciale. On doit considérer qu'elle est présente dans chaque intuition, à un degré particulier, en tant qu'elle s'inscrit au sein du projet appropriatif qui porte ici notre relation à l'être. Pour cette raison, Sartre parle, à son propos, de «teneur métaphysique de toute révélation intuitive de l'être»⁹ et fait du dégagement de cette teneur métaphysique le point de départ de la psychanalyse des choses, celle-ci progressant ensuite selon un certain ordre, du simple (ou de l'«élémentaire»¹⁰) au complexe, de la qualité prise dans sa nudité comme

¹ EN, p. 694: «Ainsi, dès l'origine, nous ne pouvons mettre la qualité au compte de l'être *en soi*, puisqu'il faut déjà le «il y a», c'est-à-dire la médiation néantisante du pour-soi, pour qu'il y ait des qualités».

² EN, p. 697. La formule est employée à propos de l'exemple du visqueux.

³ EN, p. 695.

⁴ EN, p. 695.

⁵ D'une certaine manière, on peut rapprocher cette alternative de la mort. Celle-ci n'est pas accès à un au delà de la vie comme condition humaine vers un absolu. L'absolu est déjà là, il est humain. La mort n'est que la facticité de cet absolu existentiel qu'est l'existence humaine et non une marque de sa limitation telle que l'être-mort puisse représenter une délimitation de cette condition.

⁶ Ces images, qui ne sont pas utilisées dans *L'Être est le néant*, le sont dans *Vérité et existence*, pour décrire ce que serait l'être avant tout dévoilement (VE, p. 19: «L'Être, c'est la nuit»). Cependant, il ne faut peut-être pas y voir plus qu'une approximation métaphorique pour faire pièce aux thèses de Heidegger dans *De l'essence de la vérité* (M. Heidegger, *Von Wesen der Wahrheit* publié en 1943, traduction française par W. Böhm et W. Biemel, recueillie dans *Q. I*, éd. citée), du moins à ces thèses telles que Sartre les comprend).

⁷ EN, p. 695.

⁸ EN, p. 695.

⁹ EN, p. 695.

¹⁰ EN, p. 695

moment d'un ceci au ceci lui-même comme interpénétration de qualités, pour parvenir au goût singulier constitutif de la définition de la personne singulière.

Même s'il est vrai qu'on ne peut tirer la dimension symbolique de la qualité de son en-soi brut (abstraction faite du projet appropriatif, comme pure détermination matérielle), la prise en charge de ces réquisits nous oriente vers une appréhension du rapport à la qualité et à sa «teneur métaphysique»¹ et symbolique comme *intuitif*, renvoyant à une attitude de *connaissance* où, à travers une expérience dont la description de l'exemple du visqueux dégagera les structures, peut se *découvrir* - au sens phénoménologique fort du terme - une dimension symbolique de la qualité. Cette orientation devient une nécessité dès lors qu'on constate l'inanité de toutes les explications «par projection ou par analogie»², qui cherchent une sorte de *metabasis eis allôs genos* un passage du psychique au physique alors que ces deux modes d'être, pris en eux-même comme pur *data*, restent extérieurs l'un à l'autre³. On ne peut plus parler en termes d'information du physique par le psychique mais d'une «psychisation originelle» - c'est-à-dire en fait la structuration de l'appréhension de la qualité à partir d'une synthèse d'en-soi et de pour-soi - structurant la donation de la qualité au sein du projet appropriatif. Ce n'est qu'à travers l'étude d'une appréhension intuitive de qualité, qui se place au sein de la composante appropriative du projet originel, qu'il sera possible de répondre à cette question. Nous serons alors à même de voir comment la qualité développe sa valeur significative à partir de la manière dont, les unes après les autres, les structures du pour-soi se trouvent engagées dans un tel rapport et constituent peu à peu, par rapport aux objets empiriques ultérieurs, une structure apriorique. C'est là justement le rôle de l'analyse du sens symbolique du visqueux que de le manifester.

iii) La psychisation originelle, horizon de la donation du symbole.

Un premier niveau de l'analyse (qui prend l'exemple du visqueux tout en laissant entre parenthèses la question du «mode d'être symbolisé par le visqueux»⁴) nous révèle le processus de la donation du symbole dans son fonctionnement. Celui-ci ne procède pas, pour acquérir la valeur de l'objet possédé (être une manière de se donner pour l'en-soi du monde) d'une psychisation antérieure puisqu'elle ne vient que du projet appropriatif lui-même, lequel n'a pour fondement que la liberté du pour-soi (il n'est pas un contenu psychique et reste dans son fond non-thétique). La qualité qu'est le visqueux n'est pas saisie que dans sa simple détermination empirique, mais «dès l'origine, [elle] est *psychisée*»⁵. Cette psychisation originelle est précisément l'effet du caractère appropriatif qui me fait apparaître le visqueux comme «visqueux à posséder». Le lien entre moi et le visqueux est originelle: le visqueux, comme tout être «à posséder» m'apparaît comme un «possible moi-même à fonder»⁶. Dès lors, je l'appréhenderai comme possible moi-même et aurais donc - s'il est vrai que l'ordre du psychique est moi-même projeté dans l'en-soi et que celui-ci n'est désormais compris par moi qu'à partir de la symbolisation originelle qu'en

¹ EN, p. 695.

² EN, p. 696.

³ On peut noter ici que Sartre, notamment lorsqu'il oppose «le sentiment saisi dans sa pureté qualitative, qui ne pourrait se révéler que comme une certaine disposition purement inévidente», et «une certaine qualité matérielle», a recours, notamment pour le sentiment, à un vocabulaire bergsonien (celui de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*): mais c'est qu'il en reste à une démarche polémique et qu'il décrit deux formations transcendantes indépendamment des conditions de leur jaillissement et de leur processus de constitution.

⁴ EN, p. 698.

⁵ EN, p. 697.

⁶ EN, p. 697.

donne le visqueux - de ce fait même une signification psychique, mais qui se trouve dans une situation telle que la seule manière pour moi de le découvrir est l'explicitation de cette qualité, c'est-à-dire une enquête qui viserait à «faire rendre au visqueux toutes ces significations»¹.

Il se s'agit pas d'un contenu psychique *a posteriori* par rapport au pur dévoilement de la qualité, mais appris préalablement par rapport à tel dévoilement singulier. Il faudrait parler plutôt - quoique cette formule soit d'abord polémique puisque cet *a priori* est identifié avec la liberté du pour-soi, pour éviter d'introduire un en-soi dans le pour-soi - d'un «*a priori* formel, encore qu'elle soit libre projet et qu'elle s'identifie avec l'être du pour-soi lui-même»². Le projet appropriatif est donc un cadre général qui ne contient pas en lui-même la manière dont le visqueux va se manifester mais seulement la structure *a priori* de la rencontre. Dès lors, la détermination qui se manifesterà à partir du visqueux, c'est-à-dire la manière dont il représentera à la fois la totalité de l'en-soi à partir de la présentation symbolique de l'être du phénomène et moi-même dans ma relation à cet en-soi ne viendra que de lui: «cette viscosité est donc *déjà* - dès l'apparition première du visqueux - réponse à une demande, déjà *don de soi* et cela précisément dans son caractère de visqueux (par opposition aux autres qualités, c'est-à-dire dans son caractère de «*ventouse qui m'aspire*»)»³ (ce caractère étant justifié par la description qui suit).

iv) La donation de la qualité comme réponse et la constitution de son sens métaphysique.

Dans la structure particulière de demande-réponse qui se présente ici, la demande s'explique à partir du seul pour-soi, la réponse à partir de la seule qualité, réponse qui est elle-même une réponse globale, sans reste par rapport à l'ensemble des dimensions qui étaient en jeu dans l'interrogation. Cette réponse globale, qui est une signification, est elle-même tournée dans deux directions:

— vers l'être-en-soi lui-même: le visqueux se manifeste lui-même comme signification vis-à-vis de l'en-soi dont j'ai la précompréhension ontologique de par mon rapport de transcendance.

— par rapport à moi-même à partir de la liaison interne au visqueux constituée par mon projet appropriatif: La simple détermination qualitative du visqueux me livre une signification, qui est «l'*ébauche de nous-même* en tant que l'appropriation esquisse comme un acte fondant du visqueux»⁴. Cette signification indique le sens de cette ébauche de projet appropriatif, l'idéal qui le hante et à partir duquel mon projet sera déterminé comme choix d'être en fonction de sa relation au sens qui se dévoile (soit ici une dimension d'«Antivaleur») ⁵. Il s'agit donc de la signification profonde de ce projet, c'est-à-dire l'idéal auquel il aspire, tel qu'il se reflète et se donne à partir de l'en-soi lui-même, au travers de ce qui, au sein du ceci, est contingent et ne peut être posé par le pour-soi. Or, cette contingence étant précisément pour ce même projet ce qui fait que, pour nous, le ceci vaut comme en-soi.

Or, cette réponse (dont les deux aspects de symbolisation du monde tout entier et de l'en-soi ne font qu'un, comme nous l'avons vu à propos de la signification de l'objet possédé), se détache sur le fond d'une relation du pour-soi à l'en-soi, au sein de laquelle le pour-soi et l'en-soi restent sé-

¹ EN, p. 697.

² EN, p. 697.

³ EN, p. 697.

⁴ EN, p. 698. L'ambiguïté de la formule (acte qui fonde le visqueux, acte du visqueux lui-même qui fonde dans son être une manière d'être du pour-soi) n'est pas superficielle mais correspond bien au renversement de l'en-soi-pour-soi au pour-soi-en-soi qui sera le propre de la brusque découverte du symbole et de la manière dont celui-ci révèle un sens possible pour la totalité de l'être.

⁵ Cf. EN, p. 703.

parés dans leur mode d'être, que ce soit au niveau le plus fondamental ou au niveau secondaire des structures psychiques et physiques. Ces dernières sont elles-mêmes considérées comme des *natures* (constituées par des déterminations d'essence) incompatibles, ce qui est dévoilé par la réponse et revient ainsi vers le pour-soi. S'il est par lui-même, à partir de son opacité au delà de cette division, il est alors une «nature neuve qui n'est ni matérielle (et physique), ni psychique, mais qui transcende l'opposition du psychique et du physique, en se découvrant à nous comme l'expression ontologique du monde tout entier»¹, comme monde singulier (et non comme pure structure de transcendance) au sein duquel peuvent se manifester aussi bien des objets physiques que des objets psychiques. Cette psychisation originelle a donc pour fondement l'unité de la double signification de l'objet possédé (tout en notant le caractère idéal, voire de participation magique de ce rapport, et non sa détermination empirique).

Pendant, dans la mesure où cette signification, quoique symbolique, est d'ordre ontologique, et où sa révélation repose sur un trait ontologique de l'être comme qualité, de quelle manière s'effectue une telle réponse? Quel est le rapport entre la qualité et sa signification ontologique c'est-à-dire en fonction de quel rapport d'être peut surgir ainsi un sens possible de l'être? À présent que son cadre problématique global se trouve fixé, c'est à travers l'analyse précise de l'exemple du visqueux que nous pourrions le mieux appréhender l'origine de cette signification.

d) L'analyse de l'exemple du visqueux et les modalités de la révélation de la teneur symbolique de la qualité.

Alors que nous avons pu voir que l'analyse de la liberté se situait sur un plan fondamental qui, dans la démarche régressive nous renvoie à un niveau proche de la pure saisie de la liberté par elle-même et de l'authenticité et qu'inversement, l'analyse du projet originel nous renvoie vers des conduites se situant en deçà d'une prise de position par rapport à la valeur et se poursuivant dans l'inauthenticité et la mauvaise foi renforcée par la «réflexion complice»² (appropriation, création), l'analyse de la qualité, en revenant à l'attitude interrogative, marque en quelque sorte une position intermédiaire: certes, on reste dans le cadre du projet appropriatif, mais celui-ci est pris à un niveau tel qu'il peut justement se transformer.

i) Interrogation et révélation symbolique.

En effet, le projet appropriatif est le projet à partir duquel je rencontre les ceci, de telle sorte que se constitue une anticipation, un «*a priori* formel» dans la rencontre de l'objet qui se manifeste à travers une manière d'interroger le ceci, pris dans sa qualité contingente, et de faire surgir à partir de lui un ensemble de significations liées à la manière dont l'inscription du pour-soi dans l'en-soi sera, au sein du «il y a», rendue par la qualité considérée.

Ainsi, on peut comprendre la description de l'«enquête appropriative» comme un engagement successif du pour-soi dans une relation avec le visqueux, jusqu'au moment où «le symbole se découvre brusquement»³ à partir de la manière dont «sa mollesse fait ventouse»⁴.

¹ EN, p. 698.

² Cf. EN, p. 670.

³ EN, p. 700.

⁴ EN, p. 700.

i. a) Les modalités de l'interrogation interprétative et le premier niveau de l'expérience.

Une première étape - dont l'analyse nous permet de mettre au jour la technique à l'œuvre ici dans l'élucidation de la dimension symbolique- du parcours réalisé - peut être schématisée ainsi:

<i>Structures pour-soi engagées.</i>	<i>Relation à la qualité engagée.</i>	<i>Relation interne de la qualité</i>	<i>Réponse spécifique de la qualité considérée</i>	<i>Signification ontologique de la réponse¹.</i>
<i>Simple être dans le monde.</i>	Appréhension intuitive.	Rapport immédiat à soi: structure d'état primaire.	Ralentissement de la fluidité. Etat non stable, louche entre solide et le liquide.	Naissance d'une priorité de l'En-soi sur le pour-soi au milieu de l'identité en-soi-pour-soi de la fluidité.
	Effort de possession intuitif	Rapport à sa propre structure d'état (fuite par rapport à soi).	Négation par le visqueux de sa propre fluidité..	Visqueux comme échec du rapport de possession intuitif
	Saisie du rapport de la qualité à travers le devenir d'une individualité par rapport au tout (engagement symbolique du pour-soi dans la qualité).	Rapport d'absorption de l'individualité dans le tout (fusion de la qualité avec elle-même).	Phénomène d' <i>hystérésis</i> dans l'écoulement et la fusion: affaissement sous forme de dégonflage: <i>mollesse</i> du visqueux.	Signification double: - i) Image de l'individu qui ne veut pas s'anéantir. <i>Type de rapport de l'être avec l'être.</i> ii) Image de la possibilité d'une destruction-crédation (renvoi au niveau de l'être-au-milieu du monde).

Schéma n°101 – L'interrogation du visqueux [1 sur 5] (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §III)

Dans cette première étape de la description², on en reste à la révélation intuitive, la variation ne venant que de la configuration interne de la qualité à partir de la signification appropriative de la révélation intuitive. Celle-ci fait surgir les configurations qualitatives potentielles les plus à même de donner une réponse signifiante à l'enquête appropriative (schémas dont la prégnance se manifeste à travers le témoignage du mythe³).

C'est ici qu'intervient le caractère comparatif (qui est un des aspects de la psychanalyse existentielle et un des éléments mis en oeuvre à propos du sens ontologique exprimé par la fonte de la neige) de la méthode de déchiffrement des qualités, les termes mêmes de la comparaison se donnant en même temps que l'appréhension de la détermination qualitative considérée: ainsi, c'est dans la différence spécifique entre le visqueux et le liquide que joue la méthode comparative, comme peut le montrer le tableau suivant:

¹ Ce niveau est triple: en effet, il s'agit non seulement de la symbolisation de la structure en-soi-pour-soi, mais aussi du rapport de possession à partir duquel se constitue cette structure et enfin de manière plus général, du rapport de l'être avec l'être qui se dévoile à travers cette possession, que ce rapport se dévoile dans la relation en-soi-pour-soi ou au sein même de l'en-soi.

² EN, pp. 698-700: De «Quel est le mode d'être symbolisé... [...] ... s'enlise dans la nappe de visqueux».

³ Cf. l'allusion au symbole de la nappe d'eau et à son rôle «dans la constitution des schémas panthéistiques» (EN, p. 699).

	<i>Niveau des déterminations matérielles.</i>		<i>Niveau des significations symboliques.</i>	
	<i>Eau (liquide).</i>	<i>Visqueux.</i>	<i>Eau (liquide).</i>	<i>Visqueux.</i>
<i>Rapport immédiat à soi: rapport d'état.</i>	fluidité et permanence dans le changement.	Fluidité louche qui tend à se solidifier.	Synthèse de l'en-soi et du pour-soi.	Tendance de l'en-soi à triompher sur le pour-soi.
<i>Rapport à son propre état.</i>	Fuite qui se confirme dans sa fuite. Elle est saisis sable comme fuite.	- Fuite qui se fige et qui se nie en tant que fuite.	L'être apparaît comme se possédant au sein de son insaisissabilité	Par lui l'être apparaît comme insaisissable et décourageant la possession.
<i>Rapport individualité/tout.</i>	Absorption immédiate et instantanée de la goutte dans la flaque.	Absorption retardée quoique totale de la goutte.	Absorption de l'individu dans le tout: identification de l'être avec l'être.	Engluement de l'individualité dans le tout/résistance de l'individu au tout (symbole du refus de l'être de se faire absorber par l'Être).

Schéma n°102 – L'interrogation du visqueux [2 sur 5] (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §III)

Cependant, cette première étape n'est pas autonome et le caractère essentiel qu'elle met au jour à travers le passage du rapport immédiat et substantiel de la qualité à elle-même au rapport par la médiation d'un élément individuel, se laisse lire, à la lumière du projet appropriatif, non seulement en amont (ce qu'on vient de voir), mais aussi en aval. L'enquête visant à faire révéler à la qualité le mode d'être qu'elle symbolise est une enquête appropriative, la qualité symbolise un mode d'être en tant qu'elle est saisie comme être pour être possédée: le mollesse du visqueux est donc autant une réponse à une enquête intuitive qu'à une enquête appropriative et sa réponse se laisse saisir, non seulement par rapport à l'intuition mais aussi par rapport aux autres modalités appropriatives constitutives du pour-soi.

i. b) Le second niveau de l'enquête appropriative et l'engagement des nouvelles structures du pour-soi comme porteuses de capacités révélatrices.

Or, le pour-soi est également un pour-soi incarné, c'est-à-dire pour lequel s'approprier est s'approprier à partir d'un être-au-milieu du monde. Dès lors, la mollesse a à faire sens, à dévoiler ses significations à partir de cet être incarné et pour un pour-soi qui veut tout d'abord être à travers le rapport de possession. C'est pour cette raison, qu'à partir du caractère de la mollesse, comme ce qui non seulement résulte de l'appropriation intuitive mais aussi de ce qui reflète les premières possibilités de l'appropriation incarnée, l'analyse se développe dans une sorte de mouvement inversé par rapport au moment précédent, jusqu'à la découverte du mode d'être symbolisé par le visqueux. On peut résumer comme précédemment, la démarche de Sartre par les tableaux suivants¹:

¹ Du fait de la complexification des modalisations rendues possibles par le caractère concret des structures engagées à partir de l'être-au-milieu du monde, il a été nécessaire de séparer ce tableau en deux: le premier correspond à l'aspect du corps comme actif (de «De ce phénomène... [...]» (EN, p. 700) à «...et s'y noie») (EN, p. 701); le second au reste de la description qui non seulement passe au plan de l'être-au-milieu du monde et des choses (de «Mais en même temps, le visqueux, c'est moi... [...]» (EN, p. 701) à «...c'est risquer de se diluer en viscosité» (EN, p. 702) mais qui achève le transfert du sens métaphysique du pour-soi au sein même des structure immanentes de ce pour-soi (de «Or, cette dilution... [...]» (EN, p. 702) à une *Antivaleur*) (EN, p. 703). Ces deux mouvements sont unifiés par le fait que, dans les deux cas «Le visqueux, c'est moi», soit en tant qu'être incarné au milieu du monde et des choses, soit en tant que pour-soi, dans le mouvement interne de mon existence.

<i>Structures pour-soi engagées.</i>	<i>Relation à la qualité</i>		<i>Relation interne de la qualité engagée.</i>	<i>Réponse spécifique de la qualité.</i>	<i>Signification ontologique de la réponse.</i>
<i>Être au milieu du monde (incarnation).</i>	Niveau de l'action pure (sans engagement direct du corps-instrument et sans contact (jet)).		Relation de la qualité à elle-même dévoilée dans l'action comme subie par le visqueux.	<i>Mollesse</i> au contact, compressibilité, docilité.	Être qui peut être possédé.
<i>Aspects du corps comme actif</i>	Niveau de l'action avec engagement du corps instrument dans sa double potentialité créatrice-destructrice.		Relation de la qualité à elle-même dans sa consistance et son adhérence à soi (rapport de moi à l'objet).	i) <i>Mollesse</i> comme adhérence à soi (possibilité de constituer une individualité (réponse à l'égard de la potentialité créatrice) : absence de résistance. ii) <i>Docilité</i> à l'égard de la destruction : absence de résistance	Aspect de l'en-soi comme se laissant posséder complètement (appropriation /destruction) par le pour-soi.
	Niveau de l'action avec engagement du corps au milieu du monde.	Orientation première	Rapport de l'objet à moi en tant que je le fais et le soutiens à l'être.	Le visqueux adhère à moi au delà de mon acte de soutien de l'objet créé	Négation de la primauté du pour-soi dans l'en-soi pour-soi.
		Niveau du toucher.	Réponse au mouvement du toucher à partir du métabolisme interne.	Visqueux comme fascinant (activité d'aspiration). <i>Docilité</i> poussée à bout (pas de résistance).	Renversement du processus appropriatif: appropriation sournoise du possédant par le possédé.
		Maîtrise du processus d'appropriation.	Réponse au mouvement d'appropriation.	<i>Retournement</i> : la maîtrise du processus est perdue et semble être le fait de la qualité.	
Niveau du glissement (modalisation du processus).	Réponse au glissement par réflexion en fonction de la relation interne constitutive de la qualité.	<i>Dégradation</i> et absorption du glissement par <i>succion</i> .	Symbolisation de la <i>revanche</i> de l'En-soi (retournement dans leur mouvement des caractères issus du pour-soi).		

Schéma n°103 – L'interrogation du visqueux [3 sur 5] (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §III)

Ce premier tableau reprend un mouvement qui se situe à la fois au terme d'un mouvement d'analyse (puisque le visqueux ne symbolise qu'à partir de l'en-soi, être du ceci et comme manière d'être de l'en-soi) et au début d'un second, puisqu'engageant le pour-soi par le corps. C'est dans le moment suivant que le sens de ce tournant s'affirme.

<i>Structures pour-soi engagées.</i>	<i>Relation à la qualité</i>	<i>Relation interne de la qualité engagée.</i>	<i>Réponse spécifique de la qualité.</i>	<i>Signification ontologique de la réponse.</i>
<i>Être au milieu du monde comme être passif au milieu de l'en-soi.</i>	Rapport de saisie interne par perte de soi dans la qualité comme modalité d'appropriation (dévoilement du niveau de l'être à travers l'avoir).	La qualité répond à cet effort d'appropriation par perte de soi: puissance d'incarnation réciproque de la qualité dans la relation entre moi et elle.	Réponse par constitution d'une <i>continuité</i> allant jusqu'à la fusion par dilution.	Identification du pour-soi appropriatif avec le visqueux: c'est moi comme m'absorbant dans l'en-soi.
	Enfoncement partiel	Manière dont la qualité me met en rapport avec elle sur le mode de la relation.	Écoulement du visqueux de moi à lui avec hystérésis: constitution d'une continuité retardée.	<i>Continuité</i> entre moi et le visqueux. Il me symbolise dans mon lien à l'en-soi comme refus de s'y absorber.
	Effort de fusion Enfoncement total.	Manière dont la qualité apparaît dans ses potentialités et ses modalités d'absorption.	Compromission par le visqueux qui tend à me saisir à partir de son caractère de substance entre deux états.	Hantise de la dilution en viscosité comme absorption du pour-soi par l'en-soi. Esquisse de <i>métamorphose</i> interne.

Schéma n°104 – L'interrogation du visqueux [4 sur 3] (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §III)

Ce qui se reflète à travers la qualité comme objet de mon désir appropriatif fondamental est donc, par le biais de la continuité symbolique entre corps et visqueux, une possibilité d'absorption dans l'en-soi. Cependant, la pleine révélation du symbole ne s'arrête pas au plan de l'incarnation. Elle doit d'une certaine manière se poursuivre jusqu'à ce que la dimension de valeur que peut faire surgir ma relation appropriative au visqueux comme synthèse absolue - mais impossible - du réel et des possibles se manifeste. Le corps apparaît ici comme un médiateur qui me plonge et m'engluie au milieu de l'être. Cependant, cet engluement n'est plus le simple fond d'une relation fondamentale à l'autre comme pour le cas du désir sexuel¹, mais il se manifeste dans une relation à un existant singulier, de telle sorte que la valeur ici considérée sera liée à l'impossible synthèse de l'en-soi et du pour-soi comme type d'être², valeur qui certes sera vécue par le pour-soi, mais en relation avec l'en-soi pris dans sa contingence radicale.

i. c) La révélation du visqueux comme antivaleur et ses conséquences.

Ce dernier niveau de la description donnée par Sartre nous renvoie donc au pour-soi lui-même, tel qu'il fait surgir le symbole à partir de son objet et qu'il l'éprouve du sein de son être propre, comme une forme particulière de hantise.

¹ Cf. *EN*, pp. 461-462, tout ce qui concerne la description du monde du désir, et notamment les formules suivantes: «De ce point de vue, le désir n'est pas seulement l'empâtement d'une conscience par sa facticité, il est corrélativement l'engluement d'un corps par le monde; et le monde se fait engluant. La conscience s'enlise dans un corps qui s'enlise dans le monde».

² L'en-soi, dans l'analyse de la structure primitive de la valeur ne joue en effet que le rôle d'un mode d'être, lié à l'être singulier qu'est le pour-soi au niveau de l'ipséité.

<i>Structures pour-soi engagées.</i>	<i>Relation à la qualité</i>	<i>Relation interne de la qualité engagée.</i>	<i>Réponse spécifique de la qualité.</i>	<i>Signification ontologique de la réponse.</i>
<i>Niveau du pour-soi pris dans ses structures immanentes.</i>	Effort pour concevoir une métamorphose de soi-même en chose.	La qualité apparaît dans le rapport qu'entretient chaque partie avec toutes les autres et avec le tout.	Être du visqueux comme «adhérence molle, et comme par ventouse, de toutes ses parties» (EN, p. 702)).	Devenir visqueux de la conscience comme aspiration du pour-soi par l'en-soi.
	Niveau de la structure existentielle globale du projet.	Deux faces sont exploitées: i) le rapport des parties au tout du point de vue des parties ; ii) Le rapport des parties au Tout du point de vue du Tout.	Empêchement de chaque partie dans son effort pour s'individualiser.	Empêchement des idées et des actes: ils ne sont plus les produits d'une spontanéité les dépassant mais ressaisissement de l'inertie («vol de la pensée» par l'en-soi cf. psychose d'influence).
	Niveau de la structure de la temporalité.	Reprise du rapport interne de la qualité à son propre État.	Reprise de la fuite du visqueux qui se nie comme fuite.	i) Surgissement vers le futur retenu par le passé dans son élan ii) Temporalisation comme essentiellement passéification continuée.
	Niveau de la facticité pure.		Visqueux comme empêchement de la fluidité.	Priorité de l'en-soi sur le pour-soi: <i>antivaleur</i> .

Schéma n°105 – L'interrogation du visqueux [5 sur 5] (*L'être et le néant*, 4^e partie, chapitre 2, §III)

Ainsi, le visqueux se révèle comme une valeur d'une structure particulière, qui est une antivaleur, où se retrouve, au delà de la primauté de la liberté, celle de l'en-soi, ainsi que la signification qu'a désormais sa primauté pour le projet originel. Cette primauté de l'en-soi - sur le plan symbolique - nous fait donc ici pleinement saisir le sens métaphysique qu'à la relation au ceci concret comme relation fondamentale.

ii) L'achèvement de l'analyse, la satisfaction des réquisits initiaux et la portée de l'analyse.

Cependant, une autre question se pose. Comment, à partir de cette description, dont les tableaux précédents ont tracé le plan, Sartre est-il en mesure de remplir les réquisits qu'il s'est donné au départ? Et s'il est vrai que nous sommes ici dans une relation fondamentale à l'être, quelle en est la conséquence (notamment pour la reprise, dans l'expérience, de cette découverte)?

ii. a) La satisfaction des réquisits.

Tout d'abord, en quoi cette description du découvrément des modes d'êtres symbolisés par le visqueux permet-elle notamment de saisir ce mouvement de psychisation originelle à partir duquel cette qualité peut être considérée comme le symbole d'un sens possible de l'être?

i) Tout d'abord en ce qui concerne le surgissement de cette dimension nouvelle de signification en liaison avec l'expérience intuitive d'une qualité définie, on peut dire qu'elle «ne résulte d'aucune expérience antérieure»¹. La modalité spécifique de l'antivaleur ainsi découverte n'est pas présente au sein du pour-soi comme savoir, pour s'associer ensuite à l'ordre du visqueux. Si tel avait été le cas, nous n'aurions pas ce mouvement particulier d'un renversement de la possession qui ne se donne que dans et par l'effort de possession de cette qualité et seulement lui. Il aurait été nécessaire d'ajouter un autre type d'expérience. Or, la seule connaissance nécessaire au dévoilement du symbole, les seuls termes en jeu, sont fondamentalement l'en-soi et le pour-soi

¹ EN, p. 703.

dans leur opposition et leur articulation, c'est-à-dire des termes dont la précompréhension ontologique ne fait qu'un avec l'être du pour-soi humain lui-même. En ce sens, ils ne peuvent découler d'une expérience.

Cependant, cette absence de toute expérience antérieure donne un tour particulier à la découverte du symbole: tout d'abord, cette découverte est celle, non d'une détermination empirique mais d'une signification ontologique qu'on considérera comme le «sens du visqueux»¹, c'est-à-dire ce qu'*il* est de manière transcendante à travers la valeur qu'il acquiert dans le rapport que nous entretenons avec lui, en tant que nous sommes pur projet appropriatif.

Ensuite, cette découverte ne renvoie pas à une expérience antérieure et n'est pas basée sur les déterminations empiriques et peut être saisie selon deux traits apparemment opposés et dont l'opposition renvoie à un aspect fondamental de la philosophie de Sartre: «En un sens [le sens du visqueux] est une découverte intuitive; et, en un autre sens, c'est comme l'invention d'une aventure de l'être»². Cela signifie qu'il s'agit pour l'être de se constituer, dans l'ensemble de ses dimensions d'être comme une «aventure individuelle» et concrète par le biais du surgissement d'une signification singulière à partir de laquelle se déterminera dans son devenir le projet appropriatif (notamment par sa remise en question et le surgissement de sa possible transformation en projet de fuite). Cette double dimension, de découverte et d'invention tient au caractère profondément *actif* du dévoilement tel que le conçoit Sartre, tout en maintenant le caractère de *dévoilement*, puisqu'il concerne l'en-soi transcendant dans la manière dont il se donne à moi. De même que c'est par moi, comme pure transcendance, que le phénomène advient à l'être et qu'il en est l'aventure, c'est par moi que le sens advient ainsi à l'être à partir du visqueux et, plus exactement, par ma liberté en tant qu'elle se choisit elle-même dans le projet appropriatif. Il y a donc bien *invention* (ce que Sartre nommera dans les écrits posthumes et sur un autre plan *création*). Mais, inversement, comme c'est à l'être qu'advient le dévoilement, c'est à cet aspect concret de l'être qu'advient cette signification: dans un cas comme dans l'autre, cela se dévoile à moi et je ne peux l'inventer qu'en le découvrant. On trouve ici ce double aspect indissociable que Sartre exprimait, dans le cadre de la relation de transcendance en jouant sur le double sens du terme «réaliser»³ et que plus tard, Sartre exprimera sur un autre plan en parlant de «créer ce qui est»⁴. Ici, il demeure voilé au pour-soi, par l'effort d'appropriation et le désir d'être.

ii) Ce qui surgit ainsi à partir d'une expérience singulière, en tant qu'il est une antivaleur renvoie d'abord à une «relation de l'être avec lui-même», c'est-à-dire à une détermination ontologique qui est un «sens possible de l'être», par rapport à laquelle les significations attachées à telle ou telle conduite singulière (et notamment les significations morales pour les conduites psychiques) ne sont que secondaires. Mais en même temps, cette détermination ontologique se constitue par une relation de l'en-soi au pour-soi dans un rapport appropriatif, c'est-à-dire dans un rapport du pour-soi à lui-même par la médiation de la qualité: c'est en ce sens qu'elle peut être

¹ *EN*, p. 703.

² *EN*, p. 703.

³ *Cf. EN*, p. 228: «Connaître, c'est *réaliser* aux deux sens du terme». Le terme de connaître ne désigne pas ici un mode existentiel contemplatif mais une relation ontologique fondamentale à l'être dans laquelle l'appropriation s'inscrit comme une de ses modalités existentielles, même s'il est vrai que la signification de cette relation se trouve pervertie par rapport à ce qu'elle pourrait être dans des comportements qui renonceraient à l'effort d'assimilation de l'être et à la réalisation d'un en-soi-pour-soi par l'assomption de la pure contingence de l'être (*cf.* les descriptions du deuxième des *Cahiers pour une morale* et de *Vérité et existence*). *Vide supra*, chapitre VII, §2.

⁴ On trouve l'expression dans les *Cahiers pour une morale* (*CM*, II, p. 501: «Dévoiler, c'est créer *ce qui est*») et dans *Vérité et existence* (*VE*, p. 20, p. 49 («je crée ce qui est »)). Elle désigne la structure profonde et authentique du rapport à l'en-soi à l'égard du mythe de la création, qui ne présente cette relation que sous forme aliénée.

dite «originellement *psychisée*», c'est-à-dire qu'elle surgit en ayant une signification qui concerne spontanément la dimension psychique (celle-ci étant de l'ordre du pour-soi projeté dans l'en-soi) et se trouve au sein de l'être. On aura, de ce fait, dans l'appréhension d'un ceci visqueux au sein du projet appropriatif, spontanément une double dimension qui viendra à la fois organiser des rapports entre les cecis du monde et qui renverra à une signification ontologique au delà de l'idiosyncrasie empirique. On retrouve ainsi le double caractère de l'objet en tant qu'objet «à posséder», celui d'être saisi comme valant pour l'être et comme valant pour le monde. Ce double caractère apparaît à présent déterminé et spécifié par la constitution d'un «schème ontologique valable, par delà les distinctions du psychique et du non-psychique»¹. Ce schème est orienté vers le monde, et a pour effet d'organiser la diversité des cecis en grands «secteur[s] ontologique[s]», en horizons de signification à partir desquels sera appréhendé tout un ensemble de cecis singuliers, indépendamment de leur structure matérielle ou psychique, mais seulement en fonction d'une certaine capacité de symbolisation. Inversement, chaque ceci ainsi saisi, qu'il soit d'ordre psychique ou physique a tout entier en lui la totalité des significations de la qualité considérée (il n'y a pas de répartition entre certaines significations en fonction du caractère physique ou psychique du ceci). Il y a là une dimension ontologique de l'expérience, liée au pur effort du projet appropriatif et à sa manière de découvrir le monde, qui constitue à proprement parler une situation originelle pour chaque existant dans le mouvement même de son existence. Cependant, on ne peut considérer que cette situation soit «connue» et notamment que soit explicité d'emblée l'ensemble des significations ontologiques qui peuvent surgir à partir de la diversité des cecis et des qualités, quoiqu'en même temps, il y ait déjà, par les tendances et par les goûts présents et empiriquement constatables sous la forme dégradée que leur donne la réflexion, une précompréhension de ces significations. C'est pour cela que Sartre considère à la fois que toutes ces significations sont présentes dès l'enfance, et que, cependant, la vie entière est nécessaire pour les expliciter: cette distorsion apparente n'est que l'effet de la situation et de son degré particulier de complexité et du mouvement par lequel le pour-soi élabore le choix de son être à travers cette explicitation.

iii) C'est le caractère fondamental et spécifique de cette situation qui permet ainsi la récupération par Sartre des analyses psychanalytiques, à travers notamment une reprise de la constitution ontologique des tendances sexuelles, et par la reconnaissance derrière les goûts, et notamment des goûts alimentaires, d'un aspect du projet d'être.

ii. b) *La portée de la description du visqueux.*

On ne peut réduire cette description à un simple excursus, ne serait-ce que par la manière dont, pour arriver au résultat auquel il aboutit, il est amené, non seulement à envisager une nouvelle couche de l'être qui se constitue au travers de l'engagement des différentes structures du pour-soi et dont le statut est à préciser, mais également à envisager une nouvelle dimension métaphysique, à travers la manière dont ce qui surgit est de l'ordre d'un sens de la qualité, alors que la dimension du *sens* ne renvoie véritablement qu'à l'ordre du pour-soi.

En effet, les deux tableaux ci-dessus se sont efforcés de reprendre dans chacune de ses étapes le dévoilement du sens symbolique du *visqueux* comme représentation d'une *Antivaleur*, «c'est-à-

¹ EN, p. 703

dire un type d'être non réalisé, mais menaçant [...] un mode d'être [...] à éviter»¹. Le dégagement de ce sens, et surtout de sa portée par rapport au pour-soi, dépend de la manière dont ce dernier s'y engage peu à peu, mettant en jeu ses structures, des plus générales ou abstraites aux plus singulières. Certes, on se place sur le plan du projet originel humain par quoi ce dernier sera définissable - ou du moins caractérisable - comme «passion inutile»: dans ce cadre, l'ensemble des structures du pour-soi humain est d'emblée présent. On peut dire la même chose de l'ensemble de la dimension symbolique du visqueux. Celle-ci apparaît en liaison avec des structures de plus en plus englobantes de totalisation et manifeste cette dimension en ressaisissant des niveaux de plus en plus différenciés - notamment quant à la configuration de facticité qui y sont présentes - des structures du pour-soi. Le rapport du pour-soi à ces degrés «intensifs» de signification n'est alors qu'un degré d'éveil de celles-ci et de découverte du symbole, en fonction de la manière dont chaque structure se trouve engagée par rapport à l'extériorité d'indifférence de l'être. Néanmoins toutes les structures du pour-soi peuvent - pour reprendre un terme utilisé par Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* - être considérés comme des «mesurants» pour le sens ontologique de la qualité.

A partir de cet aspect de la description, on peut mieux en comprendre le mouvement circulaire. En effet, nous pourrions croire, au premier abord, que la description fait du surplace puisque, au début comme au terme de celle-ci nous retrouvons la même relation entre l'en-soi et celui du pour-soi, c'est-à-dire un lien au sein duquel l'en-soi non fondé, pris dans sa contingence, a une priorité sur le pour-soi. D'emblée, il se donne comme symbolisant «une tendance de l'en-soi d'indifférence que représente le pur solide, à figer la liquidité, c'est-à-dire à absorber le pour-soi qui devrait le fonder»². Cependant, s'il y a bien d'emblée une réponse du visqueux quant à sa signification symbolique, et une réponse spécifique et différenciée (notamment par rapport à la liquidité), le symbole ne «se découvre brusquement»³ qu'à une phase ultérieure du processus d'appropriation. En fait, il est vraiment spécifié dans sa signification ontologique à partir de laquelle il revient ensuite sur l'ensemble de l'être pour fonctionner par rapport à la totalité de l'être en soi, psychique ou physique, seulement lorsque «la viscosité [ne] se révèle soudain comme symbole d'une antivaleur»⁴, c'est-à-dire en relation avec l'être du pour-soi.

En fait, la condition du découverture de cette signification symbolique est la réalisation du rapport appropriatif. Or, ce qui caractérisait la première phase intuitive était précisément l'impossibilité d'établir un tel rapport: le visqueux, saisi uniquement dans sa structure interne n'apparaissait que comme «substance entre deux états»⁵. Seule demeure, par rapport au pour-soi singulier, dans une relation d'extériorité, la détermination particulière d'un ceci. Ce n'est que lorsque se réalise l'appropriation qu'une dimension symbolique peut se découvrir pleinement, dans la mesure où le visqueux, dans son rapport à lui-même, pouvait symboliser le lien du pour-

¹ On retrouve dans *Vérité et existence* cette dimension de signification à propos de l'en-soi, mais avec une insistance sur la dimension de révélation: «Mais en outre, il y a dans l'En-soi même un type d'être qui exerce un mélange ambivalent d'attraction et de répulsion vis-à-vis du pour-soi révélant. Sans doute le Pour-soi (attraction) voudrait être en-soi-pour-soi. Mais dans l'être pur qui n'est pas pour-soi, il y a un élément de répulsion. L'Être est effrayant [...] il renvoie au pour-soi l'image vertigineuse d'une conscience qui s'obscurcirait totalement, c'est-à-dire d'une conscience qui serait pour-soi conscience d'être inconsciente, qui serait conscience d'être irrémédiablement soi [...]. L'Être se livre totalement au pour-soi comme soi, ce qui veut dire que l'éclairement, au lieu de dissiper son obscurité, l'éclaire comme obscurité» (VE, pp. 86-87).

² EN, p. 699.

³ EN, p. 701.

⁴ EN, p. 703.

⁵ EN, p. 699.

soi à l'en-soi. En effet, cette relation d'appropriation est nécessaire pour que le visqueux y réponde précisément et qu'il acquiert, à partir de ce qu'il a de propre, le rôle d'être *cet* en-soi par rapport à *ce* pour-soi que je suis. Or, ce qu'il a de propre ne se dévoile au sein du projet appropriatif qu'à partir de la manière dont s'opère la résistance à la création et avec lui le retournement de la possession. C'est alors que se crée le lien à partir duquel les déterminations précédemment mises au jour seront reprises. Mais cette reprise ne se fait qu'à partir de la manière dont un pour-soi concret, à partir de son projet, donne sens aux déterminations précédentes par rapport au projet d'identité synthétique de ce pour-soi.

e) Le sens du sens du visqueux.

Il faut préciser ce qu'il faut entendre par le «sens du visqueux» et par la détermination du pour-soi comme symbole de l'être. Comment un *sens* peut-il concerner une qualité? Et de quel être peut-il s'agir?

i) Le statut du sens du visqueux.

La notion de sens, au premier abord, ne semble pouvoir concerner que l'ordre du pour-soi. Ainsi, si la question du sens a d'abord été posée à propos de conduite du pour-soi ou d'un mode d'être neuf par rapport aux structures précédentes. La question ne semble pas vraiment pouvoir se poser à propos de l'en-soi lui-même et le passage du pour-soi en en-soi qu'est la mort, est précisément, le passage du sens à l'absence de sens (du moins pour le pour-soi)¹. Or, la qualité est symbole de l'en-soi. Cependant, elle n'est pas limitée à ce rôle. Outre que parfois, le ceci peut, dans le rapport appropriatif symboliser autrui, ce n'est qu'un premier moment de sa symbolisation. En se dévoilant comme *antivaleur*, c'est de la totalité de l'être, prise en une de ses modalités que la qualité matérielle est symbole. Le *sens* du visqueux est, tout d'abord, le *sens* de l'en-soi par rapport au projet appropriatif, puis celui de l'idéal de sa possession comme entreprise acceptée et continuée: il est ce par quoi le visqueux annonce au pour-soi le sens de son projet à partir de son extériorité d'indifférence. Mais comment l'indifférence peut-elle ainsi avoir un sens? Ne s'agit-il pas d'une dimension d'absurde et de contingence absolue?

Ce qui est contingent est qu'il y ait du visqueux, et que soit rencontrée la qualité qui exprime ce sens. Ce qui ne l'est pas est le sens de ce visqueux comme idéal d'être, une fois celui-ci appréhendé dans le cadre du projet appropriatif². Sa contingence est alors récupérée dans le cadre plus global de la conversion de celle-ci en injustifiabilité constitutive du choix qui s'opère avec la liberté³. Si Sartre, au terme de l'analyse générale du projet appropriatif, insiste sur le fait, que la qualité dont il sera question doit être une qualité «matérielle»⁴, susceptible de révélation à partir de l'engagement corporel, et non un simple «datum», c'est parce que cette dernière, par le biais

¹ D'ailleurs, si la synthèse d'en-soi et de pour-soi, symboliquement dévoilée par le pour-soi fait sens malgré tout en tant qu'*antivaleur*, c'est parce que la métamorphose en en-soi du pour-soi est différenciée de la mort: «C'est la crainte, non de la mort, non de l'En-soi pur [...] mais d'un type d'être [...] idéal où l'En-soi non fondé a priorité sur le Pour-soi et que nous nommerons une *Antivaleur*» (EN, p. 702).

² En fait, il y aurait probablement deux niveaux à distinguer: celui de l'appréhension et de la rencontre-choix pris en lui-même avant sa confirmation existentielle dans le mouvement du projet originel et le moment de cette confirmation elle-même.

³ Cf. EN, p. 542-543: «[...] le choix [...] issu de la contingence de l'en-soi qu'il néantise [la situation], la transporte sur le plan de la détermination gratuite du pour-soi par lui-même».

⁴ Cf. EN, p. 690: «Et la qualité — en particulier la qualité matérielle, fluidité de l'eau, densité de la pierre, etc., — étant manière d'être ne fait que présentifier l'être d'une certaine façon».

du contact et de la continuité qu'elle autorise entre moi et l'être pour un pour-soi incarné et au milieu des choses, permet à cette forme particulière de contingence et d'indifférence de l'être qui se manifeste à travers cette qualité, d'avoir précisément un sens. Elle lui permet de soutenir et d'exprimer le projet d'être dans sa dimension d'en-soi-pour-soi (et qui plus est d'y intégrer par un mouvement de co-symbolisation, les autres qualités non matérielles) à partir de l'en-soi. Or, cela n'était possible, ni avec l'ordre des significations, qui ne sont que des néants, ni même avec l'ordre des qualités non matérielles.

A cet égard, le choix du visqueux est stratégique. Cette dimension de symbolisation et le statut de la réponse peuvent apparaître dans toute leur spécificité et manifester cette dimension de réponse comme réponse «avec toute sa matière»¹, c'est-à-dire comme réponse de l'en-soi sur le plan de la valeur mieux que d'autres types de qualités dont le symbolisme serait apparemment plus évident². Il permet également, à travers la motivation du projet de fuite, de saisir comment il peut y avoir une motivation d'échappement à ce projet et un renversement par rapport à l'être.

ii) Le projet originel, condition de la signifiante qualitative (Sartre et Merleau-Ponty).

Délaissant la dimension métaphysique et revenant plus strictement sur le plan du dévoilement du monde, on peut reconnaître un autre rôle à la structure significative de la qualité. En effet, ce dernier niveau de signification permet de prendre en charge les descriptions qu'on peut faire de la dimension symbolique des qualités et de leurs rapports sur le plan de la perception de la chose naturelle.

ii. a) La description de la chose intersensorielle chez Merleau-Ponty.

Ainsi, c'est à partir de là qu'il serait possible de donner un statut aux descriptions faites par Merleau-Ponty dans «l'analyse de la chose intersensorielle»³. Ce dernier est amené à considérer la qualité - dans le cadre d'une co-révélation du corps et de la chose - comme ce qui «éveille une certaine intention motrice qui vise, non pas les mouvements du corps propre mais la chose même à laquelle ils sont suspendus. Et si ma main sait le dur et le mou, si mon regard sait la lumière lunaire, c'est comme une certaine manière de me joindre au phénomène et de communiquer avec lui. Le dur et le mou, le grenu et le lisse, la lumière de la lune et du soleil dans notre souvenir se donnent avant tout, non comme des contenus sensoriels mais comme un certain type de symbiose, une certaine manière qu'a le dehors de nous envahir, une certaine manière que nous avons de l'accueillir, et le souvenir ne fait que dégager ici l'armature de la perception d'où il est né»⁴. La qualité est donc reprise chez Merleau-Ponty sur le plan de l'articulation du corps et de la chose afin de mettre au jour la manière dont la perception de la chose s'enracine dans le corps phénoménal: «Ainsi la chose est le corrélatif de mon corps et plus généralement de mon existence dont mon corps n'est que la structure stabilisée, elle se constitue dans la prise de mon corps sur elle, elle n'est pas d'abord une signification pour l'entendement, mais une structure accessible à l'inspection du corps et si nous voulons décrire le réel tel qu'il nous apparaît dans l'expérience

¹ EN, p. 698.

² Le liquide, qui symbolise la conscience, et le solide, qui symbolise l'inertie de l'être.

³ Cf. *PhP*, Troisième partie «Le monde perçu», et dans la table des matières le point «B) La chose ou le réel, etc...», notamment pp. 366-370.

⁴ *PhP*, pp. 366-367.

perceptive, nous le trouvons chargé de prédicats anthropologiques»¹. On trouve dans cette description, non seulement un refus de la conception subjectiviste de la qualité mais également un rapport à celle-ci qui dépasse la manière dont elle se donne (et dont les qualités se donnent les unes à travers les autres), que ce soit dans la relation de simple transcendance, ou même dans la transcendance incarnée. Mais quel sens peut avoir chez Sartre cette dimension de «symbiose»?

ii. b) Le statut possible de ces descriptions dans l'analyse sartrienne et le sens de la différence entre Sartre et Merleau-Ponty.

Or, chez Sartre, les dimensions de transcendance pure, et même de transcendance incarnée ne laissent place qu'à une présence et à une hantise, mais non à une symbiose. Pour en avoir un analogue, il faut aller jusqu'aux structures de l'appropriation dans la mesure où c'est là le cadre de la transgression métaphysique spontanée qui en est l'armature. En effet, cette «symbiose» évoquée par Merleau-Ponty comme révélatrice de l'armature de la perception correspond, nous semble-t-il, chez Sartre à ce qui s'explique à travers la saisie du visqueux. Ce n'est qu'à ce niveau qu'on saisit le sens qu'aurait une symbiose idéale et impossible du pour-soi et de l'en-soi, comme se manifestant à travers les caractères de la chose. Nous retrouvons donc ici un mouvement de réétagement des structure, la mise en place de conditions de plus en plus complexes pour rendre compte d'une structure concrète.

b. i) Différences et terrain commun entre Sartre et Merleau-Ponty. On voit ici la différence essentielle d'interprétation: alors que Sartre renvoie au projet originel, seul instaurateur de sens, Merleau-Ponty y déchiffre lui l'enracinement essentiel de la perception dans le corps et la manière qu'il a d'être en prise avec le monde, d'habiter le monde. Or, pour Sartre, une telle chose n'est possible que si mon corps lui-même, comme l'ensemble de ma contingence et de ma facticité, est animé par un certain rapport à la totalité de l'être qui est ce projet originel et la manière dont, à travers lui, un sens peut apparaître aux choses. Le corps ne suffit pas en lui-même - même si on se le donne comme corps phénoménal - à assurer un tel sens, dans la mesure où celui-ci, pris comme configuration particulière de ma facticité, ne saurait être conçu, surtout s'il doit en plus être le point d'articulation de la dimension du corps-pour-autrui, comme étant en lui-même ma liberté. Il n'est précisément que la facticité de cette dernière, et qui n'a son sens qu'à travers celle-ci sous la figure du choix originel spontané.

En ce qui concerne la reconnaissance d'une certaine dimension universelle au caractère symbolique des qualités, celle-ci a un statut différent chez Sartre et Merleau-Ponty. En effet, pour ce dernier, à travers cette prise du corps sur le monde et cette dimension de symbiose, c'est une couche anonyme du mouvement intentionnel incarné qui s'exprime et qui n'est donc pas liée à un projet singulier. Pour Sartre, il ne semble pas au premier abord en aller ainsi. En effet, si on se situe dans le cadre du projet existentiel, on est dans celui d'une singularité². Cependant - et c'est notamment ce qui s'exprime dans la polémique avec Bachelard à propos de l'usage de l'imagination des poètes - la psychanalyse des choses peut être esquissée avant la concrétisation du projet singulier et personnel. Et ce point est à entendre en un sens plus radical que ce que Sartre avait prévu. En effet, il faut le comprendre non seulement comme la possibilité pour une

¹ *PhP*, p. 369. Maurice Merleau-Ponty fait ici allusion aux travaux d'une phénoménologue allemande, élève de Moritz Geiger, Adolph Reinach et Alexandre Pfänder, faisant partie de l'école de Munich (école phénoménologique n'ayant pas suivi Husserl dans son tournant transcendantal), Hedwige Conrad-Martius (1888-1966).

² Cf. *EN*, p. 661 «Cependant notre but ne saurait être d'établir des lois empiriques de succession, nous ne saurions constituer une symbolique universelle».

caractérologie de déterminer la signification ontologique de la «préférence originelle et pure de l'animalité»¹ tel que le type en surgit à partir des choix singuliers et comme pouvant en être la vérité humaine, mais également comme une possibilité de dégagement d'une signification qui vient à l'être même et qui contribue à former le monde et la situation à partir de laquelle nous existons et nous nous choisissons. C'est ceux-ci qui sont hantés par une «immense symbolique universelle qui se traduit par nos répugnances, nos haines, nos sympathies, nos attirances pour des objets dont la matérialité devrait demeurer pour nous non signifiante»². Cependant, si nous suivons la perspective de Merleau-Ponty, il n'y a là en fait qu'une forme plus subtile de projection à laquelle Sartre se trouve condamné par la manière dont il reste, à terme, prisonnier du dualisme de l'en-soi et du pour-soi, et non une véritable reconnaissance de l'expérience première et de la manière dont elle s'enracine dans le corps. Inversement, pour Sartre, Merleau-Ponty aurait tendance à s'orienter vers une explicitation d'ordre quasi-métaphysique en faisant de cette dimension un chiffre de la co-appartenance du corps et de l'être, comme une manière pour l'être de manifester à partir de la chose et à travers la puissance de révélation du corps une certaine dimension d'intériorité et comme une perceptibilité qui viendrait radicalement habiter la chose: «Dans cette mesure, toute perception est une communication ou une communion, la reprise ou l'achèvement par nous d'une intention étrangère ou inversement l'accomplissement au dehors de nos puissances perceptives et comme un accouplement avec les choses»³. On pourrait alors peut-être opposer Sartre à Merleau-Ponty en indiquant que la perspective de ce dernier permet peut-être de rendre effectivement la signification à l'ordre des choses et de rester ainsi fidèle à un socle d'expérience commun aux deux auteurs, alors que celle du second reste subjectiviste.

b.ii) Subjectif et objectif. Cependant, il est également nécessaire de respecter, au sein même de la chose, l'articulation de l'indifférence constitutive de sa dimension d'en-soi à partir de laquelle elle se laisse découvrir comme ce qu'elle est et sa dimension significative qui ne se donne qu'à certaines conditions (la présence d'un pour-soi humain, sans qu'on interprète d'une manière trop fortement métaphysique⁴ la présence ou l'absence d'une telle condition). D'autre part, il faut s'entendre sur ce qu'on considère comme objectivité. En effet, on pourrait dire qu'il y a subjectivisation seulement s'il y avait une dimension plus objective, plus intérieure qui, sur le plan du projet existentiel, se cacherait derrière cette dimension symbolique. Or, il n'est pas certain qu'on puisse interpréter ainsi - du moins au premier abord - l'articulation de la matérialité non signifiante et du sens. Au contraire, si le sens a une dimension objective, celle-ci est spécifique et, en écartant la projection intellectuelle (la morale de la fable conçue avant la fable, pour reprendre une formule des *Carnets des la drôle de guerre*⁵) et l'imagination, Sartre lui fait retrouver toute l'objectivité dont il est capable en tant que sens d'être d'une qualité, c'est-à-dire relativement à un projet existentiel. Le rapport entre les positions de Sartre et de Merleau-Ponty est assez complexe: leurs recherches semblent parallèles sans vouloir se confondre au moment même où elles pour-

¹ Cf. *EN*, p. 692, à propos de Lautréamont. Bachelard avait consacré son premier ouvrage de Poétique à ce poète (Gaston Bachelard, *Lautréamont*, Paris, José Corti, 1939).

² *EN*, p. 697.

³ *PhP*, p. 370. Néanmoins, on peut voir que chez Merleau-Ponty aussi, il y a une certaine ambiguïté. Par exemple, dans la formulation que nous venons de citer, les «puissances étrangères» peuvent être comprises, soit comme les puissances anonymes du corps, ce qui nous renvoie du côté de Sartre, soit, plus radicalement, comme étant une puissance d'expression au cœur des choses et qui s'éveillerait à partir du corps, tout comme si ce dernier était destiné à les éveiller.

⁴ Par exemple, en disant que l'être a besoin de l'être-homme, et précisément de lui, pour réveiller ou, du moins, supporter par son être, des potentialités d'accueil de significations présentes en lui.

⁵ *CDG*, V, p. 362.

raient se rejoindre¹.

b.iii) Psychanalyse existentielle et psychanalyse ontologique. Ainsi, dans les notes de travail suivant *Le visible et l'invisible*, on trouve une opposition entre «psychanalyse existentielle» et «psychanalyse ontologique»²: «il s'agit de comprendre que le rapport avec les fèces est chez l'enfant une ontologie concrète. Faire non une psychanalyse existentielle, mais une psychanalyse *ontologique*»³. Cependant, ce qui est nommé par Merleau-Ponty psychanalyse existentielle semble être la psychanalyse freudienne. Mais Sartre est également visé. Dans la mesure où la dichotomie de l'être pur et du néant pur nous ramènerait à une philosophie du sujet et où Sartre se présente comme faisant pièce à la psychanalyse freudienne, il se placerait au même niveau et commettrait une erreur de valeur égale, quoique symétrique, à celle du positivisme freudien. Or, ce que Merleau-Ponty oppose à cette «psychanalyse existentielle» rejoint, d'une certaine manière les buts même de Sartre, notamment dans la manière dont il veut faire, contre l'explication par projection et les explications dérivées du freudisme, une psychanalyse des choses, et dont il entend ainsi se situer antérieurement la psychanalyse freudienne: les «catégories existentielles, immédiates et et concrètes»⁴ précèdent, comme les catégories ontologiques pour Merleau-Ponty, les structures de la sexualité empirique. Cependant, la différence tient à ce que Merleau-Ponty veut ainsi faire supporter à cette couche par rapport à Sartre. Ce qui chez Sartre, est décrit comme corrélat d'un projet existentiel et comme relevant d'une structure symbolique qui vient à la qualité de l'objet possédé des profondeurs de sa matière, semble être compris chez Merleau-Ponty plutôt comme un signe véritablement révélant, qui renvoie en deçà de cette constitution à l'ordre de la différence ontologique. Certes Merleau-Ponty subordonne la possibilité pour l'être d'un ceci (ici les fèces⁵) d'avoir un sens ontologique à la présence d'une capacité de compréhension ontologique: «Autrement dit, être anal n'*explique* rien: car, pour l'être, il faut avoir la capacité ontologique (= capacité de prendre un être comme représentatif de l'Être) —»⁶. Cependant, cette capacité de compréhension renvoie - comme chez Heidegger - à la structure de la différence ontologique. Il évoque ainsi une forme d'«investissement dans un Êtant de l'ouverture à l'Être, — qui désormais, se fait à *travers cet Êtant*»⁷. Or, Sartre refuse justement une telle idée à propos de ce qu'il pourrait comprendre comme une réponse de type métaphysique à une interrogation qui, saisissant la manière dont l'Être transparait au travers d'une qualité matérielle, dans son indifférence relative (relative car le sens ontologique de la qualité n'investit qu'un secteur des étants et non la totalité) à la différenciation des qualités, se poserait de la manière suivante: pourquoi telle qualité manifeste-t-elle symboliquement l'Être ainsi, et non autrement?

Pour Sartre - et c'est ici que sa réponse se différencie radicalement de celle de Merleau-Ponty - il faut en passer par le projet appropriatif singulier, par la manière dont le Pour-soi se sacrifie en quelque sorte pour faire être l'Être de telle sorte qu'il manifeste un sens. En considérant que, concrètement, ce phénomène ne se donne jamais qu'à travers des projets singuliers qui se constituent

¹ Cela est vrai surtout pour Merleau-Ponty soucieux jusque dans ses derniers travaux (*Le visible et l'invisible* et les notes de travail réunies par Claude Lefort en annexe à son édition du texte) de se confronter à Sartre et de s'en distinguer, comme si l'auteur de *L'Être et le néant* se trouvait déjà sur un terrain qu'il veut à présent occuper après n'avoir cessé de le déplacer dans la *Phénoménologie de la perception*.

² VI, pp. 323-324.

³ VI, p. 323.

⁴ EN, p. 706.

⁵ Exemple de Freud déjà repris par Sartre à propos de la psychanalyse existentielle, comme exemple de la symbolique universelle qu'il veut éviter.

⁶ VI, p. 323. L'exemple de la sexualité anale est également repris par Sartre (EN, pp. 704-705).

⁷ VI, p. 323.

dans une reprise ultérieure de cette révélation première, c'est-à-dire à partir d'un choix qui assumerait tel ou tel aspect de la révélation du sens ontologique des qualités par la modalité de leur reprise (acceptation, engagement ou refus), la «psychanalyse des choses», comme analyse de la signification qui se donne à même la matière, aurait deux temps:

— le premier serait celui d'une analyse régressive du comportement complexe à ses racines ontologiques par la psychanalyse existentielle (cette dernière étant ici utilisée de manière particulière, de manière analogue à la phénoménologie ontologique, pour remonter du singulier à l'universel)

— le second serait un dégagement du sens ontologique de la qualité en deçà de la singularité du choix. C'est à partir de là que peut se poser la question du sens de ce sens de l'être.

iii) Le double traitement possible de la question du sens du «sens du visqueux».

En fait, il nous est possible d'envisager cette question de deux manières: la première renverrait au pour-soi et la réponse serait fondée sur la mise en corrélation d'un projet du pour-soi avec la manifestation d'un caractère de l'en-soi, une fois déterminé le plan d'existence à partir duquel la question peut se poser. Mais on peut aussi envisager cette dimension d'une seconde manière, plus profondément métaphysique, au delà même d'un problème de dévoilement.

iii. a.) Première perspective.

En effet, il est possible de saisir la cohérence de ces analyses avec ce qui précède, de tracer un parallèle avec les structures antérieures et de saisir les points de rencontre avec celles opérées à propos des deux autres ek-stases du pour-soi, l'ek-stase vers soi et celle vers autrui. En effet, pour chacune de ces deux ek-stases, on peut considérer que l'analyse se développe à deux, voire trois niveaux: le premier est celui de la structure pure, le second celui du redoublement de cette structure dans un projet singulier, et le troisième, une modalité singulière de ce redoublement, comme un effort face à l'échec du premier niveau. Nous avons eu cela par rapport à soi avec les différents niveaux d'approfondissement de la néantisation et de la réflexion, puis par rapport à l'autre avec l'éclatement originel de la pluralité des autrui et les efforts de récupération pour former une totalité moi-autrui, ainsi que leurs renforcements. Cependant, en ce qui concerne le rapport du pour-soi à l'être, nous n'avons pas l'ensemble de ces développements, en raison du caractère trop abstrait de la pure structure de transcendance. Il était nécessaire que soit introduite une forme de rapport supplémentaire que seule pouvait fournir l'analyse de la liberté comme condition de l'action, car cette dernière, par le biais du choix et de la situation donne les conditions, non d'un rapport à tel ou tel ceci, mais du moins d'un engagement fini et singulier constitutif d'un tel rapport. On peut ainsi construire le parallèle suivant:

	<i>Premier niveau(structures immédiates et dimension métaphysique.</i>	<i>Deuxième niveau (réaction à l'échec en fonction de la valeur).</i>	<i>Troisième niveau.(réaction à l'échec de cette réaction: effort redoublé).</i>
<i>Première ekstase (pour-soi vers soi)</i>	Structures immédiates, temporalité.	Structure de la réflexion comme réflexion première.	Effort de saisie par objectivation qui fait surgir le psychique.
<i>Deuxième ekstase (du pour-soi vers autrui).</i>	Scissiparité aboutissant à l'émergence de l'être-pour-autrui	Reprise de cet être-pour- autrui dans une assumption première (amour, désir).	Saisie de second niveau (masochisme et sadisme).
<i>Troisième ek-stase (du pour-soi vers l'être).</i>	Relation de transcendance: dévoilement des cecis.	Relation de situation et projet appropriatif comme simple saisie de l'être à travers la qualité.	Projet qui fait fonctionner la qualité de manière symbolique face au renforcement du «il y a».

Schéma n°106 – Les dimensions de l'effort métaphysique

La manière de faire fonctionner la qualité comme symbole de l'en-soi apparaît donc analogue au renforcement de la scissiparité réflexive qui conduit à la formation du psychique et aux conduites envers Autrui qui, intervenant après un premier échec, peuvent apparaître comme un renforcement de l'attitude et de l'effort sur les structures engagées (moi-même comme objet dans le cas du masochisme, autrui comme objet dans le cas du sadisme). On peut aussi considérer que l'enjeu à partir de la réaction dernière au deuxième échec du projet originel est - de manière plus ou moins immédiate - le rapport à cet échec même et la manière dont on se choisit au sein de cet échec, soit en se voilant par la mauvaise foi cet échec, soit en choisissant en toute lucidité cet échec, soit encore ou en choisissant la voie d'une conversion du projet fondamental lui-même.

Cependant, il faut noter le caractère propre de la relation à la qualité: alors que dans les cas précédents, nous avons affaire à l'ordre du pour-soi, de manière directe ou indirecte (par le biais d'autrui), nous avons ici affaire à l'ordre du pur en-soi, et non de la présence de l'objet particulier qu'est autrui-objet. Cette dimension d'en-soi n'a donc pas une réaction analogue à celle d'autrui qui, face à mon projet, peut toujours se métamorphoser et devenir simplement objet ou faire surgir un au delà du monde. Elle n'est pas non plus simplement constituée, comme pour le psychique, mais elle est rencontrée et est une dimension réelle de mon expérience et de ma situation. De ce fait, elle a une forme particulière de réaction par rapport à laquelle ensuite se décide le projet originel, cette réaction ayant cependant en commun avec les autres efforts de vouer cette appropriation à l'échec. Ce qui est ici particulier est la manifestation de l'échec de la formation symbolique d'un en-soi-pour-soi, soit par la dissociation des dimensions en-soi et pour-soi (je reste seul avec mon projet et son absurdité, la chose étant rejetée dans son indifférence), soit par une primauté symbolique de l'en-soi sur le pour-soi (manifestation symbolique d'une antivaleur).

iii. b) La seconde perspective et le champ de la nature.

D'autre part - et c'est par ce point que nous terminerons - on peut renvoyer à une autre question en suivant la logique des «aperçus métaphysiques», et notamment la manière dont on passe de la question de l'origine du monde à celle de l'origine du pour-soi. Mais ici, la question métaphysique prendrait la forme suivante: pourquoi y-a-t-il un pour-soi tel qu'il y ait pour l'être la possibilité d'un tel sens? La particularité de cette question est qu'elle nous renvoie en fait à cette articulation de l'être à la qualité. Elle ne prend le pour-soi que dans cette articulation avec l'être que forme son identité personnelle, comme être en situation, et elle pose alors, à l'être même, cette question de la possibilité de la personne. On pourrait même, à partir de ce point, retrouver, à propos de l'être, la structure dégagée par ailleurs à l'égard du pour-soi lui-même et à l'égard d'autrui, c'est-à-dire une structure de reprise de cette question dans l'effort de fondation du visqueux, comme fondation de l'être à travers le rapport de l'être avec l'être dévoilé par la qualité considé-

rée.

De manière plus générale, le rapport de l'être avec lui-même auquel nous nous trouvons ici confrontés, et que manifeste la possibilité de saisir un sens à même les choses semble être celui d'un «monde humain», mais en même temps celui de la nature, si cette dernière se caractérise par l'émergence d'organisations qui ne renvoient plus seulement au dévoilement de l'indifférence de l'être, mais à une relation de l'être avec lui-même, c'est-à-dire à un certain niveau de facticité. Certes, cette nature n'est pas celle du scientifique, mais un monde «humain», habité par l'homme. Ainsi, lorsque Sartre, lisant l'œuvre de Francis Ponge¹, évoquera dans celle-ci, en la relisant à la lumière de ce qu'il a pu établir au sein de ce chapitre² une «phénoménologie de la nature»³, il le fera une fois contestée la vision scientifique de Ponge⁴, c'est-à-dire une fois revenu au monde humain, tel qu'il s'offre à l'observation pure. Ce retour au monde humain présuppose cependant un projet originel qui est justement ce par quoi les choses ont des significations, c'est-à-dire commencent à se manifester comme nature, si la Nature peut être vue, comme l'écrit Sartre, du point de vue de l'être en soi, mais au delà de l'indifférence du transcendant, dans une esquisse de son mouvement interne, où «l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui. [...] S'il veut prendre sur lui une vue réflexive, voilà que cette vue, feuille où rameau s'épaissit à son tour, elle est chose»⁵. On trouve ainsi à la fois une confirmation de traits de l'en-soi, avec cependant une modification certaine dans la manière de le comprendre et de le manifester, par rapport au schéma de l'indifférence et de l'extériorité pure présentée par l'espace et le temps intra-mondain, de telle sorte qu'on puisse imaginer une phénoménologie de la Nature comme un effort pour faire exprimer, en se prêtant à une aliénation dans les différentes configurations de l'en-soi de ses propres traits (et notamment des différents niveaux existentiels qui, à terme, forment la structure ontologique du projet originel), la manière dont telle ou telle dimension naturelle pourrait être comprise comme une idée figée, empâtée, ce qui serait alors considérer «la nature *du point de vue de l'Idée*»⁶, c'est-à-dire d'un certain effort de synthèse du pour-soi et de l'en-soi.

À terme, nous pouvons comprendre comment, dans ce dernier chapitre, Sartre certes achève ses analyses par une formule trop méconnue, «L'Homme est une passion inutile»⁷. Cette formule ne vient que confirmer l'échec d'un dernier type de projet d'en-soi-pour-soi, mais non invalider toute dimension de projet et de signification. Si elle renvoie implicitement vers des perspectives morales à travers l'esquisse d'un possible retournement - prélude à une conversion - du projet originel face à cet échec ultime⁸, elle renvoie aussi encore vers les aperçus métaphysiques, à la

¹ Cf. *SI*, «l'homme et les choses», pp. 226-270.

² Sartre se cite d'ailleurs lui-même (ce qui est assez rare) et cite précisément notre paragraphe (*SI*, pp. 266).

³ *SI*, «l'homme et les choses», p. 270.

⁴ Cf. *SI*, «l'homme et les choses», pp. 262-263. Ce recours à la science lui fait notamment donner une primauté au solide, à l'inertie de la matière de la science sur la spécificité du sens de chaque singularité qualitative, et lui fait également oublier les conditions même de l'émergence de ce qu'il décrit, c'est-à-dire le rend aveugle à ce que devrait lui montrer, en deçà des réductions de la science, une «réduction phénoménologique» (cf. les références en ce sens dans *SI*, p. 242, p. 266) d'un certain type.

⁵ *SI*, p. 241. On retrouve ici les formules présentes dans *EN*, p. 32: «Si nous supposons une affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui, cette affirmation ne peut pas s'affirmer...».

⁶ *SI*, p. 241. L'Idée dont il est question a, ici, une forte connotation hégélienne.

⁷ *EN*, p. 708.

⁸ Cf. *EN*, p. 703: «Ainsi, dans le projet appropriatif du visqueux, la viscosité se révèle soudain comme symbole d'une antivalenceur [...] qui va hanter perpétuellement la conscience comme le danger qu'elle fuit et, de ce fait, transforme soudain le projet d'appropriation en projet de fuite...», et *EN*, p. 722: «Une liberté qui se veut liberté [...] choisit donc, non de se reprendre, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi».

⁹ En ce qui concerne l'Être, le problème de l'apparition de l'autre se résout en celui de l'apparition de l'altérité du côté du monde, comme reflet de l'apparition de la source même de cette altérité par rapport au monde, le pour-soi lui-même et sa

fois comme achevant de déplier les aspects de la relation à l'en-soi par rapport à l'esquisse d'une totalité, mais aussi comme renvoyant vers la figure inverse de cette totalisation telle que l'en-soi intra-mondain, peut en fournir le symbole, à travers ses différentes formes, comme Nature.

liberté (en ce qui concerne le pour-soi humain). Pour Autrui, celui-ci, même transmondain, est une altérité spécifique par rapport au pour-soi lui-même, mais non par rapport à l'Être.

CONCLUSIONS

LA DIMENSION MÉTAPHYSIQUE, ORGANISATRICE DES ANALYSES DE *L'ÊTRE ET LE NÉANT*

Comment conclure? Insister sur les perspectives morales serait pertinent puisque c'est l'enjeu premier de l'ouvrage, et même de l'oeuvre de Sartre. S'il y a des «*aperçus* métaphysiques» (nous soulignons), il y a surtout des «*perspectives* morales» (n.s.). En même temps, nous pensons avoir montré de manière suffisante que l'oeuvre de 1943 trouve sa cohérence sur le plan métaphysique. Or, une première lecture des «*aperçus* métaphysiques» semble remettre en cause au moins un des objectifs que nous nous sommes fixés, c'est-à-dire celui de trouver une unité à l'ensemble de l'oeuvre. On pourrait même considérer que ce n'est qu'avec les perspectives morales que l'ensemble des analyses de l'oeuvre trouve sa cohérence. Deux logiques hétérogènes se trouveraient à l'oeuvre.

Cependant, le rôle central de la structure de la transcendance et de fil conducteur des conduites de l'effort d'être donne aux développements de *l'Être et le néant* un sens métaphysique, notamment par rapport aux questions d'origine et de sens (*via* la dimension de totalité). Néanmoins, il reste à mettre à l'épreuve la cohérence de nos analyses par la saisie de la portée exacte des «*aperçus* métaphysiques», du rôle des éléments nouveaux qui y interviennent et de l'éclairage qu'elles jettent sur le corps de l'ouvrage.

§1

Les apports des «*aperçus* métaphysiques».

a) La relation fondamentale de connaissance et la saturation du champ de l'interrogation métaphysique.

Nous l'avons vu, la relation de transcendance est le pivot du réalisme de Sartre. Cependant, celui-ci ne tient que si la conscience, en tant que non-être, résorbe en elle tout ce qui est autre que l'Être, que cet autre se situe du côté de l'en-soi ou du pour-soi lui-même. La discussion de la catégorie platonicienne de l'autre a donc un rôle essentiel et elle se concentre sur l'identification de l'autre au pour-soi, les autres aspects étant discutés dans le corps de l'oeuvre. Elle vise donc à accomplir une saturation du champ de la relation à l'Être¹.

Si on peut rapprocher la détermination du néant qu'est la conscience comme «privation singulière»², n'ayant qu'une existence «empruntée»³ et «les belles descriptions que l'Étranger du «So-

¹ En ce qui concerne l'Être, le problème de l'apparition de l'autre se résout en celui de l'apparition de l'altérité du côté du monde, comme reflet de l'apparition de la source même de cette altérité par rapport au monde, le pour-soi lui-même et sa liberté (en ce qui concerne le pour-soi humain). Pour Autrui, celui-ci, même transmondain, est une altérité spécifique par rapport au pour-soi lui-même, mais non par rapport à l'Être.

² *EN*, p. 712.

³ *EN*, p. 712.

phiste» donne de cet autre»¹, ces deux catégories se recouvrent-elles? Laquelle est première par rapport à l'autre? En effet, plusieurs traits leur semblent communs, l'autre ne pouvant être décrit que «comme en un rêve»², comme un être qui «s'épuise à être autre que lui-même»³ et qui peut même être mis en rapport avec le mouvement, en tant que l'altérité en serait l'origine⁴. Cependant, cette correspondance, pour Sartre joue en fait en faveur de la conscience et semble gouvernée par une compréhension implicite de l'Autre comme conscience et néant, de telle sorte que l'altérité a la primauté sur le négation. On résumera ainsi l'argumentation de Sartre:

¹ EN, p. 712. Cf. *Sophiste*, 255c - 256 b, éd. et tr. citées, pp. 368-370

² EN, p. 712. Cette expression n'apparaît en fait pas dans le *Sophiste* mais dans le *Timée* à propos de la *khôra*: «C'est lui [le lieu] certes que nous n'apercevons que comme en un rêve quand nous affirmons que tout être est quelque part» (*Timée*, 51 d, tr. fr. A. Rivaud, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F, 1925, p. 171). La confusion entre cette formule du *Timée* et les descriptions du *Sophiste* concernant l'Autre est probablement faite par Sartre à partir du souvenir de l'article de V. Brochard, «La théorie platonicienne de la participation d'après le *Parménide* et le *Sophiste* (recueilli dans ses *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1974 (pour la quatrième édition), pp. 125-126). Celui-ci commente ce qu'il considère comme la septième hypothèse du *Parménide* : «quels caractères reçoivent les autres si l'un n'est pas» (*Parménide*, 164 b, tr. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, C.U.F, 1923, p. 112). À propos des «choses autres que l'un» (V. Brochard, éd. cit., p. 126), Brochard écrit que l'hypothèse examinée nous met en présence «d'une apparence qui nous échappe comme dans un songe» (*id.* mais la formule ne se trouve pas telle quelle dans le passage cité du *Parménide*). Il comprend cependant cette description comme pouvant justement annoncer celle de la *khôra* (qu'il traduit par «matière») dans le *Timée*: «Il y a peut-être une allusion à cette théorie [la théorie du simulacre concernant les Autres que l'un (qui n'est pas) en tant que ceux-ci lui empruntent un semblant d'unité] dans le passage du *Timée* où la matière nous est présentée comme entrevue à travers un songe» (*id.*, p. 126).

³ On peut retrouver des formules du *Sophiste*, à la fois dans le mouvement immanent de la temporalité et, plus indirectement, dans la réaction par rapport aux formes de figement impliquées dans les relations concrètes avec autrui et dans les relations à la qualité. L'étranger s'efforce de situer l'autre par rapport au même et de le poser comme cinquième genre irréductible aux quatre autres: ««l'autre ne se dit que relativement à un autre [...], tout ce qui est autre a comme caractère nécessaire de n'être que relativement à autre chose» (255 d-e, p. 368. éd. et tr. citée).

C'est moins au *Sophiste* (qui détermine seulement l'autre comme un être relatif, autre que le même) qu'au *Parménide* qu'on peut penser et à la manière dont, selon Brochard, dans l'hypothèse: «si l'un n'est pas qu'arrive-t-il aux autres choses», celles-ci «sont autres, non par rapport à l'unité puisqu'elle n'existe pas, mais par rapport à elles-mêmes, et puisque l'unité n'existe pas, c'est uniquement par leur multitude qu'elles peuvent être ce qu'elles sont» (*Études*, p. 126). Cette formule renvoie au *Parménide*: «Si donc c'est des autres qu'on parle, ces dits Autres sont différents [...] or, le différent est [...] différent d'un différent et l'autre, autre qu'un autre [...] Les autres eux-mêmes, s'il leur est prescrit d'être autres, auront donc ce à l'égard de quoi ils seront autres [...] ce n'est certes point à l'égard de l'Un [...] puisque l'un n'est point [...] C'est donc mutuellement qu'ils seront autres» (*Parménide*, 164 b-c, éd. et tr. citée, p. 112).

⁴ Sartre semble forcer le texte de Platon. S'il y a dans le *Sophiste* une mise en rapport du mouvement et de l'autre, elle ne va pas jusqu'à faire de l'autre l'origine du mouvement: celui-ci participe simplement de l'autre: «quand nous nions qu[e le mouvement] soit le même c'est en conséquence de la communauté qu'il a avec «l'autre», communauté qui l'a séparé du «même» et fait devenir non-même, mais autre» (*Sophiste*, 256 b, éd. citée, p. 369). Des formules assignant le mouvement à «l'autre» se trouvent dans l'examen de la seconde hypothèse du *Parménide*: que se passe-t-il si l'un est (le «est») étant pris comme prédicat existentiel et non dans son rôle attributif? Dans cet examen, que l'un soit implique qu'il soit à la fois immobile et en mouvement. Ce qui le fait être en mouvement est «l'être dans un autre»: «ce qui est toujours dans un autre ne sera-t-il pas, par une nécessité inverse, incapable d'être jamais dans le même? N'étant jamais dans le même, il ne sera point non plus immobile. N'étant pas immobile, il sera mù» (*Parménide*, 146 a, p. 85 tr. et éd. cit.).

Altérité	Hypothèses		Réfutation	
	Primauté de l'altérité sur la négation : la négation comme autre de l'Être.	Altérité sans référence à la négation.		<i>Elle est une identité par soi et retombe dans l'ordre du même.</i>
Altérité relativisant la négation (l'autre comme différent).		<i>On en reste à une description où l'échappement de l'autre n'est pas saisi à la racine.</i>		
Primauté de la négation sur l'altérité : Altérité comme négation de l'être.	Négation externe.		<i>On aurait alors deux en-soi qui seraient le même et ne seraient pas autres par rapport à l'autre (sauf par médiation d'un témoin).</i>	
	Négation comme structure interne.	Négation interne absolue (qui ne se réfère pas à l'être).	<i>L'Autre ne peut être autre sans se référer à l'être</i>	
		Négation interne relative.	Négation interne comme résultat d'un simple être-été.	<i>La négation retomberait dans l'ordre de l'en-soi (l'altérité redeviendrait un donné).</i>
			Négation interne constituée par un «se faire négation interne».	<i>Structure de la conscience comme être-hors de soi.</i>

Schéma n°107 – Négation et altérité (L'être et le néant, Conclusions, §I)

La seule conception possible de l'altérité consiste à la saisir en fonction de la négation et à retrouver le pour-soi comme n'étant pas «fondement de son être-comme-néant-d'être mais [fondement perpétuel] de son néant-d'être»¹. Ce point permet de synthétiser la position et la résolution du problème ontologique de la connaissance de la manière suivante:

Relation fondamentale d'altérité	Hypothèses			Réfutation	
	Trouvant son origine dans un troisième terme: l'altérité pure				<i>Régression à l'infini ou renvoi au pour-soi.</i>
Trouvant son origine dans les termes en présence	Trouve son origine dans l'en-soi ou à partir de lui.	Niveau radical et métaphysique: en-soi comme source du rapport.	En-soi comme ne produisant que de l'en-soi.	<i>Indifférence de l'en-soi à lui-même</i>	
			Acte ontologique (surgissement du pour-soi).	<i>Nous renvoie au pour-soi.</i>	
		Niveau secondaire: relation entre deux en-soi (réalisme naïf).			<i>Nécessité d'un témoin pour établir la relation</i>
	Trouve son origine dans le pour-soi.	Seul (idéalisme).	Pour-soi comme produisant une représentation subjective.		<i>Il n'a pas en lui de quoi produire cette représentation.</i>
			Pour-soi comme créant l'objectif.		<i>On reste dans l'immanence et dans le même.</i>
		En relation à l'en-soi.	Pour-soi comme relation où il n'est pas l'Autre de l'en-soi.		<i>Il serait soumis à un principe, l'altérité ou serait en-soi.</i>
Pour-soi comme Autre que l'en-soi.	Il se fait Autre absolu.			<i>Deviend un autre en-soi</i>	
				Il se fait autre relatif.	

Schéma n°108 – Pour-soi et altérité (L'être et le néant, Conclusions, §I)

Le prix de cette fondation du réalisme et de la résolution de l'altérité dans la négation est l'impossibilité d'un engendrement dialectique et la scission entre ontologie apodictique et métaphysique hypothétique. Sartre veut justement saisir la singularité et la contingence des niveaux d'être. Ce prix peut donc être perçu comme un gain et la dimension métaphysique comme ayant en fait un statut plus général que la discipline éponyme, et ayant pour effet de saturer le champ ainsi ouvert, du point de vue des questions d'origine. Qu'en est-il en ce qui concerne la totalité?

b) La question de la totalité.

Celle-ci s'inscrit dans la continuité de la réponse précédente en levant le problème du hiatus absolu entre deux régions d'être totalement séparées par la reconnaissance du pour-soi comme «ob-

¹ EN, p. 41.

jet dépendant»¹. La question de la totalité comme totalité en-soi et pour-soi, ou être et non-être, se pose d'une manière telle qu'il est nécessaire d'emprunter à la philosophie antique la distinction du *pan* et du *holon*². Cependant, la reconnaissance du pour-soi comme dépendant ne résout pas directement le problème de la totalité. En effet, cette dépendance n'est pas réciproque (l'en-soi pouvant être sans le pour-soi). Néanmoins, on peut formuler les conditions de cette résolution et le problème qui en résulte concernant le statut du «il y a» de l'être, c'est-à-dire du monde. La démarche de Sartre - si nous écartons ici la différence de point de vue du «concept de l'être» et de l'«existant»³ - peut se laisser schématiser de la manière suivante:

¹ Pour reprendre un terme husserlien (cf. E. Husserl *Recherches logiques III, Sur la théorie du tout et des parties*, tr. fr. A. Kelkel et R. Schérer, Paris, 1974, P.U.F., «Épiméthée», tome 2, chapitre 1: «Différence entre les objets dépendants et les objets indépendants», §2, [noté *RL III* dans la suite]). Cependant, le rapport entre le pour-soi et l'en-soi ne peut être décrit comme un rapport de fondation et échappe donc aux formulations husserliennes, telles que celle-ci: «Si conformément à une loi d'essence, un *a* ne peut exister comme tel que dans une unité qui l'embrasse et le relie avec un *m*, nous disons qu'un *a* comme tel a besoin d'être fondé par un *m*, ou encore qu'un *a* comme tel a besoin d'être complété par un *m*» (*RL III*, chap. II, p. 261).

² L'opposition vient de la tradition stoïcienne. En fait, si on se reporte au témoignage de Sextus empiricus, *Contre les professeurs*, IX, 332, recueilli dans A. A. Long et D.N. Sedley, *Les philosophes hellénistiques*, tr. fr. par J. Brunschwig et P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2001, trois vol., «GF Flammarion, n°641-642, vol. 2 (n°641), p. 241), les termes *pan* et *holon* ont une signification inverse de celle que leur attribue Sartre: «Les philosophes stoïciens supposent qu'il y a une différence entre le «tout» (*holon*) et l'«ensemble» (*pan*). En effet, ils disent que le «tout» (*holon*) est le monde alors que l'«ensemble» (*pan*) est le vide extérieur pris avec le monde». Cette inversion tient au fait que le terme *to holon* désigne chez Platon la totalité, comme constituée par un lien interne (c'est le terme présent dans le *Parménide* et le *Sophiste* notamment), et qu'il s'oppose à *to pan* comme désignant la simple somme. Ainsi dans le *Théétète* (204 a - 205 a), c'est cette différence entre la somme (*to pan*) et le tout (*to holon*), qui sert de point de départ à la discussion du problème de leur identité concernant la quantité. On retrouve cette différence chez le stagirite (Aristote, *Métaphysique D*, 26, tr. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1974, tome 1, pp. 312-313). La somme (*pan*) renvoie à la quantité, «dans laquelle la position des parties est indifférente» (1024 a 3), le tout à ce qui possède par soi une unité, ce qui explique que «les êtres naturels sont plus véritablement tout que les objets artificiels», *Métaphysique*, 1023b 35).

Cette opposition entre «*holon* et *pan*, *totum* et *compositum*» est également évoquée par Heidegger (*SZ*, §48, pp. 244/298, note 1), qui fait alors allusion à la troisième *Recherche logique* de Husserl, *Sur la théorie du tout et des parties*, notamment au passage où celui-ci différencie le tout, comme «ensemble de contenus qui admettent une *fondation unitaire* et cela sans le secours d'autres contenus» (*RL III*, chap. II, §21, «Détermination exacte des concepts prégnants de tout et de parties, ainsi que de leurs espèces essentielles, au moyen du concept de fondation», pp. 275-276), ces tous pouvant se différencier en fonction de la manière dont les parties sont reliées entre elles par «compénétration» ou «connexion», laissant les parties différenciées et permettant une décomposition.

Or, si selon Husserl, les moments d'unité ne sont pas absolument nécessaires au sein de chaque partie, il n'en reste pas moins qu'un rapport de fondation demeure entre parties et Tout. Or, le problème posé par la totalité formée par l'en-soi et le pour-soi est celui de l'en-soi comme ne pouvant être uni au pour-soi, ni par compénétration, ni par connexion, ni à partir de la totalité puisque celle-ci n'est pas effective. Cependant, elle n'est pas absolument impensable, mais pensable dans sa contradiction. On peut définir un point de vue possible à partir duquel en-soi et pour-soi peuvent apparaître comme moments, on ne peut assimiler en-soi et pour-soi à un «simple ensemble de contenus quelconques» (§23, pp. 282). Il y a plus qu'«une unité «catégoriale» correspondant à la simple «forme» de la pensée [...] corrélat d'une certaine *unité d'intention* se rapportant à tous les objets en question» (§23, p. 282).

³ La différence entre ces deux dimensions est introduite pour marquer l'impossibilité d'une solution par le fait, comme cela avait été le cas dans le passage de l'introduction à la première partie, la synthèse de «l'être-dans-le-monde» n'ayant pas, par rapport à la question de la totalité telle qu'elle est posée, de valeur décisive, puisqu'elle n'est pas une dimension totalisante dont chacun des termes soit dépendant de l'autre.

Problème de la totalité.		Hypothèses		Réfutation			
		Non-juxtaposition de l'en-soi et du pour-soi		Juxtaposition de l'en-soi et du pour-soi.		Le pour-soi est un abstrait sans l'en-soi.	
		Totalité comme étant seulement totalité d'être (<i>pan</i> selon Sartre).		La totalité exclurait le pour-soi, condition de la réalisation et de la multiplicité.			
		Totalité comme pouvant être totalité d'être et de non-être (<i>holon</i> selon Sartre).	Totalité comme totalité effective avec dépendance des deux dimensions d'être		On tombe dans la dimension de l'en-soi-pour-soi, qui est critère, mais non solution (introduction de la détotalisation).		
			Totalité non-effective (sans dépendance des deux dimensions d'être): totalité détotalisée	Totalité détotalisée du type de la réflexion		Il n'y a pas la séparation entre les termes.	
				Totalité détotalisée avec séparation des termes.	Totalité détotalisée avec séparation réciproque.	L'En-soi est indifférent par rapport au Pour-soi.	
		Totalité détotalisée sans séparation réciproque.					

Schéma n°109 – Le type de totalité en-soi pour-soi (*L'être et le néant*, Conclusions, §I)

Par cette enquête, Sartre obtient deux choses. D'abord, nous ne sommes pas dans le cadre de la séparation absolue. L'aporie de départ est donc dépassée (ce qu'il ne faut pas oublier lorsqu'il articulera ensuite ontologie et métaphysique). Ensuite, on peut prendre en compte le pour-soi, sans tomber dans le double écueil de la non-totalité par défaut de différence et de la détotalisation absolue, en concevant adéquatement son non-être. Ainsi, ce qui était obstacle est à la source d'une solution. La position correcte du problème de la totalité est la suivante: soit on pense une totalité *effective*, mais alors cette totalité n'est pas *réelle*, soit on a à penser une totalité *réelle*, mais elle ne saurait être *effective* mais seulement hypothétiquement postulée à partir d'un concept idéal et reconnue à partir de celui-ci comme totalité désintégrée (ou, plus exactement, non-encore intégrée), non totalisable en concept et en fait, quoique toujours pensable à partir de l'ineffectivité de cet idéal¹. Il y a une clôture de l'enquête ontologique stricte et une délimitation du champ de la métaphysique. Quel en est l'effet à l'intérieur même du champ de l'ontologie? Quelle synthèse permet-elle?

¹ Sartre, pour penser ce défaut d'intégration - de manière analogue à la saisie du pour-soi comme défaut d'être - comme ayant pour résultat une indépendance relative des termes, renvoie à la fois à Spinoza et à Hegel.

Le passage de Spinoza auquel il se réfère se trouve dans le *Traité de la réforme de l'entendement*. Spinoza, expliquant «ce qui constitue la forme de la pensée vraie» (B. SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte, tr. fr. et notes A. Koyré, Paris, Vrin, 1974, §69, p. 58) et notamment pour établir que celle-ci réside dans l'idée elle-même sans renvoyer à la Nature, prend un exemple d'idée vraie, le concept de la sphère: «Ainsi, par exemple, pour former le concept de la sphère, je forme arbitrairement la fiction d'une cause, à savoir qu'un semi-cercle tourne autour de son centre et que la sphère est comme engendrée par sa rotation. Cette idée est certainement vraie et, bien que nous sachions qu'aucune sphère ne fût jamais engendrée ainsi dans la nature, c'est là néanmoins une perception vraie et la manière la plus facile de former le concept de la sphère. Il faut noter en outre, que cette perception affirme que le semi-cercle tourne, affirmation qui serait fautive si elle n'était jointe au concept de la sphère ou de la cause déterminant un tel mouvement, c'est-à-dire [en parlant] d'une manière absolue, si cette affirmation était isolée. Car l'esprit se bornerait alors à affirmer le mouvement du semi-cercle, qui n'est contenu ni dans le concept du semi-cercle, ni ne provient de la cause déterminant le mouvement. Aussi la fausseté consiste-t-elle en cela seulement qu'une chose est affirmée de quelque chose qui n'est pas contenu dans le concept que nous en avons formé: ainsi l'idée simple du semi-cercle, du mouvement, de la quantité etc... Ce que ces idées contiennent d'affirmation correspond exactement à leur concept et ne va s'étendre pas au delà: aussi pouvons-nous former des idées simples à volonté, et sans aucune crainte d'erreur» (*op. cit.*, pp. 58-60).

Pour Hegel, les textes auxquels se réfère Sartre se situent au début du recueil de Lefebvre et Guterman et sont extraits de la *Préface à la Phénoménologie de l'Esprit* et de la *Préface* à l'édition de 1827 de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, ainsi que de l'*Introduction*. On retiendra cette formule: «un contenu a seulement comme moment du Tout sa justification, mais en dehors de ce dernier, a une présupposition non fondée ou une certitude subjective» (G.W.F Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques, Science de la logique*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1979 (seconde édition)) *introduction*, §14, p. 181).

§II

Les points fondamentaux de l'ontologie sartrienne et la possibilité de sa réorganisation métaphysique.

a) L'orientation de l'ontologie sartrienne et la nécessité des analyses de *L'Être et le néant*.

Notre lecture - outre la mise en place d'un certain nombre d'hypothèses - a mis en relief en premier lieu la spécificité de la dimension argumentative de Sartre et la structure de l'oeuvre, totalité dont chaque terme est nécessaire.

i) *La forme de l'argumentation sartrienne.*

Ce qui est remarquable est la manière dont Sartre s'efforce, dans la discussion des phénomènes, de construire de manière rigoureuse un système de possibilités afin d'en dégager les apories. La description phénoménologique et l'analyse ontologique sont soutenues avec force par la discussion critique¹.

Cette pratique - classique mais utilisée ici avec rigueur - se double d'un souci de reprise de traits phénoménologiques fondamentaux, au sein d'une structure forte. Ils sont redistribués en fonction des différents niveaux distingués et étagés par notre auteur². Cette pratique n'est peut-être pas si éloignée de Husserl à cet égard, même avec des moyens fort différents et avec la nécessité de répondre à des réquisits issus de la lecture de Heidegger et de reprendre certains traits qui sont, pour Sartre, essentiels.

ii) *le caractère central de la transcendance.*

Le deuxième aspect essentiel est le caractère central de la transcendance, comme une structure pivot et instrument d'analyse. Comme structure pivot, elle est le point d'appui fondamental du réalisme paradoxal de Sartre: il concilie, par une conception particulière du dévoilement, l'absolu existentiel de la conscience et l'absoluité des choses et de la manière dont elles m'apparaissent³, paradoxe renforcé dans les textes immédiatement ultérieurs par les formules concernant la révélation créatrice ou «créer ce qui est». C'est en réduisant à un néant les déterminations de signification (sauf pour la qualité, dont la révélation présente une logique différente)⁴ qu'est possible à la fois de déterminer l'en-soi et de préserver la transcendance mondaine dans sa dimension d'indifférence, ce qui garantit le réalisme de Sartre, cette question étant détachée de celle de l'objectivité⁵.

La relation de transcendance et son articulation au pour-soi a également une incidence fonda-

¹ Notre souci de nous concentrer d'abord sur les structures fondamentales de l'être-pour-soi et de la transcendance nous a empêché de le montrer à propos de la plus importante des discussions critiques, celle concernant le problème d'autrui. Cette discussion, systématiquement organisée, était doublement intéressante dans la mesure où elle se situait à la charnière d'une double démarche méthodologique, celle de la discussion critique proprement dite et celle du dégagement d'un ensemble de phénomènes à redistribuer tout au long des analyses ultérieures de l'être-pour-autrui.

² *Vide supra*, chap. VII, §III b), chap. VIII, §III et §IV, c), chap. IX, §II, a), b) ii).

³ Souci de l'oeuvre de Sartre, une fois reconnu l'importance de l'«Absolu existentiel en moi» (*CDG*, III, p. 285), lequel est ce par quoi, dès l'introduction, nous échappons à l'idéalisme dans l'identification «de l'apparence et de l'essence» (*EN*, p. 23) pour la conscience.

⁴ *Vide supra*, chap. V et VI, chap. VII, §I et chap. IX, §II, b) iii. b).

⁵ La question de l'opposition du réalisme et de l'idéalisme se joue entre l'en-soi et le pour-soi, celle de l'objectivité et de la subjectivité principalement entre les pour-soi, notamment par rapport à la question de la vérité (*vide supra*, chapitre VII, §2).

mentale sur la formulation des problèmes ontologiques et métaphysiques de la conclusion, en mettant en avant la dimension du pour-soi comme événement métaphysique configurant. Outre une redistribution des problèmes entre l'ontologie et la métaphysique¹, elle donne au monde le caractère d'une «structure-événement» et au pour-soi le caractère d'être un «événement-structure»². La question de l'être devient celle du statut du surgissement d'un nouveau type d'être et de la possibilité d'une structure totalitaire. Ce qui est au départ une question de métaphysique générale (ontologie) se trouve, en raison des caractères propres de l'en-soi et du pour-soi, une question de métaphysique spéciale (ici au premier chef une cosmologie) qui emporte avec elle la métaphysique générale, dans la mesure où il est impossible de poser une question à partir de l'être-en-soi, puisque celui-ci n'est que ce qu'il est et qu'il appartient au pour-soi de configurer l'en-soi en monde, pour que ce monde soit vraiment un monde transcendant et réel.

Comme instrument, la structure de transcendance, comme modèle (pour le psychique)³ ou comme principe de répartition (pour le corps et la situation), est un opérateur constant à partir duquel les dimensions d'être comprises comme internes ou mixtes, peuvent être redistribuées. Cette redistribution est en même temps la pierre angulaire du réalisme de Sartre car ces «formes mixtes» ou «concepts de mauvaise foi» (l'intimité psychique, la sensation sous ses différentes formes), fondements de la reconstruction de l'objectivité pour les différents idéalismes, se trouvent dissoutes. Enfin, elle permet de penser de manière non-contradictoire et radicale un au-delà du pour-soi, un envers et un au-delà de sa sphère d'appartenance et, en même temps, d'insérer le pour-soi au milieu du monde à partir d'autrui. L'usage de cette structure comme instrument d'analyse et opérateur de purification ontologique aura, par rapport aux champs dans lesquels elle se trouve investie, des conséquences pour les aborder de manière métaphysique, notamment par rapport aux questions du pourquoi et de la totalité. Elle permettra de mettre au jour les dimensions d'émergence de nouveaux champs ontologiques en les reliant à leur source d'émergence et de saisir ce qui est véritablement contingent.

iii) La nécessité de la totalité des analyses de L'Être et le néant.

Comme nous l'avons souvent montré⁴, ce n'est qu'à travers la totalité des analyses du pour-soi que peuvent être vraiment envisagées les questions de la fin de l'introduction et les axes traités dans les aperçus métaphysiques de la conclusion:

— Le pour-soi, d'abord déterminé comme noyau instantané de l'être de la conscience est dévoilé à terme comme ayant pour signification profonde et absolue d'être l'être même de l'homme et ainsi de le comprendre comme effort pour se fonder (être Dieu);

— L'en-soi, dévoilé dans l'introduction comme «être transphénoménal des phénomènes» marqué par l'indifférence à la détermination, a un statut et une signification plus large. Celui-ci - avec sa contingence - ne s'atteste véritablement qu'avec sa mise à l'épreuve dans l'effort métaphysique opéré par le pour-soi pour se saisir de lui et ainsi le fonder en se fondant lui-même et en le faisant fonctionner comme «symbole de l'en-soi-pour-soi». C'est alors seulement, et dans la manière dont il se trouve ainsi éclairé par le pour-soi, qu'on peut confirmer le sens d'indifférence profond de l'en-soi pris en lui-même, en marquant la manière dont se manifeste cette indifférence: celle-ci est insurmontable et peut seulement supporter le surgissement du non-être et de la signification.

¹ *Vide supra*, les chap. I et VII, §III, b) i) et ci-dessus.

² *Vide supra*, chap. VII, §III, b), ii).

³ *Vide supra*, chap. VII, §III, iv) a).

⁴ *Vide supra*, chap. I, §III, chap. VIII, b) iv.b), chap. VIII, c) iii), chap. IX, a) et b) notamment.

En même temps, ce n'est qu'à travers l'ensemble des analyses du pour-soi que l'en-soi peut aussi apparaître selon ses différentes configurations comme étant également mode d'être en tant que facticité et formes de contingence insaisissables du pour-soi. Ce dernier ne s'atteste lui-même comme relation radicale à l'en-soi qu'à deux conditions. En premier lieu, il doit saisir l'en-soi en visant en quelque sorte sa signification radicale d'en-soi. En second lieu, il doit pouvoir être sa relation absolue tout en étant pleinement en-soi et au milieu de l'en-soi, ce qui s'atteste notamment par les analyses de la temporalité (ce qui est explicitement repris dans la conclusion) et du pour-autrui¹.

— La dimension de totalité de l'être, sous son double aspect de détermination d'une totalité idéale (Dieu) et de totalité réelle (ce que Sartre nomme *holon*) joue son rôle, non seulement à partir de la mise en place de la relation de transcendance, mais aussi *via* la liberté et son développement en terme de responsabilité en ce qui concerne le *holon*, avec le projet originel en ce qui concerne Dieu. En effet le terme de Dieu - outre son rôle dans la discussion critique (par exemple par rapport au problème de la contingence du pour-soi ou par rapport au problème d'Autrui) - ne s'atteste comme le manqué spécifique de *l'homme* qu'à travers la forme que prend la figure de l'effort de fondement dans la relation libre à l'en-soi intra-mondain tel que l'idéal d'un tel projet ait pour enjeu la totalité de l'être et non seulement pour le pour-soi sa propre totalité ou la totalité pour-soi-pour-autrui. Or, une telle configuration n'est atteinte qu'au terme de la dernière partie. Ce n'est qu'alors qu'on peut écrire, en un sens rigoureux «l'homme est une passion inutile»². En même temps, seules la liberté et la situation en tant qu'elle engendre la dimension de responsabilité et en marque l'extension jusqu'aux autres hommes permettent véritablement de considérer la totalité que forme la relation du pour-soi à l'en-soi comme totalité sur laquelle je puisse prendre un point de vue. Existentiellement³, ce n'est que sous ce point de vue qu'elle est englobée par un projet comme projet libre et que je peux également considérer cette totalité sous la forme d'un *holon*, dans la mesure où ce qui entoure l'être et moi-même dans l'être ne sera qu'un non-être (le non-être du futur ou d'autrui⁴).

b) La récapitulation métaphysique de l'ontologie de l'Être et le néant.

i) La saturation du champ de l'interrogation métaphysique.

Cette saturation du champ possible de l'interrogation métaphysique peut être décrite de la façon suivante:

¹ Il y a cependant, à propos d'autrui, une certaine ambiguïté dans la mesure où celui-ci semble définir pour le pour-soi lui-même quelque chose d'irrécupérable, en définissant notamment un envers de la relation à l'être et de sa signification. Cependant, cet envers n'ajoute rien véritablement au dévoilement de l'être comme en-soi et au fait de la relation à l'en-soi. Celle-ci demeure relation à l'en-soi mais a une dimension supplémentaire éprouvée par le pour-soi. Elle n'est pas une métamorphose de moi-même en en-soi par l'autre. Elle a seulement le sens d'être une métamorphose totale qui me rejoint jusqu'au futur (*vide supra*, chap. VIII, §IV) et qui me force à me retourner et à assumer cette condition en prenant une certaine attitude vis-à-vis d'autrui.

² *EN*, p. 708.

³ Si on admet que, dans les *Carnets de la drôle de guerre*, (et notamment dans le premier) la dimension d'authenticité est celle d'un engagement existentiel dans la situation, opposé au dégageant stoïcien (*vide supra*, chap. VII, iv) *b*), note 321, p. 476, on peut comprendre cette dimension comme présente ici, mais en tant que structure ontologique, comme lien radical éprouvé par moi avec la totalité de l'en-soi. Ainsi, ici comme ailleurs, on retrouve, par le passage au plan de l'ontologie le glissement affectant les catégories présentes dans les *Carnets de la drôle de guerre* comme catégories morales.

⁴ Ce point cependant pose une difficulté qui est de savoir s'il est possible d'englober le futur dans le «manchon de néant» du possible.

		<i>Aspects du problème du pourquoi en fonction des domaines réels de l'Être</i>		<i>Destin du questionnement en pourquoi</i>	
		Dimensions de l'être.	Dimension en-soi.	En-soi pur.	
Monde et en-soi intra-mondain.	Monde (structure).			<i>Résolution par l'ontologie (déduction).</i>	
	Intra-mondain (mouvement).		<i>Hypothèse métaphysique analogue au surgissement du pour-soi (premier effort de l'en-soi pour se fonder).</i>		
Dimension Pour-soi.	Pour-soi individuel.		Dans sa structure		<i>Hypothèse métaphysique: le pour-soi est le résidu de l'en-soi comme projet pour se fonder.</i>
			Dans son développement secondaire	Réflexion	<i>Libre effort du pour-soi pour se fonder. Renvoi à la liberté.</i>
	Formes du projet originel.			<i>Réduction par la phénoménologie ontologique au projet d'être et renvoi à la psychanalyse existentielle.</i>	
	Pour-soi avec Autrui.		Surgissement premier d'Autrui	Surgissement d'Autrui comme tel	<i>Hypothèse métaphysique et limitation critique par dévoilement d'une pure contingence.</i>
				Surgissement de l'être-avec Autrui (le «nous»).	<i>Phénomène psychologique dérivé de l'être-pour-Autrui (nous-objet) ou modification psychologique sans valeur métaphysique (nous sujet).</i>
Cercle des relations avec Autrui.		<i>Fondé ontologiquement dans les modalités de l'apparition d'Autrui et dans le fait premier du surgissement d'Autrui.</i>			

Schéma n°110 – Les questions en « pourquoi ? » [1 sur 3] (*L'être et le néant, Conclusions, §I*)

Cependant, un tel tableau ne rend pas vraiment compte de tous les aspects du questionnement métaphysique et de tous ses destins possibles. On peut le préciser ainsi, du côté de l'en-soi:

		<i>Aspects du problème du pourquoi en fonction des domaines réels de l'Être</i>		<i>Destin du questionnement en pourquoi</i>	
		Dimension en-soi	En-soi pur.		
En-soi dévoilé	En-soi dévoilé (monde).		Structure pure du monde (par rapport à l'en-soi).	<i>Déduction à partir des structures du pour-soi.</i>	
			Monde comme situation par rapport à la liberté (<i>ce</i> monde avec ces obstacles).	<i>Détermination à partir du choix fondamental</i>	
En-soi dévoilé	Dimensions spécifiques		Mouvement		<i>Hypothèse métaphysique</i>
			Qualités	Sensibles	<i>Hypothèses métaphysiques sur la forme contingente de la nécessité de ma contingence</i>
				Qualité révélatrice de l'être.	<i>Psychanalyse existentielle</i>

Schéma n°111 – Les questions en « pourquoi ? » [2 sur 3] (*L'être et le néant, Conclusions, §I*)

Mais c'est surtout la dimension du pour-soi individuel qui peut être complétée:

		<i>Dimensions questionnées</i>			<i>Traitement du questionnement</i>		
Pour-soi individuel	Dimension structurelles	Structures internes de néantisation.	Pour-soi nucléaire.			Résultat du projet de l'en-soi pour se fonder (hypo thèse métaphysique).	
			Dimension des structures internes (structures premières).			Déduction à partir des exigences propres de la structure de la cons science comme pour-soi.	
		Facticité.	facticité fondamentale	pure.			Reste d'en-soi dans le pour-soi à partir du projet. (hypothèse métaphysique).
				Passé			Mouvement de reprise par l'en-soi du pour-soi (statut de l'hypothèse reste indéterminé).
			Fait pur (lié à l'être pour-autrui).	Dimension (fondamentale) de l'être-pour-autrui			Déduction de la présence d'Autrui.
				Dimensions secondaires (liées à l'anthropologie)	Aspects du corps	Un organe peut en saisir un autre.	
	Sexuation (qu'il y ait des sexes et de tels sexes)		Renvoi à la métaphysique ou réduction à l'anthropologie.				
	Dimensions de liberté	réflexion.	comme telle			Fruit d'une libre modification interne du pour-soi.	
			psychique			Renvoi au renforcement du projet originel de récupération réflexive.	
		Formes du projet originel.			Réduction au projet d'être (phénoménologie ontologique)		

Schéma n°112 – Les questions en « pourquoi ? » [3 sur 3] (*L'être et le néant*, Conclusions, §I)

ii) *L'analytique de la totalisation.*

En ce qui concerne la totalisation, les conclusions thématissent une dimension de totalité qui n'est pas complètement affirmée dans l'oeuvre, à partir d'une synthèse des formes rencontrées. On peut, au-delà des indications données par Sartre, la systématiser ainsi:

		<i>Rapports à la totalité</i>		<i>Cas évoqués</i>		
Dimension de totalité	Absence de dimension de totalité		Ordre de l'en-soi pur. Pas de dimension de totalité possible: la totalité vient à l'en-soi par le pour-soi.			
	Présence d'une dimension de totalité.	Totalité achevée	Totalité qui exclut d'elle-même le non être (suppression du hiatus): <i>pan</i> .		Totalité achevée du monde unique ment comme totalité des étants.	
			Totalité pleinement totalisée		Structure d'être de l'en-soi-pour-soi.	
	Présence d'une dimension de totalité.	Totalité détotalisée.	Totalité détotalisée non-effective.		Cas de la réflexion Le reflété reste le même que le reflétant.	
			Totalité détotalisée effective (avec dimension d'altérité).	Primauté de la détotalisation (Point de vue impossible).		Moi-Autrui
				Non-primauté de la détotalisation.		Totalité en-soi pour-soi sous forme de holon.

Schéma n°113 – Figures de totalités (*L'être et le néant*, Conclusions, §I)

Cette systématisation n'est pas complète. Il faudrait y adjoindre la manière dont, à chaque fois,

le pour-soi a rapport à cette dimension de totalité dans son effort de totalisation. Mais cela nous engage, non plus seulement sur le terrain métaphysique, mais sur le terrain moral. En effet, celui-ci peut se définir, comme on le voit dans des attitudes existentielles intermédiaires, non seulement par rapport à la valeur¹, par rapport à la question de la totalité et la reconnaissance de sa détotalisation. Cependant, cette reconnaissance ne définit que des attitudes authentiques, la dimension morale devant lui adjoindre celle de *vouloir* la totalité détotalisée. Il est néanmoins nécessaire de distinguer deux cas: le premier serait celui de la totalité en-soi-pour-soi, qui peut permettre dans le cadre de *l'Être et le néant*, de poser directement des questions d'ordre métaphysique et le second concerne la dimension du pour-soi lui-même et celle du pour-autrui, ce qui nous ramène à des questions à la fois d'ordre moral et d'ordre anthropologique².

§ III

Les hypothèses métaphysiques et l'ouverture d'un champ d'interrogation.

L'analyse ontologique, dans son principe, délimite le champ pour toute métaphysique future, notamment pour l'étude de la relation du pour-soi à l'en-soi. Ce champ est celui des structures mixtes, impliquant les deux *types* d'être, et pas seulement deux *modes* d'être: le surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi, le monde, l'action et la nature, ces trois domaines marquant un rapprochement de plus en plus grand de l'en-soi avec lui-même:

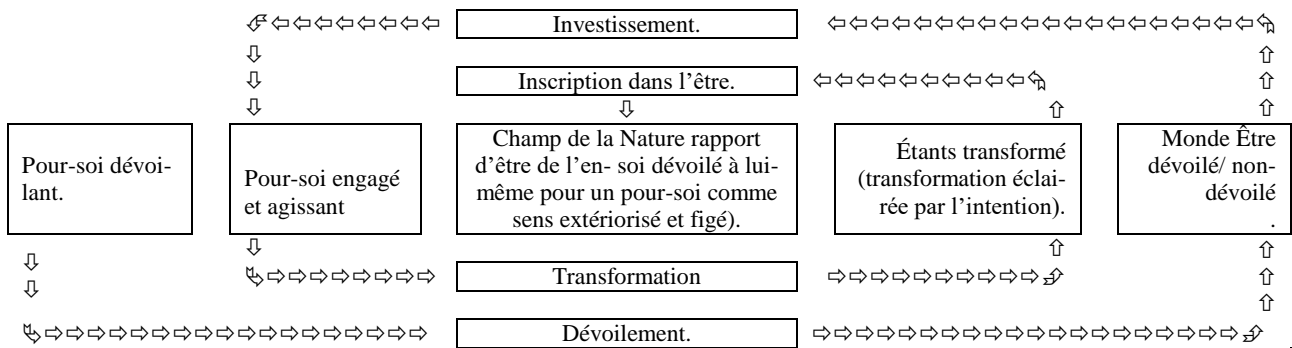


Schéma n°114 – Situation du champ de la Nature (*L'être et le néant*, Conclusions, §I)

Cependant, quel est le contenu de ces structures et des hypothèses formulées par la métaphysique, à partir de ce que lui donne l'ontologie. Y-a-t-il là seulement une conclusion formelle ou un champ se trouve-t-il effectivement ouvert? C'est ce qu'on peut examiner à travers l'élucidation de l'alternative entre deux hypothèses et à la manière dont on pourrait y retrouver certaines figures philosophiques (notamment celle de Merleau-Ponty).

a) Le statut de la totalité désintégrée et les hypothèses formulées.

Cette alternative³ oppose l'hypothèse du maintien d'une dualité tranchée et celle de la constitu-

¹ Cf. *EN*, pp. 75 («il y a angoisse éthique lorsque je me considère dans mon rapport aux valeurs»), 670 («une *Éthique* [...] suppose [...] une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des valeurs»). Cette prise de conscience des valeurs par rapport à la morale kantienne est un des aspects de l'évolution de Sartre (cf. *CDG*, III, p. 288: «la lecture de Scheler me fit comprendre qu'il existait des *valeurs*». Au fond, jusque là, je n'avais jamais bien compris le problème de la morale»).

² C'est bien l'ambiguïté d'un tel mouvement que nous trouvons dans les *Cahiers pour une morale*, et notamment dans la manière dont ils abordent la question de l'Histoire et dont ils passent par un certain nombre d'intermédiaires anthropologiques.

³ Cf. *EN*, p. 719.

tion d'un troisième type d'être réel et est, dans les «aperçus métaphysiques», la conséquence de l'interrogation sur la totalisation possible de l'en-soi et du pour-soi et sa structure de dépendance asymétrique. L'en-soi restant indépendant, on ne peut que poser la question d'un troisième type d'être *réel* puisque l'ontologie n'examine que ce qui procède de trois régions d'être fondamentales dont les éléments sont interdépendants (pour-soi et en-soi-pour-soi). Elle ne peut examiner, en intégrant toute la contingence de l'en-soi, le monde et ses catégories¹.

À une première lecture, et en fonction notamment des différences entre Sartre et Merleau-Ponty (à propos du corps² et de la qualité révélatrice de l'être³), la présentation de cette alternative pourrait nous renvoyer à celle entre ces deux auteurs, et notamment dans la manière dont le dernier Merleau-Ponty voit dans le chapitre central de *L'Être et le néant* un échec dans son incapacité de surmonter le réalisme et l'idéalisme. Sans nous attacher directement à la lettre de l'une et l'autre doctrine nous pouvons essayer, en prenant en compte trois passages fondamentaux, de préciser la figure possible de chaque membre de cette alternative, en même temps que les pièges qu'elle doit éviter.

<i>Aspects de l'être considéré</i>		<i>Maintien de la dualité tranchée.</i>	<i>Troisième type d'être (le phénomène).</i>
Monde.	<i>Statut du phénomène de monde.</i>	Phénomène ambigu et in consistant.	Phénomène ayant une certaine consistance et une dimension de sens propre.
	<i>Relation du pour-soi à l'en-soi</i>	Les relations en-soi pour- soi ont des relations de type fond/forme.	Il y a un nouveau type d'être qui se manifeste et qui donne à l'en-soi et au pour-soi le statut d'abstrait.
	<i>Statut des catégories du monde.</i>	Les relations en-soi pour- soi ont des relations de type fond/forme	Elles expriment des caractères spécifiques, des membrures de l'être.
Relation du monde à sa condition de dévoilement.	<i>Présence du pour-soi à l'être</i>	Elle trouve son origine dans l'être par la médiation d'une hypothèse (projet de fondement de l'en-soi).	Elle trouve son origine et son sens au sein e l'être comme mode d'automanifestation de l'être dont il faut retrouver le secret et la familiarité initiale.
	<i>Statut du corps et de l'action.</i>	Le corps est la forme contingente de la nécessité de ma contingence	La corrélation entre moi et le monde apparaît comme synergie entre moi et l'être renvoyant à un socle préobjectif anonyme.
Nature. comme relation de l'être avec lui-même.		La nature n'apparaît que de manière secondaire, au sein du monde. Son sens oscille entre l'inertie première de l'être et l'esquisse d'un phénomène propre. Elle relève de l'ordre de la contingence.	La nature peut apparaître comme une des formes de l'être comme monde et de son auto-manifestation.

Schéma n°115 – Les effets potentiels quant à la détermination du phénomène de monde (*L'être et le néant*, Conclusions, §I)

Du point de vue de de Sartre, la perspective de Merleau-Ponty dans *Le visible et l'invisible* s'inscrit dans l'alternative posée par ces aperçus, comme choix d'affirmer la spécificité de la structure ontologique du phénomène transcendant en-soi et pour-soi⁴ purs.

Cependant, ce rapprochement a ses limites. En effet, l'exigence du surmontement des abstractions dans un moment concret a pour Merleau-Ponty le sens d'un retour à l'originnaire. Ce nou-

¹ Même si on peut user des différentes catégories de l'ontologie soit, sous un angle de révélation de tel ou tel caractère de l'en-soi, soit plus encore, avec l'apparition-disparition et le mouvement, d'un aspect de l'être comme tel et de ce qui peut l'animer comme projet inchoatif de l'en-soi.

² *Vide infra*, chap. VIII, §III, c) iii).

³ *Vide infra*, chap. IX, §III, e) ii).

⁴ *Cf. VI*, p. 130: «Ce que nous cherchons, c'est une définition dialectique de l'être, qui ne peut, ni être l'être-pour-soi, ni l'être-en-soi [...] ni l'en-soi-pour-soi qui met le comble à l'ambivalence [une définition] qui doit recouvrer l'être avant le clivage réflexif [...] là où «il y a» quelque chose». On pourrait pousser plus loin encore l'analogie si on admet l'hypothèse de lecture selon laquelle *Le Visible et l'invisible* est l'introduction à l'ontologie manquante dans la *Phénoménologie de la perception* et recherchée ici. Ce serait alors bien en fonction d'exigences liées à la saisie du rapport de l'homme au monde et à l'impuissance à la fois des recherches psychologiques contemporaines de la rédaction de la *Phénoménologie de la perception*, telles qu'elles sont sous-tendues par les apories de la tradition, qu'il serait nécessaire de se prononcer pour la notion de totalité désintégréée que constituerait le phénomène.

veau type d'être ne doit donc pas être compris à partir de l'idéal de totalité accomplie de l'en-soi-pour-soi et comme son ratage mais comme ayant une signification *sui generis*, comme le montre l'effort pour affirmer la nécessité d'une «hyperdialectique»¹, mouvement dont l'inachèvement ne serait pas le résultat d'un arrêt mais relèverait de la logique interne du mouvement dialectique, laquelle ne serait finalement présente que sous la forme d'une «mauvaise dialectique» ratée dans *L'Être et le néant*². Quoiqu'il en soit de ce dernier point, on peut considérer que la manière dont, pour Merleau-Ponty, tout se passe comme si l'Être s'apparaissait à lui-même, à chaque fois dans une esquisse de signification à travers le corps sensible et sentant et la manière dont cet Être, qui ne peut être considéré comme objet mais se présente dans une structure complexe, fibreuse, est à la fois en-soi et pour-soi, et pour cette raison en deçà de cette dichotomie, permet un rapprochement avec l'hypothèse de Sartre³. Qui plus est, en anticipant sur la suite du développement sartrien concernant l'enchaînement des questions à partir de la décision métaphysique sur les problèmes de l'origine du pour-soi et du statut du phénomène de monde, il est également possible de sentir chez cet auteur le lien qui se manifeste entre ce choix et la façon dont, ultérieurement, Merleau-Ponty s'intéressera à la question de la nature⁴.

Cependant, outre le fait que Sartre lui-même n'y identifierait pas son collègue sans autre forme de procès, cette alternative pourrait se lire à l'intérieur même de la pensée sartrienne, même si cette dernière, notamment à travers des développements ultérieurs à *L'Être et le néant*, ne lui a pas conféré une teneur originale.

En effet, s'il y a pour Sartre phénomène, il s'identifie au «monde». Or, cette restriction se situe dans la continuité des analyses antérieures de Sartre. Tout d'abord, le surgissement du ceci est co-articulé à celui du monde et c'est en tant que tel que la dimension du phénomène est un bouleversement de l'en-soi. Ensuite, ce phénomène est originel, par rapport à toutes les formes ultérieures d'apparition, et cela en raison même du statut fondamental de la preuve ontologique. Il est valable pour toute conscience dès lors qu'elle est simple présence à soi et non seulement pour une conscience humaine. De plus, outre son originalité par rapport à l'appréhension d'un ceci singulier, du fait de la structure fondamentale de la révélation (acquis de la phénoménologie, radicalisé sur le plan ontologique par le biais de la structure de la négation), cette originalité de la transcendance

¹ VI, p. 129: «ce que nous appelons hyperdialectique est une pensée qui, au contraire, est capable de vérité, parce qu'elle envisage sans restriction la pluralité des rapports et ce qu'on a appelé l'ambiguïté».

² Il y a aussi une dimension dialectique chez Sartre, mais pas dans *L'Être et le néant*. Celle-ci est chez Sartre partielle et plurielle (cf. *CM*, II, pp. 465-484) : «Il y a pourtant des dialectiques» (*CM*, II, p.478). Elle ne semble vraiment reconnue et n'a pour véritable niveau que l'ordre de la *praxis*, que celle-ci soit *praxis* au sein d'action sur soi ou au sens de relation entre l'homme et la nature: dans ce cadre, le centre dialectique est l'ordre du pour-soi. Il est cependant certain que, dans *L'Être et le néant*, Sartre n'a encore en vue, dans son refus, que la dialectique hégélienne et son aboutissement. Mais, dès les *Cahiers pour une morale*, nous rencontrons une réévaluation de la dimension dialectique de l'existence comme liberté et dans son rapport avec la contingence. Ainsi, pour Sartre, la dialectique apparaît comme la théorie de la liberté (dont l'établissement marque la limite des efforts de *L'Être et le néant*). Mais elle est, en même temps, limitée dans son mouvement par la contingence (cf notamment les développements in *CM*, pp. 465-484 et surtout pp. 482-484).

³ Lorsque Sartre lui-même évoquera - de manière assez brève - cet aspect de la philosophie de Merleau-Ponty à la mort de ce dernier (cf. J.-P. Sartre, *Situations IV, Portraits*, Paris, Gallimard, 1964, «Merleau-Ponty», pp. 189-287), il essaiera de dédouaner ce dernier des implications les plus gênantes - pour lui - en maintenant une distance avec la pensée de Heidegger. De ce fait, s'il reconnaît bien qu'il peut y avoir la présence dans certaines formules d'un «irrelatif» (p. 276) qui ne soit pas l'homme, la philosophie de Merleau-Ponty aurait, selon lui, pour dernier souci l'homme.

Il n'en reste pas moins qu'il y aurait bien la formation d'un mixte d'immanence et de transcendance, une dimension d'enveloppement réciproque: «Tout en évitant plus que jamais le recours à la synthèse hégélienne, sa dernière pensée tente de résoudre la contradiction qu'il a vécue: on coulera le transcendant dans l'immanence, on l'y dissoudra tout en le protégeant par son impalpabilité même contre l'anéantissement» (*S IV*, p. 276).

⁴ Cf. ses cours du Collège de France, (M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, texte établi et annoté par D. Séglaud, Paris 1995, Seuil, «Traces écrites»).

radicale du monde se manifeste notamment par rapport au psychique, à la dimension de reconfiguration du monde, au surgissement d'un envers par rapport à autrui, et enfin à la modalisation existentielle, telle qu'elle peut se manifester à travers la manière dont le monde se dévoile par un profil, dans la structure de la situation, en fonction du choix singulier et du projet originel, de telle sorte que s'y définissent des «mondes» singuliers par les différentes modalités existentielles d'existence du corps dans telle ou telle forme de projet originel¹.

Si nous en restons à *L'Être et le néant*² et notamment à la dernière configuration qu'est la liberté, on pourrait tenter de comprendre l'alternative ainsi posée comme une radicalisation du propos de Sartre, coextensive à une prise de conscience du phénomène de la liberté comme liberté configurante en situation. Certes, on pourrait dire au premier abord que, chez Sartre, avec la liberté, c'est le premier membre de l'alternative qui domine puisque le pour-soi est configurateur et responsable ultime de la dimension d'en-soi, comme l'attesterait sa relation de responsabilité infinie et comme le confirment certaines critiques (chez Merleau-Ponty et Paul Ricoeur par exemple). Cependant, avec la configuration de la situation, elle peut aussi apparaître comme une variation paradoxale de la seconde hypothèse, dans la mesure où celle-ci est bien un mixte de liberté et d'en-soi. Alors que la version merleau-pontyenne (pour être rapide) refuse l'hypothèse du dualisme au nom de l'être, tel que sa présence s'atteste notamment dans notre ancrage corporel et dans sa diversité convergente pour dévoiler l'unité du visible, la version sartrienne, elle, annexe plutôt la dualité à partir de la dimension du pour-soi pour la constituer en une certaine unité quasi-monadologique, du moins sur le plan du sens³. Néanmoins, cette seconde solution, liée à la manière dont, pour Sartre, il peut y avoir une «phénoménologie de la nature» comme reflétant symboliquement le pour-soi dans son projet d'être, pose un problème dans la mesure où on en reste à une dimension d'ordre «statique», dimension qui caractérise d'ailleurs l'ensemble de l'oeuvre, sauf peut-être la dynamique temporelle.

¹ On peut comprendre en quoi la psychologie phénoménologique et l'anthropologie peuvent se trouver concernées par ces questions métaphysiques. Elles ont toutes deux affaire à une dimension de facticité interrogeable (le fait d'éprouver tel ou tel type d'émotions pour la psychologie phénoménologique, la possibilité pour le corps de se toucher ou pour les organes sexuels d'être agencés de telle manière).

Or, comme le montrent les analyses de *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et de *L'Être et le néant*, ces émotions singulières et ces structures ou manières d'être du corps se saisissent, en raison du caractère originellement non-thétique de la conscience, sur le monde et à partir de lui. Décider du statut du phénomène de monde, c'est décider de la portée et du sens des modalités de révélation de ce monde qui se trouvent justement rencontrées par la psychologie phénoménologique ou par l'anthropologie. On trouve un écho de ces problèmes à propos de certains passages des biographies existentielles, dans leur manière de saisir la relation ontologique constituant le mode d'être au monde des écrivains.

² Il semble avoir eu, dans la pensée de Sartre, une oscillation entre l'article consacré à l'intentionnalité, où Sartre semble renverser la critique habituelle du finalisme, et *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et les écrits postérieurs, où la référence à une qualité du monde ou à «un» monde (monde du désir, monde de la violence) renvoie à une manière d'être ou à un choix originel qu'ils annoncent à la conscience et qu'ils reflètent. Le passage se fait justement par cette notion de projet et la manière dont le pour-soi existe sa propre facticité au sein de ce projet. C'est par exemple dans ce cadre et à ce niveau fondamental de singularisation qu'on pourrait parler d'un «monde du désir», comme corrélat d'un projet entièrement investi par le désir. De manière moins forte, Sartre parle du dévoilement en fonction du choix originel de l'aspect magique ou de l'aspect technique du monde. Il y a un point commun à ces oscillations. Ce monde est, par rapport au monde objectif, scientifique, un phénomène spécifique, non réductible en lui-même à la projection de contenus subjectifs sur une structure objective préalable. Ces attitudes ou projets ont donc toutes une dimension de dévoilement, chacune à leur niveau, par rapport aux structures du pour-soi qui y sont engagées. C'est peut-être par rapport à cette richesse des aspects du monde que celui-ci doit être pensé comme support de toutes ces significations, sans nécessairement en privilégier une par rapport à d'autres. Cependant, il faut aussi noter que, d'un autre point de vue, celles-ci peuvent être dites tout autant créées par le pour-soi, ce qui amène un autre questionnement par rapport à notre relation au monde et à notre action sur ce monde.

³ Certes, ce niveau de la description a été, nous l'avons vu rejeté par Sartre en ce qui concerne le problème d'autrui et son statut dans la situation. Cependant, ce rejet reste relatif si on repart de la question du sens et si on est renvoyé au projet originel, puisqu'il y a réintérieurisation de la liberté.

Or, s'il est peut-être possible de donner au dualisme sartrien une signification non figée, ce ne peut être qu'en passant à un plan dynamique, c'est-à-dire en renvoyant à un mouvement de détotalisation perpétuelle. Or, ce point est, dans *L'Être et le néant* pris dans toute son extension en raison précisément du niveau ontologique auquel il se situe, à la différence des oeuvres ultérieures, notamment la *Critique de la raison dialectique*¹. Ainsi, la dimension détotalisatrice, esquissée dans *L'Être et le néant*, et qui fournit la matrice de l'introduction de l'analyse des relations concrètes avec Autrui, se trouve relayée au moins par trois aspects dans la *Critique de la raison dialectique*, et notamment le deuxième tome: le premier est celui de l'action de la matière sur l'oeuvre qui la transforme en inertie par le biais de la contre-finalité, la seconde est la présence des autres hommes qui retotalisent ce que j'ai totalisé, la troisième enfin celle de la mort qui fige et transforme en inertie l'ensemble du processus². Alors que celle-ci était dans *L'Être et le néant* totalement rendue extérieure par rapport au pour-soi, elle devient, dans la *Critique de la raison dialectique*, une sorte de lucarne de l'être-en-soi, qui menace toujours le processus. En, ce sens, il faut ici saisir une dualité quasi-dialectique entre la dimension pour-soi et la dimension en-soi. C'est aussi à partir de ce cadre que pourraient être resituées les questions de l'action et de la nature, ainsi que le lien qui les unit.

b) L'action et la nature.

En effet, alors que pour Merleau-Ponty, la question de la nature se poserait plutôt en continuité avec la question de la perception, en tant qu'articulation du corps et d'un être brut en deçà de la division entre sujet et objet³, chez le Sartre de *L'Être et le néant*, la question de la nature est liée à l'action, dès lors que le dévoilement de l'être, en tant que dévoilement pour créer de l'Être (fût-ce

¹ Les *Cahiers pour une morale*, oeuvre posthume, posent un certain nombre de problèmes dans la manière dont, d'un côté, ils abordent effectivement le problème de l'histoire et dont, de l'autre, ils en restent à la vision relativement statique de *L'Être et le néant* tout en y faisant cependant plusieurs fois référence.

² *CRD*, II, *L'intelligibilité de l'histoire*, B, *la totalisation d'enveloppement dans une société directoriale: rapports de la dialectique et de l'antidialectique*, 9 *L'Être de la totalisation d'enveloppement: idéalisme historique et méthode située*, pp 311-349. La question de la mort comme métamorphose définitive y est reprise, mais en des termes différents de ceux de *L'Être et le néant*. On part de l'organisme pratique et de ses relations avec le milieu comme champ pratique, et d'autre part, on se situe d'emblée dans la perspective d'une multiplicité de praxis. Or, le premier point entraîne que le retour à l'en-soi est interprété, par rapport à l'émergence d'une dimension d'intériorité au sein de structures matérielles, comme retour à l'extériorité d'indifférence, le second que la mort peut apparaître comme l'image de la manière dont une praxis-processus se retrouve totalisée en soi en processus-praxis, par un retour à des processus purement matériels. C'est uniquement par rapport à cette approche du retournement de la praxis-processus en processus praxis et dans l'essai de saisir l'être en soi de ce que Sartre nomme «totalité d'enveloppement» que la mort peut être appelée - apparemment contre les formules de *L'Être et le néant*, «lucarne sur l'être-en-soi». A terme - et cela reste en convergence avec l'ouvrage de 1943 - la question qui se pose est celle de la possibilité d'un sens final de l'histoire, c'est-à-dire d'un point de vue sur l'histoire hors de l'histoire.

Cependant, la résolution de cette question s'éloigne de plus en plus dans la mesure où elle implique, non seulement une «Critique de la raison dialectique» (qui explicite la portée du sens à partir de l'analyse de la praxis et de la manière dont, par elle, le sens peut avoir un sens réel), mais aussi une «ontologie de l'histoire» (*CRD*, II, pp. 311-312) qui a pour objet la structure de totalité formée par l'organisme et son champ pratique, dans le mouvement réciproque de l'enveloppement de la praxis-processus par la processus-praxis et de sa reprise par cette praxis-processus. La *Critique de la raison dialectique* en reste à la critique alors qu'au moins *L'Être et le néant* la dépassait (cette «critique» n'étant que le niveau de son introduction) pour l'ontologie.

³ Cf. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (collège de France 1952-1960)*, Paris, Gallimard, 1968, pp. 91-137: notamment p. 125: «L'étude de la Nature est une introduction à la définition de l'être»; p. 137: «...l'ontologie de la vie, comme celle de la nature physique ne sort d'embarras qu'en recourant, hors de tout artificialisme, à l'être brut tel qu'il nous est dévoilé dans notre contact perceptif avec le monde». Cet être brut n'est évidemment pas à confondre avec l'objet de la perception, ce qui est déjà une interprétation de cette dernière. Du point de vue de *L'Être et le néant*, cela signifierait qu'une décision d'ordre métaphysique a en fait déjà été prise par le fait même de postuler un nouveau type d'être, par delà la dualité originaire entre en-soi et pour-soi.

par l'appropriation inauthentique), implique une insertion au milieu de l'Être en tant que corps. Ainsi, l'Être (c'est-à-dire l'Être pris dans sa dimension d'en soi) est dévoilé tout en étant mis en relation avec lui-même, ce qui, en fonction d'un schéma dont l'analyse du visqueux a, d'une certaine manière, donné le modèle, aurait pour conséquence le dévoilement, pour toute configuration singulière, d'un horizon de sens à partir duquel puissent apparaître des formes d'être singulières, à commencer par l'apparition-disparition¹ et le mouvement, puis les différentes formes du vivant. Ces configurations singulières, ces esquisses de signification ainsi dévoilées par le pour-soi créateur-illuminateur, restent portées par l'en-soi². On peut alors comprendre pourquoi l'action, dans sa dimension de *poïesis* est ici nécessaire: ce n'est que par elle que le rapport de l'être avec l'être peut exister sur fond de sens³, s'il est vrai que le sens vient à l'en-soi par la dimension du pour-

¹ Ainsi, le lien entre l'action et la nature se fait dans les «aperçus métaphysiques» à partir d'un exemple de destruction: «si l'apparence phénoménale d'une tasse peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse et si l'être de la tasse n'est autre que sa qualité, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse» (EN, p. 720). Ce sont des exemples du même ordre qu'on retrouve dans les *Cahiers pour une morale* (cf. CM, p. 551 à propos de la cire et de l'impression sur elle d'une forme de cire - c'est-à-dire du cachet imposé sur la cire). Toutes ces qualités sont rencontrées dans le projet appropriatif dans leur contingence, à travers leur fonctionnement symbolique, et se manifestent, une fois la réflexion purifiante opérée, comme ce qui est à la fois dévoilé et créé par le Pour-soi en tant qu'il met en rapport.

² De fait, ce surgissement de signification reste cependant très limité dans la mesure où Sartre, s'il suggère une compréhension de certains phénomènes à partir de modèles fournis par l'interprétation des formes physiques, telles qu'elles peuvent s'explicitier à partir de la psychologie de la forme, a toujours refusé une dialectique de la nature.

La théorie des formes physiques a été présentée par P. Guillaume, au chapitre 1 de la *La psychologie de la forme*, réf. citée. C'est une tradition qui a également marqué le Merleau-Ponty de la *Structure du comportement*, Paris, P.U.F, 1940, chapitre III, «L'ordre physique, l'ordre vital, l'ordre humain», notamment pp. 147-157. Cependant, dans ses développements, Merleau-Ponty n'adhérait pas au réalisme affirmé par les tenants de la psychologie de la forme et refusait notamment qu'on oppose la forme et la loi (comme ce sera plus tard le cas pour l'ordre vital), en faisant de la forme structurale la *ratio essendi* de la loi et de cette dernière la *ratio cognoscendi* de la forme (cf. p. 153 pour ces expressions). La forme reste en premier ressort un élément du monde perçu mais non un caractère objectif du monde physique. Sartre non plus ne partagerait pas ce réalisme, ni par rapport à l'affirmation de la réalité objective des formes, ni par rapport à la dialectique (cf. sur ce point le reproche parallèle fait par Sartre aux tenants de la dialectique de la nature comme affirmation dogmatique et naturalisation d'un mouvement proprement humain, dans la *Critique de la raison dialectique* [CRD, tome 1, p. 147]). Sartre est revenu sur la question d'une philosophie de la nature lors d'un débat le 7 décembre 1961, à la Mutualité, sur le thème «La dialectique est-elle seulement une loi de l'histoire ou est-elle aussi une loi de la nature?», texte recueilli dans «Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique», par J.P. Sartre, R.Garudy, J. Hyppolite, J.-P. Vigier, J. Orsel, Paris, Plon, 1962, «tribune libre»: «lorsqu'il s'agit de systèmes physico-chimiques nous en sommes séparés par trop de niveaux pour que nous puissions jamais reprendre les phénomènes en intériorité; nous les voyons toujours du dehors» (op. cit., p. 15). Cela ne signifie pas la négation de tout processus dialectique mais seulement que ceux-ci, ne pouvant être saisis qu'en extériorité, sont d'abord du ressort du savant. Envisageant la théorie selon laquelle il pourrait y avoir différents niveaux de phénomènes naturels et un passage dialectique de l'un à l'autre, Sartre maintient l'idée que cette dialectique ne sera jamais bâtie que «du dehors [...] sur le modèle d'une dialectique réelle [celle de nous montre le mouvement historique, et de manière plus générale, la *praxis*] et à titre d'hypothèse de travail» (op. cit., p. 23).

³ Lorsque, dans les *Cahiers pour une morale*, il utilise la notion de *Gestalt*, il ne la réfère pas aux phénomènes naturels, ceux-ci étant une simple «redistribution d'atomes» (CM, I, p. 167), mais à la création: «Donc la création est apparition d'une *Gestalt* nouvelle, forme et matière, parce que la forme modifie la matière» (CM, I, p. 167). Il reprend ici un vocabulaire déjà utilisé dans *L'Être et le néant* à propos de l'analyse du glissement: «Je suis celui qui informe le champ de neige par la libre vitesse que je me donne. Mais du même coup, j'agis sur sa *matière*. la vitesse ne se borne pas à imposer une forme, elle crée une matière (cf. EN, p. 672). Il y a ici une ambiguïté. Cette matière est d'abord matière humaine, nature de l'homme, mais nature tout de même qui révèle des potentialités dans l'action, mais dont la révélation se retrouve niée par l'inertie d'en-soi qui supporte la révélation de cette matière. Cette ambiguïté se retrouve ici dans le rapport de Sartre à une possible métaphysique de la nature. Cf. CM, p. 550: «Le Pour-soi agit, c'est-à-dire: 1) qu'il produit des modifications de l'Être en tant qu'il est et en tant que l'Être est et 2) que ces modifications sont intentionnelles en tant qu'il n'est pas. Quant aux modifications que le corps comme En-soi produit dans l'Être, elles sont toujours régies par la catégorie de l'extériorité d'indifférence: transférer, assembler, désassembler, mélanger, etc... Mais la conscience saisit ces modifications dans l'unité de formes».

soi et en fonction du style d'existence du pour-soi qui se trouve en jeu¹. Ainsi, s'il est probablement vrai, comme Sartre lui-même l'admet², qu'il n'y a pas d'animaux dans *L'Être et le néant*, il n'en reste pas moins que cet ouvrage ne les exclut pas. De manière plus générale, il permettrait de déterminer les éléments ontologiques et la démarche permettant, sinon de constituer cette métaphysique de la nature, du moins d'en repérer le statut: d'une certaine manière, la démarche conduite dans la quatrième partie jusqu'à la description du visqueux - en tant que rapport d'être avec l'être - préfigure bien une première approche de ce surgissement, à même l'être, d'une singularité de sens à la fois créée (même si c'est dans le cadre d'un projet appropriatif inauthentique) et dévoilée. La limite de ce parcours tient à ce qu'on se trouve dans un rapport particulier à l'être qui est un rapport d'appropriation et qui, de ce fait, dévoile l'être d'une certaine manière, de telle sorte que demeurent voilées les véritables conditions d'émergence du sens de ce qui sera nommé Nature en un sens métaphysique. Il semble donc que, si on veut donner un droit particulier à une philosophie de la Nature, il faille distinguer les niveaux et qu'on doive envisager plusieurs formes de Nature, comme relation aux différentes dimensions de contingence singulière, s'il est vrai que les êtres naturels se distinguent par la manière dont, en eux, une dimension pour-soi peut être présente³, mais reste prise dans une contingence qui se perpétue au lieu de se choisir (ce point étant notamment vrai pour les animaux). Il y aurait ainsi cette Nature rencontrée par nous, au sein même de notre projet originel et incarné, et qui apparaîtrait en quelque sorte à partir de la dimension symbolique qu'elle aurait pour nous⁴; il y aurait ensuite une nature qui serait celle de la démarche scientifique et qui serait alors purement saisie en extériorité. Par rapport à ce dernier point, le rôle du philosophe est d'abord - fort classiquement - un rôle critique (comme on l'a vu à propos de la dialectique de la nature). Cependant, par rapport au premier point, il peut consister aussi, à partir du moment même où se trouve reconnu le caractère dévoilant-créateur de la liberté comme pour-soi, à repérer, aussi bien par rapport à la dimension d'en-soi que par rapport à la liberté, la manifestation de formes intermédiaires nécessairement contingentes (à commencer par le mouvement⁵) et à propos desquelles il est précisément possible de faire des hypothèses - et

¹ A supposer que, dans l'absolu, il soit possible de penser un pour-soi sans pour-autrui, voire même un pour-soi désincarné en tant que pour-soi, ou, du moins, n'éprouvant pas toute les dimensions de l'incarnation.

² Cf. l'entretien accordé en 1972 par Sartre, «Une vie pour la philosophie» repris dans *Le magazine Littéraire*, n°384, février 2000: «—Où sont les animaux dans L'Être et le néant? — Ils n'y sont pas».

³ Cf. «Une vie pour la philosophie», éd. citée., p. 45: Sartre dit qu'il refusait ce que la psychologie animale disait de ce dernier à l'époque de *L'Être et le néant* au motif que cela était «en général stupide, ou en tout cas, absolument pas lié aux expériences que nous en avons» (p. 45). En effet, pour lui «je saisis que les animaux ont des consciences parce que je ne comprends leurs attitudes que si j'admets une conscience» (*id.*), ajoutant que la conscience «c'est là où on la remarque, et il y a des animaux qui n'en ont pas, les protozoaires, par exemple. La conscience apparaît dans le règne animal à un certain moment, chez les hommes sûrement aussi chez les singes» (*ibid.*). Ce qu'on peut déduire de ces remarques est peut-être l'opportunité de repartir d'un être-pour-autrui de l'animal pour saisir l'être-pour-soi qui y correspond. Sur ce point, cf. J.M. Mouillie, *Conscience, ego et psychè*, Paris, P.U.F, 2000, «Philosophies», n°137, conclusion: une conscience organique», pp. 117-126.

⁴ C'est dans ce cadre que se placerait par exemple la «phénoménologie de la nature» que Sartre retrouverait chez Ponge, et qui pourrait être le champ d'une «psychanalyse des choses», faite en présence du projet, mais sans être comprise comme une projection (si on prend au sérieux les dernières analyses de Sartre que nous avons envisagées).

⁵ En rechercher le sens est explicitement pour Sartre une tâche de la métaphysique: «En particulier, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première «tentative» de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme «maladie de l'être» avec le pour-soi comme maladie plus profonde poussée jusqu'à la néantisation». (*EN*, p. 715). On retrouve ce lien dans les *Cahiers pour une morale* à propos de la perception d'autrui: «il [autrui] ne me livre jamais son être qu'à travers cette double maladie de l'Être: le mouvement et le projet» (*CM*, p. 518). Entre les deux, on peut y placer, comme l'indiquent les *Cahiers pour une morale*, la vie: «Mais si l'En-soi s'achemine vers son point de rupture se vit ou s'existe comme son propre manque (comme cela arrive pour le pour-soi et, à un moindre degré, dans l'immanence de la vie), alors il existe son être comme fragilité, destructibilité [...]» (*CM*, p. 553).

seulement des hypothèses - quant à leur surgissement et à leur forme, puisque tel est le propre et le sort de la métaphysique.

Mais dans ce cadre, qu'en est-il de la morale, l'arlésienne de la philosophie sartrienne? L'oeuvre de Sartre, on vient de le voir, peut déboucher sur une métaphysique. Mais peut-elle déboucher aussi sur une morale? Et pourquoi cette morale, qui semble être le point d'arrivée de *L'Être et le néant*, n'a-t-elle pas pu trouver en lui sa base? Sans prétendre résoudre ces questions (qui impliqueraient une prise en compte de l'ensemble du parcours sartrien), nous nous proposons pour conclure de tracer quelques perspectives sur ce dernier point.

§IV

La question morale et sa réduction dans le cadre de l'ontologie phénoménologique¹.

En premier lieu, il nous faut évidemment noter que nous ne pouvons prendre directement en compte l'ensemble des développements ultérieurs des *Cahiers pour une morale*. Cependant, il nous est possible de noter brièvement trois points:

- le premier est celui du rapport de cette morale à l'égard de l'ontologie précédemment esquissée;
- le second une mise au clair sur les alternatives présentées par Sartre et la manière dont elles oublient certains points fondamentaux de *L'Être et le néant*;
- le dernier enfin une réflexion plus globale sur le rapport entre la morale et la dimension de l'ontologie.

a) Le rapport de la morale aux résultats ontologiques de *L'Être et le néant*.

En effet, s'il est vrai que le souci moral a été constant chez Sartre², on peut noter, dans *L'Être et le néant*, et notamment dans sa conclusion, la difficulté de construire une morale effective à partir des prémisses ontologiques qui y sont posées. La morale est présente dans *L'Être et le néant* comme sa bordure extérieure, terrain à la fois reconnu et interdit. Ce statut particulier de la morale par rapport à l'ontologie s'explique d'abord parce qu'elle n'est pas l'objet³ de cette dernière, ensuite parce que l'introduction d'une telle perspective remettrait en cause la rigueur ontologique de l'entreprise⁴, et enfin parce que, non seulement ce n'est pas l'objet de cette ontologie, mais également parce que cela lui est impossible: «l'ontologie s'occupe uniquement de ce qui est»⁵. Cette impossibilité ne veut cependant pas dire - comme l'atteste la reprise du thème d'une «morale ontologique»⁶ non substantialiste - que celle-ci¹ soit totalement extérieure à l'ontologie. La

¹ Pour une étude génétique de la pensée de la morale dans la période qui nous intéresse, on lira F. Scanzio, *Sartre et la morale*, réf. cit.

² C'est ce qu'atteste notamment le souci permanent des *Carnets de la drôle de guerre*, notamment le troisième *Carnet* (*CDG*, III, pp. 268-288), et ce que Sartre reprendra jusqu'à la fin de sa vie.

³ Cf. *EN*, p. 77 où Sartre évoque la «saisie réflexive de la liberté par elle-même», p. 111, où Sartre évoque la «reprise de l'être pourri par lui-même», p. 251, où il évoque le «recours de la révolution réflexive». Enfin, lorsqu'est évoqué la notion de responsabilité sous son aspect moraliste, notre auteur prévient que «les considérations qui vont suivre intéressent plutôt le moraliste...» (*EN*, pp. 638-642).

⁴ Cf. *EN*, p.122: «la description de Heidegger [celle de l'appel de la conscience ou *Ruf des Gewissens*] laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une éthique dont il prétend ne pas se préoccuper, comme aussi de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant».

⁵ *EN*, p. 720.

⁶ Cf. *CM*, II, p. 484, l'annonce du plan d'une «morale ontologique».

morale borderait donc de l'extérieur les descriptions ontologiques tout en présentant des points de contact, soit sur le plan des fondements (par le biais de la description du rapport de l'homme à la valeur² et celui de la saisie de la réalité humaine en situation), soit même sur celui des descriptions³. De manière plus synthétique, nous pouvons considérer que l'ontologie intervient à trois niveaux:

— Tout d'abord, à un niveau descriptif et théorique, elle réduit l'ensemble des actions humaines au projet d'être fondamental (ce gain étant notablement obtenu par la psychanalyse existentielle);

— A un deuxième niveau, plus pratique, mais encore propédeutique, elle permet, lorsque l'homme se l'applique à lui-même, d'écarter ce que Sartre a nommé «l'esprit de sérieux», décrit lors de l'analyse de l'angoisse⁴;

— Enfin, à un troisième niveau, elle ouvre effectivement le domaine moral en posant l'homme comme «agent moral», en le dégageant comme «*l'être par qui les valeurs existent*»⁵, c'est-à-dire, non seulement celui qui fait surgir la dimension de la valeur mais aussi celui qui s'y rapporte par sa liberté. Or, c'est à partir de ce rapport que se construit la dimension et le questionnement éthique que la liberté s'adresse à elle-même dans sa relation aux valeurs, et non seulement comme dévoilement d'être: «Que deviendra la liberté si elle se retourne sur cette valeur?»⁶. Ce questionnement débouche alors sur un certain nombre d'alternatives.

b) Rapport à la valeur et engagement dans la situation.

Ces alternatives, qui touchent au rapport à la valeur et à l'engagement dans la situation peuvent être résumées de la manière suivante:

¹ Cependant, un des aspects du passage à la morale - aspect ambigu puisqu'on pourrait estimer qu'il est aussi celui par lequel on s'exclut de la problématique, est le passage à l'anthropologie et le recours à la dimension sociale comme dimension d'aliénation.

² Cf. *EN*, p. 720: «[l']ontologie nous a révélé [...] l'origine et la nature de la valeur». La valeur dont il est question n'est cependant pas directement celle dégagée comme ce qui hante la structure reflet reflétant mais la valeur comme transcendante, renvoyant à la réalité intersubjective de la situation.

³ Ainsi, la psychanalyse existentielle est comprise comme fournissant des «*description[s] morale[s]*» car elle nous livre le sens éthique de tout projet humain» (*EN*, p. 720).

⁴ C'est notamment à partir de ce niveau qu'on peut comprendre la formule célèbre: «il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples» (*EN*, p. 722).

⁵ *EN*, p. 722.

⁶ *EN*, p. 722.

Retournement de la liberté sur la valeur du projet originel en tant que posée par le pour-soi.	Membres de l'alternative			Aboutissement de l'alternative		
	Impossibilité de se détacher de l'en-soi-pour-soi (il n'y aurait pas de liberté par rapport à la valeur).			<i>Le problème moral ne se pose que par rapport à des valeurs transcendantes et court à l'échec perpétuel¹.</i>		
	Possibilité de détachement du pour-soi par rapport à cette valeur première ² .	Définition du projet par rapport à une valeur transcendante ³ .			<i>Il faut essayer de classer et définir ces valeurs, sans véritable conversion.</i>	
		La liberté se prend elle-même pour valeur (la conscience se fuit elle-même)	Forme de mauvaise foi.			<i>Impossibilité d'une morale par conversion. L'alternative serait entre la spontanéité absolue et la mauvaise foi.</i>
	Nouvelle attitude fondamentale.		Sans relation à la situation ⁴			<i>Statut de la liberté intérieure stoïcienne.</i>
		en relation à la situation	Maintien d'un rapport constant dans la situation.			<i>On en resterait à une morale renvoyant à une attitude intérieure ou de simple assumption de la situation (morale de l'authenticité).</i>
Accroissement de l'engagement comme critère de moralité de l'action			<i>Morale de l'engagement fondée sur une responsabilité de changement.</i>			

Schéma n°116 – Les alternatives quant au critère de la moralité (L'être et le néant, Conclusions, §II)

Cependant, le critère dernier ainsi atteint n'est pas véritablement une dimension morale, au sens où il serait gouverné par un critère fondé qui permette ensuite d'évaluer les actions. Ce qui est en jeu ici se résume à un rapport de la liberté à elle-même, dont on trouve un écho à la fois dans la manière dont le pour-soi humain - animé par le projet originel et essayant de saisir sous les espèces d'une qualité fondamentale la signification de l'être - se retrouve face à l'emprise de l'en-soi et s'efforce alors de le fuir (pour le rapport à la valeur). Il renvoie également à ce qui est décrit, notamment dans les *Carnets de la drôle de guerre* sous le terme d'authenticité opposée au stoïcisme ou à un effort de pureté (en ce qui concerne le rapport à la situation). Il semble que - notamment pour la figure de l'engagement - on en reste à la figure de l'authenticité esquissée dans les *Carnets de la drôle de guerre*⁵. En ce sens, outre le fait que, dans un tel projet, la dimension du pour-autrui ne soit pas du tout présente⁶, l'action dont il est question ici reste définie de manière purement interne, comme manière d'être sans référence déterminée à un faire ou à un agir extérieur.

De manière paradoxale, si on considère les premiers développements de cette morale (notamment dans les *Cahiers pour une morale* et dans *Vérité et existence*), on n'est pas si éloigné du problème métaphysique. Sartre reste enfermé - malgré la référence à l'engagement précis dans la situation et dans lequel on peut lire un renvoi à l'engagement moral et politique de l'écrivain, et,

¹ On pourrait estimer que c'est ce que Sartre reproche à Jaspers lorsqu'il voit celui-ci comme un penseur «mou» (CM, I, p. 15) se maintenant dans une conscience d'échec nous faisant renoncer à l'action.

² Ici, nous nous en tenons à une interprétation *a minima* de la formule «pourra-t-elle mettre un terme au règne de la valeur?». Cette valeur, nous la comprenons seulement comme celle de l'*ens causa sui* et non toute valeur, ce qu'on pourrait faire valoir dans une interprétation forte.

³ Dans le deuxième des *Cahiers pour une morale*, Sartre présente une «hiérarchie des valeurs» (CM, p. 486) comme valeurs transcendantes mais qui entretiennent un rapport différent avec la conversion, selon qu'on envisage les «valeurs les plus basses écrasant la liberté sous l'Être» (CM, p. 486) ou les valeurs les plus hautes, celles «de subjectivité» (CM, p. 486) où on retrouve, mais transformée par rapport à ce qui pouvait en être dit dans *L'Être et le néant*, celle de «générosité» (CM, p. 486) à partir de laquelle se profile la liberté comme valeur.

⁴ Cf. CM, II, p. 498: «[Le pour-soi qui s'apparaît dans son injustifiabilité absolue] n'est pas réfugié comme le stoïcien dans le «*ta eph humin*» (ce qui dépend de nous), dans la pure et formelle liberté. Son existence est bien de s'attacher par définition à un *ouk eph humin*, puisqu'il s'attache à une entreprise qu'il n'a aucun droit à exiger comme une réussite».

⁵ Pour les références et une esquisse sur ce problème, *vide supra*, chap. VII, §III, iv. b), note 321, p. 476.

⁶ Ce à quoi plusieurs textes ultérieurs s'efforceront de répondre, selon des modalités diverses, à commencer par la célèbre conférence *L'existentialisme est un humanisme* en transformant en règle quasi-kantienne le fait de vouloir la liberté pour elle-même comme liberté voulue pour tous les hommes.

notamment, l'exigence d'«écrire pour son époque»¹ - à une manière d'exister de manière lucide, de révéler les structures de l'être (le mien, celui du monde et celui d'autrui) et d'en affirmer le sens² par rapport à l'être à l'autre. Tous deux renvoient à terme, à la dimension métaphysique (la transcendance comme création en tant que surgissement de nouveauté dans l'être, la totalité détotalisée en ce qui concerne autrui³). En ce sens, le fait même que nous ayons pu, tout au long de notre travail, à la fois assigner un rôle de critique et de révélation quasi-métaphysique aux conduites de mauvaise foi ou de réflexion impure et nous référer à de tels écrits témoigne de manière constante de ce paradoxe.

c) Morale et dimension métaphysique.

En ce sens, et cela pourrait être corroboré par les psychanalyses existentielles consacrées aux écrivains, notamment dans la manière dont elles peuvent envelopper une thématique quasi-métaphysique du rapport homme-monde, on pourrait dire, s'il peut nous être permis de formuler ici sans y apporter les justifications adéquates et à titre de simple indication pour des recherches à venir, que l'action morale originelle (c'est-à-dire l'action fondée sur un rapport aux valeurs) est nécessairement une action qui est l'«esquisse d'une solution au problème de l'être». Ceci devrait être compris non seulement au sens de l'esquisse d'une solution au problème de la contingence de l'être que je suis, mais aussi au problème de l'être de manière générale.

Ce faisant, il y a en même temps dévoilement d'un certain aspect de l'Être transcendant, dévoilement qui, dès lors qu'il est action, a le sens d'une création. À partir de ce point, l'élucidation de tel ou tel aspect de l'être - si on prend au sérieux la transcendance de ce dernier, c'est-à-dire le réalisme de Sartre - donne à l'explicitation de la dimension morale le statut d'une explication «métaphysique». En même temps, l'élucidation de la question métaphysique de la totalité et, notamment, de l'impossibilité de ses formes, d'une part, ne peut se faire que sur le fond des conduites de mauvaise foi et, d'autre part, se retrouve en quelque sorte à travers la manière dont Sartre, pour décrire le dévoilement du monde tel qu'il s'opère par une conscience effectivement purifiée, ayant opérée la *katharsis* nécessaire, le décrit en terme d'éclairement, d'illumination, c'est-à-dire lui donne toute une signification qui, par rapport aux différentes descriptions présentes dans *L'Être et le néant*, reconduit à celle de la transcendance, c'est-à-dire au dévoilement du monde, auquel néanmoins s'ajoute le fait que ce monde puisse être donné à autrui.

La dimension purificatrice de la réflexion⁴ apporte seulement un changement de signification des structures existantes par renforcement de la transcendance *via* l'affirmation de l'être⁵, à tra-

¹ Titre d'un texte écrit par Sartre en 1946 et publié dans *Les Temps modernes*, n°33, juin 1948, p. 2113-2121 et recueilli dans M. Contat et M. Rybalka, *Les écrits de Sartre*, pp. 670-676. Ce texte a ses fondements ontologiques dans l'analyse sartrienne de la situation, de son caractère unique et personnel, par lequel l'individu est indissociable de son historicité.

² Dans les *Cahiers pour une morale et vérité et existence*. Sartre en ce sens ne décolle pas de sa première morale bâtie sur des formules de *La possession du monde*, de Georges Duhamel (cf. *CDG*, III, p. 231), qui commandait de se réjouir de n'importe quoi. On retrouve cette dimension de joie dans les *Cahiers pour une morale*, lorsqu'il évoque l'authenticité comme «double source de joie», notamment par «le contact avec l'être du phénomène» (*CM*, II, p. 507). On peut comprendre pourquoi Sartre jugeait cette première morale comme «idéaliste» (Entretien avec M. Sicard, réf. citée, p. 15), parce que ayant pour cadre un rapport au réel qui n'était plus la réalité propre de la valeur, passant par une analyse de l'agent moral.

³ Cf. *CM*, I, p. 17: «il faut vouloir la totalité détotalisée».

⁴ Sur la réflexion pure, *vide supra*, chap. VII, §III, b) iv) b), p. 477, note 322.

⁵ Cependant, un point délicat demeure en suspens par rapport à la signification métaphysique de la qualité et, par ricochet, par rapport à la dimension magique du monde, l'émergence de celle-ci pouvant être pensée en parallèle avec la dimension du surgissement du psychique. Or, pour Sartre la dimension du psychique disparaît avec la purification de la réflexion. En irait-il de même avec la conversion en tant que celle-ci opère un changement de projet?

vers la manière dont le pour-soi lui-même au travers d'actions qui se refusent à procéder d'un désir d'être et à s'enfermer dans le cercle des relations concrètes avec Autrui trouve le sens de son projet originel par rapport à l'être comme celui qui éclaire l'être pour le donner à Autrui. Ce sens - et c'est là le rôle purificateur de l'ontologie orientée par un questionnement moral - est de l'explicitier pour lui donner sa juste place¹.

Mais il y a plus encore, dès lors qu'on voit dans la reconnaissance de la dimension de création un aspect essentiel de la morale. Celle-ci - du moins dans les *Cahiers pour une morale* - ne semble pouvoir se faire qu'en liaison avec la dimension de l'*ens causa sui*, en tant qu'elle est une formulation mythique de la dimension du pour-soi créateur². Penser la création de manière authentique et dans sa radicalité, c'est en reconnaître l'absoluité au sein même de sa finitude. En ce sens, on a un statut particulier de la morale comme se situant, soit en deçà, soit au delà de l'ontologie, *l'Être et le néant* se situant alors entre les deux.

Au terme de ce travail, il nous semble possible de résumer la spécificité de *L'Être et le néant* dans l'oeuvre de Sartre en réaffirmant sa dimension d'ontologie phénoménologique à dimension métaphysique. On peut caractériser cette oeuvre comme des prolégomènes à toute métaphysique future (au sens sartrien du terme), et cela au moins en deux sens: d'une part au sens où nous pourrions entreprendre à partir de Sartre une métaphysique (ce qui supposerait d'ailleurs à la fois un certain nombre d'analyses à la fois ontologiques et empiriques), et d'autre part au sens où au sein de telle ou telle pratique philosophique, par exemple dans le cadre de l'élaboration d'une morale ou d'une biographie existentielle, nous toucherions à une dimension du choix existentiel qui se formule de manière métaphysique.

Mais il y a plus dans cette réaffirmation. En effet, cette affirmation fait de cette oeuvre une oeuvre unique dans le corpus sartrien, celle où, d'une certaine manière, il est allé le plus loin et cela de la manière la plus consciente, dans sa radicalité philosophique (si l'on estime, évidemment, que l'ontologie est porteuse de radicalité). D'une part, par rapport aux *Carnets*, nous nous sommes efforcés le plus constamment de montrer comment des thèmes initialement moraux se trouvaient réinscrits dans l'ontologie, leur signification étant alors modifiée; d'autre part, les textes situés en aval de l'oeuvre de 1943, lorsque leurs développements s'inscrivent dans l'horizon ouvert par celle-ci, demeurent dans l'orbe de l'ontologie phénoménologique, même s'il est vrai qu'ils ne se situent pas au même plan. En effet, soit ils vont au delà de l'ontologie en allant vers la métaphysique (à travers la manière dont la dimension de l'*ens causa sui* sert à mettre au jour la création), soit en redescendant en deçà par le biais notamment de l'anthropologie qui prend en compte la totalité détotalisée «humanité» et d'une réflexion sur l'histoire et les struc-

¹ Il est remarquable que c'est explicitement une des tâches de la réflexion pure de retrouver sous les structures de mauvaise foi les structures originelles: «La réflexion pure a donc la triple tâche: 1° de dévoiler la création sous les activités d'appropriation et d'identification; 2° de distinguer le mythe métaphysique de la Création de la création comme structure ontologique; 3° de prendre celle-là comme fil conducteur pour dévoiler le sens de celle-ci. En un mot: qu'est-ce que l'homme projetait *pour-soi* en inventant le mythe du Dieu créateur?» (*CM*, II, pp. 530-531).

² Sartre reprend ainsi la question de l'*ens causa sui* et sa mise en parallèle avec la création dans les *Cahiers pour une morale* (*CM*, I, pp. 156-157 notamment). Sartre, à partir du postulat de la présence au sein de l'en-soi d'un projet de fondement de soi, projet qui ne peut alors qu'aboutir qu'à un surgissement du pour-soi dans l'ensemble de ses dimensions de négation. Ainsi, le pour-soi apparaît comme le maximum de créativité de l'en-soi, et le surgissement du pour-soi avec la dimension de monde qu'elle apporte est la véritable création, le projet d'être Dieu ayant à terme, pour le pour-soi, le sens d'être un projet d'être créateur. Dans ce cadre, le projet de l'*ens causa sui* est bien une hypothèse métaphysique que Sartre ne se contente pas de critiquer, mais qu'il fait ici fonctionner de manière heuristique afin de se délivrer d'une fausse conception de la création. C'est un point essentiel pour sa morale (du moins à l'époque).

tures de l'existence sociale. En ce sens, si Sartre a pu abandonner la morale ainsi projetée, la considérer comme idéaliste, c'est peut-être parce qu'elle n'arrivait pas à construire une dimension effective de changement et de choix, ce qui aurait peut-être impliqué une rupture avec l'ontologie. Cependant, cette incapacité ne tient peut pas seulement à Sartre lui-même, mais à la radicalité de l'ontologie qu'il a mise en oeuvre, la métaphysique rattrapant ainsi la morale¹. La difficulté de Sartre à construire une morale ne serait-elle pas le signe paradoxal de la force de son ontologie, dès lors qu'on a mis au jour la logique métaphysique qui préside à sa constitution et à son évolution, de l'existentiel à l'ontologie et de l'ontologie à la métaphysique?

¹ A cet égard, le fait que, pendant la drôle de guerre, «*jamais* la morale ne s'est distinguée à [s]es yeux de la métaphysique [au sens classique]» (*CDG*, III, p. 280) a eu un effet pervers, celui d'une dissolution de la morale dans la métaphysique à partir de la radicalisation ontologique de ce qui a été d'abord saisie de manière existentielle.

Bibliographie

Bibliographie.

I. Instruments bibliographiques.

CONTAT M. et RYBALKA M., *Les écrits de Sartre*, Paris: Gallimard, 1970.

CONTAT M. et RYBALKA M., *Sartre. Bibliographie (1980-1992)*, Paris: CNRS éditions, Bowling Green, Ohio: Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1993.

LAPOINTE F. L., *Jean-Paul Sartre and his Critics. An International bibliography (1938-1980)*, annotated and revised Second edition, Bowling Green, OH, Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University, 1981.

Le Groupe d'études Sartriennes publie depuis 1985, une fois par an, le *Bulletin d'information du Groupe d'études Sartriennes*, (18 numéros parus), qui recense l'ensemble des publications et des thèses soutenues sur Sartre.

II. écrits de Sartre (par ordre de parution).

a) Ouvrages :

SARTRE J.-P., « La transcendance de l'ego, esquisse d'une description phénoménologique », *Recherches philosophiques*, (6) Paris, Boivin, 1936, réédité avec une introduction, des notes et des appendices par Sylvie le Bon, Paris: Vrin, 1965.

SARTRE J.-P., *L'imagination*, Paris: librairie Félix Alcan, 1936, repris aux P.U.F en 1949, Nouvelle Encyclopédie philosophique, actuellement édité dans la collection « Quadrige », avec une pagination inchangée.

SARTRE J.-P., *La nausée*, Paris: Gallimard, 1938. Ce texte se trouve recueilli dans SARTRE J.-P., *Oeuvres romanesques*, Paris: Gallimard, 1981, « Biblioth»que de la Pléiade ».

SARTRE J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions [1939]*, Paris: Hermann, 1965, « actualités scientifiques et industrielles ».

SARTRE J.-P., *L'Imaginaire*, Paris: Gallimard, 1940, « Biblioth»que des Idées ».

SARTRE J.-P., *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard, 1943, « Biblioth»que des idées ». Edition citée d'apr»s la réimpression de 1966 (qui corrige l'erreur de pagination de l'édition originale). Les réimpressions dans la collection TEL ne suivent pas cette pagination et ne sont pas concordantes entre elles.

SARTRE J.-P., *Baudelaire*, Paris: Gallimard, 1946, repris dans la collection « Idées ».

SARTRE J.-P., *Situations I. Essais critiques*, Paris: Gallimard, 1947.

SARTRE J.-P. , *Critique de la raison dialectique*, tome 1, *Théorie des ensembles pratiques*, précédé de *Question de méthodes*, Paris: Gallimard, 1960, « Biblioth»que des Idées », nouvelle édition avec un texte établi et annoté par Arlette Elkaïm Sartre, Paris: Gallimard, 1985, « Biblioth»que de philosophie » (avec une pagination différente).

SARTRE J.-P. , *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome 1 et 2*, Paris: Gallimard, 1971, « Biblioth»que de philosophie », nouvelle édition revue et complétée par Arlette Elkaïm-Sartre en 1988 (avec une pagination différente).

SARTRE J.-P., *L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857, tome 3*, Paris: Gallimard, 1972, « Biblioth»que de philosophie », nouvelle édition revue et complétée par Arlette Elkaïm-Sartre en 1988 (avec une pagination différente).

SARTRE J.-P., *Situations , VIII, Autour de 68*, Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE J.-P. , *Situations, IX*, Paris: Gallimard, 1972.

SARTRE J.-P., *Situations X*, Paris: Gallimard, 1976.

SARTRE J.-P., LÉVY B., *L'espoir maintenant. Les entretiens de 1980*. Lagrasse: Verdier, 1991.

SARTRE J.P., *Oeuvres romanesques*, édition établie par M. Contat et M. Rybalka avec la collaboration de G. Idt et de G. H. Bauer, Paris: Gallimard, 1981, « Biblioth»que de la Pléiade », n°295.

SARTRE J.-P., *Cahiers pour une morale*, Paris: Gallimard, 1983, « Biblioth»que de philosophie ».

SARTRE J.-P., *Lettres au Castor et à quelques autres*, tome 1 (1926-1939) et 2 (1940-1963), édition établie, présentée et annotée par S. de Beauvoir, Paris: Gallimard 1983.

SARTRE J.-P., *Critique de la raison dialectique*, tome 2 (inachevé), *l'intelligibilité de l'Histoire*, établissement du texte, note et glossaire par A. Elkaïm-Sartre, Paris: Gallimard, 1985, « Biblioth»que de philosophie ».

SARTRE J.-P., *Vérité et existence*, Paris: Gallimard, 1989, « NRF essais ».

SARTRE J.-P., *Carnets de la drôle de guerre, Septembre 1939-Mars 1940*, édition augmentée d'un carnet inédit, par A. Elkaïm Sartre, Paris, 1995, Gallimard.

b) Articles (non recueillis dans les volumes de *Situations*).

SARTRE, J.-P., « Conscience de soi et connaissance de soi » communication faite devant la Société française de Philosophie, séance du 2 juin 1947, *Bulletin de la société française de Philosophie*, XLIIe année, n°3, avril-juin 1948, pp. 49-91.

GARAUDY R., HYPOLITE J., ORCEL J., SARTRE J.P., VIGIER J.P., *Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique*, Paris: Plon, 1962, « tribune libre ».

c) Entretiens (non recueillis dans les volumes de *Situations*)

SARTRE J.-P., « Entretien dans Playboy avec Madeleine Gobeil », vol. 12, n°5; Mai 1965, pp.

69-76, repris dans le Magazine littéraire, n°55-56, 1971.

SARTRE J.-P., « Une vie pour la philosophie » (entretien de 1972) repris dans *Le magazine Littéraire*, n°384, février 2000, pp. 40-47.

SARTRE J.-P., et SICARD M., « Entretien. L'écriture et sa publication », revue *Obliques, Sartre*, 1980.

III. écrits critiques sur Sartre.

a) Biographie:

COHEN-SOLAL A., *Sartre. 1905-1980*. Paris: Gallimard, 1985.

b) Ouvrages:

ADLOFF J.-G., *Index du Corpus philosophique, volume 1 L'être et le néant et la Critique de la raison dialectique*, Paris: Klincksieck, 1981.

CANNON B., *Sartre et la psychanalyse*, tr. fr. L. Bury, Paris: P.U.F, 1993, « Perspectives critiques ».

COOREBYTER V. de, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de l'intentionnalité et de La transcendance de l'Ego*, Bruxelles: Ousia, 2000.

DAMAST T., *Jean-Paul Sartre und das Problem des Idealismus. Eine Untersuchung zur Einleitung in L'être et le néant* Berlin: Akademie Verlag, 1994.

FRY C., *Sartre and Hegel. The Variations on an Enigma in L'être et le néant*, Bonn: Bouvier, 1988.

HARTMANN K., *Grundzüge der Ontologie Sartres in ihrem Verhältnis zu Hegels Logik. Eine Untersuchung zu L'être et le néant*, Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1963.

JEANSON Fr., *Le problème moral dans la pensée de Sartre*, avec une lettre-préface de Jean-Paul SARTRE, Paris: Myrte, 1947, réédité en 1965, Paris: Seuil avec une postface « un quidam nommé Sartre ».

LÉVY B.-H., *Le siècle de Sartre*, Paris: Grasset, 2000.

LÜTZ-MULLER M., *Sartres Theorie der Negation*, Frankfurt/main, 1976, Peter Lang, Bern, 1976, Herbert Lang.

MOUILLIE J.-M., *De l'être au monde. Ontologie et phénoménologie dans la première philosophie de Sartre*, Thèse de Doctorat, Créteil: Université de Paris-XII, 1996.

MOUILLIE J.-M. (éd.), *Sartre et la phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses: ENS éditions, 2000, « Theoria ».

MOUILLIE J.-M., *Sartre. Conscience, ego et psyché*, Paris: P.U.F, 2000, « Philosophies », n°137.

NOUDELMANN Fr., *L'incarnation imaginaire*, Paris: L'Harmattan, 1996, « Ouverture philosophique ».

RENAUT A., Sartre, le dernier philosophe, Paris, Grasset.

SCANZIO F., *Sartre et la morale. La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Naples: Vivarium, 2000.

SEEL G., *Sartres Dialektik*, Bonn: Bouvier, 1971, *La dialectique de Sartre*, tr. fr. de la seconde édition par E. Müller, Ph. Müller et M. Reinhardt revue et augmentée par l'auteur, Lausanne: l'âge d'homme, 1995, « Raison dialectique ».

SIMONT J., *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles: De Boeck & Larcier, 1998, « Le point philosophique ».

VARET G., *L'ontologie de Sartre*, Paris: P.U.F, 1948, « Bibliothèque de philosophie contemporaine ».

c) Articles

BERTRAND M., « l'objet selon Sartre: de l'état sauvage à l'humanisation forcée et retour? », in *Sartre. Itinéraires Confrontations* (études sartriennes n°5), Nanterre

: Université Paris X, 1993, « cahiers du RITM n°5, pp. 7-24.

BESNIER B., « le problème du mouvement » dans *Sartre et la phénoménologie*, textes réunis par Jean-Marc Mouillie, Fontenay aux Roses, 2000, ENS éditions, « Théoria », pp. 175-209.

BIRAULT H., « Le problème de la mort dans la philosophie de Sartre » in Coll., *Autour de Jean-Paul Sartre. Littérature et philosophie*, Paris: Gallimard, 1980, « Idées », n°438, pp. 183-208, suivi d'une discussion avec Jean-Jacques ABRAHAM, Robert LEGROS, Pierre VERSTRAETEN, pp. 209-215.

COOREBYTER V. de, « Note sur quand et comment Sartre a-t-il découvert Hegel? », dans le Bulletin d'information du groupe d'études sartriennes, n°11, juin 1997, Paris, pp. 84-85.

FLAJOLIET A., « le corps dans la première philosophie de Sartre », in MOUILLIE J.-M. (éd.), *Sartre et la phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses: ENS éditions, 2000, « Theoria », pp. 224-267

HUSSON L., « l'épreuve d'être: exigence et expérience » in Sartre en sa maturité. (études sartriennes VI) Nanterre: Publidix, Université Paris X, 1995, Cahiers du RITM n°11, pp. 39-67.

HUSSON L., « De la contingence à la situation: dimensions et configurations de la facticité » in MOUILLIE J.M, *Sartre et la phénoménologie*, Fontenay-aux-Roses: ENS-éditions, 2000, « Theoria », pp. 133-174.

RIZK H., « Sur la théorie de l'action dans l'être et le néant et les Cahiers pour une morale », *Sartre Itinéraires Confrontations*, (études sartriennes 5), Nanterre: Université Paris-X, 1993, Cahiers du RITM, n° 5, pp. 137-146.

ROUGER F., « Le déplacement d'une thématique: finitude et mortalité chez Sartre », *Études philosophiques*, Juillet-Septembre 2000, pp. 311-332.

SCANZIO F., « Table analytique pour les Cahiers pour une morale », *Sartre. Itinéraires. Confrontations* (études sartriennes 5), Nanterre: Université Paris-X, 1993 Cahiers du RITM, n°5, pp. 147-155.

SÈVE B., « Le possible dans l'être et le néant », *Raison Présente*, 1996, N°1, pp. 87-107.

SIMONT J., « Sartre et Hegel: le problème de la qualité et de la quantité », *Revue internatio-*

nale de philosophie, n°152-153, 1985, pp. 72-102.

Jules VUILLEMIN, « la dialectique négative dans la connaissance et dans l'existence (Note sur l'épistémologie et la métaphysique de Nicolai Hartmann et de Jean-Paul Sartre), *Dialectica*, vol 4, Neuchâtel, 1950, pp. 21-42.

WAELEHENS A. de, « Heidegger et Sartre », *Deucalion*, n°1, 1946, Paris, éditions de la revue Fontaine, pp. 13-37.

WAHL, J. « Essai sur le néant d'un problème », *Deucalion*, n°1, Paris, 1946, éditions de la revue Fontaine, pp. 41-72.

IV. Autres écrits.

a) Ouvrages

ARISTOTE, *Métaphysique*, tr. fr. J. Tricot, Paris: Vrin, 1974.

ARMENGAUD Fr., *G.E. Moore et la genèse de la philosophie analytique*, Paris: Klincksieck, 1985.

AUGUSTIN *Confessions*, texte de l'édition de M. Skutella, introduction et notes par A. Solignac, traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris: Desclée de Brouwer, 1962, « Bibliothèque augustinienne », oeuvres de saint -Augustin, t. 14, deuxième série, Dieu et son oeuvre».

BACHELARD G., *La formation de l'esprit scientifique*, contribution à une psychanalyse de l'esprit scientifique, Paris: Vrin, 1938.

BACHELARD G., *Lautréamont*, Paris: José Corti, 1939.

BACHELARD G., *L'eau et les rêves*, Paris: José Corti, 1942.

BEAUVOIR S. de, *Tous les hommes sont mortels*, Paris: Gallimard, 1947.

BEAUVOIR S. de: *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris: Gallimard, 1958.

BEAUVOIR S. de, *La force de l'âge*, Paris: Gallimard, 1960.

BEAUVOIR S. de, *La force des choses*, Paris: Gallimard, 1963.

BEAUVOIR S. de, *Tout comptes faits*, Paris: Gallimard, 1972.

BEAUVOIR S. de, *La Cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*, Paris: Gallimard, 1981.

CAIRNS D., *Conversations avec Husserl et Fink*, tr. fr. J.-M. Mouillie, préface de B. Besnier, Grenoble: Jérôme Millon, 1997.

COLETTE J., *L'existentialisme*, Paris: P.U.F, 1994, « Que sais-je? », n°253.

COMTE A., *Philosophie première*. Cours de philosophie positive, leçons 1 à 15, présentation et notes par M. Serres, F. Dagognet, A. Sinacoeur, Paris: Hermann, 1975.

CONDILLAC E. B. Abbé de, *Traité des sensations (1754)*, Paris: Arthème Fayard, 1984, « Corpus des oeuvres de philosophie en langue française ».

DASTUR F. *La mort*, Paris: Hatier, 1994, « Optiques », n° 210.

- DAVAL R., *Moore et la philosophie analytique*, Paris: P.U.F, 1997, « Philosophies », n° 92.
- DEVAUX P., *Alexander, une théorie néo-réaliste du changement*, Paris: Vrin, 1929.
- DILTHEY W., « De notre croyance à la réalité du monde extérieur » [1890], in *Le monde de l'esprit*, tr. fr. M Rémy, Paris: Aubier, 1943, « Philosophie de l'esprit », 2 vol.
- DUFRENNE M., RICOEUR P., *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris: Seuil, 1947.
- FOULQUIÉ P., *L'existentialisme*, Paris: P.U.F, 1946, « Que sais-je? », n°253.
- FRANCK D., *Heidegger et le problème de l'espace*, Paris: Minuit, 1986.
- GREISCH J., *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*, Paris: P.U.F, 1994, « Épiméthée ».
- GREISCH J., *L'arbre de vie et l'arbre du savoir*, Paris: Cerf, 2000.
- GIL D., *Bachelard et la culture scientifique*, Paris: P.U.F, « Philosophies », n°43.
- GUILLAUME P., *La psychologie de la forme*, Paris: Gallimard, 1937, « Bibliothèque scientifique ».
- GUTERMAN G., LEFEBVRE H., *Hegel. Morceaux choisis*, Paris, Gallimard, 1938, réédité en « Folio-Essai ».
- HAAR M., *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, Paris: L'Herne, 1983.
- HAMELIN O. *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1907, (ré-édité en 1925 avec des références et notes de A. Darbon).
- HARTMANN N., *Principes d'une métaphysique de la connaissance*, 2 t., tr. f. et présentation R. Vancourt., Paris: Aubier 1946, « Philosophie de l'Esprit ».
- HEGEL G.W.F., *Science de la logique*, t. II, Logique de l'essence, tr. fr. P.J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris: Aubier-Montaigne, 1976.
- HEGEL G.W.F., *Encyclopédie des sciences philosophiques, Science de la logique*, tr. fr. B. Bourgeois, Paris: Vrin, 1979 (seconde édition).
- HEIDEGGER M., *Sein und Zeit* [1927], fñnfzehente, an Hand der Gesamtausgabe durchgesehene Auflage mit den Randbemerkungen aus dem Hand exemplar des Autor im Anhang, TÝbingen: Max Niemeyer, 1979, *Être et Temps*, tr. fr. et notes Fr. Vezin, Paris: Gallimard, 1987, « Bibliothèque de philosophie ».
- HEIDEGGER M., *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie* [Cours du semestre d'été 1927], texte établi par F. W. von Hermann, tr. fr. J.-F.-Courtine, Paris: Gallimard, 1985, « Bibliothèque de philosophie, série: oeuvres de Martin Heidegger ».
- HEIDEGGER M., *Kant et le Problème de la métaphysique* [1929], tr. fr. et introduction par A. de Waelhens et R. Béhm, Paris: Gallimard, 1953, « Biblioth»que de philosophie ».
- HEIDEGGER M., *Von Wesen des Grundes*, [1929], siebte Auflage, Frankfurt-am-Main : Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER M., *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris: Gallimard, 1938, réunissant la traduction de *Was ist Metaphysik?*, *Von Wesen des Grundes*, les paragraphes 46-53 et 72-76 de *Sein und Zeit*, les paragraphes 42-45 de *Kant und das Problem der Metaphysik* et de la conférence

Hölderlin und das Wesen der Dichtung, tr. fr. et préface H. Corbin, avec une lettre de Martin Heidegger.

HEIDEGGER, M., *Questions I, (Qu'est-ce que la métaphysique? Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison». De l'essence de la vérité. Contribution à la question de l'être. Identité et différence)* tr. fr. H. Corbin, R. Munier, A. de Waelhens, W. Biemel, A. Préau, Paris: Gallimard, 1968, « classiques de la philosophie ».

HENRY M., *L'essence de la manifestation*, Paris: P.U.F, 1963, 2 volumes, « Épiméthée ».

HENRY M., *Philosophie et phénoménologie du corps*, Paris: P.U.F, 1964, « Épiméthée ».

HENRY M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: P.U.F, 1985, « Épiméthée ».

HUSSERL E., *Recherches logiques*, tome 2-1[1901, 2^{me} édition, 1913], tr. fr. A. Kelkel et R. Schärer, Paris: P.U.F, 1974 « Épiméthée ».

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique*, [1913] tr. fr., présentation et notes de P. Ricoeur, Paris: Gallimard, 1950, « Bibliothèque de philosophie ».

HUSSERL E., *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* [1929], édité par M. Heidegger, tr. fr. H. Dussort, préface G. Granel; Paris: P.U.F, 1964, « Épiméthée ».

HUSSERL E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie* [1929], Paris, Vrin, 1980.

HUSSERL E., *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pure, Livre second. Recherches phénoménologiques pour la constitution*, [1952], avant-propos et tr. fr. É. Escoubas, Paris: P.U.F, 1982, « Épiméthée ».

FEICK H. (zusammengestellt von), *Index zu Heideggers «Sein und Zeit »*, erste Auflage 1961, dritte Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1980.

ISHAGPOUR Y., *Paul Nizan. Une figure mythique et son temps*, Paris: Le Sycomore, 1980, « Arguments critiques ».

JAMES W., *L'idée de vérité*, Paris: Alcan, 1916.

JASPERS K., *Philosophie*, Berlin et Heidelberg: Springer Verlag, 1932, trois tomes, tr. fr. J. Hersch, aux mêmes éditions en 1986

JASPERS K., *Raison et existence. Cinq conférences*, Groningen, J.B Wolters Verlag, 1935, tr. fr. et avant-propos de R. Givord, Grenoble, P.U.G, 1987.

KIERKEGAARD S., *Le concept d'angoisse*, tr. fr. K. Ferlov et J. J. Gateau, Paris, Gallimard, 1935, réédité dans en collection Idées, n°369.

LAPORTE J., *Le problème de l'abstraction*, Paris: Alcan, Presses universitaires de France, 1940.

LAPOUJADE D., *William James. Empirisme et pragmatisme*, Paris: P.U.F, 1997, « Philosophie s », n°89.

LAVELLE L., *La présence totale*, Paris: Aubier, 1936, « Philosophie de l'Esprit ».

LAVELLE L., *De l'Acte*, Paris, Aubier 1937, « Philosophie de l'Esprit ».

LÉVINAS E., « De l'évasion », in *Recherches philosophiques*, Paris: Boivin, 1935, repris en

volume en 1982 à Paris: Fata morgana, introduit et annoté par Jacques Rolland.

MARCEL G., *Journal métaphysique*, Paris: Gallimard, 1927, « Bibliothèque des Idées ».

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945, « Bibliothèque des Idées ».

MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible* suivi de Notes de travail, texte établi par C. Lefort accompagné d'un avertissement et d'une préface, Paris: Gallimard 1964, « Bibliothèque des Idées ».

MERLEAU-PONTY M., *Résumés de cours* (Collège de France 1952-1960), Paris: Gallimard, 1968.

MERLEAU-PONTY M., *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, texte établi et annoté par D. Séglaard, Paris: Seuil, 1995, « traces écrites ».

NEWTON I., *De philosophiae naturalis principia mathematica*, tr. fr. M. Fr. Biarnais, Paris: Christian Bourgois, 1985, « épistémé ».

PLATON, *Parménide*, tr. fr. A. Diès, Paris: Les Belles Lettres, 1923, « C.U.F ».

PLATON, *Sophiste*, tr. fr. A. Diès, Paris, Les Belles Lettres, 1927, « C.U.F ».

PLATON, *Timée*, tr. fr. A. Rivaud, Paris: Les Belles Lettres, 1925, « C.U.F ».

RICOEUR P., *Gabriel Marcel et Karl Jaspers, philosophie du mystère et philosophie du paradoxale*, Paris: Seuil, 1948.

RICOEUR P. *Philosophie de la volonté*, tome 1, Le volontaire et l'involontaire., Paris: Aubier, 1950.

RICOEUR P., « Méthode et Tâches d'une phénoménologie de la Volonté », in RICOEUR, P, *À l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1985.

ROMANO C., *Le monde et l'événement*, Paris, P.U.F, 1998, « Épiméthée ».

RUSSELL B., *Problèmes de philosophie*, Paris: Payot, 1965.

RUSSELL B., *L'analyse de l'esprit* tr. fr. par P. Devaux, Paris: Payot, 1927 « Bibliothèque scientifique ».

RUSSELL B., *Histoire de mes idées philosophiques*, tr. fr. G. Auclair Paris: Gallimard, 1961: « Bibliothèque des Idées ».

SPINOZA B. de, *Éthique*, tr. fr. R. Misrahi, Paris: Gallimard, 1975, « Bibliothèque de la Pléiade ».

SPINOZA B. de, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte, traduction et notes de A. Koyré, Paris: Vrin, 1974 (septième réimpression).

STEKEL W., *La femme frigide*, tr. fr. de Jean Dalsace, Paris, Gallimard, 1937 repris en 1950 « Idées-Gallimard »

VÉDRINE H., *Les grandes conceptions de l'imaginaire de Platon à Sartre et Lacan*, Paris: LGF, 1990, « Le livre de Poche. Biblio essais », n°4124.

WAELEHENS A de, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain: Nauwelaerts, 1942, « Bibliothèque philosophique de Louvain ».

WAHL J., *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*, Paris: Alcan, 1920.

WAHL J., *Vers le concret*, Paris: Vrin, 1932.

WHITEHEAD A. N., *Process and Reality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1929, Procés et réalité, tr. coll. d'apr>s l'édition corrigée, Londres: MacMillan, 1979, Paris: Gallimard, 1995, « Bibliothèque de philosophie »).

b)Articles.

BARBARAS R., « Merleau-Ponty et la psychologie de la forme », *Les études philosophiques*, Paris, P.U.F, n°2, avril-juin 2001, pp. 151-164.

BARASH J., « Existence et histoire, la critique heideggerienne de Jaspers dans des années 1919-1920» in BARASH J., *Heidegger et son siècle. Temps de l'être, temps de l'histoire*, Paris: P.U.F, 1995, « Pratiques théoriques »,

BOUTON C., « La conception hégélienne du temps à Iéna», *Philosophie* n°49, 1er mars 1996, Paris: Minuit, pp. 19-49.

BROCHARD V., « La théorie platonicienne de la participation d'apr>s le Parménide et le Sophiste» in BROCHARD V., *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris: Vrin, 1974.

HAAR M., « Heidegger. La biographie réléguée», in *Cahiers de l'Herne. Heidegger*, Paris: L'Herne, 1983, réédité dans la collection « Le Livre de Poche», LGF.

HEIDEGGER M., « Remarques sur la Psychologie der Weltanschauungen » [1921], tr. fr. P. Collombey, *Philosophie*, n° 11 et 12, été et automne 1986, pp. 3-24 et 3-21.

HEIDEGGER M., *Was ist Metaphysik?*, [1929] in *Was ist Metaphysik?*, zwölfte Auflage, Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1981, pp. 24-42.

HEIDEGGER M., *Von Wesen der Wahrheit* [1943], « L'essence de la Vérité » tr. fr. par W. Béhm et W. Biemel [1947], in *Questions I* Paris: Gallimard, 1968 « Classiques de la philosophie », pp. 159-194.

HEIDEGGER M., « Lettre sur l'humanisme » [1945], tr. fr. R. Munier dans HEIDEGGER M. *Questions III*, Paris: Gallimard, 1966, « Classique de la philosophie », pp. 71-157.

HENRY M., « Dessiner la musique, Théorie pour l'Art de Briesen », *Le nouveau Commerce*, 61, 1985, pp. 49-106.

JONAS H., « Gnose et existentialisme» in JONAS H., *La religion gnostique*, tr. fr. L. Evraud, Paris: Flammarion, 1976.

LOVEJOY A., « La stérilité de la conscience dans la philosophie anglaise et américaine», séance du 26 décembre 1925 de la société française de philosophie, *Bulletin de la société française de philosophie*, tome XXV, 1925, Paris: Armand Colin, pp. 89-116.

MARCEL G., « Situation et situations-limite dans l'oeuvre de Karl Jaspers», in MARCEL G., *Du refus à l'invocation*, Paris: Gallimard, 1940, pp. 284-326.

MIRVISH A., « Sartre on the Perception and the World», *Journal of British Society for Phenomenology*, vol. 44, mai 1983.

PEIRCE C. S., « Comment rendre nos idées claires » [1889] in PEIRCE C. S., *Textes anticartésiens*, présentés et traduit par J. Chenu, Paris: Aubier, 1984, « Philosophie de l'esprit ».

ROMANO C., « Mourir à Autrui », *Critique*, novembre 1995, n°582, pp. 803-824.

ROMANO C., « Le possible et l'événement », *Philosophie*, n°40-41 1er décembre 1993- 1er mars 1994, Paris: Minuit, pp. 68-95 et 60-86.

STEIN E., « Husserl et Saint Thomas d'Aquin » [1929], in STEIN E., *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, textes choisis, traduit et présentés par P. Secrétan, Fribourg: Cerf, 1987.

WAHL J., « Heidegger et Kierkegaard. Recherches des éléments originaux de la philosophie de Heidegger », *Recherches philosophiques*. II, Paris, Boivin, 1932, repris dans WAHL J., *Études kierkegaardiennes*, Paris: Aubier, 1937, pp. 455-476.

Liste des schémas

Schéma n°1 – Questionnement phénoménologique, ontologique, métaphysique dans les <i>Lettres au Castor</i>	19
Schéma n°2 – la réorganisation du questionnement (<i>L'être et le néant</i> , introduction, § VI et conclusions, § I)	27
Schéma n°3 – Le destin des dualismes (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §I)	52
Schéma n°4 – Etre du phénomène et phénomène d'être – (<i>L'être et le néant</i> , (introduction, §II)	57
Schéma n°5 – La critique de la réduction de l'être à la connaissance et la conscience positionnelle de soi (<i>L'être et le néant</i> , introduction, § III)	59
Schéma n°6 – Conscience et acte (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §III)	61
Schéma n°7 – La détermination de l'être du connu : critique des déterminations de passivité et de relativité (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §IV)	63
Schéma n°8 – L'Intentionnalité comme non constituante de l'objectivité (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §V.	66
Schéma n°9 – La preuve ontologique (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §V)	67
Schéma n°10 – L'atteinte de l'être du phénomène (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §VI)	70
Schéma n°11 – L'être du phénomène comme incréé (<i>L'être et le néant</i> , introduction, §VI)	74
Schéma n°12 – Les formes de l'en-soi dans <i>L'être et le néant</i>	90
Schéma n°13 – Les modalités du non-être (<i>L'être et le néant</i> , 1 ^{re} partie, chapitre 1)	98
Schéma n°14 – Le statut du non-être (<i>L'être et le néant</i> , 1 ^{re} partie, chapitre 1)	98
Schéma n°15 – L'origine du néant (<i>L'être et le néant</i> , 1 ^{re} partie, chapitre 1)	103
Schéma n°16 – La néantisation du néant (<i>L'être et le néant</i> , 1 ^{re} partie, chapitre 1, §V)	103
Schéma n°17 – De la peur à l'angoisse et à son voilement (<i>L'être et le néant</i> , 1 ^{re} partie, chapitre 1, §V)	109
Schéma n°18 – Rapport à soi de la conscience et principe d'identité (<i>L'être et le néant</i> , 1 ^{re} partie, chapitre 2)	113
Schéma n°19 – Le dégagement de la présence à soi (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 1, §I)	116
Schéma n°20 – Le dégagement de la structure interne de la présence à soi (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 1, §I)	119

Schéma n°21 – Dégagement de la constitution du manque (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 1, §III)	126
Schéma n°22 – Le dégagement du rapport du pour-soi à la valeur (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 1, §III)	128
Schéma n°23 – Discussion de la conception logique du possible (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 1, §IV)	133
Schéma n°24 – Discussion de la conception magique du possible (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 1, §IV)	134
Schéma n°25 – Discussion phénoménologique de l'être du passé (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	145
Schéma n°26 – Discussion phénoménologique de la relation passé-présent [1 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	145
Schéma n°27 – Discussion phénoménologique de la relation passé-présent [2 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	146
Schéma n°28 – Discussion phénoménologique de la relation du Pour-soi à son passé [1 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	146
Schéma n°29 – Discussion phénoménologique de la relation du Pour-soi à son passé [2 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	148
Schéma n°30 – Dégagement phénoménologique de la présence comme relation interne (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	150
Schéma n°31 – Dégagement phénoménologique du Pour-soi comme fondement de la présence à l'être (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	151
Schéma n°32 – Dégagement phénoménologique de la source du futur (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	154
Schéma n°33 – Dégagement phénoménologique du futur comme type de présence à l'être [1 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	156
Schéma n°34 – Dégagement phénoménologique du futur comme type de présence à l'être [2 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §I)	157
Schéma n°35 – Discussion sur le rapport un/multiple dans la structure de la temporalité (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §II)	160
Schéma n°36 – Discussion ontologique des relations de la permanence et du changement au sein du pour-soi (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §II)	166
Schéma n°37 – Dimensions du processus de passéification (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §II)	168
Schéma n°38 – La spontanéité comme processus d'acquis refusé (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §II)	170
Schéma n°39 – Synthèse des déterminations de l'en-soi et du pour-soi au terme de l'analyse	172

des structures du pour-soi

Schéma n°40 – Les niveaux existentiels du pour-soi et leurs aspects (tableau récapitulatif)	173
Schéma n°41 – Discussion de la source de qualification de la structure reflet-reflétant (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §I)	182
Schéma n°42 – Le dégagement de la négation interne radicale (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §I)	183
Schéma n°43 – L'identité niée comme caractère de la relation ontologique connaissant-connu (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §I)	184
Schéma n°44 – La nécessité de la détermination de l'être comme <i>ceci</i> (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §II)	190
Schéma n°45 – Le pour-soi comme négation totalisante et mondanéisante (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §II)	193
Schéma n°46 – L'articulation de la négation totale et de la négation singulière (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §II)	194
Schéma n°47 – La négation externe et la question de ses effets (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §III)	199
Schéma n°48 – Le statut ontologique de la négation externe (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §III)	199
Schéma n°49 – Structures du Pour-soi et catégories du monde (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3)	202
Schéma n°50 – L'être comme qualité dans le « il ya » (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §III)	203
Schéma n°51 – Progression de l'analytique de l'étant intramondain (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §I-III)	211
Schéma n°52 – Pure immanence et négation interne (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §III)	222
Schéma n°53 – L'être comme qualité dans le « il ya » (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §III)	235
Schéma n°54 – Potentialité et ustensilité (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §III)	239
Schéma n°55 – Aspects de la temporalité mondaine (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	243
Schéma n°56 – La temporalité du <i>ceci</i> (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	245
Schéma n°57 – Le dégagement du passé du <i>ceci</i> et de son apparition (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	246
Schéma n°58 – La caractérisation des phénomènes d'apparitions-abolitions (<i>L'être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	250

Schéma n°59 – Le dégagement de l’origine du mouvement (<i>L’être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	254
Schéma n°60 – La problématisation du mobile dans le traitement des apories du mouvement (<i>L’être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	257
Schéma n°61 – La problématisation du passage dans le traitement des apories du mouvement (<i>L’être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 3, §IV)	258
Schéma n°62 – Structure d’ensemble de <i>L’être et le néant</i>	259
Schéma n°63 – Les différents niveaux structurels de <i>L’être et le néant</i>	314
Schéma n°64 – Le statut du rapport de fondement et de sa nécessité dans <i>L’être et le néant</i>	320
Schéma n°65 – Structures du pour-soi et effets de la réflexion (<i>L’être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §III)	334
Schéma n°66 – Structures du monde et structures du psychique (<i>L’être et le néant</i> , 2 ^e partie, chapitre 2, §III)	338
Schéma n°67 – La relation à l’en-soi à l’être au milieu du monde via le pour-autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie)	340
Schéma n°68 – La relation de transcendance et ses différentes figures à la lumière du pour-autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 1, §IV)	342
Schéma n°69 – Les structures du pour-soi et leurs métamorphoses par la réflexion et le pour-autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 1, §IV)	343
Schéma n°70 – Métamorphoses du pour-soi et non-révélaté d’autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 1, §IV)	345
Schéma n°71 – Autrui-sujet et autrui-objet (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 1, §IV)	347
Schéma n°72 – Le problème métaphysique de l’existence d’autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 1, §IV)	349
Schéma n°73 – La réduction des éléments relativisants de la connaissance (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 2, §I)	351
Schéma n°74 – L’analyse de la connaissance sensible (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 2, §I)	352
Schéma n°75 – Objectivité et facticité d’autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 2, §II)	358
Schéma n°76 – Les niveaux d’appréhension d’autrui objet à partir de sa facticité (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 2, §II)	358
Schéma n°77 – Le mouvement de dépouillement de la transcendance d’autrui (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 2, §II)	359
Schéma n°78 – Les différentes dimensions du corps (<i>L’être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 2, §III)	360
Schéma n°79 – L’introduction des deux types de relations concrètes avec Autrui (<i>L’être et le</i>	366

néant, 3^e partie, chapitre 3)

Schéma n°80 – Les différentes relations concrètes avec Autrui (<i>L'être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 3)	368
Schéma n°81 – Amour et désir (<i>L'être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 3)	369
Schéma n°82 – Les relations entre attitudes (<i>L'être et le néant</i> , 3 ^e partie, chapitre 3)	370
Schéma n°83 – De la modification du <i>ceci</i> au projet originel (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1)	384
Schéma n°84 – Les conditions de l'émergence du mobile au sein du rapport à l'existant (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §I)	385
Schéma n°85 – La nature de la volonté (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §I)	389
Schéma n°86 – Volonté et choix fondamental (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §I)	390
Schéma n°87 – L'appréhension du monde par la fatigue [1 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §I)	392
Schéma n°88 – L'appréhension du monde par la fatigue [2 sur 2] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §I)	394
Schéma n°89 – Les possibles de l'action et leur hiérarchisation (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §I)	394
Schéma n°90 – Ontologie et métaphysique au niveau des structures du pour-soi et de la liberté	397
Schéma n°91 – Projet et dévoilement de la situation (cas de l'escalade) (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §II)	401
Schéma n°92 – Structures du pour-soi et aspects de la situation (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §II)	402
Schéma n°93 – Finitude interne et limites externes dans la situation (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §II)	402
Schéma n°94 – Aspects de la situation et catégories de l'intra-mondain (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §II)	404
Schéma n°95 – Correspondances entre les aspects de la situation (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 1, §II)	410
Schéma n°96 – Les limites ontologiques de la psychologie empirique (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §I)	417
Schéma n°97 – Psychanalyse existentielle, psychanalyse empirique et psychologie classique (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §I)	418
Schéma n°98 – Phénoménologie ontologique, psychanalyse existentielle et recherches empiriques (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §I)	418
Schéma n°99 – La réduction du faire à l'avoir (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §II)	424

Schéma n°100 – Quelques activités appropriatives (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §II)	425
Schéma n°101 – L'interrogation du visqueux [1 sur 5] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §III)	435
Schéma n°102 – L'interrogation du visqueux [2 sur 5] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §III)	436
Schéma n°103 – L'interrogation du visqueux [3 sur 5] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §III)	437
Schéma n°104 – L'interrogation du visqueux [4 sur 3] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §III)	438
Schéma n°105 – L'interrogation du visqueux [5 sur 5] (<i>L'être et le néant</i> , 4 ^e partie, chapitre 2, §III)	439
Schéma n°106 – Les dimensions de l'effort métaphysique	449
Schéma n°107 – Négation et altérité (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	455
Schéma n°108 – Pour-soi et altérité (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	455
Schéma n°109 – Le type de totalité en-soi pour-soi (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	457
Schéma n°110 – Les questions en « pourquoi ? » [1 sur 3] (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	461
Schéma n°111 – Les questions en « pourquoi ? » [2 sur 3] (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	461
Schéma n°112 – Les questions en « pourquoi ? » [3 sur 3] (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	462
Schéma n°113 – Figures de totalités (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	462
Schéma n°114 – Situation du champ de la Nature (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	463
Schéma n°115 – Les effets potentiels quant à la détermination du phénomène de monde (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §I)	464
Schéma n°116 – Les alternatives quant au critère de la moralité (<i>L'être et le néant</i> , Conclusions, §II)	472

Index des noms et oeuvres

- Aristote, 6, 153, 212, 248, 456
 Armengaud, 291
 Bachelard, 50, 428, 429, 445, 446
 Barash, 411
Baudelaire, 223, 332, 396, 413
 Benda, 287, 291
 Bergson, 11, 80, 81, 96, 142, 144, 145, 146,
 153, 160, 169, 180, 233, 241, 245, 253,
 254, 255, 256, 265, 279, 282, 335
 Besnier, 130, 253, 260, 361
 Bouton, 242
 Brisart, 234
 Brochard, 454
 Cairns, 361
 Camus, 370, 412, 414
 Cannon, 110
 Carnet Dupuis, 83, 317
CDG, 3, 5, 11, 12, 16, 17, 33, 34, 38, 40, 54,
 55, 93, 99, 100, 101, 107, 125, 134, 142,
 143, 144, 153, 155, 168, 169, 185, 187,
 228, 233, 234, 236, 283, 297, 317, 322,
 324, 325, 326, 327, 341, 343, 344, 347,
 351, 354, 362, 383, 389, 402, 407, 411,
 413, 414, 420, 421, 426, 429, 446, 458,
 463, 470, 473, 475
 Charrak, 351
CM, 3, 5, 6, 22, 42, 47, 73, 77, 81, 83, 106,
 125, 183, 188, 190, 223, 236, 273, 274,
 275, 276, 278, 282, 283, 292, 293, 295,
 297, 298, 299, 317, 321, 323, 325, 326,
 327, 339, 346, 369, 372, 375, 379, 380,
 381, 383, 390, 412, 440, 465, 468, 469,
 470, 472, 473, 474
 Comte, 361, 362
 Condillac, 206
 Conrad-Martius, 445
CRD, I, 3, 18, 23, 28, 35, 412
CRD, II, 3, 414, 467
CSCS, 3, 120, 287, 291, 326
 Daval, 291
 de Beauvoir, 3, 6, 9, 15, 16, 17, 18, 21, 28,
 33, 43, 44, 54, 64, 100, 112, 174, 340, 414
 de Coorebyter, 9, 12, 64, 93, 142
 Descartes, 11, 62, 64, 67, 93, 120, 127, 153,
 180, 218, 254, 291, 312, 313, 342
 Dilthey, 290, 291
DS, 3, 8, 19, 29, 77, 101, 123, 142, 143, 159,
 160, 169, 170, 171, 253, 260, 267
*Essai sur les données immédiates de la
 conscience*);, 432
ETHE, 3, 12, 37, 106, 137
 Faulkner, 369
 Flajoliet, 350
 Franck, 197, 353, 357, 361
 Freud, 447
 Georges, 153, 183
Gestalttheorie, 17, 37, 185, 230, 250
 Gil, 429
 Greisch, 233, 234
 Guillaume, 37, 236, 468
 Haar, 6, 357
 Hegel, 8, 11, 12, 22, 23, 77, 100, 101, 102,
 103, 106, 122, 203, 212, 230, 241, 242,
 261, 273, 291, 457, 487
 Heidegger, 3, 5, 6, 7, 11, 12, 13, 15, 16, 17,
 18, 19, 21, 23, 25, 34, 35, 39, 54, 57, 58,
 66, 67, 69, 71, 91, 93, 94, 95, 98, 100,
 101, 102, 104, 107, 109, 114, 116, 117,
 121, 123, 125, 126, 127, 131, 133, 135,
 139, 141, 142, 143, 146, 164, 166, 169,
 177, 178, 186, 187, 188, 192, 193, 196,
 197, 198, 220, 221, 229, 230, 231, 233,
 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241,
 245, 247, 249, 264, 265, 268, 269, 279,
 281, 284, 290, 291, 292, 301, 304, 305,
 306, 307, 310, 311, 327, 340, 342, 348,
 353, 354, 357, 374, 375, 381, 402, 406,
 407, 411, 412, 414, 431, 447, 456, 458,
 465, 470, 487
 Henry, 3, 8, 12, 104, 117, 126, 184, 356
 Hume, 209, 251
 Husserl, 11, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 24, 33, 35, 50, 52, 53, 56, 59, 62, 65,
 66, 93, 96, 104, 106, 114, 117, 133, 135,
 142, 143, 153, 154, 166, 169, 177, 194,
 216, 230, 241, 242, 304, 340, 344, 352,
 356, 357, 359, 361, 445, 456, 458

- Ideen I*, 3, 24, 114
Ideen II, 3, 352, 361
Imaginaire, 3, 18, 19, 20, 21, 33, 34, 40, 106, 163, 223, 224
Imagination, 3, 18, 53, 106
 Ishagpour, 413
 James, 59, 145, 180, 184
 Janet, 107
 Jaspers, 5, 287, 310, 411, 412, 472
 Jonas, 234
 Kafka, 344
 Kant, 11, 12, 21, 36, 62, 68, 93, 94, 120, 146, 147, 216, 220, 241, 242, 251, 259, 262, 267, 284, 291, 370
 Kierkegaard, 35, 107
L'évolution créatrice, 96, 146, 254
L'Idiot de la famille, 111, 332
La nausée, 6, 17, 40, 72, 82, 229
La pensée et le mouvant, 180, 253, 254
 Laporte, 209, 210
 Lautréamont., 446
 Lavelle, 8, 80, 151, 316
Leçons, 3, 66, 143, 154, 166
 Lefebvre, 12, 241, 261, 457
 Leibniz, 11, 120, 133, 165, 394
 Lévinas, 186, 413
 Lutz-Müller, 122, 253
 Mallarmé, 223
 Malraux, 423
 Marcel, 5, 354, 412
Matière et mémoire, 279
Matière et Mémoire, 351
MC, 340, 352
 Merleau-Ponty, 5, 8, 39, 40, 42, 178, 204, 253, 255, 256, 258, 267, 288, 289, 356, 360, 361, 362, 375, 390, 414, 442, 444, 445, 446, 447, 463, 464, 465, 466, 467, 468, 493, 494
 Moore, 291
 Mouillie, 9, 41, 121, 177, 361, 469
 Nizan, 413
 Noudelmann, 7, 429
Parménide, 31, 81, 182, 454, 456
PhP, 3, 39, 204, 208, 255, 256, 258, 356, 361, 391, 444, 445, 446
 Platon, 31, 103, 188, 245, 276, 406, 429, 454, 456
 Politzer, 418
 Proust, 338
Q. I, 3, 21, 34, 104, 139, 184, 229, 231, 234, 281, 307, 381, 431
 Ricoeur, 3, 24, 275, 398, 399, 412, 466
RL III, 3, 456
 Romano, 412, 413
 Rouger, 177, 178, 182, 184, 187, 189, 190, 191, 194, 196, 253, 283, 286, 290, 335, 412, 418
 Russell, 22, 180, 214
SI, 66, 206, 344, 450
S. I., 183, 206, 233, 412
S. IX, 3, 9, 111
S. X, 3, 5, 7, 11, 33, 111
S.I., 3
 Saint Augustin, 143, 153
 Scheler, 463
 Seel, 8, 10, 29, 41, 46, 77, 101, 123, 143, 159, 160, 169, 170, 171, 253, 260, 267
 Sève, 358
 Sextus empiricus, 456
 Simont, 17, 153, 212, 253
Sophiste, 31, 103, 188, 276, 454, 456
 Spinoza, 11, 12, 38, 346, 351, 390, 457
 Stekel, 111
 Stendhal, 426
SZ, 3, 25, 39, 57, 58, 69, 71, 92, 93, 95, 96, 101, 116, 117, 125, 126, 133, 135, 146, 192, 196, 197, 198, 229, 231, 233, 234, 236, 238, 241, 242, 249, 290, 291, 305, 311, 327, 353, 375, 381, 412, 456
Timée, 31, 245, 454
TrE, 3, 16, 22, 107, 326, 336
VE, 3, 6, 22, 47, 106, 204, 271, 273, 277, 279, 281, 283, 285, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 362, 372, 413, 424, 431, 440, 442
 Védrine, 429
VI, 3, 8, 9, 25, 27, 28, 36, 39, 40, 41, 70, 74, 153, 178, 184, 197, 198, 241, 274, 317, 319, 361, 362, 405, 447, 458, 464, 465, 477, 489
VWGr, 3, 229, 231, 234, 281, 290, 354, 381
WiM?, 3, 34, 101, 102, 104, 406
 Zénon d'Élée, 253

Table des matières

Abréviations.....	3
INTRODUCTION POUR UNE LECTURE AUTONOME DE L'ÊTRE ET LE NÉANT	5
PREMIÈRE PARTIE PROBLÉMATIQUE ET STRUCTURES FONDAMENTALES	15
CHAPITRE I ONTOLOGIE ET MÉTAPHYSIQUE: LA PROBLÉMATIQUE ORIGINELLE	
DE SARTRE ET SA RECONFIGURATION DANS L'ÊTRE ET LE NÉANT	15
§I Le projet métaphysique de Sartre: esquisse d'un programme	16
a) Les indications d'ordre historique.	16
b) Les indications d'ordre dogmatique.	19
i) La problématique du projet	19
ii) Le contenu de la théorie.	20
§II La problématique de L'être et le néant et la redistribution des problèmes	23
a) L'introduction de l'ouvrage et la position de la problématique de Sartre	23
i) Le premier groupe de questions.	25
ii) Le second groupe de questions posées par Sartre	25
iii) Le troisième groupe de questions.....	25
b) Les conclusions de l'ouvrage et la reprise des questions initiales.....	26
i) La réorganisation du questionnement initial.	27
i. a) Les questions résolues au cours du texte.	28
i. b) Les questions reprises dans la conclusion.	29
ii) Les questions posées dans la conclusion et le rebondissement de la problématique.	31
iii) L'ontologie comme source de concepts et de points de départ.....	31
c) La redistribution des tâches et l'organisation des disciplines.....	33
i) Les disciplines autour de l'ontologie phénoménologique et le retour de la	
métaphysique.	33
ii) Métaphysique et ontologie.	36
iii) Ontologie et morale.....	38
§III Le rapport entre <i>L'être et le néant</i> et la problématique initiale.	38
a) Les changements apparents par rapport à la problématique initiale.	38
i) La régression de la métaphysique à l'ontologie.	38
ii) Le problème de la perception et la question du réalisme.	40
b) La permanence de la problématique initiale dans l'Être et le néant.	40
i) Le contenu de la théorie.	41
ii) Le statut de l'en-soi et le rapport à la singularité.	42
CHAPITRE II L'EN-SOI ET LE PASSAGE AU PLAN ONTOLOGIQUE.	46
§I La primauté de l'être en soi et sa signification.	47
a) la primauté de l'en-soi.	47
b) De la réduction des dualismes au problème de l'être du paraître: les mutations internes	
de la problématique ontologique.	49
c) De la dualité fini-infini à la notion d'en-soi: la radicalisation de la problématique de la	
transcendance.....	53
§II Vers l'être du phénomène: de l'intentionnalité phénoménologique à la preuve	
ontologique.	56
a) L'exigence de la transphénoménalité et la dimension transphénoménale de la	
conscience.....	56
i) Les apories de la phénoménologie classique.....	56

ii) L'être transphénoménal de la conscience.....	58
b) L'analyse de l'intentionnalité et la mise au jour de son sens ontologique: la réduction de l'être du percipi et la constitution de la preuve ontologique.....	63
i) La mise au jour de l'absence d'autonomie ontologique du percipi.....	63
ii) La preuve ontologique et son principe.....	64
ii.a) L'intentionnalité et l'être du transcendant.....	65
ii.b) Le passage à la transcendance et la preuve ontologique.....	66
§III Les déterminations fondamentales de l'en-soi.....	68
a) Le retour au phénomène d'être et les conditions de sa consultation.....	68
i) Le retour au phénomène d'être et l'achèvement de la régression.....	68
ii) Portée et limitation de la détermination de l'être des phénomènes.....	71
b) Les caractéristiques de l'être du phénomène.....	72
i) Le passage à l'absolu.....	73
i.a) Créé et incréé.....	73
i.b) Passivité et activité.....	74
i.c) Affirmation et négation.....	76
ii) La seconde détermination: l'être est ce qu'il est.....	78
ii.a) L'en-soi et la structure du soi.....	78
ii.b) Le rapport à soi.....	79
ii.c) En-soi et principe d'identité: l'opacité de l'en-soi et l'absence d'intériorité.....	80
ii.d) En-soi, devenir et altérité.....	80
iii) La troisième détermination.....	82
iii.a) Sur le plan logique.....	83
iii.b) Sur le plan même de l'existant.....	83
iii.c) Sur le plan ontologique.....	83
c) Portée et usage des déterminations de l'en-soi.....	84
i) L'en-soi dans la dimension de transcendance.....	84
ii) L'en-soi et les structures du pour-soi: les figures mixtes réelles.....	87
iii) Les figures idéales.....	88
CHAPITRE III DE LA CONCRÉTUDE DE L'ÊTRE-DANS-LE-MONDE AU NOYAU DE LA PHÉNOMÉNALISATION: LA DIMENSION DE L'ÊTRE-POUR-SOI ET SON DÉVELOPPEMENT.....	92
§I De l'être dans le monde à l'être-pour-soi.....	92
a) De l'introduction à la première partie: rupture ou continuité?.....	92
i) Position du problème.....	92
ii) L'être-dans-le-monde sartrien et sa position par rapport au dualisme de la fin de l'introduction.....	92
iii) L'apport de l'être-dans-le-monde.....	93
b) La première intervention du néant : le niveau des transcendants intra-mondains et psychiques.....	95
i) Les premières analyses: la transcendance du non-être et l'architecture du raisonnement.....	95
ii) Le niveau ontologique: la discussion de Hegel et Heidegger et la mise en situation du néant.....	100
iii) La liberté empirique et l'achèvement de la démarche régressive.....	103
c) Le passage à la structure interne de la réalité-humaine: du psychique à la structure immanente de la conscience.....	105
i) La liberté, condition de l'interrogation et les limites de son analyse.....	105

ii) Le phénomène de l'angoisse et son usage.....	107
iii) Le niveau de la mauvaise foi et le retour au noyau instantané de l'être du pour-soi.	110
iii. a) La mauvaise foi et la question de l'inconscient.....	110
iii. b) Les conduites de mauvaise foi et leur structure interne.	112
§II Le développement des structures immédiates du pour-soi: présence à soi et ipséité.....	114
a) La détermination ontologique fondamentale du pour-soi.....	114
i) Le champ de l'analyse des structures immédiates du pour-soi.	114
i.a) Les exclusions de l'analyse sartrienne des structures du pour-soi.	114
i.b) Le rapport du pour-soi au monde et l'orientation vers l'anthropologie.	115
ii) Présence à soi et facticité.	116
ii. a) La présence à soi.....	116
ii. b) Le néant pur et la résolution de l'antinomie de la structure reflet-reflétant.....	117
ii.c) L'articulation du pour-soi et de l'en-soi: la facticité.	119
iii) Signification et portée de la présence à soi.....	121
b) L'approfondissement de la néantisation et la structure de la valeur.	122
i) Les conditions de la poursuite de l'analyse: l'extension du champ de la présence à soi.	124
ii) La dimension ontologique de la valeur.	126
ii.a) Un nouveau type d'en-soi.	127
ii. b) La spécificité de l'en-soi-pour-soi.....	127
iii) La spécificité du niveau atteint.	129
iii. a) La dimension anthropologique.	129
iii. b) La compréhension transcendantale de la dimension métaphysique de l'analyse sartrienne.	130
iii. c) La différence avec le niveau précédemment atteint.	131
c) La dimension du possible et le circuit de l'ipséité.....	131
i) Nécessité de l'analyse du possible et discussion critique.....	131
i.a) La nécessité de l'analyse du possible.	132
i.b) La discussion de la conception logique du possible: possible et représentation.	133
i.c) La discussion de la conception magique du possible et le retour à l'être-pour-soi.	134
ii) Le possible et la dimension pour-soi.....	135
ii. a) La reconduction du Possible au pour-soi.....	135
ii. b) le statut ontologique du Possible.	136
iii) Les développements de l'analyse de la valeur et la dimension du circuit de l'ipséité.	138
iii. a) La valeur et le possible comme dépassement de l'instantanéité.	138
iii. b) La valeur, le possible et la dimension de transcendance.....	139
iii. c) Le mode d'être du possible et la constitution du circuit de l'ipséité.....	140
CHAPITRE IV L'EXPLICITATION DERNIÈRE DE L'IMMANENCE DU POUR-SOI: LA TEMPORALITÉ.....	142
§I La démarche régressive de la phénoménologie des trois dimensions temporelles.....	143
a) La dimension du passé et l'amorce de la démarche régressive vers la dimension d'en-soi du pour-soi.....	144
i.) La discussion critique et l'affirmation d'un lien ontologique entre passé et présent.	144
ii) Qui a un passé?	146

iii) L'être du passé et la nouvelle dimension de l'articulation du pour-soi à l'en-soi: passé et facticité.	148
b) Le présent: la présence au monde et le refus de l'instant.	149
i) Le pour-soi comme présence.	150
ii) Le champ de la présence et sa constitution.	151
c) Le futur et la forme du Par-delà de l'être.	154
i) La démarche critique et l'exclusion du futur de la dimension de la représentation.	154
ii) La signification ontologique du «Pas encore» et la dimension du manque.	155
iii) Le futur et l'être du pour-soi.	157
§II L'ontologie de la temporalité et l'achèvement de la régression dans l'analyse des structures du pour-soi.	158
a) La statique temporelle et l'ordre du temps: la dispersion au sein de l'unité et la distension maximale du pour-soi.	159
i) La première antinomie sartrienne.	159
ii) Les exigences ontologiques du surgissement de la temporalité.	160
iii) La reprise des dimensions de la temporalité au sein de la structure du pour-soi. ..	162
iii.a) Le passé et la problématique métaphysique de la naissance.	162
iii.b) Les deux autres dimensions: le futur et le présent.	163
b) La dynamique temporelle, le cours du temps et l'achèvement de l'analyse immanente du pour-soi.	164
i) Les apories de la tradition.	165
ii) Le noyau ultime de la temporalité.	167
iii) L'évolution de Sartre par rapport aux Carnets de la drôle de guerre et la question de l'explication de la temporalité.	168
DEUXIÈME PARTIE TRANSCENDANCE ET MONDE	177
CHAPITRE V LA STRUCTURE DE TRANSCENDANCE ET LE LIEN FONDAMENTAL ENTRE EN-SOI ET POUR-SOI.	177
§I La relation à l'être et le surgissement du monde.	178
a) Connaissance et négation interne radicale.	180
i) Connaissance et présence.	180
ii) Le refus du modèle de la fusion.	183
iii) Présence et réalisation.	187
b) La structure de monde et le dévoilement de l'être dans la détermination comme négation.	189
i) Le dévoilement de l'être et la question de la totalité.	189
i. a) Détermination, totalité et monde.	190
i. b) Le statut du monde comme rien et la critique de la position heideggerienne.	192
ii) Le ceci et la détermination.	194
ii.a) L'articulation du tout et des ceci.	194
ii.b) La détermination de l'espace.	196
ii. c) La dimension de la négation externe.	199
§II Les catégories instantanées du dévoilement du monde.	200
a) L'examen de la qualité et la mise en jeu du réalisme.	202
i) L'affirmation de la teneur ontologique de la qualité.	202
ii) Le phénomène originel de la perception comme négation interne singulière.	205
iii) Le rapport entre les qualités et le problème de l'abstraction.	207
b) La catégorie de quantité et la manifestation de l'indifférence de l'être au sein de la détermination du ceci.	212

i) Le niveau de la multiplicité comme négation externe.....	212
ii) La négation externe et la réalisation de l'indifférence de l'être.	214
CHAPITRE VI LA DIMENSION TEMPORELLE DU DÉVOILEMENT DU MONDE.....	217
§I Potentialité et ustensilité: le passage à la dimension temporelle du dévoilement de l'Être.	217
.....	217
a) Au delà de l'instantanéité: les catégories proto-temporelles (1): les potentialités.	217
i) Le dépassement du champ de présence et les premières potentialités (permanence, abstraction et beauté).	220
i. a.) Le surgissement des potentialités du ceci et la permanence.	220
i. b) La reprise du problème de l'abstraction et la structure d'essence.	221
i. c) Valeur et beauté.	222
ii) Les autres potentialités.	224
ii.a) Le passé, élément de différenciation des potentialités.	224
ii. b) La différenciation des potentialités.	225
iii) Les potentialités comme probabilités.	226
b) Les catégories prototemporelles (2): La catégorie d'ustensilité et la dispersion du pour-soi dans le monde.	228
i) Le statut de l'ustensilité par rapport au représentatif.	228
i. a) L'évolution personnelle.	228
i. b) La problématisation de L'Être et le néant et l'introduction de la dimension de manque.	229
ii) La dimension de l'absence et la spécificité de l'ustensilité.	232
ii.a) Potentialité et renvoi.	232
ii. b) L'extériorité de l'ustensilité sartrienne.	233
iii. c) La dimension du futur et la dynamique de l'ustensilité.	237
iii.d) Comparaison de l'ustensilité et de la potentialité	238
§II Les principes de l'examen de la temporalité mondaine et la dimension du passé.	240
a) le statut de l'analyse de la temporalité mondaine et son cadre général.	240
i) Les examens précédents.	240
ii) L'ordre de l'examen de la temporalité mondaine.	242
b) Au delà de l'en-soi pur: le passé du monde.....	245
i) Le Passé et le ceci.....	246
ii) Le Passé et le problème de l'être.....	247
iii) Au delà de la déduction ontologique: apparition et abolition.	248
§III Le Présent et le futur intra-mondain : l'achèvement de l'analyse des catégories du monde.	252
a) Présence et mouvement.	252
i) Le mouvement et son caractère irréductible.....	253
ii) L'être du passage.....	256
iii) Mouvement et extériorité à soi.	258
iv) Le mouvement et le pour-soi.....	262
b) Le futur et l'appréhension de la temporalité universelle.	263
i) Des potentialités singulières à l'avenir universel.	263
ii) Le laps de temps et la trajectoire.....	265
iii) L'achèvement de l'analyse de la configuration du monde.....	267
CHAPITRE VII: DU DÉVOILEMENT DU MONDE À LA DIMENSION MÉTAPHYSIQUE.	269
.....	269
§I La relation de connaissance entre réalisme et idéalisme.	269

a) Le réalisme et le passage à la perspective métaphysique.....	270
i) Le réalisme et l'affirmation de l'être.....	270
i. a) Le passage au réalisme.....	271
i. b) Le passage à l'événement ontologique.....	272
ii) Le passage à la position métaphysique et l'affirmation de l'être.....	273
ii. a) L'abandon radical de l'idéalisme et le passage à la position métaphysique.....	273
ii. b) Le passage à la dimension d'affirmation.....	274
ii. c) Passion et relation à l'en-soi.....	275
b) la restriction du réalisme et la séparation d'avec l'être.....	277
ii) La présence du rien comme quasi-séparation.....	278
ii. a) La réduction des catégories.....	278
ii. b) Rien et séparation.....	280
iii) Le maintien du réalisme ontologique et le refus de l'idéal de la fusion.....	282
iii. a) L'idéal de la fusion dans la connaissance et son échec.....	283
iii. b) L'échec conjoint des idéaux du réalisme et de l'idéalisme et l'impossibilité de la synthèse.....	284
§II Les limites de l'analyse de la transcendance et le problème de la vérité.....	286
a) Transcendance et connaissance: réalité et vérité.....	287
i) La question de la perception et le rôle fondamental de la transcendance.....	288
ii) La question de la vérité.....	290
b) Le problème de la vérité dans <i>Vérité et existence</i> : Vérité et éclaircissement originel.....	291
i) Le renversement de perspective et la problématique de l'éclaircissement.....	292
ii) Le premier niveau du rapport à la vérité: l'éclaircissement originel.....	296
c) Au-delà de l'éclaircissement: les deux derniers niveaux du rapport à la vérité et les acquis de <i>Vérité et existence</i>	297
i) Le deuxième niveau: vérité et vérification.....	297
ii) Le troisième niveau: le rapport au vrai découvert et la dimension de l'intersubjectivité.....	298
iii) Les acquis de Vérité et existence.....	300
§III Ontologie et métaphysique: de la démarche d'ensemble de l'Être et le néant au rôle des conduites de mauvaise foi.....	302
a) La question de l'analyse du pour-soi et la démarche d'ensemble de <i>L'Être et le néant</i>	302
i) Une circularité ontologique: le statut des deux parties extrêmes de L'Être et le néant.	302
ii) La logique des développements centraux.....	304
ii. a) Le statut de la seconde partie.....	304
ii. b) La troisième partie et sa spécificité.....	306
ii. c) La quatrième partie et sa nécessité.....	307
iii) La fonction architectonique de la structure de L'Être et le néant.....	310
b) Au delà des perspectives ontologiques de <i>L'Être et le néant</i> : l'interrogation métaphysique et sa place dans l'ontologie.....	311
i) La première articulation de l'ontologique et du métaphysique.....	312
i. a) Les usages de la preuve ontologique.....	312
i. b) Le modèle du surgissement du monde.....	313
ii) La dimension métaphysique comme point dernier de la démarche régressive vers la dimension pour-soi et le modèle de l'en-soi-pour-soi.....	315
ii. a) L'acte ontologique, point dernier de la démarche régressive.....	315

ii. b) De la décompression d'être à l'acte ontologique.	316
iii) La facticité et ses enjeux métaphysiques.	318
iii. a) La présence d'une dimension d'en-soi au sein du pour-soi et son caractère problématique.	319
iii. b) L'échec des preuves d'existence et l'incompatibilité de l'être et du fondement.	319
iii. c) La reconnaissance du pour-soi comme type d'être et les nouvelles dimensions de l'en- soi.	320
iv) La dynamique des analyses ultérieures et le rôle des conduites de mauvaise foi...	323
iv. a) L'intériorisation de la problématique métaphysique.	323
iv. b) Le rôle des analyses de mauvaise foi.	325
TROISIÈME PARTIE DE L'AU-DELÀ DU MONDE À LA RELATION À L'EXISTANT	331
CHAPITRE VIII. EN-DEÇÀ ET AU-DELÀ DU MONDE: LA RÉFLEXION ET LE POUR	
AUTRUI.	331
§I La dimension de la réflexion.	331
a) La mise en parallèle de la réflexion et du pour-autrui.	331
b) La réflexion et l'en-deçà du monde.	333
c) La dimension du psychique et sa structure.	336
§II La dimension du pour-autrui: le surgissement d'autrui.	339
a) Les caractères fondamentaux du surgissement d'autrui.	340
i) Le discussion des thèses classiques et de leurs conséquences.	341
ii) La révélation d'autrui-sujet.	341
b) Le sens du surgissement d'autrui et ses conséquences.	344
i) Autrui comme au-delà du monde et le statut de l'être pour-autrui.	345
ii) La reprise du surgissement d'autrui.	347
iii) La question métaphysique de l'existence d'autrui et son statut.	348
§III L'entrée au milieu du monde: la dimension du corps.	349
a) La dimension du corps-pour-soi.	351
i) Le corps et le monde.	351
ii) Le corps et la structure immanente du pour-soi.	354
b) L'entrée d'autrui au milieu du monde et la dimension du corps pour-autrui.	357
c) La troisième dimension ontologique du corps.	360
i) Le statut de la troisième dimension ontologique du corps.	360
ii) L'achèvement de l'analyse des dimensions ontologiques du corps et ses critères.	360
iii) La relation touchant-touché et son statut dans le mode d'être du corps.	361
§IV Les relations concrètes avec autrui et leur signification.	363
a) Le statut et la forme de l'analyse des relations concrètes avec autrui.	363
i) L'irréductibilité des relations primitives par rapport aux «réactions originelles»...	363
ii) Le rapport à l'être et l'analyse des relations concrètes avec Autrui.	364
iii) Les relations concrètes avec Autrui et la problématique métaphysique.	366
b) L'analyse des relations concrètes avec autrui.	368
i) Les quatre attitudes fondamentales	368
ii) Les efforts de sortie du cercle dans les attitudes secondes.	370
iii) Le cas de la haine et la possibilité de la conversion.	370
c) Le bilan métaphysique et le passage de la troisième à la quatrième partie.	373
i) Le premier bilan métaphysique: identité ou modification de la question du monde.	373
ii) Le second bilan métaphysique et la question de sa portée: autrui et les limites du questionnement métaphysique.	373

iii) La situation de l'analyse des relations concrètes avec Autrui par rapport au problème de l'action.....	376
CHAPITRE IX LIBERTÉ ONTOLOGIQUE ET APPRÉHENSION MÉTAPHYSIQUE DE L'ÊTRE	378
§I Liberté et situation: la mise en relations avec l'existant.....	378
a) Le fil directeur de l'analyse de l'action: le retour à l'être-dans-le-monde et la répétition de la démarche régressive.	378
i) La référence à l'ordre de l'action et le programme de Sartre.	379
i. a) Dévoilement de l'être et modification de l'intra-mondain.....	380
i. b) Le rapport d'ustensilité et ses limites.	380
i. c) Conception et action: la première intervention de la situation comme différence spécifique.....	382
i. d) Le choix et sa facticité.	382
i. e) Du choix au projet originel.	383
ii) La démarche régressive jusqu'au choix originel.	384
ii. a) L'explicitation de l'action.....	384
ii. b) L'examen de la liberté et le domaine de l'ontologie: le caractère oblique de la saisie de la liberté et la question de la volonté.....	386
ii.c) La liberté et le retour au néant originel.....	387
ii. d) Liberté et volonté.	389
b) La dimension du choix originel et la spécificité de l'analyse de la liberté.	391
i) L'analyse de la fatigue et la recherche du niveau fondamental.	391
i. a) La première description: l'appréhension du monde par la fatigue.	391
i. b) La confirmation de l'analyse.	393
ii) La mutation de l'analyse.....	395
ii.a) La dimension ontologique.....	395
ii.b) Le rapport à l'ordre de la métaphysique.	395
ii.c) La persistance du questionnement métaphysique.	396
ii. d) Le sens des analyses suivantes.	398
§II La dimension de la situation.....	400
a) Le principe de l'introduction de la situation et de son analyse.	400
i) L'unité de la contingence et de la facticité et la situation.....	400
ii) Liberté et découverte de l'existant: la logique intégratrice de l'analyse de la situation et le surgissement de nouvelles catégories.....	401
b) Les entours et l'introduction de la contingence du transcendant.	405
i) Les deux niveaux de l'analyse des entours: contingence et étonnement.	405
ii) Le délaissement et la signification de la séparation ontologique.	406
ii. a) Le délaissement.....	407
ii.b) Le sens du néant séparateur.	407
ii.c) Liberté et relation aux choses.	409
c) L'envers de la situation: la présence d'autrui et la mort:	409
i) Les différents niveaux de l'envers de la situation.	410
ii) La limite de la limite et la question de la mort.	412
§III Projet originel et révélation métaphysique de l'être.....	415
a) Le projet originel et la relation à l'être.....	415
i) L'enjeu de la psychanalyse existentielle.....	416
ii) Le niveau de la «phénoménologie ontologique» et la détermination du projet d'être.	418

ii. a) Liberté et manque.	419
ii. b) Du projet ontologique au désir d'être.	420
ii. c) Désir et désir d'être Dieu.	421
ii. d) Liberté et désir d'être Dieu.	422
b) Le désir d'être et ses différentes formes.	423
i) La réduction du faire à l'avoir.	424
ii) la possession dans sa dimension métaphysique.	425
ii. a) La dimension idéale du lien appropriatif.	425
ii. b) La signification de l'objet possédé.	426
ii. c) L'atteinte du niveau concret individuel.	427
c) Les principes de la psychanalyse des choses et le statut ontologique de la qualité.	428
i) Les traits fondamentaux et la signification de la psychanalyse des choses.	429
ii) Le statut de la qualité et la relation au projet originel.	431
iii) La psychisation originelle, horizon de la donation du symbole.	432
iv) La donation de la qualité comme réponse et la constitution de son sens métaphysique.	433
d) L'analyse de l'exemple du visqueux et les modalités de la révélation de la teneur symbolique de la qualité.	434
i) Interrogation et révélation symbolique.	434
i. a) Les modalités de l'interrogation interprétative et le premier niveau de l'expérience. ...	435
i. b) Le second niveau de l'enquête appropriative et l'engagement des nouvelles structures du pour-soi comme porteuses de capacités révélatrices.	436
i. c) La révélation du visqueux comme antivaleur et ses conséquences.	438
ii) L'achèvement de l'analyse, la satisfaction des réquisits initiaux et la portée de l'analyse.	439
ii. a) La satisfaction des réquisits.	439
ii. b) La portée de la description du visqueux.	441
e) Le sens du sens du visqueux.	443
i) Le statut du sens du visqueux.	443
ii) Le projet originel, condition de la signifiante qualitative (Sartre et Merleau-Ponty).	444
ii. a) La description de la chose intersensorielle chez Merleau-Ponty.	444
ii. b) Le statut possible de ces descriptions dans l'analyse sartrienne et le sens de la différence entre Sartre et Merleau-Ponty.	445
iii) Le double traitement possible de la question du sens du «sens du visqueux».	448
iii. a.) Première perspective.	448
iii. b) La seconde perspective et le champ de la nature.	449
CONCLUSIONS LA DIMENSION MÉTAPHYSIQUE, ORGANISATRICE DES ANALYSES DE L'ÊTRE ET LE NÉANT.	453
§I Les apports des «aperçus métaphysiques».	453
a) La relation fondamentale de connaissance et la saturation du champ de l'interrogation métaphysique.	453
b) La question de la totalité.	455
§II Les points fondamentaux de l'ontologie sartrienne et la possibilité de sa réorganisation métaphysique.	458
a) L'orientation de l'ontologie sartrienne et la nécessité des analyses de <i>L'Être et le néant</i>	458
i) La forme de l'argumentation sartrienne.	458

ii) le caractère central de la transcendance.....	458
iii) La nécessité de la totalité des analyses de L'Être et le néant.	459
b) La récapitulation métaphysique de l'ontologie de <i>l'Être et le néant</i>	460
i) La saturation du champ de l'interrogation métaphysique.....	460
ii) L'analytique de la totalisation.	462
§ III Les hypothèses métaphysiques et l'ouverture d'un champ d'interrogation.	463
a) Le statut de la totalité désintégrée et les hypothèses formulées.	463
b) L'action et la nature.	467
§IV La question morale et sa réduction dans le cadre de l'ontologie phénoménologique...	470
a) Le rapport de la morale aux résultats ontologiques de <i>L'Être et le néant</i>	470
b) Rapport à la valeur et engagement dans la situation.....	471
c) Morale et dimension métaphysique.	473
Bibliographie.....	477
Liste des schémas.....	487
Index des noms et oeuvres	493
Table des matières.....	495