

## L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(3e séance : 3 décembre 2014)

La semaine dernière, nous avons présenté la conception phénoménologique de la conscience en terminant par la formule sartrienne « toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même ». On décrit ainsi la conscience non réflexive, qui pose son objet en face d'elle, comme n'étant pas elle, et ne se pose pas elle-même comme un objet. Lorsque nous avons conscience d'un objet, nous avons nécessairement en même temps conscience de nous-même, parce que nous nous sentons être quelque chose à qui cet objet est présent. Cependant, ce n'est pas une conscience réflexive (qui, elle, se prend comme objet d'observation ou d'interrogation), et c'est pourquoi Sartre propose de l'écrire « conscience (de) soi ». Prêter attention à ce vécu de conscience nous permet d'affirmer la différence entre la conscience et ses objets, et donc l'extériorité (ou la transcendance) de ceux-ci ; en effet, la conscience n'est jamais vide d'objet, mais en même temps elle n'est par elle-même aucun contenu. Ainsi, le sujet et l'objet existe nécessairement ensemble, et aucun des deux ne peut précéder l'autre :

« Dire que la conscience est conscience de quelque chose cela signifie qu'il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant. Non seulement la subjectivité pure échoue à se transcender pour poser l'objectif, si elle est donnée d'abord, mais encore une subjectivité « pure » s'évanouirait. Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience. 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. Or, une intuition révélatrice implique un révélé. La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. [...]

La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame *d'être*. » (*Id.*, p. 28-29)

Autrement dit, l'être de la conscience, c'est-à-dire son mode d'être, ce qu'elle est en général, peut être défini à partir de ses actes, c'est-à-dire de son existence ; à l'inverse, l'être du phénomène, c'est-à-dire de la chose intuitionnée, est défini à partir de ce qu'il est pour la conscience et non à partir de son acte ou de son existence propre. Le phénomène nous apparaît de telle façon que nous pouvons en déduire qu'il a une existence indépendante de nous. Sartre ajoute que, si ce n'était pas le cas, le phénomène se confondrait avec la conscience, il n'y aurait pas de différence entre le sujet et l'objet de la perception. L'être du phénomène n'est donc pas seulement relatif à la conscience, ni seulement passif. En effet, même si le sensible, en tant que sensible, est passif, son être ne l'est pas car un être (au sens d'un mode d'être) est toujours une positivité (d'ailleurs les termes « actif » et « passif » n'ont de sens que par rapport à l'activité humaine : l'activité est l'utilisation par un être conscient de moyens en vue d'une fin, et les moyens utilisés sont passifs).

On peut trouver une « preuve ontologique » de l'existence indépendante du phénomène dans le fait que « la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle » : puisqu'elle est conscience de quelque chose, ce quelque chose est une condition qui doit préexister. Le fait qu'elle révèle quelque chose implique que ce qui est révélé n'existe pas seulement en tant qu'il lui apparaît mais aussi en soi. L'être des phénomènes est donc transphénoménal. Cependant, cet être est aussi d'une certaine manière un phénomène parce qu'il peut se révéler à la conscience lorsque la conscience cherche à l'élucider : lorsqu'elle étudie l'être-en-soi, elle le prend comme phénomène ; on peut alors parler du phénomène d'être.

Il ne s'agit pas d'un retour à l'être en soi théorisé par Kant et dont Sartre se réjouissait au début de son ouvrage que la philosophie ne le pose plus à côté du phénomène comme ce que la chose est en elle-même et non pour nous, par définition donc inaccessible à tous nos moyens de connaissance. L'être-en-soi sartrien est l'autre de la conscience, qui sera bientôt caractérisée comme pour-soi ; ce qu'on peut en dire à ce stade est qu'il n'a aucune distance par rapport à soi, n'est même pas affirmation de soi ou immanence à soi comme l'est la conscience. « L'être est ce qu'il est » : il est opaque, rempli, sans rapport avec l'autre, ne connaissant pas l'altérité. Ce type d'être n'est ni nécessaire, ni possible ni impossible, mais *contingent*, sans raison d'être, ou encore « de trop ».

On peut se demander — ce que Sartre ne fait jamais — de quel côté il place les autres animaux, puisqu'il semble toujours placer l'être humain seul d'un côté et les choses inertes de l'autre. Sa description de la conscience (de soi implique qu'elle appartient à tout être percevant, dès lors qu'il possède ne fût-ce qu'un seul organe sensoriel ; en effet, même pour l'organisme le plus simple, la sensation de l'extérieur est consciente et entraîne une réaction en vue de la survie. Selon les animaux, on pourra y ajouter éventuellement d'autres actes de conscience (imagination, émotions,...). En revanche, la conscience réflexive semble bien devoir être réservée aux humains. Remarquons aussi que tout être conscient est un phénomène en tant qu'il apparaît à un autre, mais la conscience elle-même ne l'est pas.

### **Le néant et la négation**

La question se pose alors de savoir ce qui réunit ces deux régions radicalement tranchées de l'être : l'être-en-soi et l'être de la conscience.

En fait, conscience et phénomène ne sont séparés que par abstraction alors qu'ils sont inséparables. Ils constituent les *moments* (= les éléments composants) de la totalité synthétique qu'est le concret, c'est-à-dire *l'homme dans le monde*. C'est celui-ci qu'il faut donc examiner pour comprendre la nature du rapport synthétique.

Une première conduite observable de l'homme-dans-le-monde est l'interrogation elle-même : « j'interroge l'être sur ses manières d'être ou sur son être » et j'attends une réponse. Trois non-être peuvent se révéler dans l'interrogation : le non-savoir du questionnant, le non-être-ainsi de la réponse (non-être transcendant car de l'objet extérieur), et le non-être de limitation du « c'est seulement ceci et non tout le reste ». En effet, le non-être de la réponse se révèle toujours par rapport à l'attente, comme le disait déjà Descartes à propos du vide : « Lorsque nous prenons ce mot selon l'usage ordinaire, et que nous disons qu'un lieu est vide, il est constant que nous ne voulons pas dire qu'il n'y a rien du tout en ce lieu ou en cet espace, mais seulement qu'il n'y a rien de ce que nous présumons y devoir être »<sup>1</sup>.

Sartre explique ce non-être à partir d'un exemple familier : j'ai rendez-vous avec un ami dans un café ; arrivé en retard, j'espère qu'il n'est pas déjà parti, je le cherche des yeux et je constate son absence. Comment est-ce que j'intuitionne cette absence, c'est-à-dire ce non-être de Pierre ? J'intuitionne l'absence de Pierre par une néantisation progressive de tous les objets présents dans le café, que j'isole un instant par mon attention puis les laisse retomber dans l'indifférenciation du fond (cf. « l'arrière-fond inactuel » de la perception évoqué chez Husserl). Pour évaluer ces objets, je dois aussi néantiser le fond à partir de la forme de Pierre que je promène sur tout le café pour la chercher. C'est donc la conscience qui réalise une double néantisation à partir de son attente. Cependant, la relativité du non-être par rapport à l'attente n'entraîne pas que le non-être soit seulement subjectif : Pierre n'est objectivement pas là.

---

<sup>1</sup> *Principes de la philosophie*, II, 16-18, *Œuvres*, t. IX 2, CNRS-Vrin, 1996, p. 72. Descartes ajoute que la notion de vide absolu est forgée par extension de cette acception ordinaire. Pour Descartes, en effet, il n'existe pas d'espace vide mais la matière est continue, et l'espace n'est que l'extension abstraite de la matière.

On peut dire la même chose d'une destruction : du point de vue de la totalité du monde, rien n'est jamais détruit mais la matière est seulement modifiée ; en revanche, du point de vue d'un étant particulier, quelque chose est détruit, par exemple une ville, parce qu'elle n'existe plus en tant que ville. On voit par là aussi que la saisie du non-être est la négation d'un être déterminé et qu'elle suppose donc la position préalable de cet être déterminé. Mais surtout on a l'impression que le non-être n'apparaît qu'avec le point de vue subjectif. Or, ce n'est pas le cas, parce qu'une ville est objectivement détruite. C'est pourquoi Sartre conclut que « le néant est en nous et hors de nous », ou encore « le néant hante l'être ».

Nous remarquons une fois de plus l'absence de distinction entre « non-être » au sens de négation, et « néant », qui devrait être réservé au rien.

Or, à ce propos, Sartre tient à se démarquer de la théorie de Hegel selon laquelle l'être et le néant sont des moments abstraits simultanés de la totalité concrète qui est l'existence. Pour lui, en effet, l'être n'est pas un moment de l'objet mais il est « la condition de toutes les structures et de tous les moments, il est le fondement sur lequel se manifesteront les caractères du phénomène » (p. 48). En outre, il reproche à Hegel d'identifier l'être et sa négation, alors que, selon lui, le néant a besoin de l'être pour exister mais l'être n'a pas besoin du néant.

Qu'en est-il au juste de Hegel, et en quoi sa conception est-elle fondatrice, quoi qu'en dise ici un peu rapidement Sartre ?

### ***L'être et le néant chez Hegel (1770-1831)***

Les trois œuvres dans lesquelles Hegel expose principalement sa théorie de l'être, du non-être et du rapport qu'entretient avec eux la conscience, sont :

*La Phénoménologie de l'Esprit (Phänomenologie des Geistes, 1807) ;*

*La Science de la logique (Wissenschaft der Logik : 3 volumes parus en 1812, 1813 et 1816) ;*

*L'Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse : 3 éditions avec modifications, en 1817, 1827 et 1830), qui contient trois parties : « La science de la logique », « Philosophie de la nature » et « Philosophie de l'esprit ».*

*La Phénoménologie de l'Esprit* est une introduction à l'exposé de la totalité de la connaissance, qui montre comment son développement progressif au cours de l'histoire des civilisations humaines aboutit à l'avènement final du savoir absolu, et comment il est possible d'atteindre la vérité par la conjonction du subjectif et de l'objectif. Le terme « phénoménologie » indique qu'il s'agit d'étudier la manifestation de l'esprit, et celui-ci signifie la conscience humaine en général, dans toute son universalité, non seulement en tant que connaissance mais aussi en tant que création des autres institutions caractéristiques de la vie humaine telles que le droit, la morale, la religion, l'art. L'exposé examine particulièrement la succession des attitudes philosophiques, parce que ce sont elles qui révèlent la manière dont les hommes ont chaque fois considéré le savoir et l'accès à l'être. Chaque attitude est une « figure » (Gestalt), et leur progression est dialectique, c'est-à-dire que chaque figure nouvelle est issue par nécessité de l'insatisfaction que procurait la précédente et de ce qu'elle contenait déjà en elle de contradiction et de besoin d'un dépassement. Le dépassement qu'accomplit la figure suivante est chaque fois inclusif, il garde en lui toute la complexité des figures précédentes. Il ne s'agit pas nécessairement d'un progrès au sens où chaque figure suivante serait *meilleure* que la précédente, car du point de vue de la qualité de la pensée il y a aussi des régressions (par ex., selon Hegel, les courants hellénistiques par rapport à la philosophie grecque classique) ; cependant, ces figures apportent de nouveaux éléments qui sont nécessaires à la progression, ne fût-ce que parce qu'il devient explicite qu'il faut les dépasser.

Le mot « encyclopédie » signifie non seulement qu'on fait le tour des savoirs mais aussi qu'il n'y a pas de commencement absolu, de commencement qui s'imposerait comme étant à l'origine de tout le reste, parce que le

savoir forme un cercle dans lequel on peut entrer à différents endroits, pour retrouver tous les autres. C'est pourquoi, dans la science de la logique, l'ordre de l'exposé commence par le terme le plus abstrait et le plus vide de détermination, mais on pourrait aussi bien commencer par le concept le plus riche de déterminations et le décomposer en ses différents éléments. Le mouvement de la pensée consiste à tirer du terme d'abord isolé et vide des significations qui se révèlent dès qu'on le met en relation avec d'autres termes. Ces significations sont déjà contenues en lui d'une certaine façon, en tant qu'il a la possibilité d'être mis en relation avec d'autres choses, mais il y a besoin d'une pensée pour effectuer leur développement.

En choisissant donc l'ordre allant du plus simple au plus complexe, on commence par considérer le terme « être » indépendamment de toute relation avec autre chose, c'est-à-dire non pas comme l'être de quelque chose en particulier, ni comme la généralité qui résulterait de la comparaison de multiples cas particuliers, mais comme si on disait seulement « être » sans rien d'autre (c'est ce que signifie « das reine Sein » : l'être pur, c'est-à-dire l'être tout seul). Cela n'a encore aucune signification. Hegel dit que c'est l'abstraction pure, c'est-à-dire l'abstraction vide, totalement indéterminée, et c'est pourquoi elle est aussi bien l'absolument-négatif, c'est-à-dire le rien ou le néant (das Nichts). Ces deux termes sont dits immédiats, c'est-à-dire que leur signification n'est pas tirée d'une relation avec autre chose et ils ne sont pas non plus tirés l'un de l'autre (la médiation est la négation de l'immédiatement présent : pour définir une chose, on passe par une autre, dont on dit qu'elle est l'opposé, ou un attribut, ou n'importe quoi d'autre en relation avec elle).

Comment passe-t-on de cette première étape à la suivante ? Du côté subjectif, par l'impulsion de la pensée pure, qui toujours cherche des déterminations. Du côté objectif, la première détermination viendra de la première relation, à savoir l'unité entre les deux premiers termes (en effet, si on ne peut pas les différencier, faute de détermination, on peut du moins les mettre ensemble). Leur unité est le devenir (das Werden), parce que passer de l'être au rien ou du rien à l'être, c'est devenir. De là, on peut tirer le résultat du devenir, qui est l'existence déterminée (das Dasein), ou encore le quelque chose (das Etwas). La détermination est la qualité qui définit une chose en la distinguant de toutes les autres ; elle apparaît ici parce que le néant, une fois mis en relation avec autre chose (avec l'être, qui est autre que lui) n'est plus immédiat mais devient négation d'autre chose, donc différence. Désormais, l'être et le non-être sont des *moments* (au sens à la fois de composants et d'aspects) de la chose déterminée, car toute chose est composée d'être et de non-être en étant ceci et en étant autre que cela. Rétrospectivement, on voit bien que la première position de l'être et du néant était purement logique et ne correspondait à aucun état réel du monde. Cependant, elle n'est pas inutile car la question de savoir ce que signifie le mot « être » en lui-même est très importante pour la philosophie et aussi pour le langage ordinaire qui l'utilise constamment.

Sartre a donc raison de dire que chez Hegel l'être est « l'abstraction la plus abstraite et la plus pauvre, si nous le considérons en lui-même, c'est-à-dire en le coupant de son dépassement vers l'Essence » (p. 47) (l'essence étant définie par Hegel comme la relation d'identité à soi par réflexion, étape bien plus tardive du développement de la notion d'être). En revanche, il ne peut reprocher à cette première position de l'être de ne pas avoir la définition que lui-même donne à l'être du phénomène, c'est-à-dire à un être déjà déterminé par une relation. Il a tort également de reprocher à Hegel d'identifier l'être à sa négation, car le néant immédiat n'est pas la négation de l'être et ne doit pas être postérieur à lui : le néant devient non-être au sens de négation ou d'altérité seulement dans l'unité de la chose déterminée.

### **L'être de l'homme est liberté**

D'une autre façon encore, Sartre montre que le néant se trouve au sein de l'être, en analysant les réalités qui possèdent la négation dans leur structure, et qu'il appelle pour cette raison des *négalités* (p. 56). Ce sont, par

exemple, la distance, l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, et aussi le regret, la distraction, toutes choses qu'on ne peut saisir qu'en tant que négation ou suppression d'autre chose.

De tous ces exemples il conclut que le néant « n'est pas », au sens de « n'est pas par soi-même », mais « ne peut se néantiser que sur fond d'être ». Mais il faut aller plus loin encore, car il ne peut se néantiser lui-même puisque pour ça il faudrait qu'il soit quelque chose, de sorte qu'il est plutôt néantisé par un certain être, un être « par qui le néant vient au monde » et qui « doit être son propre néant » (p. 58). Cet être qui comporte son propre néant, on l'aura compris, c'est l'être humain. En effet, en tant qu'il questionne l'être et s'attend à recevoir éventuellement une réponse négative, il interrompt « les séries causales qui constituent l'être et ne peuvent produire que de l'être » ; il accomplit ainsi un arrêt dans le déterminisme :

« Une cause réelle en effet produit un effet réel et l'être causé est tout entier engagé par la cause dans la positivité : dans la mesure où il dépend dans son être de la cause, il ne saurait y avoir en lui le moindre germe de néant ; en tant que le questionneur doit pouvoir opérer par rapport au questionné une sorte de recul néantisant, il néantise le questionné par rapport à lui, en le plaçant dans un état *neutre*, entre l'être et le non-être — et qu'il se néantise lui-même par rapport au questionné en s'arrachant à l'être pour pouvoir sortir de soi la possibilité d'un non-être » (*ibid.*).

Pour interroger le monde, l'homme doit se mettre d'une certaine manière hors de lui, « hors circuit », isolé de lui par un néant ; c'est ce qu'on appelle, depuis les Stoïciens, la liberté. Reprenant l'exemple des négativités, Sartre analyse plus profondément l'absence, telle qu'on l'éprouve en entrant dans la chambre d'un être cher qui n'est plus là. L'absence ne peut être constatée que par une rupture avec l'être, car elle n'est pas donnée par la perception de la chambre. Sartre refuse aussi qu'elle soit causée par un enchaînement de causes psychiques, par exemple par une association d'images venant du passé, qui substituerait au déterminisme de l'être objectif un déterminisme de la conscience. Il soutient que rien ne motive l'acte de néantisation que réalise la conscience de l'absence sur le fond tout entier positif de la perception. Il y a une coupure entre l'état psychique précédent et le présent, dont rien n'est la cause sinon le fait que l'être humain « secrète son propre néant », et ce constamment car « c'est continuellement que la conscience se vit elle-même comme néantisation de son être passé » (p. 64).

Cependant, si la conscience est liberté en tant que négation de l'être et rupture des enchaînements de cause à effet, il faut qu'elle soit conscience de liberté. Comment prenons-nous conscience de notre liberté ? C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté. L'angoisse se distingue de la peur en ce que celle-ci est peur des êtres du monde tandis que l'angoisse est angoisse devant soi-même, de ce qu'on va faire, de ce dont on est capable. Sartre passe par l'exemple du soldat qui doit partir au front et de l'homme qui doit longer un précipice, pour montrer que, dans les deux cas, l'angoisse vient du fait qu'on n'est pas sûr de ce qu'on sera dans l'épreuve. On ne sait pas comment on réagira parce qu'on n'est pas encore ce qu'on sera dans le futur : « je ne suis pas celui que je serai » ; celui que je serai n'est pas structurellement déterminé par celui que je suis maintenant : mes possibles sont ouverts. Et pourtant je suis déjà celui que je serai puisque je suis intéressé à ce que je serai, je m'angoisse pour celui que je serai. De ce statut ambigu, Sartre tire la fameuse formule : « je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas ».

À cette angoisse devant le futur s'ajoute une angoisse devant le passé : si j'ai pris une bonne résolution (allusion au *Joueur* de Dostoïevski), je m'angoisse de ne plus être celui qui a pris cette résolution et de devoir à tout moment la reprendre.

Sartre affronte alors l'objection courante selon laquelle c'est par ignorance du déterminisme psychologique ou des véritables motifs de mes actions que je ne puis être sûr de ce que je ferai, alors qu'en réalité c'est prévisible d'après tout ce que je suis, qui résulte de mon histoire. Il répond d'abord que l'angoisse n'est pas une *preuve* de la liberté mais la conscience de celle-ci (sans doute parce qu'il serait erroné de demander une preuve de type

scientifique à propos de ce qui n'est pas un phénomène, de ce qui ne peut donc être observé comme un objet). Il ajoute que, s'il y a ignorance du déterminisme, il y a bien liberté (puisque je ne sais pas ce que je suis déterminé à faire, de sorte que je suis contraint au choix) ; et que, s'il y a ignorance des véritables motifs de mes actes, si je me crois commandé par des actes inconscients plus ou moins inavouables, alors je me vis comme une chose et je ne ressens plus d'angoisse mais de la peur vis-à-vis de ce qui m'arrive venant d'autre chose que de moi. Sartre ne rejette pas ici l'existence de l'inconscient, mais puisqu'il s'agit d'un extérieur de la conscience, l'incertitude de ce qu'il peut produire ne peut susciter dans la conscience que de la peur, non de l'angoisse.

La conscience peut à tout moment rompre avec son passé. Le moi passé, historique, est l'essence de l'individu ; comme le disait Hegel : « Wesen ist was gewesen ist » (« L'essence est ce qui a été »). C'est l'existence, c'est-à-dire les actes effectifs chaque fois accomplis, qui fait l'essence, et non l'inverse. On peut saisir sa propre essence réflexivement, mais on est toujours déjà au-delà.

Une autre question à se poser est de savoir pourquoi la plupart du temps nous ne faisons pas cette épreuve de la liberté. La plupart du temps nous agissons avant de poser nos possibles : toutes les activités régulières, toutes les tâches fixées une fois pour toutes se passent de cette question : le réveil sonne, je me lève et pars au travail, je ne me demande pas chaque fois si j'ai d'autres possibles. Or, c'est le cas : à tout moment je peux renoncer à mon projet précédent et en entreprendre un autre. Dans le meilleur des cas, les actions qui sont reprises sans interrogation dépendent d'un projet que j'ai fait depuis un certain temps, que je renouvelle dans chaque activité, et dont la valeur pour moi n'a pas besoin d'être chaque fois réinterrogée. Dans le pire des cas, mes actions dépendent entièrement de contraintes extérieures, et mon choix (car il y a toujours choix) n'a jamais été que celui de la soumission. Le même rôle d'occultation de la liberté est joué par la « moralité quotidienne » (p. 73), la moralité généralement répandue dans la société, qui empêche de se poser la question des valeurs morales. On évite ainsi l'angoisse éthique qui est angoisse devant le fait que c'est toujours la liberté qui fonde les valeurs (car une valeur est ce qui *vaut pour* quelqu'un, mais cela n'existe pas en soi comme valeur), et que refuser de les choisir librement c'est encore choisir librement le conformisme.

La semaine prochaine, nous examinerons l'attitude de fuite et en même temps d'affirmation de l'angoisse qu'est la mauvaise foi.