

Liberté et déterminisme

(6e séance, 14 mars 2018)

Chap. V.b La liberté fondée sur le mode d'être de la conscience (Sartre)

Préliminaire : récapitulation des positions avant la phénoménologie et enjeux de la situation actuelle

Après avoir parcouru environ 22 siècles de réflexion sur l'opposition entre liberté et déterminisme, nous avons constaté que la grande majorité des philosophes se prononce en faveur de la liberté, en la garantissant ou en la manifestant de différentes façons :

- Platon, Aristote (et les écoles qui poursuivent leur enseignement tout au long de l'Antiquité) : très large déterminisme naturel et culturel (éducation, habitudes) et une faculté (le *logos*) capable de s'en dégager partiellement par la délibération et le choix des fins ; grâce à cette capacité l'individu est responsable de ses actions accomplies de plein gré et partiellement responsable de sa personnalité, surtout pendant ses années de formation. L'éducation « éthique » vise la position de valeurs nobles.
- L'épicurisme : les animaux manifestent des actes non contraints, une indépendance de la volonté ; le déterminisme naturel n'est pas total grâce au *clinamen*. L'éducation est utilitariste et fait appel à la rationalité conditionnelle : « si tu veux vivre tranquillement, ... ».
- Les philosophies chrétiennes (jusqu'au XVIIe siècle inclus) : évidence de la volonté libre (= libre arbitre) et sa nécessité théologique. Problème de la déresponsabilisation liée à la grâce, par rapport auquel la position dominante de l'Église est une sorte de compatibilisme.
- Kant : démonstration de la liberté par l'indépendance de la loi morale par rapport à toutes les tendances naturelles et culturelles.

Le déterminisme n'est apparu qu'à quelques occasions et de manière très minoritaire, le plus souvent sans supprimer la responsabilité morale (= compatibilisme) :

- Le stoïcisme ancien : déterminisme causaliste naturel providentiel ; compatibilisme par redéfinition de la liberté : la cause intérieure, dite « principale », est libre même si elle est une nécessité de nature. Trace problématique d'une action contingente.
- Spinoza : déterminisme causaliste naturel providentiel ; compatibilisme par redéfinition de la liberté : libération par rapport aux passions néfastes grâce à la connaissance et à l'amour de Dieu.
- Les philosophes matérialistes du XVIIIe siècle : déterminisme causaliste naturel et culturel ; pas de responsabilité morale ; éducation utilitariste, fait appel à la raison délibérative suivant le principe conditionnel.
- Compatibilisme contemporain en philosophie analytique : même s'il n'existe qu'un seul possible, l'individu est responsable de son choix, c'est-à-dire jugé sur son intention.

La « charge de la preuve » s'est toujours trouvée du côté du déterminisme, car il vient s'opposer à la position initiale spontanée qui est l'expérience vécue de devoir décider de nos actions, de devoir faire des choix et de n'être pas poussés de toute façon vers un seul possible. Le déterminisme doit nous convaincre que tout cela est une illusion et que nous sommes régis en réalité par le même type de mécanismes que les matières inertes. Il doit nous convaincre qu'il n'existe qu'un seul type de causalité, à savoir que d'un état du système résulte nécessairement un seul état suivant, d'une façon intégralement prévisible en principe.

Cependant, depuis la fin du XIXe siècle le développement des sciences dites « humaines » a modifié le rapport entre les deux positions. L'objectif de ces sciences naissantes était de considérer l'être humain de la même façon que n'importe quel objet, et d'établir des « lois » du fonctionnement humain sur le même modèle que les « lois

de la nature ». Dès le XVIII^e siècle on avait formulé des « lois » de l'économie et, depuis Hegel et surtout le marxisme, des « lois » de l'histoire. Avec le développement de la sociologie, on cherche à prédire les comportements des groupes humains selon les lois de la statistique. Celles-ci permettent de compenser l'imprévisibilité individuelle par le nivellement des grands nombres et remplacent la compréhension des phénomènes par le calcul probabiliste des résultats. La même chose se passe d'ailleurs dans les nouveaux domaines des sciences de la nature. C'est un changement radical de perspective, qui a été admirablement étudié par Hannah Arendt dans *Human Condition*. En même temps, la psychanalyse freudienne révèle des facteurs inconscients de détermination de nos actes, et plus tard les sciences du cerveau mettent en évidence les conditions matérielles, neuronales, de nos actes mentaux. Il est très important de souligner que ces sciences ne sont pas en soi réductionnistes (c'est-à-dire réduisant l'ensemble d'un phénomène à un seul facteur) et qu'une grande partie des chercheurs qui y travaillent ne prétendent pas rendre compte de toute l'expérience humaine à partir de leur seule discipline. Cependant, la presse de vulgarisation scientifique, pour attirer le client, exagère la portée « révolutionnaire » des découvertes, de sorte que l'opinion publique croit de plus en plus que les facteurs neuronaux, inconscients et sociaux composent une explication exhaustive de nos comportements. En raison de cette connaissance scientifique superficielle qui est la caractéristique de notre époque, et sous la pression des enjeux politiques cruciaux de la question de la responsabilité, la croyance spontanée se tourne de plus en plus en faveur du déterminisme et la charge de la preuve a tendance à s'inverser.

C'est dans ce contexte d'objectivation de la connaissance de l'humain que Husserl fonde la phénoménologie au tout début du XX^e siècle, en refusant à la fois le positivisme scientifique (réduction du domaine scientifique à l'empirico-logique) et l'herméneutique (repli sur une connaissance interprétative de l'humain, sans possibilité scientifique). L'alternative consiste à revenir à l'expérience de la conscience pour rappeler que sa compréhension ne peut se faire que *de l'intérieur* car personne ne peut saisir la conscience de quelqu'un d'autre. Sartre était conscient de ce double enjeu théorique : atteindre une connaissance certaine de l'humain et contester le déterminisme réductionniste, ainsi que de l'enjeu pratique qui en résulte : quelle responsabilité faut-il accorder aux individus ?

La conscience selon Sartre

Nous pouvons reprendre la difficulté posée par le déterminisme à partir de la phrase de Diderot « Puis-je n'être pas moi ? Et, étant moi, puis-je faire autrement que moi ? ». Sartre va précisément montrer (sans référence à cette phrase) qu'un être humain n'est pas tout à fait soi, et que ce qu'il fait n'est pas déterminé par ce qu'il est. Une remarque préliminaire d'abord, à propos de Diderot, est que l'expression « moi » est ambiguë. Au sens le plus courant, le « moi » est la totalité de ce qui constitue un individu : la synthèse, la concrétion de toutes les expériences vécues par un corps vivant depuis sa conception, ces expériences incluant toutes les influences de l'extérieur et toutes les actions qu'il a lui-même effectuées. Descartes et Kant ont déjà distingué de ce « moi » total le « je » qui désigne la conscience inhérente à chaque acte mental, mais ils n'en ont tiré aucune conséquence pour l'examen de la liberté. Descartes, cherchant à refonder la connaissance sur un indubitable, trouve celui-ci dans le « je pense », où « penser » doit être pris au sens le plus large de toute apparition à la conscience, et où « je » désigne cette conscience qui est la même pour toute la succession des apparitions. Il en tire la conséquence qu'un « je » doit exister comme ce à quoi arrivent les apparitions changeantes. Mais il ne peut rien reconstruire de plus par cette méthode, de sorte qu'il poursuit sa méditation à partir d'un autre principe.

La phénoménologie reprend pour point de départ le « je » de la conscience, qu'elle distingue fortement du « moi psychique » que Sartre appelle aussi l'*ego* transcendant¹, c'est-à-dire extérieur à la conscience et saisissable par elle comme un objet à la manière dont le saisit autrui (par ses manifestations empiriques, voir *L'Être et le néant*, p.

¹ Voir son livre *La transcendance de l'ego*, 1939.

398-399). La conscience est « l'intuition révélatrice » d'un objet ; elle est toujours conscience de quelque chose, dont elle se différencie sans se saisir elle-même, comme Sartre l'exprime par la formule célèbre : « Toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non-positionnelle d'elle-même² ». On peut se représenter cette saisie non réflexive de soi par l'exemple de l'animal qui se sent concerné par l'information sensible qui lui parvient et qui va y réagir adéquatement : il n'a pas besoin de penser à ce qu'il est lui-même (ce qui serait une conscience réflexive³) pour savoir que c'est à lui que ça arrive ; il a une conscience de ce qui est lui et de ce qui est autre que lui : c'est une nécessité pour sa survie.

La conscience désigne aussi bien chaque vécu particulier (« je vois un paysage », « je me souviens d'un visage », « je pense une essence ») que la continuité synthétique de tous les vécus qui se succèdent et qui se donnent souvent en même temps dans un constant « flux de vécus ». La continuité et le flux sont des évidences originaires ; c'est après coup qu'on isole un vécu particulier en focalisant son attention sur lui. En outre, il n'y a pas de séparation entre la conscience, le corps et le moi psychique. Sartre montre par d'amples développements qu'il fait partie de l'être de la conscience d'être dans le monde, dans un corps et en relation avec toute l'épaisseur des expériences passées et des projections futures⁴. La conscience qu'on a de son propre corps fait partie de la conscience de soi non théorique (EN, p. 378).

Au début de *L'Être et le néant*, Sartre place d'emblée la liberté dans le mode d'être de la conscience, du fait qu'elle est ce par quoi la négation arrive dans le monde, or la négation ne peut avoir été produite par la positivité, de sorte qu'elle est un « événement absolu », un surgissement qui n'est pas produit par ce qui existait avant lui. Il trouve également un signe de la liberté dans l'angoisse qui est l'inquiétude de ne pas savoir ce que je ferai parce que mon action n'est pas prévisible⁵.

Par ailleurs, Sartre s'inspire de l'analyse heideggerienne du *Dasein* (qu'il traduit par « la réalité humaine ») pour établir que le mode d'être de l'humain est l'existence, qui précède l'essence ; cela signifie que l'individu crée ce qu'il est par ce qu'il fait, et non fait ce que le pousse à faire ce qu'il est. Ce qu'il est n'est pas un donné de départ, mais le résultat passé de ce qu'il a fait et par rapport auquel il est déjà au-delà. L'humain est l'être qui se questionne sur son propre être. Il ne sait pas ce qu'il doit être ni ce qu'il doit faire au-delà des simples exigences de la survie. Sartre utilise l'expression « il a à être » pour décrire cette obligation de l'individu de choisir sa propre existence, que ce soit dans le mimétisme ou dans la distinction par rapport aux autres membres de son espèce.

Une première difficulté pour notre compréhension est que Sartre semble tantôt placer la liberté dans toute conscience intentionnelle en tant qu'elle est négation de son objet, ce qui fait de toute conscience animale une conscience libre, tantôt la réserver à la conscience du *Dasein*. Mon premier objectif aujourd'hui est donc de montrer que la conscience intentionnelle ne suffit pas pour assurer la liberté et que celle-ci ne correspond pas à

² *L'Être et le néant*, Gallimard, Tel, 1943, p. 19.

³ Dans la conscience réflexive, c'est-à-dire qui se prend elle-même pour objet, on distingue également un acte non réfléchi qui saisit l'acte réfléchi, et ce non-réfléchi n'est pas donné comme un objet.

⁴ Husserl a déjà montré qu'aucun vécu de conscience n'est séparé des autres mais que la communication entre les contenus est nécessaire pour donner son sens à chacun d'eux. Un exemple qui montre la nécessaire rétention des perceptions qui viennent de passer est l'audition d'une mélodie, qui serait impossible si l'on ne retenait pas plusieurs notes successives dont les rapports mêmes constituent la mélodie. Plus largement, chaque perception ou imagination, souvenir, pensée, émotion, renvoie à une multiplicité d'autres d'une façon potentiellement infinie dans le temps et dans l'espace (voir *Idées directrices pour une phénoménologie*, tome I).

⁵ Pour de plus amples développements sur la négativité de la conscience et sur l'angoisse, je renvoie respectivement à la sixième et à la troisième séance du cycle « L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie ».

n'importe quelle négation. J'en viendrai ensuite à la réponse directe au déterminisme naturel et social par la notion de projet.

La négation propre au pour-soi

Toute conscience intentionnelle a pour mode d'être l'être-pour-soi, qui signifie : avoir un rapport à soi non réflexif en s'éprouvant comme étant autre que le donné sensible et en comparant ses propres états. En outre, le pour-soi s'éprouve comme manquant toujours de quelque chose, comme projeté toujours vers un possible qu'il n'est pas. Nous pouvons l'observer chez les animaux, par exemple lorsqu'ils ont faim ou soif : la conscience du manque coïncide avec la projection de ce qui leur est possible d'acquérir par restaurer leur totalité. En désirant ce qui lui manque, l'animal se projette vers l'un de ses possibles, qui est le soi restauré. Il n'a pas besoin de le faire de manière réflexive et délibérative ; c'est un processus de la conscience non thétique de soi. Sartre expose toute cette description en parlant de la réalité-humaine, mais ses exemples montrent qu'on peut l'étendre à tous les animaux. Faut-il dès lors reconnaître déjà la liberté dans la projection non réflexive vers un possible sous l'effet d'un manque physiologique ? Puisque Sartre ne le précise pas, c'est à nous de chercher la réponse. Elle s'impose comme négative du fait que, chez les autres animaux, l'essence précède l'existence. En effet, ce qu'ils ont à être est défini intégralement par leurs besoins physiologiques ; leurs manques et leurs dépassements sont directement issus de processus corporels. Ils ne s'interrogent pas sur ce qu'ils sont et n'ont pas à choisir un type de vie plutôt qu'un autre ; le choix sera fait par l'adaptation au milieu en vue de leur survie. Ainsi, la liberté n'a pas pour condition suffisante l'être néantisant de la conscience ni le simple pour-soi, mais la forme que prennent ceux-ci chez l'existant dont l'être fait question pour lui-même⁶. Chez Sartre, cette distinction n'est pas claire parce qu'il n'évoque l'être de la conscience et le pour-soi qu'à propos de la réalité humaine et ne s'interroge par sur l'éventuelle liberté des autres animaux. Mais c'est seulement en faisant la comparaison qu'on peut atteindre la condition ontologique précise de la liberté, qui n'est pas n'importe quelle néantisation mais celle qui permet l'invention de sa propre existence.

En effet, il y a des manques propres aux êtres humains. Sartre évoque des exemples issus de la connaissance théorique : ce sont les humains qui disent : « il manque un quartier pour que la lune soit pleine ». En elle-même, la lune ne manque de rien, ni l'image qui nous en parvient avec ses changements cycliques. Le manque vient de notre comparaison entre la lune pleine et une phase incomplète. On voit par de tels exemples que c'est nous qui mettons de la négation dans le monde, qui en lui-même est seulement de l'en-soi, c'est-à-dire des choses qui sont ce qu'elles sont, sans rapport de comparaison, d'identité ou de différence, que ce soit avec une autre chose ou avec leurs propres états passés ou futurs. Cependant, ce n'est pas encore cette négation théorique qui révèle notre liberté. C'est dans les situations pratiques et dans les actions qui sont motrices d'un changement pratique que la négation prend tout son sens de liberté :

1. En tant que l'homme est plongé dans la situation historique, il lui arrive de ne même pas concevoir les défauts et les manques d'une organisation politique ou économique déterminée, non comme on dit sottement parce qu'il en « a l'habitude », mais parce qu'il la saisit dans sa plénitude d'être et qu'il ne peut même imaginer qu'il puisse en être autrement. Car il faut ici inverser l'opinion générale et convenir de ce

⁶ C'est pour la réalité-humaine seulement que sont valides des propositions telles que : la liberté est la néantisation par laquelle le pour-soi échappe à son essence (ou à son propre en-soi) parce qu'il a à être, parce qu'il est toujours inachevé (p. 494) ou : « Le pour-soi est un être dont l'être est en question dans son être sous forme de projet d'être. *Etre* pour-soi c'est se faire annoncer ce qu'on est par un possible sous le signe d'une valeur. Possible et valeur appartiennent à l'être du pour-soi. Car le pour-soi se décrit ontologiquement comme *manque d'être*, et le possible appartient au pour-soi comme *ce qui lui manque*, de même que la valeur hante le pour-soi comme la totalité d'être manquée. » (p. 624).

que ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde ; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous *décidons* qu'elles sont insupportables. (...) Aucun état de fait, quel qu'il soit (structure politique, économique de la société, « état » psychologique, etc.), n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque. Car un acte est une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas et ce qui est ne peut aucunement déterminer par lui-même ce qui n'est pas. Aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le saisir comme négativité ou comme manque. (...) Il *n'y a* d'état de fait — satisfaisant ou non — que par la puissance néantisante du pour-soi. Mais cette puissance de néantisation ne peut se borner à réaliser un simple *recul* par rapport au monde. En tant, en effet, que la conscience est « investie » par l'être, en tant qu'elle souffre simplement ce qui est, elle doit être englobée dans l'être : c'est la forme organisée : ouvrier-trouvant-sa-souffrance-naturelle, qui doit être surmontée et niée pour qu'elle puisse faire l'objet d'une contemplation révélatrice. (...) Cela implique donc pour la conscience la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d'un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu'*il a* à partir du projet d'un sens qu'*il n'a pas*. En aucun cas et d'aucune manière, le passé par lui-même ne peut produire *un acte*, c'est-à-dire la position d'une fin qui se retourne sur lui pour l'éclairer. (...) Dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la *position* d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant. (*L'Être et le néant*, p. 489-490).

Ce passage indique clairement que la négation qui garantit la liberté n'est pas celle de la conscience intentionnelle, qui se néantise en niant qu'elle soit son objet, mais la double négation de la situation donnée et de soi-même, ce qui suppose que la conscience se situe déjà au-delà de ce soi-même pour pouvoir s'y opposer comme à un autre. Cette opposition ne peut être un effet produit par ce qu'on était mais la projection du nouveau est irréductible à l'existant.

Nous pouvons préciser encore comment se fait le choix fondamental de l'existence, en examinant la réponse de Sartre à l'hypothèse du déterminisme naturel et social.

Le dépassement de la facticité par le projet

La nécessité contingente d'être né en un certain lieu et un certain temps, avec un certain corps et dans une certaine situation sociale, tout cela s'appelle la facticité. Sartre va montrer que ces nécessités n'empêchent pas la liberté, qui est *le choix de la façon dont nous allons vivre ces nécessités* (p. 377). La facticité est la condition pour que la liberté pose des fins, car celles-ci sont toujours des néantisations de la situation : je ne peux sentir ma place comme limitée que parce que je pose des fins auxquelles elle fait obstacle. Si les buts dans lesquels je me projette n'étaient que des conséquences de la place où je suis né, je n'aurais que des buts réalisables sans changement de place. Certes, je peux m'inspirer d'exemples vécus par d'autres, mais je dois les projeter comme mes propres possibles à partir de ma propre situation (toute projection vers les possibles d'un autre est illusoire, car par définition je ne peux pas réaliser ceux d'un autre ; si je tente de le faire, je m'expose à d'éternelles frustrations) (p. 547-551).

Sartre à la fois conteste au déterminisme l'explication de l'action par l'effet de mobiles et de motifs s'exerçant sur un agent passif, et montre d'où vient la tentation déterministe :

2. Dans la mesure où le pour-soi veut se masquer son propre néant et s'incorporer l'en-soi comme son véritable mode d'être, il tente aussi de se masquer sa liberté. Le sens profond du déterminisme, c'est d'établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi. Le mobile conçu comme fait psychique,

c'est-à-dire comme réalité pleine et donnée, s'articule, dans la vision déterministe, sans solution de continuité, à la décision et à l'acte, qui sont conçus également comme données psychiques. L'en-soi s'est emparé de tous ces « data », le mobile provoque l'acte comme la cause son effet, tout est réel, tout est plein. Ainsi, le refus de la liberté ne peut se concevoir que comme tentative pour se saisir comme être-en-soi ; l'un va de pair avec l'autre ; la réalité-humaine est un être dans lequel il y va de sa liberté dans son être parce qu'il tente perpétuellement de refuser de la reconnaître. Psychologiquement, cela revient, chez chacun de nous, à essayer de prendre les mobiles et les motifs comme des *choses*. On tente de leur en conférer la permanence ; on essaie de se dissimuler que leur nature et leur poids dépendent à chaque moment du sens que je leur donne, on les prend pour des constantes. (p. 494).

Il faut concevoir au contraire que les motifs, qui sont les interprétations rationnelles de la situation, n'apparaissent qu'à la lumière du projet de l'agent (par exemple, c'est parce que Clovis a le projet de dominer la Gaule que l'Eglise catholique lui apparaît comme puissante et qu'une alliance avec elle lui semble nécessaire, d'où sa conversion). La psychologie cherchera plutôt les mobiles de l'acte, c'est-à-dire les désirs subjectifs qui poussent à l'action de l'intérieur de l'agent lui-même. On cherchera à expliquer ainsi pourquoi Clovis a envie de dominer la Gaule. Or, dans ce cas, il est inutile de dire que c'est parce qu'il est ambitieux ; l'ambition n'est rien d'autre que son projet de domination, il n'est pas d'abord ambitieux et puis engagé dans un projet ambitieux. L'ambition ou le désir de conquête fait partie de son être-dans-le-monde, est une conscience non-thétique de soi. Dans la délibération, ce désir n'est pas un poids que l'on met sur l'un des plateaux de la balance ; c'est la valeur qui guide la délibération elle-même, et l'on confirme par là que la délibération ne porte que sur les moyens : « Quand je délibère, les jeux sont faits » (506).

Toutes les actions révèlent une fin, même celles qui sont répétitives, habituelles ou conformistes, car elles sont des moyens en vue d'un projet général qui implique la répétition de certaines actions ou l'alignement sur ce que font les autres. Il en va de même pour les tendances à agir plutôt impulsivement ou plutôt après délibération, plutôt suivant les « passions » ou plutôt suivant la volonté : ce sont autant de manières librement choisies de poursuivre ses fins (p. 498-500).

Une série de fins partielles sont des moyens pour atteindre la fin la plus générale, c'est-à-dire le projet fondamental que l'on a pour son existence ou ce qu'on veut être en général. Par exemple, le projet d'écrire ce livre me fait choisir volontairement de nombreuses actions et s'inscrit dans le but général pour moi-même d'être écrivain. Cette fin ultime est pour chaque individu son « être-dans-le-monde », « le rapport originel que le pour-soi choisit avec sa facticité et avec le monde » (p. 513). Ce choix diffère totalement d'une essence fixe, d'abord parce qu'il n'est pas donné, ensuite parce qu'il peut changer de la même façon qu'il s'est produit, sans nécessité ni extérieure ni intérieure.

3. Ainsi sommes-nous perpétuellement engagés dans notre choix et perpétuellement conscients de ce que nous-mêmes pouvons brusquement inverser ce choix et renverser la vapeur, car nous projetons l'avenir par notre être-même et nous le rongons perpétuellement par notre liberté existentielle : nous annonçant à nous-mêmes ce que nous sommes par l'avenir, et sans prises sur cet avenir qui demeure toujours *possible* sans passer jamais au rang de *réel*. Ainsi, sommes-nous perpétuellement *menacés* de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir — et par conséquent de devenir — autres que nous sommes. Du seul fait que notre choix est absolu, il est *fragile*, c'est-à-dire qu'en posant par lui notre liberté, nous posons du même coup sa possibilité perpétuelle de devenir un *en-deçà* passéifié pour un au-delà que je serai. Toutefois, entendons bien que notre choix actuel est tel qu'il ne nous fournit aucun *motif* pour le passéifier par un choix ultérieur. En effet, c'est lui qui crée originellement tous les motifs et tous les mobiles qui peuvent nous conduire à des actions partielles, c'est lui qui dispose le monde avec ses significations, ses complexes-ustensiles et son coefficient d'adversité. Ce changement absolu qui nous

menace de notre naissance à notre mort reste perpétuellement imprévisible et incompréhensible. (*Id.*, p. 520-521).

L'imprévisibilité du changement dans le choix fondamental doit-il nous le faire concevoir comme une sorte de *clinamen*, d'effet sans cause ni raison ? Ce serait plutôt une manifestation de l'être même de la conscience et de sa temporalité particulière, qui est à la fois continuité et rupture :

4. Mais, d'autre part, il ne se peut pas que ce choix ne se détermine pas en liaison avec le passé qu'il a à être. Il est même, par principe, décision de saisir comme passé le choix auquel il se substitue. Un athée converti n'est point simplement un croyant : c'est un croyant qui a nié de lui-même l'athéisme, qui a passé en lui son projet d'être athée. Ainsi le nouveau choix se donne comme commencement en tant qu'il est une fin et comme fin en tant qu'il est commencement ; il est borné par un double néant et, comme tel, il réalise une cassure dans l'unité ek-statique de notre être. (*Id.*, p. 522).

De même que l'unité ek-statique, c'est-à-dire l'unité des trois dimensions temporelles par le pour-soi, est une réalisation qui fait partie de l'être de la conscience et ne reçoit pas d'autre justification, de même la possibilité d'une rupture dans la continuité du projet doit être pensée comme une telle caractéristique existentielle. Par la même occasion, nous retrouvons les notions de nouveau commencement et de brisure de la continuité temporelle, déjà rencontrées pour caractériser l'acte libre.

Nous pouvons aussi comprendre que le projet fondamental est conscient au sens de la conscience (de) soi non-thétique, au même titre que tous les contenus potentiels de conscience sont conscients, même quand nous ne les saisissons pas actuellement dans une présence attentive. Il n'y aurait en effet aucun sens à les appeler inconscients. Pour que le projet ultime devienne conscient de manière réfléchi, on peut pratiquer une remontée vers lui par une psychanalyse dite « existentielle », qui se distingue de la psychanalyse freudienne en ce qu'elle ne remonte pas vers un événement traumatique du passé, c'est-à-dire vers une causalité déterminante de type physiologico-psychique, mais elle remonte de fin en fin vers la fin ultime, chacune d'elle ayant été projetée en tant que futur, par un acte libre et non conditionné. Sartre a commencé très tôt ce travail sur lui-même, qu'il expose dans *Les mots*. Il est à la portée de chacun, à condition de surmonter toute mauvaise foi, toute dissimulation à soi qui pourrait bien être elle-même une partie du projet. On voit quelle éducation à la liberté résulte de cette conception : elle consisterait à aider l'enfant à être conscient de son propre projet et à assumer la responsabilité de ses fins librement projetées.