

UNIVERSITE GALATASARAY
Institut des Sciences Sociales
Département de Philosophie

LA LIBERTE ET LE PROBLEME MORALE DANS LA PENSEE DE SARTRE



Z. Gaye Çankaya

Directeur de recherche : Prof. Dr. Kenan Gürsoy

Memoire pour l'obtention du DEA "Philosophie"

FEVRIER, 2004

TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION	1
PREMIERE PARTIE	7
INTERPRETATION CHRONOLOGIQUE DU PROJET ETHIQUE DANS LA PENSEE DE SARTRE	7
CHAPITRE I	8
POSSIBILITE DE PARLER D'UNE ETHIQUE A PARTIR DE LA CONSCIENCE SARTRIENNE .	8
<i>Section I – Une théorie éthique chez Sartre comme un échec</i>	<i>11</i>
<i>Section II - Une éthique de la finitude</i>	<i>12</i>
<i>Section III - « Première morale » de Sartre.....</i>	<i>15</i>
<i>Section IV - « Deuxième morale » de Sartre.....</i>	<i>17</i>
<i>Section V - « Troisième Morale » de Sartre.....</i>	<i>19</i>
CHAPITRE-II.....	21
ESQUISSES PHENOMENOLOGIQUES D'UNE CONSCIENCE AVANT <i>L'ETRE ET LE NEANT</i>	21
<i>Section I -L'attitude sartrienne contre le je transcendantal</i>	<i>22</i>
<i>Section II -Le Je et le Moi comme deux faces de l'Ego</i>	<i>27</i>
CHAPITRE III.....	30
L'ETRE ET LE NEANT ET LE PASSAGE DE L'ONTOLOGIE A L'ETHIQUE	30
<i>Section I - Du cogito cartésien à l'être-pour-soi</i>	<i>30</i>
<i>Section II - Introduction à la conception de conscience chez Sartre et L'existentialisme est un humanisme.....</i>	<i>31</i>
CHAPITRE IV.....	34
LES STRUCTURES IMMEDIATES DU POUR-SOI A PARTIR DE LA TRADITION CARTESIENNE	34
<i>Section I - La présence à soi et le néant.....</i>	<i>34</i>
<i>Section II - La liberté cartésienne et la liberté sartrienne</i>	<i>41</i>
<i>Section III - Analyse sartrienne de la notion de facticité et la tradition cartésienne</i>	<i>44</i>
<i>Section IV - Subjectivité et valeur chez Sartre : Le pour-soi et l'être de la valeur </i>	<i>50</i>
<i>Section V - Le pour-soi comme l'être des possibles.....</i>	<i>58</i>
DEUXIEME PARTIE.....	61
LA CONDITION PREMIERE DE L'ACTION : LA LIBERTE.....	61
CHAPITRE I.....	62
LES MANIFESTATIONS DE LA LIBERTE HUMAINE.....	62
<i>Section I - Liberté comme base de l'action intentionnelle.....</i>	<i>63</i>
<i>Section II - Choix, liberté et responsabilité</i>	<i>69</i>

<i>Section III - La mauvaise foi comme mouvement de fuite de la conscience</i>	73
<i>Section IV - Possibilité d'une éthique de sincérité : Un regard optimiste.....</i>	82
CHAPITRE II	88
LES RELATIONS AVEC AUTRUI	88
<i>Section I - L'existence de la conscience et d'autrui en tant qu'objet : le corps</i>	93
<i>Section II - Le conflit créé par l'existence d'autrui : un regard pessimiste</i>	95
<i>Section III - Générosité comme une chance de l'éthique.....</i>	99
CONCLUSION	107
BIBLIOGRAPHIE	115



INTRODUCTION

Un effort de soumettre la « liberté » qui serait vraisemblablement le concept de base de la pensée sartrienne, ainsi que l'étude qui consiste à caractériser dans quel genre de conception morale ce concept de liberté tel que défini par Sartre pourrait se trouver place ; invitent le chercheur à comprendre la structure originale de l'ontologie sartrienne. Car, se demander s'il existe une argumentation morale dans la pensée sartrienne, c'est, compte tenu de la dernière partie de « *L'Être et le néant* » (1946) ayant pour titre secondaire « *Essai d'ontologie phénoménologique* », en même temps entamer une interrogation que Sartre avait lui-même trouvé digne d'attention. Lorsqu'il s'agit de quelques questions cruciales qui émergent de cette œuvre construite sur la problématique d'être / existence, Sartre rappelle qu'elles ne sauraient être répondues que dans le cadre de la morale. Ainsi, nous pourrions affirmer que pour dire qu'une conception de morale est révélée clairement dans la question de l'être/existence de Sartre, il faut d'abord définir la manière dont les éléments de la trilogie de liberté-ontologie-morale se mettent en relation dans sa pensée.

Un effort destiné à définir le passage au domaine de la morale en partant d'une conception de liberté fondée sur les bases ontologiques, mettra au premier plan les questions suivantes : Pourquoi la liberté apparaît-elle comme une notion qui nous oriente vers le domaine de la morale ? Faudra-t-il prendre la liberté pour condition préalable à l'action et à la morale ou pour convenance à une morale définie ?

Cependant, lorsque la notion de liberté est considérée comme condition préalable de l'action de la personne qui agit, elle devient le terme commun des domaines politique et du moral. En ce sens, au cours de l'étude de la pensée sartrienne, si la question de passage à la morale en partant de son ontologie était transformée en une question d'action en elle-même, il faudra réfléchir également sur

ce fait que Sartre, au lieu d'étudier une théorie de morale après "*L'Être et le néant*", s'est orienté vers une sorte de discours d'action politique comme "*Critique de la raison dialectique*". On pourrait se demander également, en suivant le chemin parcouru par les ouvrages philosophiques de Sartre, si ces deux domaines, moral et politique, sont des domaines différents ou s'ils constituent un ensemble de relations qui se définissent se repliant sur eux-même et qui créent un seul "domaine pratique".

En disant que la définition de liberté qui se dégagerait de la pensée sartrienne serait en réalité la définition de la "conscience de liberté", nous pourrions nous permettre de faire un pas vers un rapport entre l'ontologie et la morale que nous essayons de mettre en évidence dans sa pensée ; la raison en est la suivante : dans tous les ouvrages philosophiques de Sartre, la conscience est accentuée au premier plan, et Sartre interprète une phénoménologie fondée sur la pensée husserlienne à travers la célèbre formule "toute conscience est conscience de quelque chose", pour l'introduire par la suite dans sa réflexion. L'"être pour-soi" que Sartre pose à base du cogito cartésien se définit en tant que "conscience" et il est l'élément fondateur de tous les états existentiels dans la *réalité-humaine*. C'est pourquoi, Sartre commence à utiliser et expliciter plusieurs concepts qui pourraient constituer la base d'une morale sur laquelle il est possible de réfléchir en partant de l'ontologie sartrienne, dans le chapitre intitulé "Les structures immédiates du pour-soi" de "*L'Être et le néant*" lorsqu'il explique la structure de l'"être pour-soi". Cependant, la compréhension de l'"être pour-soi" passerait par le saisissement de sa relation avec l'"être en-soi". Même si l'interrogation d'existence par Sartre s'est définie en s'appuyant sur la relation entre ces deux modes d'être fondamentaux, cette explication est beaucoup plus complexe qu'une simple dualité. Nous pouvons affirmer que Sartre montre qu'il ne réfléchit le problème de l'être qu'à partir de l'existence en nous appuyant au point de départ pour définir l'être en-soi -qui est un état d'intensité de l'"être ce qu'il est, l'être qui coïncide avec soi-même"- est un "être pour-soi" en tant qu'"il n'est pas ce qu'il est, l'être ce qu'il n'est pas", qui se définit par un manque, par une non-coïncidence. La conscience tellement soulignée par Sartre dépend en dernière analyse de son attitude destinée à donner du sens à ses définitions ontologiques dans la *réalité-humaine*. La notion de *valeur* aussi, qui est l'une des notions plus importantes du domaine de la morale et qui, par conséquent, pourrait constituer un passage de la pensée sartrienne vers la morale, est insérée dans la *réalité-humaine* par la

conscience (l'être pour-soi). En conséquence, le chemin qui, en partant de Sartre, nous mènerait à une morale existentielle, passera d'abord par le cogito de Descartes que Sartre lui-même considère comme son antécédent du point de vue de la conception de conscience, ensuite par la notion de conscience, et enfin par la méthode phénoménologique dans laquelle il définit la conscience.

La question destinée à faire savoir comment l'"être pour-soi" qui se définit ou se construit toujours en tant que distance à soi-même, et qui gagne son sens par une finitude pourrait vivre la liberté, doit être considérée comme une question qui nous permettra de sortir de l'ontologie sartrienne pour passer à la morale. A ce point-là, nous rencontrerons d'autres notions qu'il faut prendre en considération dans l'évaluation de la pensée sartrienne du point de vue de la morale. Celles-ci sont *la responsabilité, le choix et l'engagement*. Sartre nous présente ces notions comme les éléments fondateurs de l'expérience morale. L'expérience morale construite par ces éléments montre, pour Sartre, la position que prend la conscience à l'envers de sa propre finitude.

Dans le cadre de la problématique dont nous venons de parler ci-dessus, il faut, outre l'étude des textes philosophiques essentiels de Sartre depuis de la "*Transcendence de l'ego*", étudier le projet que Sartre envisage de réaliser en ce qui concerne la morale et la définition de ce projet au cours de l'évolution de sa pensée, en tenant compte également de certains discours, correspondances et manuscrits qu'il a faits et écrits, mais qui ne sont pas impliqués dans ses ouvrages. En ce sens, le développement de son projet de morale pourrait être soumis à une analyse chronologique et ses ouvrages pourraient être étudiés de nouveau à travers cette classification chronologique. Ainsi, Alain Renaut, dans son ouvrage intitulé "*Le dernier philosophe, Sartre*", et Gerhard Seel, dans "*La dialectique de Sartre*", ont abordé le projet de morale de Sartre dans un processus de développement semblable, en le soumettant à des classifications chronologiques proches l'une de l'autre. Chacun de ces deux ouvrages s'appuient sur "*Le problème morale et la pensée de Sartre*" de Francis Jeanson, datant de 1965, en tant que référence. Par contre, Jeanson a essayé de parvenir à une morale sartrienne non par une classification et une interrogation chronologiques, mais par l'étude de son ouvrage intitulé "*L'Etre et le néant*".

Mettre en évidence un projet de morale en partant de la pensée sartrienne nous mettra devant un autre problème ; celui de sujet, de la subjectivité. Pour A. Renaut qui considère la pensée sartrienne comme une sorte d'“ontologie de la subjectivité”, l'existentialisme de Sartre peuvent être jugé comme un individualisme, et certains problèmes d'inter-subjectivité peut être exprimés dans cet existentialisme. Par conséquent, un effort pour définir le sujet dans l'ontologie sartrienne qui pourrait donner naissance à un projet de morale, en partant de ces deux jugements différents, serait utile dans la tâche que nous avons entrepris pour mettre en évidence une conception de morale éventuelle dans la pensée sartrienne.

Pour étudier en détail la problématique précitée et pour mieux comprendre la manière dont la notion de liberté est abordée chez Sartre, il sera utile de découvrir l'emploi de la notion de liberté dans les ouvrages philosophiques de Sartre, écrits avant “*L'Être et le néant*”, et de voir les transformations qu'a subies cette notion jusqu'à “*LEtre et le néant*”. Dans ce contexte, on pourrait rechercher, chez Sartre, comment est définie la conscience pour faire en sorte que le problème de liberté soit considéré comme un problème de conscience, tout en tenant compte de ses ouvrages intitulés “*La Transcendence de l'ego*”, “*Imaginaire*” et “*Esquisse d'une théorie des émotions*”. D'ailleurs, comme nous l'avons déjà dit, il conviendrait mieux de comprendre la liberté chez Sartre comme une “conscience de liberté”.

Dans “*La Transcendence de l'Ego*”, Sartre commence à établir ses propres concepts de conscience et d'Ego, à travers des discussions avec Descartes sur le cogito qu'il prend comme base du point de vue de la notion de conscience, et avec Husserl qui prétend fonder la conscience grâce à la méthode phénoménologique. A ce niveau, il est important que Sartre ait commencé à ce processus en partant de la tradition cartésienne. Or, il est vrai que la nécessité de mettre la conscience au premier plan pour pouvoir parler de la liberté n'est une attitude devenue pertinente qu'à partir de Descartes. Sartre a beau considérer Husserl et Descartes comme ses antécédents dans la constitution de la notion de conscience, il critique tous ces deux philosophes dans un sujet très important qui est l'établissement de la relation entre la conscience et le monde extérieur. Le fait que le cogito cartésien ait une structure renfermée en elle-même et qu'il définisse le monde extérieur comme ses propres

contenus de conscience, ainsi que le fait que Husserl parle d'une possibilité de réduction allant jusqu'à l'"ego transcendant" en dernière analyse, constituent un problème pour Sartre. Dans toutes ces deux attitudes, le domaine existentiel qui porte une **importance** primordiale pour Sartre est négligé et la *réalité-humaine* est suspendue. Sartre donne donc une grande importance à l'*être-au-monde*, et cela est d'autant plus important pour la considération de sa pensée sous l'angle d'une problématique de la morale. D'autre part, la saisie de la notion d'*engagement* se fera de même à travers l'état d'*être-au-monde*.

Dans son ouvrage intitulé "*L'Imaginaire*", Sartre essaie d'expliquer l'imagination en nous exposant la définition de conscience dans ses détails les plus fins, et dans son ouvrage intitulé "*Esquisse d'une théorie des émotions*", il nous présente le choix conscient ayant un effet direct à la base des émotions et la position qu'il prend à l'encontre de la notion "inconscient" utilisée en psychanalyse. Dans chacun de ces deux ouvrages, ce qui est important pour notre problématique, c'est que Sartre a pris comme base, le choix et la conscience dans l'explication même des notions telles que imagination et émotion.

Cependant l'analyse de "*L'Être et le néant*" occupe une place très importante du point de vue du problème de morale que nous essayons de mettre en évidence, parce que Sartre nous donne dans cet ouvrage une explication détaillée pour chacune des notions et distinctions que nous avons citées jusqu'ici. L'effort à faire pour comprendre à travers "*L'Être et le néant*", d'une part la place des notions de liberté et de conscience dans l'ontologie sartrienne et d'autre part la définitions de ces deux notions du point de vue du problème d'autrui, constituera une autre étape importante quant à la problématique de morale. A ce niveau, on pourra demander ce qu'exprime l'autrui dans le domaine de la morale et on pourra interroger chez Sartre la possibilité du passage au domaine de la morale en partant de la relation avec autrui. Par ailleurs, l'existence d'autrui en termes de Sartre pourra être abordée en comparaison avec le concept heideggerien de *Mitsein*. Pour l'étude de "*L'Être et le néant*" et l'interprétation du chapitre intitulé "Perspectives morales" du point de vue d'un problème moral, l'œuvre de Francis Jeanson, constituant un guide assez important, nous aidera beaucoup.

Prise de la pensée sartrienne dans la chronologie, nous permettra de mettre en évidence, l'un œil différent, le développement d'une idée de morale chez Sartre ou sa manière de traiter un plan pareil dans l'histoire de la philosophie ; et, en ce sens, on peut très bien refaire le parcours suivi dans l'œuvre de Alain Renaut. En résumant en trois titres principaux les évolutions de l'idée de morale que Sartre planifie d'exprimer clairement, on pourra étudier l'évaluation de la conception sartrienne de morale mise en projet mais non encore entièrement réalisé, en tant qu'*une éthique de la finitude* et prendre en considération, à ce niveau, l'ouvrage posthume intitulé "*Cahiers pour une morale*" de Sartre.

Finalement, vu que Sartre a commencé, à partir des années 1960, à répondre plutôt dans le domaine politique aux questions concernant les problèmes de liberté et de morale, nous pourrons voir quelle type de relation Sartre établit entre la morale et la politique, et nous pourrions conclure que les notions de liberté, d'action et de responsabilité qu'il emploie jusqu'à la "*Critique de la raison dialectique*", y prennent un sens "politique". En ce sens, il serait possible d'étudier l'évolution du projet éventuel de morale sartrienne en parallèle avec l'évolution de sa position philosophique et politique.

PREMIERE PARTIE

**INTERPRETATION CHRONOLOGIQUE DU PROJET ETHIQUÉ DANS LA
PENSÉE DE SARTRE**

CHAPITRE I

Possibilité de parler d'une éthique à partir de la conscience sartrienne

Sartre affirme vers la fin de *L'Être et le néant* : « L'ontologie ne saurait formuler elle-même des descriptions morales. Elle s'occupe seulement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ces indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité humaine en situation* »¹. Et puis pour terminer la partie qui s'appelle « Perspectives Morales », il conclut que toutes les questions sur la liberté ontologique, la valeur et l'agent morale -qui est *l'être par qui les valeurs existent dans le monde*- peuvent trouver leurs réponses sur le terrain moral et il envisage écrire un prochain ouvrage sur la morale.

Le fait qu'il se trouve, semble-t-il, un problème de liberté et de valeur derrière les questions qui avaient incité Sartre à parler d'un tel projet, fut l'un des motifs fondamentaux dans le choix du sujet de cette travail, car maints ouvrages en effet, ayant mis en avant la question morale dans la philosophie sartrienne, ont pris pour point de départ la dernière partie de ce livre.

Francis Jeanson par exemple, avait consacré une part considérable son œuvre « *Le problème moral et la pensée de Sartre* » à l'analyse des deux derniers chapitres de *L'Être et le néant* concernant successivement l'action de la liberté et la psychanalyse existentielle, et entrepris une définition de la « morale de l'ambiguïté » chez Sartre à partir de cette analyse². Afin de pouvoir révéler la question morale dans toutes ses dimensions, Jeanson tentait dans les premiers chapitres de son livre de

¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 673-674.

² Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 233-291.

définir la réalité humaine et la condition humaine dans la pensée existentialiste de Sartre à partir de ses œuvres philosophiques qui avaient précédé *L'Être et le néant* - méthode que je vais suivre également- et essayait, dans ce contexte, d'interpréter la psychologie des émotions et la phénoménologie de l'imagination par référence à leur place dans la pensée sartrienne. D'autre part, sous le titre d' « Ontologie de l'ambiguïté », Jeanson commentait le rôle de la relation conscience-être dans la philosophie de Sartre³ -ce que je pense aussi, d'ailleurs, qu'il convient d'analyser avant de passer par la suite à la question morale. L'utilité d'une telle approche pour notre travail pourrait être définie de la façon suivante : pour comprendre le sens ontologique chez Sartre du concept de liberté, il faudrait avoir antérieurement saisi la structure de la conscience -ou du pour-soi- en quoi ce concept de liberté se manifeste, c'est-à-dire qui introduit cette liberté dans la réalité humaine ou qui fait qu'il nous soit possible de parler d'une liberté. En outre, je crois que la tentative de comprendre le concept de liberté chez Sartre comme conscience de la liberté, pourrait aider à frayer une voie vers le domaine de la philosophie pratique, c'est-à-dire celui de l'éthique (ou vers la politique qui, plus tard, sera mise en question dans ce travail). Pour ce faire, il faudra parler d'une conscience en action et d'une action libre, en prenant comme point de départ la pensée de Sartre. Il nous faudra pourtant clarifier, à ce niveau de notre réflexion, que cette tentative de décrire la liberté à partir de la « conscience de la liberté » devrait se comprendre dans le cadre de la méthode phénoménologique étant donné que la description d'une action ou d'un objet à partir de la conscience qui l'accompagne, enferme un péril que tous les phénoménologues s'efforcent d'éviter : celui de tomber dans le psychologisme. Donc, c'est mieux que nous focalisions sur l'intentionnalité même de la conscience pour saisir l'aspect pratique de la philosophie existentielle, parce que la conscience est la conscience de l'expérience vécue dans le monde et dans une sphère intellectuelle.

D'autre part, essayer de trouver un chemin à travers la question morale en utilisant les œuvres qui ont précédé *L'Être et le néant* était une méthode approuvée par Sartre même, dans la préface qu'il avait rédigée pour le livre de Jeanson. Pour Sartre aussi, penser la question morale au sein de sa philosophie devrait comporter une interrogation sur les relations entre la morale et l'histoire, entre la transcendance concrète et l'universel, ce qui requiert la prise en considération de ses œuvres

³ Ibid. p.35 – 211

précédentes. Voilà ce que disait Sartre à Jeanson dans cette préface que je viens de mentionner⁴, sur l'étude de sa pensée du point de vue d'une problématique morale : « Vous avez choisi, au contraire, pour l'étudier, le point de vue le plus difficile mais aussi le plus fructueux : vous l'avez envisagé comme une pensée inachevée, en mouvement, et vous avez tenté d'esquisser ses perspectives futures. Pour cela, vous n'avez pas hésité à prendre comme thème directeur la morale existentialiste et vous y avez eu d'autant plus de mérite que cette partie de la doctrine n'a pas encore été véritablement traitée [...] En effet, l'existant est pour moi un être « qui a à exister son être », il va de soi que l'ontologie ne saurait se séparer de l'éthique, et je ne fais pas de différence entre l'attitude morale qu'un homme s'est choisie et ce que les Allemands appellent sa « Weltanschauung ». »⁵

La reprise des lignes qui se trouvent dans la dernière partie de *L'Être et le néant* nous ramènerait à une interrogation sur la manière de vivre la liberté et la manière dont cette liberté surgit dans la réalité humaine comme une action libre, que Sartre articule dans le domaine philosophique, et ce domaine philosophique est l'ontologie phénoménologique lorsqu'il s'agit de *L'Être et le néant*. Deux interprétations divergentes se dégagent du fait que, par opposition à ce qu'il avait prévu dans ces phrases finales de son œuvre, Sartre ne se soit jamais hasardé à ce travail d'élaborer le projet éthique qu'il s'était proposé de concrétiser à partir des problèmes pratiques. La première de ces interprétations se base sur l'idée qu'il serait une tâche malaisée d'affirmer l'individu tel que défini dans *L'Être et le néant* comme un agent moral, et que le passage de l'ontologie sartrienne à la morale s'avère problématique vu l'impuissance des définitions de la liberté et de la conscience, fondées ontologiquement, de franchir leur structure refermée sur elles-mêmes. Le fait que Sartre n'ait pas écrit une œuvre sur la morale est, selon cette interprétation, un échec inévitable qui découle de ces difficultés.

Le deuxième point de vue à ce sujet est celui qui se focalise plutôt sur l'évolution de la pensée de Sartre et son engagement politique au regard des conditions de l'époque, et affirme une constatation à partir de la tendance sartrienne de concevoir la politique et l'éthique comme deux domaines inséparables : suivant cette deuxième explication, si Sartre n'a pas écrit une œuvre sur l'éthique, cela

⁴ Ibid. p. 11-12

⁵ Weltanschauung : vision du monde.

n'atteste pas un échec, mais une sorte de mutation dans sa pensée, et on pourrait même voir la *Critique de la raison dialectique* qu'il a publié en 1960, comme un substitut de cette œuvre sur l'éthique qu'il promettait à la fin de *L'Être et le néant*⁶. C'est dans le contexte de ce deuxième point de vue que va se poser plus tard, et fréquemment, la question de savoir s'il y a continuité ou rupture dans la pensée sartrienne.

Un dernier commentaire qui reste à faire concernant le projet éthique de Sartre, à la différence des approches mentionnées jusqu'ici, serait la théorie qui consiste à prétendre que si Sartre n'a point écrit sur l'éthique, c'est que ceci est une nécessité provenant de sa pensée même. Cette explication est d'ailleurs celle sur laquelle nous allons nous concentrer entre autres, et celle qui va former le noyau de la conclusion de notre travail, après avoir examiné les deux premières approches.

Ce chapitre de l'étude sera voué à l'évaluation des points de vue qui se regroupent autour de ces deux commentaires et à la construction d'une conclusion qui s'ensuivra.

Section I – Une théorie éthique chez Sartre comme un échec

L'attitude de Gabriel Marcel, philosophe théiste et existentialiste, envers le projet éthique irréalisé de Sartre doit être placée dans la première des deux positions exposées globalement ci-dessus. Dans la préface qu'il avait écrit pour l'ouvrage intitulé *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre* de Gabriel Marcel, Denis Huisman disait : « Marcel avait déjà prévu que Jean-Paul Sartre n'écritait jamais d'*Ethique* (contrairement aux promesses explicites contenues à la fin de *L'Être et le néant*)⁷ ». En s'appuyant sur la difficulté de définir le pour-soi de Sartre, c'est-à-dire l'individu qu'il comprend comme conscience, dans son rapport à d'autres

⁶ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993.

⁷ Gabriel Marcel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, précédé d'une présentation de Denis Huisman, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981, p.26

consciences, Marcel estime que le passage à l'éthique chez Sartre est problématique, et s'oppose foncièrement à l'idée d'un projet éthique chez Sartre⁸.

Un autre point de vue qui prend pour échec le passage de l'ontologie à l'éthique chez Sartre est celui de Kenan Gürsoy. Cependant, dans son livre *Problèmes engendrés par l'athéisme Jean- Paul Sartre*, Gürsoy parvient à cette opinion négative par une critique tout à fait différente de celle de Marcel. Pour Gürsoy, l'ontologie sartrienne est incomplète parce que fondée sans référence transcendante, ce qui rend impossible un discours éthique basé sur cette ontologie⁹ et qui fait que le projet éthique de Sartre demeure inachevé. Néanmoins, la recherche d'une théorie éthique dans la pensée sartrienne est justifiée pour Gürsoy étant donné qu'elle privilégie en grandes lignes l'homme qui vit, qui éprouve, c'est-à-dire l'existence¹⁰.

Tout en exposant, au cours de notre travail, ces approches diverses, notre intention sera plutôt de parvenir, dans l'ontologie sartrienne, à une issue vers l'éthique.

Section II - Une éthique de la finitude

Dans les dernières pages de *L'Etre et le néant*, Sartre nous propose de trouver les traces de la conception morale du pour-soi en partant de la liberté ontologique, car il faut répondre à une grande question : comment vivre la liberté ? En tant que condition du pour-soi dans le monde, la liberté doit être établie dans le domaine pratique, c'est-à-dire, dans le domaine moral et politique. Pour penser une éthique fondée sur l'ontologie sartrienne, le terme de finitude doit être examiné ; car, avant d'écrire les *Cahiers pour une morale*, Sartre a rappelé que le pour-soi a « à interioriser sa finitude », « à être fini » et il avait annoncé qu'il allait construire une morale de la finitude¹¹. Même si, en posant la « finitude » comme l'un des concepts d'introduction à la morale, Sartre laisse prévoir vaguement qu'il a une attitude anti-heideggerienne envers le problème, du point de vue de l'usage qu'il fait de ce

⁸ Ibid., p. 3.

⁹ Kenan Gürsoy, *Sartre'in Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayıncılık, Ankara, 1987.

¹⁰ Ibid., p.89

¹¹ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p.159.

concept : l'un affirme la finitude comme concept qui rend nécessaire le passage à l'éthique ; l'autre, au contraire, la déclare comme concept qui rend ce passage problématique.

Arlette Elkaïm-Sartre qui, à partir des manuscrits de Jean-Paul Sartre qui datent de 1948, publie en 1989 l'ouvrage intitulé *Vérité et Existence*, prétend dans ce livre que, contrairement à ce qu'en pensait Heidegger, une réflexion sur notre finitude ne saurait être autre chose qu'une interrogation morale. Sartre soutient que cette réflexion est en même temps une réflexion sur notre état d'être « pure liberté », puisque l'homme défini en tant qu' « être-au-monde » voit son être déterminé par celui de ce monde. D'autre part, sa liberté se manifeste à travers les choix parmi les possibles qu'il est censé faire dans ce monde-ci. Le paradoxe qui surgit à ce niveau, et dont on parle souvent, est celui-ci : si je me trouve dans un monde qui n'est pas déterminé par moi, même les actions qui n'appartiennent qu'à moi peuvent amener d'innombrables conséquences que je ne pourrais prévoir ; pourtant, étant soumis à la finitude, l'homme définit son existence par sa liberté car « ces conséquences sont miennes ». Sartre suggère en ce qui concerne ce paradoxe, l'idée que la liberté humaine doit être à la base de son action et que l'homme doit constamment « se faire » en tant que révolte contre les situations imprévisibles, choisir ses propres actions, assumer sa propre responsabilité avec toute sa pesanteur. A partir de cette suggestion, il affirme finalement que les éléments constitutifs de l'expérience morale tels que liberté et responsabilité ne pourraient être délaissés sous prétexte de finitude, et que, au contraire, un état de liberté ayant intériorisé sa finitude et l'imprévisibilité du monde dans lequel il se trouve, se manifeste sur le plan éthique par des choix, décisions et engagement. Selon Alain Renaut, la philosophie de Sartre et celle de Heidegger ont beau s'opposer quant au passage de l'ontologie à l'éthique ; Heidegger avait parlé du passage à l'éthique comme un projet dans son *Kantbuch* qui date de 1929, mais s'en était complètement éloigné plus tard. Pourtant Sartre, en avançant la possibilité d'un tel passage, a su habilement montrer l'attrait philosophique du projet éthique que Heidegger avait laissé de côté. Le projet éthique esquissé par Heidegger dans le *Kantbuch* n'est autre chose que de donner une signification à l'intérieur de la finitude aux valeurs qui se fondent par l'autonomie¹².

¹² Ibid., p.161.

L'éthique qui se définit à partir d'un tel projet a pour prétention, selon Renault, de rendre son sujet à ce domaine.

Alain Renault essaye d'examiner le développement de l'approche morale dans la pensée de Sartre avec un regard historico-chronologique. Gerhard Seel, d'autre part, reprend le projet éthique de Sartre avec une fragmentation presque similaire, en faisant référence à Alain Renault.

La fragmentation historico-chronologique qu'utilise Renault consiste en trois parties, dont la première comprend les manuscrits de 1947-1948 (*Vérité et existence*, *Cahiers pour une morale*), et surtout cette partie-là que Renault préfère travailler dessus, puisqu'elle montre indirectement que l'éthique était l'un des propos majeurs de Sartre à l'époque.

La deuxième partie qui renferme une période plus longue qui s'étend dès les années 1964-65 jusqu'aux '70, est plutôt marquée par la politisation de Sartre lui-même et de sa pensée : « le Sartre de 1972 estime que la question morale n'est autre que la question politique »¹³. Dans cette partie de son œuvre, A. Renault se réfère essentiellement à trois textes :

1. *Les Notes* éditées à partir d'une conférence qu'il a donnée pendant un colloque sur la morale et la société, organisé en 1964 par le Parti Communiste Italien¹⁴.
2. Un dactylogramme de 499 pages révélé par J. Gerassi et publié toujours par lui sous le titre de *Morale de Sartre 1964*.
3. Un manuscrit inédit de 255 pages qui appartient à Sartre. Ce manuscrit avait été réédité par Sartre même sous forme d'un dactylogramme de 138 pages et en 6 chapitres pour être présenté pendant ses conférences à l'Université Cornell aux Etats-Unis, sous le titre de *Recherches pour une morale*.

Alain Renault parle dernièrement d'une troisième partie de la fragmentation qu'il fait du projet éthique envisagé par Sartre. Cette troisième partie est fondée sur une

¹³ Ibid., p.165.

¹⁴ Il s'agit du texte intitulé "Détermination et liberté", publié en italien dès 1966 dans Actes du colloque et en français (sans révision par Sartre) in M.Contat et M.Rybalka, *Les Ecrits de Sartre*, 1970, p.735-745.

problématique dont nous parlerons longuement plus tard. Les années que Renaut propose comme troisième partie sont celles qui précèdent la mort de Sartre, c'est-à-dire les années 1977-79. Dans le chapitre qui est voué à cette période, Renaut tient compte plutôt des entretiens faits avec Sartre.

Section III - « Première morale » de Sartre

« *J'ai achevé ma morale* » (1939)¹⁵

Alain Renaut utilise cette phrase que Sartre avait prononcée longtemps avant *L'Être et le néant*, comme preuve de ce qu'il avait des projets qui couvrent une période assez longue concernant le domaine moral, et examine le développement de la pensée morale du philosophe en commençant dès 1939, car, les discours et sources les plus fructueux qui serviront de base pour rechercher l'existence d'un problème moral chez Sartre sont, pour Renaut, ceux qu'il va classer sous le titre de « première morale ». En essayant d'expliquer au sein de ce chapitre, comment la conscience se définit chez Sartre, notamment dans la lignée de ses livres comme *Transcendence de l'Ego*, *Esquisse d'une théorie des émotions*, *L'imaginaire* et dernièrement *L'Être et le néant*, Renaut, tout en se référant à l'ouvrage *Le problème moral et la pensée de Sartre* de Francis Jeanson, en fait aussi une critique : selon Renaut, les œuvres de Sartre que Jeanson prend en considération dans sa recherche, et sa manière de les aborder à travers un problème de conscience, ne concernent pas directement le problème éthique. A suivre le fil de la critique qu'apporte Renaut, F. Jeanson a voulu étudier en développant une réflexion sur la subjectivité, la situation de la conscience en tant qu'une « existence authentique », du point de vue de la liberté et de la morale (cette travail d'ailleurs a pour prétention de poser la problématique d'une façon semblable) ; cependant, Renaut signale que l'auteur n'a tenu compte ni de l'ouvrage *Les cahiers de la drôle de guerre* de Sartre, ni des correspondances publiées par Simone de Beauvoir. Plutôt que de reprendre la technique d'interprétation de Jeanson qui consiste à des analyses de textes, Renaut préfère ramasser des « preuves » servant à démontrer que Sartre avait un projet éthique ; et utiliser les manuscrits et textes d'entretien qui n'avaient pas été

¹⁵ Sartre cité par Alain Renaut dans « *Sartre, le dernier philosophe* », Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p.162.

jusqu'alors étudiés dans le contexte de la question morale, afin d'exposer l'évolution chronologique. Dans cette étude nous voulons présenter ces deux aspects différents avec l'idée qu'ils se complètent l'un l'autre pour indiquer l'importance de la place qu'occupe le problème moral dans la pensée de Sartre.

Le passage que j'ai cité de Sartre ci-dessus, a sans doute été utilisé par le philosophe en 1939, d'une manière un peu hâtive ; pourtant il révèle clairement l'enthousiasme qu'il portait pour la morale. Voilà ce qu'il dit le 3 décembre 1939 : « J'ai vu cette morale que je pratique depuis trois mois sans en avoir fait la théorie », et le lendemain, il continue : « Je suis toujours enchanté de ma morale, qui est sombre comme il se doit et que je sens ». Sartre a annoncé, dans son *Carnet III*, en date du 7 décembre 1939 (*Les Carnets de la drôle de guerre*, p.136-145), qu'il faut commencer à mettre en ordre ses idées sur la morale. Finalement, dans la partie qui appartient à la date de 9 décembre des *Carnets de la drôle de la guerre*, il n'hésite pas à dire : « J'ai achevé ma morale. Je vais vous la copier, ici. C'est fort long. Si je n'y parviens pas complètement, je continuerai demain »¹⁶ ("*Les carnets de la drôle de la guerre*" p.1897). D'après Renaut, lorsque Sartre était en train de préparer des ébauches sur la morale en 1939, il ne prévoyait pas encore les argumentations ontologiques qu'il allait faire dans *L'Être et le néant* et dans *Cahiers* qui paraîtraient en 1947 et 1948. C'est pourquoi, antérieurement à ces deux œuvres-ci, Sartre a beau avoir permis l'accès au problème éthique en parlant du domaine moral comme un projet, ce projet qu'il avait dans l'esprit devrait être vu en tant qu'une réflexion morale ayant forcément subi une modification sérieuse après *L'Être et le néant*.

Alain Renaut constate que Sartre essaye en reprenant dans *Les carnets de la drôle de guerre* (pp.1898-1900) l'évolution de l'idée de liberté à laquelle il avait donné une place considérable dans *L'Être et le néant*, d'établir au sein de la réalité humaine, l'ébauche d'une morale. Cette réalité humaine à l'intérieur de laquelle Sartre projette sa morale, se définit comme domaine de la conscience consciente de sa finitude. Ces termes de « finitude » et « réalité humaine » sont employés par Sartre au sens heideggerien. Heidegger et Sartre ont beau diverger nettement en ce qui concerne le passage à l'éthique à partir de la finitude, ils s'approchent quant au rapport de ce concept à l' « être-pour-soi » chez Sartre, et au « Dasein » chez Heidegger. Alain Renaut argumente la morale qui appartient à la conscience ayant

¹⁶ Sartre, cité par Alain Renaut dans "*Sartre, le dernier philosophe*", Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p.163.

intériorisé sa finitude, de la façon suivante : « Finie, cette réalité est constamment « séparé de son dessein » et doit projeter son être propre dans l'avenir, comme ce qu'elle a à être par sa liberté : en ce sens, la réalité humaine n'est « ni un fait, ni une valeur », mais « le rapport d'un fait à une valeur » - entendre : le rapport de la liberté en tant que facticité, présent dans le monde comme un « fait », à ce que cette liberté doit faire d'elle-même, en se jetant dans l'avenir « pour y être son propre fondement » »¹⁷

La méthode d'interprétation que Renaut préfère utiliser en examinant le Sartre des années 1930, consiste à y introduire également l'époque où *L'Être et le néant* avait été écrit ; car Renaut prétend faire cette lecture à la fois comme un problème de sujet afin de parvenir à l'individu en tant qu'agent moral à partir du sujet / conscience existentialiste de Sartre. Un deuxième objectif de cette manière de lire Sartre serait de garantir le passage de cet agent moral au domaine politique dans la pensée sartrienne.

Section IV - « Deuxième morale » de Sartre

« J'ai au fond écrit deux morales, une entre 45 et 47, complètement mystifiée [...] et puis des notes de 65 environ sur une autre Morale, avec le problème de réalisme et le problème de la morale. »¹⁸

A partir des années 60, Sartre commence à penser la morale et la politique dans le cadre d'une même problématique. Dorénavant, il va transgresser les limites de l'ontologie phénoménologique et s'incliner vers la « praxis ». Ici, l'emploi du terme signale le cheminement de Sartre vers les concepts qu'il utilise dans la *critique de la raison dialectique*. Les années 60 et 70, sont celles qui ont témoigné une redéfinition dans le domaine social par Sartre des concepts qu'il avait coutume d'employer antérieurement dans son ontologie ; et cette rénovation déguise en effet, l'effort d'introduire ces concepts dans le langage politique. Concernant toujours la même période, le film que M. Contat et A. Astruc ont consacré à Sartre, révèle les mêmes déclarations que le philosophe avait exprimées sans dissimulation à propos de

¹⁷ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p.164.

¹⁸ Sartre, cité par Simone de Beauvoir dans *La Cérémonie des adieux*, p.42.

ce passage. Sartre y affirme que le problème ne consiste point à choisir la morale et la politique étant donné que ces deux domaines ne doivent pas être pris distinctement mais comme une même sphère pratique ; et il estime que la « question morale n'est autre que la question politique ». C'est justement par l'influence de cette transition que l'on témoigne chez Sartre que la partie abordée sous le titre de la « deuxième morale » est en général considérée comme une rupture par rapport à la lignée habituelle de sa pensée. Voilà ce qu'Alain Renaut constate à partir de l'ouvrage intitulé *Sartre de 1966* de Francis Jeanson : « Sartre reprenait, sur une base philosophique renouvelée (celle des positions élaborées dans la *Critique de la raison dialectique*), la réflexion morale que les *Cahiers* avaient tenté de développer à partir des thèses de *L'Être et le néant*, et si l'humanité restait inscrite dans la dimension de l'avenir, comme une « humanité à faire », s'il s'agissait toujours de penser l'homme comme « le produit de lui-même », c'était désormais « l'homme communiste » qui incarnait cet avenir. »¹⁹

Cette constatation faite par Renaut repose en effet sur trois textes de base, mentionnés ci-dessus. Pour en venir à une étude plus minutieuse concernant la même période encore, il serait utile de parcourir rapidement quelques articles, tels que : « *Ethique dialectique. Un premier regard aux notes de conférence de Rome, 1964* »²⁰ ; « *Making the Human in Sartre's Unpublished Dialectical Ethics* »²¹, par R. Stone et E. Bowman ; ainsi que « *Socialist morality in Sartre's unpublished 1964 Rome Lecture : A summary and commentary* » toujours par les mêmes auteurs, qui pourrait être estimé comme une source importante pour revisiter le texte de cette conférence donnée par Sartre en 1964 et qui a notamment déterminé sa position morale dite « deuxième »²².

D'autre part, le dactylogramme que J. Grassi avait publié sous le titre de *Morale de Sartre de 1964* semble soutenir son projet éthique. Pourtant, l'absence

¹⁹ Op. Cit., p.165.

²⁰ Robert V. Stone et Elisabeth A. Bowman, « *Ethique dialectique. Un premier regard aux notes de la conférence de Rome, 1964* », in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Ed. de l'Université de Bruxelles, prés. Par R. Verstraeten, 1987.

²¹ Robert V. Stone et Elisabeth A. Bowman, « « *Making the Human* » in Sartre's Unpublished Dialectical Ethics », in *Writing The Politics of Difference*, édité par Hugh J. Silverman, State University of New York Press, 1991.

²² Robert V. Stone et Elisabeth A. Bowman, « *Socialist morality in Sartre's unpublished 1964 Rome Lecture: A summary and commentary* », in *Bulletin de la Société Américaine de la philosophie de Langue Française*, vol. IV, No : 2-3, Department of foreign languages and literatures, Northern Illinois University, 1992.

d'une œuvre sur la morale élaborée par Sartre même, rend possible la constatation que la morale de Sartre qu'il prétendait avoir « achevée » dès 1939, est un projet resté en l'air. Les *Recherches pour une morale* que le philosophe avait recueillies pour une conférence à l'Université de Cornell est plutôt une réflexion sur le « paradoxe éthique », organisée en six chapitres. C'est le « paradoxe d'une subjectivité » qui se manifeste comme « libre autonomie de volonté ». Ce paradoxe est la « dépendance à la liberté », ou avec la terminologie sartrienne des années 60, c'est la liberté à l'égard d'un problème pratico-inerte. A cette époque-là, Sartre soutient cette attitude de ne pas argumenter l'évolution de sa pensée avec un ouvrage philosophique, par des raisons que l'on dirait non-philosophiques.²³

Section V - « Troisième Morale » de Sartre

Quant à cette partie, Alain Renaut fait remarquer deux interviews de Sartre pendant les années 70. Le premier de ces textes est un entretien paru en 1977, dans *Lotta continua*, une publication de la gauche italienne où Sartre exprime son attitude envers ceux qu'il nomme les « nouveaux philosophes »²⁴. Cette attitude consiste à la distinction qu'il fait entre les « marxistes » et les « marxismes », dans ces années-là où il critique le marxisme pour avoir ignoré la subjectivité et où il parle d'un « marxisme existenciel ». A suivre cette distinction, ceux que Sartre appelle les « marxistes » ont une conception historique qui réduit l'homme à une chose et ils définissent l'histoire de sorte qu'il ne reste aucune place à la subjectivité. D'autre part, le deuxième texte cité par Renaut dans cette troisième partie est également une

²³ J.-P.S. – Il y a eu un ouvrage de moral que j'ai préparé pour cette université américaine qui m'avait invité. J'avais commencé à écrire quatre ou cinq conférences que je devais faire là-bas, et puis j'ai continué pour moi. J'ai une tas de notes, je ne sais pas ce qu'elle sont devenues, d'ailleurs; elles doivent être chez moi. Des tas de notes pour une morale.

S. deB. - Ce n'était pas sur le rapport de la morale et de la politique essentiellement?

J.-P.S. - Oui.

S. deB. - C'était donc tout à fait différent de ce que vous aviez écrit vers les années 48, 49?

J.-P.S. - Tout à fait différent. J'ai des notes là-dessus. En fait le livre entier aurait été très important.

S. de B. - Pourquoi l'avez vous abandonné, celui-là?

J.-P.S. - Parce que je m'étais lassé de faire de la philosophie. Vous savez, ça vient toujours comme ça la philosophie, chez moi en tout cas. J'ai fait *L'Être et le néant* et je me suis fatigué; là aussi il y avait une suite possible, je ne l'ai pas faite. J'ai écrit *Saint Genet* qui peut passer pour intermédiaire entre la philosophie et la littérature. Et puis j'ai fait la *Critique de la raison dialectique*, et là aussi, je me suis arrêté (Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, p.261-262).

²⁴ Sartre a déclaré: "Je ne suis plus marxiste". Cité par M.Contat et M.Rybalka dans leur "Chronologie" in *Œuvre romanesque*, "La Pléiade", p.cii.

interview fait par M. Sicard pour la revue *Oblique*. Sartre parle dans cette interview des dimensions éthiques de l'« interrelation des consciences » du point de vue de ses origines ontologiques²⁵.

Parmi les trois parties que nous avons résumées jusqu'ici d'une manière chronologique, A. Renaut insiste principalement sur la première et examine la transition entre l'ontologie et l'éthique à travers les textes des années 40, car les écrits inédits de Sartre sont d'une structure dérégulée et énigmatique. Il existe deux questions essentielles pour Renaut :

- 1- Peut-on parler d'une éthique sartrienne à partir de *L'Être et le néant* qui comporte des thèses basées sur la « réalité humaine » ?
- 2- Le projet éthique qui se manifeste d'une manière assez dissolue sous le titre de *Cahiers pour une morale*, serait-il considéré comme un échec ; ou bien ouvre-t-il un nouvel « horizon philosophique » ? Une idée nouvelle peut apparaître, pour Renaut, si l'on peut expliquer cet échec philosophiquement : il signale, chez Sartre, indirectement ou négativement, la nécessité de reconstruire le discours éthique différemment.

Les questions fondamentales de ce travail ont été pour nous, celles qui avaient été pesées par Alain Renaut. Le bilan chronologique que nous venons de faire afin de révéler les phases du projet éthique chez Sartre, fournit à notre travail qui est à la recherche d'une morale dans la pensée sartrienne, sa légitimité. Car, la question morale avait toujours gardé son importance pour Sartre, pendant toutes les trois périodes dont nous avons parlé brièvement : il n'avait cessé de mettre en question, soit en pensant sur l'ontologie, soit sur la politique, le lien de ces deux domaines avec la morale. Et nous, dans les limites de ce travail, tenterons d'interroger le rapport entre l'ontologie sartrienne et son éthique, en nous concentrant plutôt sur la période jusqu'à la fin de *L'Être et le néant*.

²⁵*Obliques*, no 19, 1979, "Sartre", p.14 -15.

Chapitre-II

Esquisses phénoménologiques d'une conscience avant *L'Etre et le néant*

Nous croyons que nous devons expliquer comment la conscience qui jouera un rôle central dans les parties suivantes où nous allons étudier l'ontologie phénoménologique sartrienne, est considérée dans les étapes où, avant *L'Etre et le néant*, elle n'est pas encore formulée dans le domaine ontologique en tant que l'être pour-soi. Parce qu'une étude de la conscience à son état esquissé avant *L'Etre et le néant* nous permettra, semble-t-il, d'obtenir les clés de plusieurs concepts que nous allons rencontrer lorsque nous allons essayer de saisir la place de l'être pour-soi dans l'ontologie phénoménologique et de certaines méthodes utilisées par Sartre lorsqu'il construit sa pensée. Et plus important encore, il sera ainsi possible d'affirmer qu'il existait toujours une conscience existentielle au fondement de la pensée philosophique de Sartre, même dans son ouvrage de période précoce intitulé *La transcendance de l'Ego*. Pouvoir faire une constatation pareille porte une grande importance pour nous ; parce que notre but principal dans notre étude est de mettre en évidence la relation entre la conception de conscience de Sartre et la réalité-humaine, ainsi que d'interroger s'il existe une dimension éthique de cette conscience. Par ailleurs, essayer de saisir, en partant de cet ouvrage, la manière dont Sartre construit la structure de la conscience, nous fournira la possibilité de parler de la relation entre Sartre et ses antécédents (Kant, Descartes, Husserl). D'ailleurs Sartre construit son ouvrage en question plutôt sur la critique des analyses de conscience faites avant lui-même. Mais, étant donné que la tâche d'interroger la relation de Sartre avec ses antécédents est une problématique à part, il serait utile de préciser que notre but dans cette partie sera plutôt de nous arrêter sur la manière dont Sartre *se sert* de ses antécédents en construisant sa propre conception de conscience, que d'interroger la manière dont il les lit, pour ne pas nous dérouter de notre problème central. La raison pour laquelle nous abordons cet ouvrage de Sartre, écrit avant

L'Etre et le néant, c'est de pouvoir faire une initiation à l'ontologie sartrienne ; et notre objectif s'y borne à expliquer la distinction entre les concepts de « conscience réfléchie » (*cogito* réflexif) et de « conscience irréfléchie » (*cogito* préréflexif) que nous allons rencontrer souvent plus tard, et à insister sur le refus de Sartre à l'encontre du Je transcendantal et de l'inconscient. Quant à l'insistance sur la distinction entre le Je et le Moi apparue dans la relation établie par Sartre entre sa conception de l'Ego et la conscience, ainsi que sur les manières dont ceux-ci construisent l'Ego, constituera le centre des constatations que nous allons faire en partant de cet ouvrage en question.

Section I -L'attitude sartrienne contre le je transcendantal

Dans la *Transcendance de l'Ego*, Sartre commence à exprimer les points où il se distingue de la phénoménologie husserlienne en critiquant le je transcendantal de Husserl. Sa première critique concerne l'idée selon laquelle le je transcendantal est considéré comme une exigence formelle de la conscience (contre Husserl et Kant). Le premier problème que Sartre envisage avec une intention pareille est l'idée suivante de Kant : « le Je Pense *doit pouvoir* accompagner toutes nos représentations »²⁶ Cette proposition de Kant montre, pour Sartre, un problème dont Kant, lui-même, se rend compte ; c'est l'idée que nous pouvons avoir des représentations auxquelles le Je Pense n'accompagnerait pas. Sartre accepte l'idée de Kant, mais ajoute tout de suite après qu'il ne tomberait pas dans la *faute* d'expliquer les états de conscience auxquels le Je Pense n'accompagnerait pas par l'inconscient. Ce qu'il fait en acceptant cette proposition de Kant, c'est de donner les signes de la distinction entre la conscience réfléchie et la conscience irréfléchie tout au début de ses pages. Sartre pose une série de questions en analysant la proposition de Kant, et commence à expliciter sa propre idée de conscience en interprétant ces questions : « le Je Pense doit pouvoir accompagner toutes nos représentations ; mais faut-il entendre par là que l'unité de nos représentations est, directement ou indirectement, réalisée par le Je Pense – ou bien doit-on comprendre que les représentations d'une conscience doivent être unies et articulées de telle sorte qu'un

²⁶ Kant cité par Sartre, dans *La transcendance de l'Ego*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1996, p. 13.

« Je Pense » de constatation soit toujours possible à leur propos ? »²⁷ Une formulation plus simple de cette question nous donnera la phrase suivante : « le Je que nous rencontrons dans notre conscience est-il rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations, ou bien est-ce lui qui unifie en fait les représentations entre elles ? »²⁸ Pour Sartre, parmi les conséquents de Kant, celui sur lequel nous devons nous arrêter le plus du point de vue de ses réponses à cette question, c'est Husserl. La conception de phénoménologie de Husserl est, pour Sartre, un methode que l'on peut choisir pour expliquer la conscience. Sartre dit que la phénoménologie de Husserl est non une critique de la conscience, mais une étude scientifique de celle-ci. Dans la phénoménologie husserlienne, l'intuition est utilisé comme méthode fondamentale et il nous met devant *la chose* ; pour Husserl, « dans les actes d'intuition immédiate, nous avons l'intuition de "la chose en elle-même" »²⁹. Husserl dit que pour avoir l'intention d'une chose, il faut que l'on ait eu une prévision concernant cette chose ; et l'intuition dont nous venons de parler nous fournit cette prévision. Pour Sartre, la phénoménologie de Husserl « est une science de *fait* et que les problèmes qu'elle pose sont des problèmes *de fait*, comme d'ailleurs, on peut encore le comprendre en considérant que Husserl la nomme une science *descriptive*. » Husserl essaie d'expliquer les êtres des phénomènes dans ce monde en les considérant comme des *faits* ; il s'agit, dans sa méthode, non de découvrir la structure du phénomène, mais de mettre en évidence la signification que prend le phénomène lors de la relation entre moi et lui. Dans ce cas, pour Sartre, lorsque cette méthode de Husserl s'applique dans la relation entre la conscience et le je, la relation entre ces deux êtres devrait être vue comme une relation existentielle. Husserl essaie de saisir de nouveau la conscience transcendantale de Kant par l'*epoché*³⁰. Mais pour Sartre, lorsque Husserl envisage la conscience par cette méthode, il aurait l'intention de la saisir comme « un fait absolu », et cela est une approche approuvée également par Sartre. La conscience que Husserl essaie d'obtenir par la réduction phénoménologique est une conscience réelle que chacun pourra atteindre, et « c'est bien elle qui constitue notre conscience empirique, cette

²⁷ Ibid., p. 16.

²⁸ Idem.

²⁹ Husserl cité par Sartre, dans *La transcendance de l'Ego*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1996, p. 17.

³⁰ L'explication de l'*epoché* dans *La Transcendance de l'Ego* (p. 18, en bas de page) est donnée de façon suivante : « L'*epoché*, la réduction phénoménologique, est la mise entre parenthèses de l'attitude naturelle, toujours empreinte d'un réalisme spontané ; Sartre désigne aussi, après Husserl, cette conscience naturelle par l'expression "conscience intra mondaine". »

conscience “dans le monde”, cette conscience avec un “moi” psychique et psychophysique. »³¹ Sartre accepte que cette conscience transcendantale unificatrice avancée par Husserl est un point indispensable à atteindre en suivant sa méthode, mais il commence en même temps juste à ce point-là à critiquer Husserl. Et dans cette critique nous voyons la question fondamentale posée par Sartre à la phénoménologie husserlienne : « Nous suivons Husserl dans chacune des admirables descriptions où il montre la conscience transcendantale constituant le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique ; nous sommes persuadées comme lui que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'*époché*. Mais nous nous posons la question suivante : ce moi psychique et psycho-physique n'est-il pas suffisante ? Faut-il le doubler d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue ? »³² Ces questions de Sartre montrent son insistance sur ne pas détacher la conscience de ses rattachements existentiels. D'ailleurs, la tentative de partir d'une conscience en tant qu'un être « dans le monde », comme le propose Husserl, et ensuite la détacher de ses rattachements à ce monde pour la porter à une dimension transcendantale, rend la réduction de Husserl une méthode critiquable. Aux yeux de Sartre, il est impossible de parler d'un Je dans le champ transcendantal atteint par une réduction pareille ; parce que ce champ que l'on prétend saisir comme une conscience *pure* doit obligatoirement être indépendant de toutes sortes de personnalité (« prépersonnel » ou *sans Je*). Ainsi, le « Je Pense » à construire sur la conscience transcendantale saisie en tant qu'une unité pure et impersonnelle devient privé de sa particularité d'être sa propre source ; parce que « c'est cette unité préalable qui le rend possible »³³.

Pour Sartre, la conscience se forme dans son propre processus existentiel ; c'est d'ailleurs pour cette raison qu'il est impossible que la conscience se construise sur une idée de conscience transcendantale non formée par elle-même. Chez Sartre, l'acceptation du Je transcendantal correspond à la disparition de la conscience. « [...] ce Je superflu est nuisible. S'il existait il arracherait la conscience à elle-même, il la diviserait, il se glisserait dans chaque conscience comme une lame opaque. Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience

³¹ Ibid., p.18.

³² Ibid., p. 19.

³³ Idem.

est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que la type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi »³⁴ Ces définitions de Sartre, en ce qui concerne la conscience, constitue en effet le fondement du concept de conscience et de l'ontologie phénoménologique qu'il construira dans *L'Être et le néant*. Pour Sartre, l'ensemble des explications de la conscience fondées sur un Je transcendantal, indique une seule et même chose ; c'est la quête d'une référence unificatrice pour toutes les activités de conscience. Mais, comme le répète souvent Sartre, il ne faut pas nécessairement une référence d'un élément transcendantal pour assurer cette unification ; parce que la conscience construit déjà sa propre unité lorsqu'elle réalise sa structure existentielle. « C'est la conscience [...] qui rend possible l'unité et la personnalité de mon Je. »³⁵ Pour Sartre, une autre raison pour laquelle il est inutile de se référer au Je transcendantal, c'est l'intentionnalité. « Le Je est producteur d'intériorité. Or, il est certain que la phénoménologie n'a pas besoin de recourir à ce Je unificateur et individualisant. En effet, la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant. »³⁶ Le Je transcendantal atteint par une réduction husserlienne, comme nous l'avons envisagé ci-dessus, est le fruit de la quête d'une transcendance unificatrice de toutes les activités de conscience. Pour Sartre, l'Ego en tant que champ transcendantal défini ainsi, est l'« habitant » transcendantal de la conscience ; il se situe dans la conscience, il y reste toujours de la même manière et auquel la conscience ne pourrait accéder que si elle se fait l'objet de son intentionnalité. Ici l'Ego peut être considéré en quelque sorte comme une base de conscience purifiée de toutes les actions et de tous les choix du je, et voire comme un Ego transcendantal universel du fait qu'il est accessible par tous les consciences. Aux yeux de Sartre, une conscience manifestant la réalisation de son être/ existence par son caractère intentionnel n'a pas besoin d'une référence transcendantale, et l'intentionnalité, lorsqu'elle était utilisée différemment, devrait permettre au détachement du solipsisme.

Le point où Sartre essaie de parvenir en critiquant le Je transcendantal husserlien, c'est de dire qu'il faut faire une définition différente de l'Ego. La définition de l'Ego chez Sartre est une prise de position contre les réflexions

³⁴ Ibid., p. 23-24.

³⁵ Ibid., p. 23.

³⁶ Ibid., p. 21.

antécédentes ayant l'intention de voir l'Ego comme un « habitant », une « propriétaire » de la conscience. L'Ego doit être positionné en dehors de la conscience et considéré comme la synthèse de toute *action* et de tout *état* de la conscience.

Jusqu'ici, nous avons dit que le problème apparaissant sur le premier plan dans la critique de Sartre contre Husserl est le refus du Je transcendantal né en tant qu'un champ impersonnel. Pour pouvoir comprendre la méthode que Sartre nous proposera en vue de construire l'Ego d'une manière différente, il faut, croyons-nous, s'arrêter sur les concepts utilisés par Sartre, tels que *transcendant*, *transcendantal*, *transcendance*. Déjà, il diffère de ses antécédents du point de vue de la manière dont il emploie ces concepts et du sens qu'il leur attribue. A cet effet, il conviendrait mieux de citer cette note très explicative située, par Sylvie Le Bon, dans *La Transcendance de l'Ego* : « Pour Sartre, l'hypothèse d'un Je transcendantal comme foyer personnel unificateur et fondateur de toute conscience est superflue. Il y a seulement pour lui un champ transcendantal pré-personnel ou impersonnel. *Transcendant* et *transcendantal* ne sont pas pris par lui au sens kantien, mais plutôt dans le sens husserlien tel qu'il est défini par exemple par le § 11 des *Méditations cartésiennes*. Est transcendantal le champ que constituent les consciences originaires donatrices de sens. Il faut remarquer que Sartre délaissera ce terme (trop kantien ?), qu'on ne trouve pour ainsi dire dans *L'Etre et le néant*. La conscience y est considérée selon qu'elle est irréfléchie ou réflexive, positionnelle ou non-positionnelle de soi. Il n'y a plus l'Ego ni même de champ transcendantal. Par contre, la *transcendance* de l'Ego demeure une thèse fondamentale. Les notions de transcendance et d'intentionnalité sont en effet corrélatives. « La transcendance est structure constitutive de la conscience » *L'Etre et le néant*, p.28, c'est-à-dire que d'emblée la conscience s'arrache à elle-même pour se porter vers les objets. C'est ce que signifie l'affirmation fameuse « Toute conscience est conscience de quelque chose ». Corrélativement, sont dits *transcendants* à la conscience le monde et ses objets (physiques, culturelles, etc.), en tant qu'ils sont, par définition, *hors* de la conscience, et l'autre absolu pour elle. »³⁷ Compte tenu des explications figurant dans cette note, nous pouvons prévoir que l'intentionnalité de la conscience jouera un rôle central dans *L'Etre et le néant* ; cependant, on voit bien que la naissance de ce

³⁷ Idem.

concept dans la pensée sartrienne est sur les pages du premier ouvrage de Sartre intitulé *La transcendance de l'Ego*.

Section II -Le Je et le Moi comme deux faces de l'Ego

Comme nous l'avons déjà précisé, Sartre poursuit la réduction phénoménologique de Husserl jusqu'à un certain point, par contre, il critique Husserl sur deux points. Selon Sartre, Je transcendantal de Husserl n'est pas convenable à sa phénoménologie fondée sur l'intentionnalité, et Sartre considère une telle explication du Je insuffisante. Parce qu'aux yeux de Sartre, la relation entre ce Je transcendantal atteint par Husserl et la conscience agissant qui a une structure intentionnelle n'a pas été établie parfaitement ; en ce sens, la relation entre l'immanence et la transcendance n'a pas été bien constituée chez Husserl. C'est-à-dire, la manière dont une conscience impersonnelle privée de toutes conditions existentielles de la conscience passe en relation avec la conscience intentionnelle n'est pas claire. Et ce sera d'ailleurs le problème fondamental que Sartre essaiera de franchir lorsqu'il constituerait le Ego. La tendance de réfléchir la transcendance avec l'intentionnalité, comme nous l'avons exprimé dans la partie précédente, est un pas pour franchir ce problème. Viser à souligner la structure intentionnelle de la conception de l'Ego chez Sartre et à réfléchir sur les points où une constitution pareille de l'Ego nous amènera sans doute un risque de négligence de certains points. Le plus important parmi ces points qui pourraient être négligés, ce sera le manque que produirait une approche de l'Ego fondée sur la critique de Sartre sans en tenir compte de la place exacte du Je transcendantal critiqué par Sartre dans la phénoménologie husserlienne. Cependant, la relation de la pensée husserlienne avec la phénoménologie sartrienne est un sujet tellement long et important qu'il doit faire l'objet d'une étude à part. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre de cette étude, nous préférons nous arrêter plutôt sur ce que peut être l'importance de la définition de l'Ego sartrienne du point de vue de notre problématique, en fixant notre attention sur les résultats que Sartre a atteints en ce qui concerne l'Ego.

Sartre essaie d'expliquer l'Ego dans une structure à deux aspects différentes. Le Je qui est la première de ces deux aspects constitue la face active de l'Ego, il ne se

fait visible qu'à travers la conscience réflexive ; et l'autre, le Moi a une définition « plus proche » de la zone de la spontanéité et de la conscience irréfléchie, soulignant plutôt l'aspect matériel de la conscience. Nous nous réservons cependant de réfléchir le Moi en entier dans la zone irréfléchie ; parce que nous nous rendons bien compte qu'une approche pareille peut nous conduire à faire une simple distinction entre la « conscience active et la conscience simplement spontanée ». Sartre dit dans la partie intitulée « Constitutions des Actions » de son ouvrage qu'il se réserve de faire une distinction pareille, parce que cette dernière constitue l'un des problèmes les plus difficiles à résoudre dans la phénoménologie.³⁸

Ce que Sartre veut faire, c'est de pouvoir montrer une structure de l'Ego où les aspects psychique et psychophysique de la conscience est suffisants et la transcendance *s'établit* par l'intentionnalité. Sartre affirme que le je et le moi ne font qu'un et il essaye de montrer que l'Ego dont Je et Moi ne sont que deux faces constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie des consciences réfléchies.³⁹ La distinction entre le Je et le Moi, formulée par Sartre, est une distinction fonctionnelle à utiliser dans le cadre d'une constitution qui libérerait le Ego de l'impersonnalité. Lorsqu'il explique d'ailleurs ces deux concepts, il parle ainsi : « le Je c'est l'Ego comme unité des actions. Le Moi c'est l'Ego comme unité des Etats et des qualités. Les distinctions qu'on établit entre ces deux aspects d'une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale. »⁴⁰

Avec la distinction qu'il établit entre le Je et le Moi, Sartre se permet d'unifier sa distinction entre la conscience réfléchie et la conscience irréfléchie avec sa propre conception de Ego intentionnel. Dans la partie intitulée « Théorie de la présence matérielle du Moi » de son ouvrage, il dit qu'on pourrait penser que certaines situations se manifestent immédiatement dans la zone réfléchie ; mais que même dans un cas pareil, la conscience irréfléchie a une priorité ontologique sur la zone réfléchie. « Nous arrivons donc à la conclusion suivante : la conscience

³⁸ Ibid., p. 51.

³⁹ Ibid., p.43.

⁴⁰ Ibid., p. 44.

irrfléchie doit être considérée comme autonome. C'est une totalité qui n'a nullement besoin d'être complétée [...] »⁴¹

Considérer l'Ego comme une structure qui inclut deux faces formant l'unité de conscience, permet Sartre d'unifier sa conception intentionnelle de l'Ego et la distinction entre la conscience réfléchie et irrfléchie. « Nous arrivons donc à la conclusion suivante : la conscience irrfléchie doit être considérée comme autonome. C'est une totalité qui n'a nullement besoin d'être complétée[...] »⁴² Sartre affirme, dans *La Transcendance de l'Ego*, que quelques expériences ne puissent être vécues que dans la conscience réfléchie, mais au cours des telles expériences-mêmes, la conscience irrfléchie garde sa priorité ontologique sur la conscience réfléchie: « L'Ego n'est pas directement unifié des consciences réfléchies. Il existe une unité *immanente* de ces consciences, c'est le flux de la Conscience se constituant lui-même comme unité de lui-même –et une unité *transcendante* : les états les actions. L'Ego est unifié des états et des actions, -facultativement des qualités. Il est unifié d'unifiés transcendantes et transcendant lui-même. C'est un pôle transcendant d'unité synthétique, comme le pôle-objet de l'attitude irrfléchie. Seulement ce pôle n'apparaît que dans le monde de réflexion.»⁴³

⁴¹ Ibid., p. 40.

⁴² Ibid., p.40.

⁴³ Idem.

Chapitre III

L'Etre et le néant et le passage de l'ontologie à l'éthique

Section I - Du cogito cartésien à l'être-pour-soi

L'être-pour-soi et l'être-en-soi qui sont les éléments constitutifs de l'ontologie sartrienne servent aussi de mots-clefs pour le passage à l'éthique à partir d'une question d'être. Comprendre la relation entre ces deux « modes d'être », tels que définis par Renaut, doit précéder le passage à un domaine de valeurs. L'être-pour-soi entendu comme une intention vers l'être-en-soi, est défini en tant qu' « être par qui les valeurs existent dans le monde ». L'être-pour-soi est le sujet du passage à la morale, grâce à sa liberté indéfectible et au fait qu'il soit déterminé comme « l'unique source de la valeur ». Pour faire une interprétation sur ce sujet moral chez Sartre, il faut également prendre en considération la difficulté de parler d'un système de valeurs et étudier la manière dont le concept de valeur s'explique chez Sartre. Dans *On a raison de se révolter*, Sartre explique que les valeurs « sont faites de telle sorte qu'il faut à chaque fois les découvrir, ou les inventer » et « le mouvement du dépassement des faits » vers les valeurs est « le moment de la liberté ».⁴⁴ Par ailleurs, dans *L'Etre et le néant*, Sartre fait une analyse de valeur à partir du concept *manque*, sous le titre « Le pour-soi et l'être de la valeur ».⁴⁵ Pour mieux comprendre la définition de « valeur » chez Sartre et envisager la morale comme un espace de valeurs, c'est la partie « Les structures immédiates du pour-soi » qui constitue la partie la plus importante à interpréter dans la perspective de notre étude.⁴⁶ Or, la lecture intégrale de cette partie est la condition d'arriver à ce

⁴⁴ Sartre cité par Alain Renaut, in *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p.175.

⁴⁵ Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, p.121-132.

⁴⁶ Ibid., p.109-142.

point où on parviendrait à une analyse de valeur. Ainsi, dans le contexte de *L'Être et le néant*, on pourrait éclairer en grande partie la conception de subjectivité et l'approche à la morale problématique chez Sartre.

Section II - Introduction à la conception de conscience chez Sartre et *L'existentialisme est un humanisme*

Dans *L'Être et le néant*, en expliquant la structure du pour-soi, Sartre explique en premier lieu que le pour-soi doit être compris comme l'être de la conscience et il analyse chacune des caractéristiques fondamentales mettant au jour la structure ontologique de la conscience. Chez Sartre, avec la définition de la conscience comme « la présence à soi », il est affirmé que la conscience est un être capable de saisir elle-même comme une distance à soi-même. Cette distance signifie également l'état de non-coïncidence de l'être-pour-soi avec soi-même. « La caractéristique de la conscience, au contraire (de l'être en soi), c'est qu'elle est une décompression d'être. Il est impossible en effet de définir comme coïncidence avec soi. »⁴⁷ Une pareille définition de conscience montre d'une part que Sartre parle d'une conscience alignée avec le cogito cartésien, et renvoie d'autre part au « pro-jet ex-statique » heideggerien.⁴⁸ Dasein que Sartre traduit comme « réalité-humaine » est l'être conscient de lui-même et de ses propres possibilités et ayant des projets relatifs à ces dernières. C'est dans cette phrase « Il faut partir du *cogito* »⁴⁹, prise du texte intitulé *L'existentialisme est un humanisme*, que l'on voit le plus clairement l'association faite par Sartre entre sa conception de phénoménologie, dont les origines se trouvent chez Husserl, et un sujet ou une conscience envisagée à partir du cogito cartésien. Mais, pour Sartre, le cogito ne peut être mis au service de la phénoménologie existentialiste qu'en étant retraité et par conséquent modifié. Alain Renaut explique de la façon suivante le point sur lequel insiste Sartre contrairement à la définition de conscience des Modernes: « La conscience s'est définie, chez les Modernes, par l'identité à soi : le « Moi = Moi » de Fichte, dans son interprétation traditionnelle. Réaménager la conception classique du *cogito*, c'est en ce sens pour Sartre tenir compte de la manière dont, en réalité, l'identité ou l'adéquation à soi de

⁴⁷ Ibid., p.110.

⁴⁸ Ibid., p.109.

⁴⁹ Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970, p.123.

l'être qui est ce qu'il est définit le propre, non de la conscience, mais de la chose, non du pour-soi, mais de l'en-soi –lequel seul est par essence « plein de lui-même », sans distance, sans vide, sans fissure : densité absolue. Le propre du pour-soi, au contraire, est la non-coïncidence, la constante néantisation de ce qu'il est au nom de ce qu'il n'est pas, mais projette d'être : or c'est précisément sur ce point qu'il s'agirait, pour redéfinir la présence-à-soi de la conscience, d'intégrer les acquis de la théorie de l'intentionnalité –car tel serait au fond ce qu'impliquerait, dans la formule selon laquelle « toute conscience est conscience *de* quelque chose », entre la conscience et ce dont elle est conscience. »⁵⁰

En termes de cette formule fondamentale de l'intentionnalité, la conscience ne se définit que par l'univers de l'en-soi vers laquelle elle s'orienterait (aurait une intention), mais elle ne peut pas être réduite à cela. Cette transcendance, immanente à la conscience, est la caractéristique la plus importante précisant cette dernière. La conscience est « une façon de ne pas être sa propre coïncidence, laquelle coïncidence avec soi ne saurait donc constituer qu'un horizon »⁵¹. Sartre, dans *L'existentialisme est un humanisme*, résume ainsi en bref, avec ces explications, les définitions ontologiques dans *L'Être et le néant* et précise que l'être de la conscience est un mouvement constant de néantisation qui se manifeste également en tant que liberté.

Sartre essaie de constituer un passage à l'idée d'*autonomie*, tout soutenant la conception de conscience cartésienne. Pour lui, Descartes, dans l'histoire de la philosophie, a su introduire de manière parfaite l'« expérience de l'autonomie » dans sa pensée, clarifiant la conscience avec toutes ses actions et toute son indépendance. Par contre, il faut ne pas oublier, quand il s'agit de la pensée cartésienne, que cette expérience d'autonomie doit uniquement être comprise en tant qu'une expérience de conscience. Toutefois, si l'expérience de conscience chez Descartes pourrait être jugée en même temps comme une « expérience de la liberté », la liberté apparaîtra à nos yeux comme le dénominateur commun de la conscience et sartrienne et cartésienne.⁵² Par ailleurs, Sartre, lui-même, voit une tension dans la tradition

⁵⁰ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p. 177.

⁵¹ Op. cit., p.128.

⁵² Pour celui qui cherche à placer quelque part dans l'histoire de la philosophie, la possibilité du passage aux questions morales chez Sartre, il sera utile de prendre en considération les conceptions de liberté des deux autres grands théoriciens de morale : celle de Spinoza et celle de Kant. Cette description comparée de la liberté est d'une importance majeure en vue de révéler les traits distinctifs

cartésienne qui l'a guidé notamment à propos de la liberté ; et pour lui, cette tension trouve sa source dans un mouvement d'oscillation entre les modèles kantien et spinoziste de liberté. Dans ce sens, par rapport à ces deux théories morales bien fondées, l'évaluation des difficultés que pourrait entraîner la conception sartrienne de liberté au cours de la constitution du passage à une théorie morale, et même avant, la définition de la relation de Sartre avec la tradition cartésienne seraient bien utiles du point de vue du problème central de la présente étude.



Chapitre IV

Les structures immédiates du pour-soi à partir de la tradition cartésienne

Pour pouvoir étudier un concept ou une problématique quelconque dans la pensée sartrienne, il faut d'abord expliquer l'ontologie sartrienne fondée sur des bases existentielles. En premier lieu, pour mettre en évidence le problème essentiel de notre étude, nous avons essayé d'expliquer les étapes d'un projet éthique sartrien éventuel dans une structure chronologique, après avoir exprimé dans les chapitres précédents la question de possibilité d'un projet éthique chez Sartre. Mais pour mieux comprendre les processus envisagés dans ces chapitres et pour avoir plus tard une réflexion philosophique sur notre thème essentiel, il faut, comme nous l'avons déjà précisé, interpréter certaines parties de *L'Être et le néant*, texte essentiel de l'ontologie sartrienne, et expliquer la structure de l'élément fondamental de la réalité-humaine qui est constitué par l'être pour-soi. Interroger la possibilité d'un « sujet éthique » chez Sartre ne serait possible que par l'étude des analyses de concepts tels que conscience, soi, néant, réalité humaine, valeur et liberté, qui ont été faites par lui-même, tout en s'appuyant sur les données à obtenir dans son texte.

Section I - La présence à soi et le néant

Dans la première étape de l'explication de conscience, Sartre propose de retourner à Descartes et d'analyser la distinction qu'il a faite entre le « cogito réflexif » et le « cogito pré-réflexif ». Par ce retour, il vise en effet, à partir de la conception de Descartes, à « passer au-delà » de celle-ci, après l'avoir bien analysée. Avant de nous mettre à expliquer le contenu de cet effort chez Sartre, on pourrait dire que son but, durant une partie importante de *L'Être et le néant*,

était de faire une ontologie phénoménologique/ existentielle à base d'une conscience-liberté en continuant à ses échanges avec Descartes et de sortir de la structure du cogito cartésien qui était renfermée en elle-même, pour établir sa relation avec la réalité humaine –totalité-. Sartre essaie de se servir du cogito cartésien comme l'élément fondateur de la réalité humaine en le mettant à la base de l'être pour-soi. Ainsi il commence à faire une définition de conscience en partant de soi-même et en saisissant soi-même en fonction du cogito, sans suspendre l'existence.

Après la *Transcendance de l'Ego*, Sartre continue à ses analyses de conscience dans *L'Etre et le néant* en se référant toujours à Descartes et à Husserl. Pour lui, l'utilisation fonctionnelle du cogito ainsi que la définition de l'acte de douter comme une méthode (comme une expérience vécue pour une seule fois) chez Descartes sont les deux défauts qui restreignent la pensée cartésienne. Sartre pense que les formules « je doute » et « je pense » pourraient être portées au-delà de leurs fonctionnalités dans la méthode cartésienne et qu'on pourrait ainsi se détacher d'un substantialisme en les retraitant dans une dialectique existentielle.

Avant d'expliquer les concepts fondamentaux indiqués par la « présence à soi », Sartre interprète les approches de Husserl, de Heidegger et de Descartes, en ce qui concerne leur manière de traiter la conscience et leur entreprise d'établir sa relation avec la totalité.⁵³ Bien que la conception d'expérience de douter en tant qu'une méthode pour constituer le cogito (le doute méthodique) ait pu avancer les analyses de conscience et la réduction phénoménologique de Husserl, il essaie de ne pas rester dans la « faute substantialiste ». Husserl, en établissant une relation entre la conscience et le monde extérieur à partir de l'intentionnalité, fait en effet un pas pour sortir de la structure du cogito renfermée en elle-même par cette relation à deux pôles. Mais pour Sartre, même ce pas de Husserl ne suffit pas à le mettre entièrement en dehors de la « faute substantialiste ». Il dit que Husserl ne fait autre chose que de décrire purement l'apparence et que, dans ce sens, sa pensée reste également enfermée dans les limites du cogito. Comme nous l'avons déjà précisé, le problème fondamental concernant la définition

⁵³ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, pp.109-110.

husserlienne de conscience, pour Sartre, c'est que la méthode réductive dont il se sert en établissant la relation conscience-monde extérieur n'ait pas de rapports solides avec l'existence. Quant à Heidegger, il commence ses interrogations par une analytique existentielle, sans s'arrêter sur le cogito. Même si le Dasein de Heidegger se définit comme l'origine de la conscience, comme un être à travers lequel il est possible de saisir la réalité humaine par un « pro-jet ex-statique », le Dasein, selon Sartre, ne nous porte pas à une dimension où le cogito pourrait nous porter.⁵⁴ D'ailleurs la vraie raison pour laquelle Sartre remet en cause les pensées de Heidegger et de Husserl avant d'affirmer sa propre analyse de conscience, c'est de rendre légitime sa proposition de retourner au cogito pour une analyse pareille. Parce que, pour lui, interroger le cogito est le seul moyen qui nous permettrait de sortir d'instantanéité pour passer à la totalité.⁵⁵

Pour voir la conscience comme « l'être qui est présent à soi », il faut expliquer le sens de l'« être de la conscience » en retournant aux définitions que Sartre a faites dans l'Introduction de *L'Être et le néant* : « L'être de la conscience [...] est un être pour lequel il est, dans son être, question de son être. »⁵⁶ Sartre continue à son analyse dans cette définition heideggerienne en parlant du fait que l'être de la conscience n'arrive jamais à établir une coïncidence avec soi-même ; une coïncidence parfaite, ou bien une adéquation ou plénitude complète, ne peut être valable que pour l'être en-soi, et l'être pour-soi se manifeste en tant qu'un être ayant toujours l'intention d'être l'être en-soi, pourtant n'y arrivant jamais. Si l'on regarde de plus près la définition de l'être en-soi : « L'être ce qu'il est. Il n'est pas, dans l'en-soi, une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité ; c'est que nous exprimons en disant que la densité d'être de l'en-soi est infinie. C'est le plein. »⁵⁷ Comme il est expliqué dans cette définition, l'être en-soi ne contient en soi aucun

⁵⁴ Les lectures de Husserl et de Heidegger faites par Sartre dans le cadre de sa pensée ont constitué l'objet de plusieurs études, dont la plupart est critique. En particulier, le terme de « réalité humaine » qu'a fait correspondre Sartre au Dasein de Heidegger en le traduisant, est jugé comme un effort inutile destiné à humaniser la pensée de Heidegger. Nous préférons expliquer la pensée de Sartre du point de vue de la liberté et du problème moral plutôt dans le contexte de ses propres textes, en vue de faire plus de place aux concepts portant un intérêt central pour le problème que nous essayons d'aborder dans le cadre de cette étude. D'ailleurs, un esprit destiné à lire Sartre de façon comparative avec ses contemporains ne peut se former, croyons-nous, qu'après une lecture pareille.

⁵⁵ Ici, c'est la réalité humaine que Sartre désigne par la notion de totalité. L'orientation de Sartre du singulier vers la totalité rappelle une attitude hégélienne.

⁵⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p.110.

⁵⁷ Idem.

vide ou aucune distance, et cela traduit son caractère d'*identité*. Ici, Sartre, avec la définition de l'être en-soi, commence à expliquer une relation très importante ; cette relation est celle entre les concepts d'*identité* et d'*en-soi*. Le fait que l'en-soi soit rempli par lui-même montre qu'il possède sa propre identité ; dans l'être en-soi « l'unité s'évanouit et passe dans l'identité »⁵⁸. Il est impossible de trouver une relation interne dans un être possédant sa propre identité, parce qu'il n'est pas à une distance nécessaire pour permettre une relation quelconque ; il est entièrement rempli par lui-même. C'est là, d'ailleurs, que l'on se rend compte qu'il est impossible de définir l'être en-soi comme « présence à soi », parce que la « distance » évoquée par le terme « présence à », c'est-à-dire, se remarquer avec une distance à soi, n'y existerait pas. Par la même raison, on peut dire que « l'être qui est présent à soi-même » signifie toujours un être « manquant ». Ce manque est une des caractéristiques importantes de « l'être de la conscience » que nous aborderons plus tard. Le fait que la conscience soit dépourvue de la plénitude et que l'être de la conscience soit défini comme « l'être qui est distance à soi-même » entraîne la définition de cette conscience aussi bien comme une conscience réfléchissant que comme une conscience « témoin » de ses propres réflexions⁵⁹. Et ce qui rend possible une conscience à la fois « témoin de soi-même » et réfléchissant sur elle-même est la distance que le « à » dans la « présence à soi » indique. La conscience est toujours dans l'état d'à faire quelque chose, de *pour* faire quelque chose.⁶⁰

Nous pensons qu'il sera également utile de s'arrêter sur un exemple utilisé dans *L'Etre et le néant* pour exprimer un autre aspect important de la conception de conscience de Sartre. Cet exemple est celui de « conscience de la croyance ». Pour Sartre, « la croyance » nous apparaît toujours sous forme de « la conscience de la croyance », mais cette situation ne signifie pas que la « croyance » et « la conscience de la croyance » sont identiques. L'aspect de la conscience qui permet

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Dans une définition pareille de conscience, Sartre s'est servi encore de la tradition cartésienne. Le cogito pré-réflexif est le contemplateur de l'acte de conscience sur lequel nous avons réfléchi dans une autre section sur *La Transcendance de l'Ego*. Mais nous, nous commençons à parler de ce qu'est le cogito pré-réflexif à partir du cogito qui réfléchit sur cet acte. A ce point des analyses de conscience de Sartre, les définitions de conscience de Husserl sont autant déterminantes que la tradition cartésienne. En particulier, la distinction faite par Husserl entre la "conscience réfléchie" et la "conscience irréfléchie" ressemble ici aux explications de Sartre. Dans *La Transcendance de l'ego*, Sartre fait une esquisse phénoménologique de conscience en jugeant les conceptions de conscience de Husserl et de Descartes.

⁶⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p.111.

à cette dernière de constituer la réalité humaine est ce désir d'identité ; mais cela est un désir en vain. La conscience saisira la chose vers laquelle elle s'orienterait, toujours et uniquement comme « la conscience de cette chose-là » : « La conscience (de) croyance, tout en altérant irréparablement la croyance, ne se distingue pas d'elle, elle est pour faire l'acte de foi. Ainsi sommes-nous obligé d'avouer que la conscience (de) croyance est croyance. Ainsi saisissons-nous à son origine ce double jeu de renvoi : la conscience (de) croyance est croyance et la croyance est conscience (de) croyance. En aucun cas nous ne pouvons pas dire que la conscience est conscience, ni que la croyance est croyance. Chacun des termes renvoie à l'autre et passe dans l'autre, et pourtant chaque terme est différent de l'autre. Nous l'avons vu, la croyance, ni le plaisir, ni la joie ne peuvent exister *avant* d'être conscients, la conscience est la mesure de leur être [...] »⁶¹

Dans la partie citée ci-dessus, nous témoignons l'emploi de la méthode phénoménologique par Sartre. Ici, il prend comme base la relation mutuelle entre la conscience et l'objet de la conscience. Si on regarde de plus près l'emploi de la méthode phénoménologique par Sartre dans cet exemple, on remarquera une fois de plus son attitude négative en ce qui concerne l'« ego transcendant » auquel Husserl est parvenu par une réflexion semblable. Sartre, en disant que rien ne peut être exprimé comme identique à soi-même, y compris la conscience, refuse une conscience pure, un je pur qui serait saisi par la dernière réduction de la méthode phénoménologique de Husserl.

Jusqu'à ce point, nous avons parlé de la non-coïncidence que le « à » du concept de « présence à soi » nous signifie. Maintenant, nous allons passer à étudier les clés que le « *soi* » employé dans ce concept nous procurerait pour éclairer la voie de l'ontologie sartrienne allant vers la « liberté » et nous allons essayer d'interroger la structure du discours de morale dans laquelle pourrait prendre place cette conception de liberté et de conscience.

L'un des points que nous répétons sans cesse en ce qui concerne l'ontologie sartrienne est le suivant : dans cette ontologie, il s'agit non d'une dualité, mais

⁶¹ Idem.

d'« une dualité qui est une unité », et il est nécessaire de comprendre chacun des « modes d'être » constituant le « contenu » de cette unité, l'un par l'autre. L'analyse du « *soi* » qui est, chez Sartre, l'un des composants des concepts fondamentaux tels que « présence à soi », « l'être pour-soi » ou « l'être en-soi », va nous guider dans notre chemin pour mettre en évidence cette relation. Ce composant qui apparaît comme une expression de subjectivité à première vue, va, pour Sartre, jusqu'à la « coïncidence avec *soi* » lorsqu'il est porté à ses dernières limites et à ce point-là « le *soi* » laisse sa place à l'état d'« être identique ». Mais, toujours pour Sartre, à l'exception de ce cas limite, la notion de *soi* nous renvoie, du fait même de la structure syntaxique⁶², à un « sujet » : “Par nature, il [le *soi*] est un *réfléchi*, comme l'indique assez la syntaxe et, en particulier, la rigueur logique de la syntaxe et les distinctions strictes que la grammaire établit entre l'usage du “*ejus*” et celui du “*sui*” [...] Je considère le “*se*” de “il s'ennuie”, par exemple, je constate qu'il s'entrouvre pour laisser paraître derrière lui le sujet lui-même.”

La notion de “*soi*” trouverait sa vraie définition lorsqu'elle serait prise comme une notion clé dans la définition de la relation du sujet avec lui-même. Or le “*soi*” est une expression de la structure vidée du sujet, une condition de la relation établie par le sujet avec lui-même grâce à la distance qu'il porte en soi, mais la notion de “*soi*”, à elle seule, n'a rien de significatif. “Le *soi* ne peut être saisi comme un existant réel : le sujet ne peut *être* soi, car la coïncidence avec soi fait, nous l'avons vu, disparaître le soi. Mais il ne peut pas non plus *ne pas être* soi, puisque le soi est indication du sujet lui-même. Le soi représente donc une distance idéale dans l'immanence du sujet par rapport à lui-même, une façon de *ne pas être sa propre coïncidence*, d'échapper à l'identité tout en la posant comme unité [...] »⁶³ En conclusion, le *soi*, lorsqu'on pense l'emploi de Sartre, possède une fonction qui nous renvoie à la personnalité ; la notion de *soi*, à elle seule, ne peut être envisagée, ni exprimée, comme d'ailleurs l'est le cogito pré-réflexif, mais en même temps, il est impossible d'expliquer le fondement ontologique de l'être pour-soi, sans prise en considération de cette notion. De même que le cogito pré-réflexif ne peut être observé qu'à partir du cogito, toutes les ouvertures représentées par le *soi* ne peuvent être comprises qu'en partant de

⁶² Ibid. p.112.

⁶³ Ibid. p.113.

la fonction de celui-ci dans la conscience. Le *soi*, c'est l'expression de la distance que porte l'être pour-soi, et la *présence à soi*, c'est « la loi d'être du pour-soi ».

Sartre dit que la « *présence à* » marque une séparation. Cette séparation est le signe de la dualité qui se trouve dans le pour-soi ; le fait que le pour-soi soit la « *présence à soi-même* », implique la nécessité de partir toujours d'une négation en faisant la définition de ceci. Par contre, dans l'état en-soi de l'être il n'y a aucune négation. Certes, lorsqu'on définit l'être en-soi, on pourrait essayer de l'expliquer par l'intermédiaire de « ce qui ne l'est pas » et on pourrait se servir d'une négation ; mais cette méthode ne nous dit rien en ce qui concerne « ce qu'est » l'être en-soi ; parce qu'il n'est rien d'autre que ce qu'il est, et aucune négation ne nous rapproche de sa définition. On ne pourrait parler que de ce que l'être en-soi soit identique en soi ; et même cela ne serait qu'une explication faite de l'extérieur dans sa relation avec l'extérieur. D'ailleurs la relation de l'être en-soi avec l'extérieur ne s'établit que par le fait qu'il soit visible à la réalité humaine. La réalité humaine se définit comme « autre » de l'être en-soi qui se montre à elle mais qu'elle ne saisit jamais entièrement ; « la réalité humaine est présente à l'être en-soi et engagée dans le monde ; il ne concerne pas les rapports, en tant qu'ils poseraient une altérité, n'existent pas. »⁶⁴

Nous avons dit que la « *présence à soi* » traduit une « fissure impalpable » dans l'être pour-soi, et que cette distance représentée par le *soi* constitue un être séparé en soi. Dans ce cas, la question suivante se pose indispensablement : qu'est-ce qui divise le sujet en soi ? Sartre dit que nous devons accepter que ce n'est « rien », et qu'il est impossible d'expliquer ce fait par une « réalité qualifiée ». Si l'on revient à l'exemple que nous l'avons donné en haut ; « *rien* ne peut séparer la conscience (de) croyance de la croyance puisque la croyance n'est *rien d'autre* que la conscience (de) croyance. » Il est même impossible de saisir ce qui sépare ces deux entités par une isolation ; dès que nous aurons dit qu'il est devenu saisissable, nous le perdrons de vue. Il s'agit ici du « pur négatif » de Sartre ; « ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble ; c'est le *néant*. [...] Mais le néant qui surgit au cœur de la conscience *n'est pas*. Il *est été*. La croyance, par exemple, n'est pas contiguïté d'un être avec un autre

⁶⁴ Idem.

être, elle est *sa propre* présence à soi, sa propre décompression d'être. Sinon l'unité du pour-soi s'effondrerait en dualité de deux en-soi. Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. »⁶⁵

Sartre cherche à expliquer les détails de sa propre définition de conscience en utilisant la relation entre le cogito pré-réflexif et le cogito. Mais, son but essentiel, comme nous l'avons déjà dit, est de réfléchir la possibilité de l'ouverture du cogito vers la totalité. Autrement dit, c'est d'expliquer la relation entre la réalité humaine et une conscience fondée sur le cogito. C'est à travers ces efforts que Sartre cherche la solution dans le *néant*. « Le néant est toujours un ailleurs ». Cette référence qui ne nous renvoie qu'à *nulle part* est la raison de l'acte perpétuel qui se déroule dans le pour-soi ; et c'est grâce à cet acte que le néant est intégré dans la réalité humaine par la conscience. « Le néant étant néant d'être ne peut venir à l'être que par l'être lui-même. Et sans doute vient-il à l'être par un être singulier, qui est la réalité-humaine. Mais cet être constitue comme réalité-humaine en tant qu'il n'est rien que le projet originel de son propre néant. 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. »⁶⁶

Section II - La liberté cartésienne et la liberté sartrienne

Sartre explique les raisons et le but de son emploi du cogito à la fois dans *La Liberté cartésienne*⁶⁷ et dans *L'existentialisme est un humanisme*. Pour lui, Descartes « a compris, mieux que personne, que la moindre démarche de la pensée engage toute la pensée, une pensée autonome qui se pose, en chacun de ses actes, dans une indépendance plénière et absolue »⁶⁸. Certes, les « vérités éternelles » et l'« ordre des vérités » qui jouent un rôle déterminant dans la pensée de Descartes, n'ont pas

⁶⁵ Ibid., p.114.

⁶⁶ Ibid., p.115.

⁶⁷ Jean-Paul Sartre, « La Liberté cartésienne », introduction à un volume de morceaux choisis, *Descartes, 1596-1650*, Genève/Paris, Ed. des Trois Collines, « Les Classiques de la liberté », 1946, repr. in *Situations philosophiques*, Gallimard, Collection Tel.

⁶⁸ Jean-Paul Sartre, « La Liberté cartésienne » in *Situations philosophiques*, Gallimard, p.62.

d'équivalents exacts dans la pensée de Sartre ; mais l'emploi des « vérités éternelles » cartésiennes a toutefois constitué la base de certaines formulations de Sartre. D'ailleurs, chez Descartes, « la responsabilité de l'homme en face du vrai » est aussi important que la reconnaissance de l'« ordre des essences » restreignant la liberté⁶⁹. Dans la pensée cartésienne « l'homme est l'être par qui la vérité apparaît dans le monde ». Cette approche conduit à la relation que Sartre établit dans *L'Être et le néant* entre la réalité-humaine et la valeur –la réalité humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde⁷⁰. A ce point, la relation que nous cherchons à établir entre Sartre et Descartes doit concerner la manière dont le cogito et l'autonomie du pour-soi se définissent.

Chez Descartes, « une véritable autonomie de l'homme » n'apparaît que par une « expérience du faux, du mal » que l'homme aurait vécu en face de la plénitude de Dieu, et par conséquent, « puisque l'ordre des vérités existe en dehors de moi », « ce qui va me définir comme autonomie, ce n'est pas l'invention créatrice, c'est le refus. » C'est-à-dire, l'autonomie chez Descartes surgît par le refus de la pensée selon laquelle nous sommes libres. Quant à l'acte le plus important qui pourrait être défini comme un acte libre, ce serait le doute, parce que dans le doute, il y a une « négation pure » ou une « force néantisante »⁷¹. La pertinence du refus dont nous venons de parler dépend d'une négation pareille. Chez Descartes, cette négation est accompagnée d'une interrogation ; interroger la possibilité de sortir en dehors de « l'ordre des vérités », en douter ; en effet, le seul moyen de prendre conscience de cet ordre passe par sa négation.

Pour Sartre, « personne avant Descartes n'avait mis l'accent sur la liaison du libre arbitre avec la négativité ; personne n'avait montré que la liberté ne vient point à l'homme en tant qu'il est, comme un plénum d'existence parmi d'autres pleins dans un monde sans lacune, mais en tant qu'il *n'est pas*, au contraire, en tant qu'il est

⁶⁹ Alain Renaut écrit dans son œuvre, p. 180 : « pour que la vérité advienne, explique Sartre, l'homme doit s'engager, sous la forme d'une adhésion au vrai qui ne dépend que de lui : en ce sens, tout homme possède une liberté infinie dans « la puissance finie, comme l'écrit Descartes dans la quatrième *Méditation*, de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux ». A insister ainsi sur l'entière liberté qui « appartient également à tout homme », Descartes aurait montré quelle liaison s'établit entre « l'esprit de la science et l'esprit de la démocratie », au point que le *cogito*, expérience de cette liberté « égale chez tous les hommes », fonderait suffrage universel. »

⁷⁰ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 123.

⁷¹ Op. Cit., p.181

fini, limité »⁷². A ce niveau, la définition qu'a faite de soi-même, le cogito qui s'était rendu compte d'être fini, comme une « force néantisante », nous permet d'évoquer la position primordiale de la responsabilité en face de la finitude, position occupant une place assez importante dans la pensée de Sartre. Ainsi, en ce qui concerne la relation entre les notions de responsabilité, d'éthique et de finitude, comme nous l'avons déjà évoqué lorsque nous étudions la notion de finitude, nous revoyons que Sartre, en s'appuyant sur la tradition cartésienne en face de Heidegger, dit : c'est parce que l'homme est fini qu'il est responsable, donc libre, au sens d'une liberté qui est pouvoir néantisant. Le fait que Sartre, dans *La liberté cartésienne*, prenne l'acte de doute du cogito comme une force néantisante, nous conduit à établir des liaisons relatives à ses fondements cartésiens. Pour lui, ce qui manque chez Descartes est de « concevoir la négativité comme productrice ». Francis Jeanson aussi, dans son ouvrage⁷³, souligne le même point lorsqu'il fait une citation de *L'Imaginaire* de Sartre : Telle est la signification même de la découverte de la pensée, dans le Cogito cartésien : « La condition même du Cogito n'est-elle pas d'abord le doute, c'est-à-dire à la fois la constitution du réel comme monde et sa néantisation de ce même point de vue, et la saisie réflexive du doute comme doute ne coïncide-t-elle pas avec l'intuition apodictique de la liberté ? »

Même si c'est Descartes qui a inspiré Sartre dans sa conception de liberté définie par une négation ; celle de Sartre par rapport à la conception sartrienne de liberté nuancée dans l'ontologie phénoménologique reste une conception de liberté plus *simplement* conçue, plutôt avec un souci métaphysique, en tant qu'une possibilité de choisir le faux ou le mal. Donc « la conception cartésienne de la liberté, en tant que simple liberté pour le mal ou pour l'erreur est finalement restée en retrait des valeurs ainsi entrevues, celles d'une véritable éthique de l'autonomie ».⁷⁴ Sartre, dans *La Liberté cartésienne*, en ce qui concerne Descartes, accentue essentiellement ce point : Descartes « a compris que le concept de liberté renfermait l'exigence d'une autonomie absolue »⁷⁵, puisque, même s'il n'a pu donner tous ses droits à une telle exigence, quand il évoque la liberté de Dieu ; il la pense en termes de création

⁷² Idem., Jean-Paul Sartre cité par Alain Renaut.

⁷³ Sartre cité par Francis Jeanson, dans *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 99.

⁷⁴ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p. 183.

⁷⁵ Jean-Paul Sartre, « La Liberté cartésienne » in. *Situations philosophiques*, Gallimard, p.77.

pure ; or, s'il nous *dit* bien que la liberté de l'homme est identique à cette liberté de Dieu⁷⁶, il n'est jamais parvenu à *penser* vraiment cette identité.⁷⁷

En conséquence, Descartes, malgré les différences dans les analyses de liberté, joue un rôle d'avant-garde pour Sartre en ce qui concerne le trajet parcouru dans la définition de la liberté. La définition de la liberté faite à partir d'un mouvement de néantisation, d'après Sartre, constitue en effet une des origines d'inspiration de sa pensée ; et encore plus important, pour Sartre, « Descartes a compris [...] que l'unique fondement de l'être était la liberté. »⁷⁸

A la lumière de toutes ces liaisons, il nous convient d'étudier d'abord les analyses de facticité, de contingence et de valeur faites par Sartre et ensuite, de découvrir son analyse de liberté en partant de son ouvrage *L'Etre et le néant*. Cependant, il y a deux raisons fondamentales pour lesquelles nous avons essayé de placer Sartre dans la tradition cartésienne, avant de passer à l'étude des analyses que nous venons de citer. La première, c'est que Sartre, dans *L'Etre et le néant*, avant de nous faire entrer dans ses propres analyses, nous renvoie à des philosophes qui l'ont anticipé (Heidegger, Husserl etc.), et notamment à Descartes, dans chacun des sujets qu'il abordera par la suite. Et la deuxième, c'est qu'il est impossible, croyons-nous, d'essayer de comprendre un philosophe, sans tenir compte de la tradition à laquelle il se trouve lié d'une manière ou d'une autre.

Section III - Analyse sartrienne de la notion de facticité et la tradition cartésienne

Au moment où il commence à expliquer le rôle « déterminant » joué par la notion de facticité dans l'existence/être du pour-soi, Sartre affirme cette phrase : « le pour-soi *est* [...], il est en tant qu'il est jeté dans un monde, délaisse dans une « situation », en tant qu'il est pure contingence. [...] Il est, en tant qu'il y a en lui

⁷⁶ Cette partie nous évoque cette phrase de Sartre : "L'homme se fait homme pour être Dieu". Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p. 674.

⁷⁷ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p.183.

⁷⁸ Sartre cité par Alain Renaut; *ibid.* p. 183.

quelque chose dont il n'est pas le fondement : sa présence au monde. »⁷⁹ Ici, le fait que le pour-soi constituant la structure fondamentale de l'analyse faite par Sartre, en tant qu'un être « jeté dans un monde » ou « délaissé dans une situation », est également une des caractéristiques essentielles de Dasein chez Heidegger. La facticité de la notion du Dasein que Sartre choisit de traduire comme « réalité-humaine » s'exprime chez Heidegger par la notion de « Geworfenheit ». Sartre emploie cette notion empruntée de Heidegger en la modifiant de la façon suivante : l'existence du pour-soi commence par le fait de se trouver dans une situation *non choisie* par soi-même. Il sera utile d'expliquer la manière dont les notions de facticité et de contingence se définissent dans *L'Être et le néant*, avant d'étudier le rôle joué par cette idée de « délaissement » dans la définition de la relation entre le sujet/ la conscience et la réalité-humaine chez Sartre.

Parce qu'elle exprime l'état de « non pouvoir être la source de soi-même » qui conclut la facticité du pour-soi, et puis, cette question-ci accentue la possibilité perpétuel d'être autrement et nous conduit à l'idée de contingence. Dans l'être du pour-soi, Sartre voit une contingence ressemblant presque à ce fait qu'une table ou qu'un mur soit « être là de soi ». L'être pour-soi est fondateur de ses propres choix, de ses propres actions, mais non fondement de « sa propre présence au monde ». Le pour-soi n'est pas la source de son propre commencement. C'est la raison pour laquelle, Sartre considère le pour-soi comme soumis à la facticité à cause de la situation de ceci qui peut être formulée comme un être non déterminé par soi-même. Mais, compte tenu la présence au monde du pour-soi d'une manière ou d'une autre –réfléchissons tout de suite cette question : cette facticité nous fait penser aussi la contingence. Cette saisie de l'être par lui-même comme n'étant pas son propre fondement, saisie dont parle Sartre, implique également une attitude cartésienne. D'ailleurs, ce fait de « ne pas pouvoir être le fondement de soi-même » est également un aspect important du cogito. Celui-ci saisit lui-même comme un « être imparfait » du fait qu'il est en train de douter ; et l'état d'être imparfait y renvoie toujours à une idée d'« être parfait ». D'autre part, l'importance du cogito en tant qu'« être imparfait » vient de son rôle de porteur de l'idée d'« être parfait ». Chez Descartes, c'est avec l'« appréhension de l'être comme un manque d'être en face de l'être » que l'idée de finitude commence à apparaître. Ainsi, Descartes fait des conclusions qui

⁷⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 115.

formulent la différence et la relation entre l'idée de l'être générale sur laquelle il réfléchit, et l'être du cogito. Mais Descartes emploie cette méthode différemment de l'ontologie phénoménologique de Sartre. Pour lui, cette réflexion fondée sur le manque est une partie de la preuve de l'existence du dieu ; c'est le point précieux de le « je pense ».

Même si cette réflexion cartésienne si « utile » du point de vue méthodologique aux yeux de Sartre porte une certaine importance pour ses analyses de pour-soi et de facticité/ contingence, toutes ses questions ne trouvent pas de réponse avec cette méthode. Ce qu'il vise en effet, c'est, comme nous le répétons sans cesse, de pouvoir insérer le cogito dans la réalité-humaine et de pouvoir donner une réponse à la question « que suis-je ? », suite à la formule « je pense donc je suis ». Pour répondre à cette question, Sartre met devant nous encore une série de questions relatives à l'être pour-soi en tant qu'un être qui existe par soi. Parmi celles-ci, la plus importante est la suivante : « 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 ? » Sartre répond lui-même à ces questions en employant la notion de « néant » dont nous avons longuement essayé de faire la définition. Pour lui, ce n'est pas la même chose de dire que l'être est le fondement de son propre néant et qu' *il est le fondement de son être*. Pour fonder son propre être, il faut exister à distance de soi et cela impliquerait une certaine néantisation de l'être qui est fondé comme l'être fondant, une dualité qui serait unité.⁸⁰ Sartre nous invite à nous rappeler la structure du pour-soi pour rendre plus claires ces questions de fondement.⁸¹

Dans le pour-soi, si l'on arrivait à se rappeler, il s'agissait non d'une dualité unifiée dans une unité transcendante, mais de l'unité d'une dualité qui ne parviendrait jamais à une synthèse, c'est-à-dire, de l'unité d'une structure dont les deux éléments étaient séparés l'un de l'autre par une distance qui ne s'effacerait jamais. Et la distance fondant cette dualité était exprimée par le rien ou le néant.

⁸⁰ Ibid., 114.

⁸¹ Dans l'ontologie sartrienne, on observe sans cesse un mouvement de va-et-vient ; Sartre nous fait parvenir là où qu'il désire nous emmener, par des retours permanents. A chaque fois qu'il ajoute un nouveau nœud en tissant le filet des liens ontologiques qui se rattachent entre eux, il évoque tous les nœuds qu'il a fait avant. C'est la raison pour laquelle, seules de permanentes répétitions rendent possible une explication convenable au système de réflexion de Sartre.

Cette dualité, c'est la particularité de l'être pour-soi. Aux yeux de Sartre, la position de cet être particulier envers la facticité ou la contingence devrait être établie tout en tenant compte de l'ensemble.

Sartre, parlant de la « possibilité » comme la première notion à laquelle renvoie contingence, attire l'attention sur les manières d'interprétation de la contingence avant lui dans l'histoire de la philosophie. Par exemple, chez Leibniz, « le nécessaire est un être dont la possibilité implique l'existence ». Chez lui, la possibilité s'explique par un manque de connaissance (une ignorance), par la non-possession de la connaissance de tous les possibles que l'existence comprend. D'où, la contingence chez Leibniz est notre possibilité d'être « d'une manière ou d'une autre » parmi les possibles qui se trouvent dans une « harmonie préétablie » constituée préalablement et dont les limites sont à notre insu. La possibilité dont on parle ici est externe à l'être auquel elle appartient puisqu'elle est déterminée préalablement à l'existence ; elle consiste en effet, comme un principe antécédent, dans des possibles portés par un système déjà établi. Et la conscience ne fait que la trouver. Ainsi, ce que la conscience fait, devient non une « constitution du fondement », mais un « acte de trouver le fondement ». Quant à la contingence à laquelle Sartre désire parvenir, elle ne s'exprime pas de cette manière. Ce qu'il veut, ce n'est pas de définir un être en soi restant à l'extérieur de la conscience pour ensuite définir la contingence avec cet être. Pour lui, une telle tentative ne serait que l'abstraction d'une notion générale de contingence. Ce qu'il faut faire dans le contexte de l'ontologie sartrienne, c'est de faire une définition d'existence et de contingence/facticité à partant de l'être de la conscience. A ce point, Sartre attire les attentions sur une distinction importante : « les prémisses “tout ce qui est contingent doit trouver un fondement dans un être nécessaire. Or je suis contingent” marquent un désir de fonder et non le rattachement explicatif à un fondement réel. Elles ne sauraient aucunement rendre compte, en effet, de *cette* contingence-ci, mais seulement de l'idée abstraite de contingence en générale. En outre, *il s'agit là de valeur, non de fait.* » Ce qui est formulé dans cette dernière phrase est assez important, aussi bien pour voir le passage à la définition de valeur chez Sartre, que pour comprendre la manière dont la contingence est expliquée dans sa pensée. La contingence ne peut pas être comprise chez Sartre comme un fait, uniquement comme un « être là » ou comme une situation constatée –nous allons dire plus tard

qu'il faut ne pas voir la valeur non plus de cette manière. La contingence est un ensemble de possibles, établie comme pour la valeur, à la fois comprenant l'être de l'être pour-soi et constitué par ce dernier. Par le fait que la contingence soit constituée par le pour-soi, il faut entendre que le pour-soi est à la fois créateur de ses propres possibles et de ses propres possibilités.

Tout au cours de *L'Être et le néant*, Sartre explique les concepts apparemment opposés les uns aux autres (être-néant, l'en-soi – pour-soi) par leurs relations entre eux. Pour mieux faire comprendre ce qu'est la contingence ou la facticité, Sartre attire l'attention sur la manière dont s'établit la relation entre ces deux notions : « Mais si l'être en-soi est contingent, il se reprend lui-même en se dégradant en pour-soi. Il est pour se perdre en pour-soi. En un mot, l'être *est* et ne peut qu'être. Mais la possibilité propre de l'être –celle qui se révèle dans l'acte néantisant– c'est d'être fondement de soi comme conscience par l'acte sacrificiel qui le néantit ; le pour-soi c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience. Ainsi la conscience tient-elle d'elle-même son être-conscience et ne peut renvoyer qu'à elle-même en tant qu'elle est sa propre néantisation mais ce *qui* s'anéantit en conscience, sans pouvoir être dit fondement de la conscience, c'est l'en-soi contingent. [...] Cette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être en-soi sans jamais se laisser saisir, ce que nous nommerons la *facticité* du pour-soi. C'est cette facticité qui permet de dire qu'il *est*, qu'il *existe*, bien que nous ne puissions jamais la *réaliser* et que nous la saisissons toujours à travers le pour-soi. »⁸²

Nous retrouvons également la signification, pour l'ontologie sartrienne, de l'expérience de l'angoisse existentielle formulée avec un langage littéraire dans *La Nausée*, au chapitre concernant la facticité et la contingence de *L'Être et le néant* : « [...] en tant que ce pour-soi, tel qu'il est, pourrait ne pas être, il a toute la contingence du fait. De même que ma liberté néantisante se saisit elle-même par l'angoisse, le pour-soi est conscient de sa facticité : il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là *pour rien*, comme étant *de trop*. »⁸³ Selon la définition de Sartre, l'angoisse est une « expérience immédiate de l'être » sentie par la conscience tout au long de son existence liée à la lourdeur de l'état de liberté dans

⁸² Ibid., p. 118-119.

⁸³ Ibid., p. 120.

lequel elle est enfermée à jamais. Dans le chapitre intitulé « La liberté et facticité : situation » du même ouvrage, on trouve ensemble les notions telles que la facticité, la contingence, la liberté, l'angoisse et la responsabilité. Sartre rassemble toutes ces notions dans son propre système, en définissant la liberté ontologique de la façon suivante : « Nous disions que la liberté n'est pas libre de ne pas être libre et qu'elle n'est pas libre de ne pas exister. C'est qu'en effet le fait de ne pas pouvoir ne pas être libre est la *facticité* de la liberté, et le fait de ne pas pouvoir ne pas exister est sa *contingence*. Contingence et facticité ne font qu'un : il y a un être que la liberté a à être sous forme du n'être-pas (c'est-à-dire de la néantisation). Exister comme *le fait* de la liberté ou avoir à être un être au milieu du monde, c'est une seule et même chose et cela signifie que la liberté est originellement rapport au donné. »⁸⁴ Nous allons y revenir, mais pour l'instant, par l'appui même de cette partie, nous voulons noter que Sartre ne pense pas les termes de contingence et de facticité séparément l'un de l'autre.

Dans son ouvrage « *Le dernier philosophe, Sartre* », Alain Renaut attire l'attention sur les références de Heidegger faites lors de l'étude de la facticité dans l'ontologie de *L'Être et le néant*. Premièrement, Renaut affirme que l'explication de l'expérience de l'angoisse en tant qu'« intuition de notre contingence » figure également dans les ouvrages intitulés *Être et Temps* et *Qu'est-ce la métaphysique ?* de Heidegger. Dans ces textes, l'angoisse se montre premièrement comme une « révélation de l'Être ». Dans *L'Être et le néant*, Sartre parle de Heidegger la façon suivante : « C'est cette intuition première de notre propre contingence que Heidegger donnera comme la motivation première du passage de l'inauthentique à l'authentique. »⁸⁵ Selon Renaut, cette référence est assez importante du point de vue du passage de l'ontologie à l'éthique. Ainsi, l'angoisse expérimentée par le pour-soi en tant qu'une « intuition de la contingence », rend plus claire la subjectivité de l'être pour-soi en renforçant la particularité de celui-ci. En ce sens, « le pour-soi est une tâche, un horizon à construire, en même temps qu'il constitue (comme néantisation) le moteur de cette construction ; et c'est cet énigmatique dédoublement du pour-soi (réalité-humaine, mais aussi tâche ou idéale de l'humanité) qui entraîne que

⁸⁴ Ibid., p. 531-532.

⁸⁵ Ibid., p.116.

l'ontologie, non seulement ouvre sur l'éthique, mais contienne *au cœur d'elle-même*, comme l'ontologie de l'existence humaine, une dimension éthique. »⁸⁶

Section IV - Subjectivité et valeur chez Sartre : Le pour-soi et l'être de la valeur

Sartre, lorsqu'il donne la définition du pour-soi dans les parties qui figurent avant celle où il commence à analyser l'être de la valeur, fait valoir sans cesse la caractéristique de néantisation de celui-ci. Par contre, même si le fait que le pour-soi se manifeste en tant qu'une néantisation constante de l'en-soi, témoigne de sa particularité, cette caractéristique qu'il porte ne lui suffit pas, selon Sartre, pour nous faire passer au-delà des limites du cogito. Lorsqu'il explique ce qu'est « l'être de la valeur », il fait entendre que le pour-soi doit rendre plus nuancée sa définition (et par conséquent, sa relation avec l'en-soi), et qu'il y a déjà plusieurs questions restées sans réponses en ce qui concerne la relation qu'a le pour-soi avec la réalité-humaine. L'étude de l'analyse de valeur porte une grande importance du point de vue de notre travail pour deux raisons. L'une, c'est, comme nous l'avons dit en haut, de pouvoir exprimer l'ontologie sartrienne de façon plus nuancée ; et l'autre (celle qui compte le plus), c'est de montrer que Sartre, lui-même, a parlé dans *L'Être et le néant* de la possibilité du passage d'une dimension ontologique ouverte par la valeur à l'éthique. Et, le point où nous voulons parvenir à notre tour, c'est d'interroger la possibilité d'ouverture de soi de cette « ontologie de la réalité-humaine » à l'éthique.

Sartre au début de son analyse de valeur, dit que la néantisation est possible au fur et à mesure que le pour-soi continue à se définir en tant qu'un « défaut d'être ». Si ce qui rend possible la néantisation est la définition du pour-soi en tant que « défaut d'être », le défaut en question doit signifier plus qu'un simple vide situé dans la conscience. Ce défaut que le pour-soi porte en soi le rend capable de se définir en tant qu'un être qui n'est pas en-soi, mais qui réalise conjointement une révolte et une intention à l'encontre de l'en-soi. « Ainsi la néantisation ; étant néantisation d'être, représente la liaison originelle entre l'être du pour-soi et l'être de l'en-soi. L'en-soi concret et réel est tout entier présent au cœur de la conscience

⁸⁶ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p. 189.

comme ce qu'elle se détermine elle-même à ne pas être. Le *cogito* doit nous amener nécessairement à découvrir cette présence totale et hors d'atteinte de l'en-soi. Et, sans doute, cette présence sera-t-il la transcendance elle-même du pour-soi. Mais précisément c'est la néantisation qui est l'origine de la transcendance conçue comme lien originel du pour-soi avec l'en-soi. »⁸⁷ C'est à ce point-là que Sartre a commencé à parler à propos du passage au-delà du *cogito*. D'ailleurs, c'est cette transcendance immanente au pour-soi qui permet au *cogito* de faire des références en dehors de lui-même et d'établir une relation avec l'extérieur. C'est-à-dire, tant que le pour-soi se définit comme « défaut d'être » ou « être néantisant » avec une sorte de négation, cette dernière constitue le fondement de sa transcendance.

Nous avons dit que l'analyse de valeur constitue le point clé de l'ontologie phénoménologique ; et le point d'appui de cette analyse, c'est la partie où la trinité que Sartre développe sur le « manque » est expliquée. Pour rester fidèle à la terminologie utilisée par Sartre et pour pouvoir expliquer la structure de cette trinité sans la modifier, il conviendrait mieux de citer cette partie telle qu'elle est : « De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue *dans son être* l'être *dont* elle nie avec l'être *qu'*elle nie, c'est le *manque*. Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en-soi qui est toute positivité. Il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité-humaine. C'est seulement dans le monde humain qu'il peut y avoir des manques. Un manque suppose une trinité : ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le *manqué*. »⁸⁸ Le contenu et la structure de la trinité évoquent ici la manière dont le pour-soi est expliquée. Sartre définissait le pour-soi comme « une dualité qui est une unité » ; dans cette structure-là aussi, il s'agissait de deux morceaux, et ces deux morceaux constituaient ensemble une unité à part qui n'est ni l'un ni l'autre. Avec la trinité manque, manquant et manqué, Sartre porte une structure semblable en dehors du pour-soi (en dehors du *cogito*). Pour lui, la relation qu'a le *cogito* avec l'extérieur s'établit par le fait que le *cogito* se rende compte de son manque au moyen de néantisation. Ainsi, c'est par la réalité-humaine que s'explique l'apparition du manque dans le monde ; et c'est le « défaut d'être » de l'être pour-soi qui constitue ce manque. Donc, la particularité du pour-soi gagne ainsi

⁸⁷ Op. cit., p.122.

⁸⁸ Idem.

une caractéristique de plus : « seul un être qui manque peut dépasser l'être vers le *manqué*. »⁸⁹

Pour mieux comprendre les trois concepts importants de la trinité de Sartre, essayons de redéfinir tous les trois d'une manière explicative. Ce que nous voulons faire entendre par l'existant, c'est l'état du désir d'apparaître de façon immédiate, c'est-à-dire sans aucun intermédiaire, dans le cogito ou la manière de la formulation de l'être du pour-soi dans un contexte différent. Pour pouvoir faire comprendre le rôle de l'existant dans la totalité (réalité-humaine) exprimée en l'occurrence par le terme de manqué, il faut aussi que nous expliquions la relation entre l'existant et le manquant. Le fait que l'existant et le manquant (ce qui manque) soient ensemble signifie plus qu'une coexistence ; c'est-à-dire : si le manquant se trouve constamment dans l'existant en tant qu'un vide, ce n'est possible que grâce à un saisissement simultané de tous les deux par une seule et même totalité. C'est ainsi que l'existant est toujours l'être évoqué par « à ... » et « pour ... », il est « l'être pour-soi », et que « le manque est apparition sur le fond d'une totalité ». Par cette analyse de manque, Sartre nous fait passer du pour-soi à la réalité humaine, du singulier au pluriel, de l'unité (une dualité qui est une unité) à la totalité, sans nous détacher du fondement ontologique. « [...] la réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le *cogito tend* vers l'être, c'est que par sa surrection même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est. Le *cogito* est indissolublement lié à l'être-en-soi, non comme une pensée à son objet –ce qui relativiserait– mais 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 qui est fondement de son être. Mais l'être vers quoi la réalité-humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité. »⁹⁰

L'apparition du pour-soi visant sans cesse une "coïncidence avec soi" est sous la forme de « l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi ». Sartre appelle « le Soi »⁹¹ le produit de cette synthèse impossible ; par contre, le Soi y est différent

⁸⁹ Ibid., p. 123.

⁹⁰ Ibid., p. 125-126.

⁹¹ L'emploi du concept avec initial en majuscule est un choix d'Alain Renaut.

du soi sur lequel il était arrêté avant en partant de la « présence à soi » : « Mais ce retour sur soi se ferait sans distance, il ne serait point présence à soi, mais identité à soi. Bref, cet être serait justement le *soi* que nous avons montré ne pouvoir exister comme rapport perpétuellement évanescent, mais il le serait en tant qu'être substantiel. Ainsi la réalité-humaine surgit comme telle en présence de sa propre totalité ou soi comme manque de cette totalité. »⁹² Ici, la chose la plus importante qui manque dans le pour-soi est le Soi, autrement dit, la possibilité de cette synthèse. Au fait, cela n'est autre chose que de répéter que le pour-soi n'a pas la possibilité de coïncider avec soi-même, ni de posséder une identité comme en-soi. Par contre, ce point où Sartre nous a fait parvenir par l'intermédiaire du concept de manque, nous ouvrira un nouvel horizon grâce aux questions suivantes : Qu'est que la relation entre l'être du soi et le pour-soi ? Qu'est-ce que l'être du Soi ? A la première question, Sartre répond ainsi : « [...] sans cet être (*l'être du Soi*) qu'elle est sous forme de ne l'être pas, la conscience ne serait pas conscience, c'est-à-dire manque : c'est de lui, au contraire, qu'elle tire pour elle-même sa signification de conscience. Il surgit en même temps qu'elle, à la fois dans son cœur et hors d'elle, il est la transcendance absolue dans l'immanence absolue, il n'y a priorité ni de lui sur la conscience ni de la conscience sur lui : ils *font couple*. Sans doute ne saurait-il exister sans le pour-soi, mais le pour-soi non plus ne saurait exister sans lui. La conscience se tient par rapport à cet être sur le mode d'*être* cet être, car il est elle-même, mais comme un être qu'elle ne peut pas être. [...] ; son rapport au pour-soi est une immanence totale qui s'achève en totale transcendance. »⁹³ Si l'on fait particulièrement attention à la

⁹² Ibid., p. 126.

⁹³ Ibid., p. 127. L'objet et la matière de cet extrait consistent en la constitution d'une voie de passage au domaine de la morale par une analyse ontologique de la valeur. Mais il faut aussi attirer l'attention sur le fait que cet extrait apporte une clarté à un aspect très important de la pensée de Sartre. Ici, on voit comment Sartre emploie la "transcendance" dans sa propre pensée. Avant *L'être et le néant*, dans *La transcendance de l'Ego*, il l'avait définie par une intentionnalité qui trouve sa source dans la pensée husserlienne. En bref, le mouvement intentionnel de la conscience était la définition de sa transcendance. Sartre continue à progresser dans cette approche dans *L'être et le néant* avec une analyse plus détaillée et cite la transcendance ensemble avec la conscience, et à partir de cette dernière, avec la réalité-humaine. Il faut également faire attention à ce que l'emploi des concepts « transcendant » et « transcendantal » de Kant, soit très différent de ce qui est exprimé dans cet extrait. D'ailleurs, le terme "transcendant" est utilisé chez Kant pour désigner le domaine nouménal, qui existe en tant qu'une nécessité théorique dans son système et qui ne se donne pas en tant qu'objet de

dernière phrase de cet extrait, on pourra mettre en évidence un autre problème très important de l'ontologie sartrienne. Sartre définit ici deux concepts opposés dans une structure relationnelle (d'ailleurs, Sartre a annoncé prétentieusement tout au début de *L'Être et le néant* cette approche d'aborder toutes les oppositions utilisées jusque là dans l'histoire de la philosophie de façon différente avec la méthode phénoménologique et de les comprendre dans une seule et même opposition –fini et infini– pour les dépasser), mais, cette fois, sa façon de réfléchir sur les concepts qu'il souligne porte une grande importance du point de vue de notre problématique de morale ; car la position transcendantale de la conscience qui est l'élément le plus important dans à tous les niveaux de la pensée de Sartre, y trouve exactement son sens. La conscience porte toujours en elle la plénitude qu'elle désire devenir, mais elle existe en tant qu'elle ne l'est pas. Le Soi est ainsi l'expression de l'idéalisation et l'impossibilité d'une telle synthèse. La réalisation du Soi n'est pas possible, mais son existence peut être aperçue par l'intermédiaire de la conscience, parce que « ce qu'est l'être du soi : c'est la valeur. »⁹⁴ Autrement dit, même s'il ne se réalise jamais, le Soi est une possibilité de la synthèse qui est immanente au Soi, en tant qu'un possible uniquement pour le pour-soi ; et l'être (ou l'« être de ne pas être ») de cette possibilité est la valeur. Alors, il serait possible de dire quelques mots sur la façon dont Sartre envisagera la notion de la valeur, sans même passer à des explications qu'il a faites en ce qui la concerne. Si Sartre commence à expliquer la valeur en tant qu'un être d'une synthèse idéale comme le Soi que le pour-soi ne saisira jamais entièrement ; on pourra dire que le mouvement essentiel qui va établir sa conception de valeur serait l'intentionnalité. Certes, le concept de valeur qui sera valable pour la conscience la réalité-humaine de Sartre ne pourra ni être constituée par les principes d'une loi transcendantale, ni avoir une structure *à priori* déterminable. Et la conception d'éthique qui serait formée par Sartre devrait également être compatible avec cette conception de valeur expliquée dans le dynamisme de ce mouvement d'intentionnalité. Une définition pareille de l'éthique devrait être expliquée en tant qu'une conception d'éthique dynamique établie avec la conscience, ses choix « autonomes » et son action. Les deux questions que nous venons de poser ci-dessus

connaissance. Quant au terme "transcendental", il est utilisé chez Kant pour désigner ce qui rend possible l'expérience et qui ne pourrait pas être dérivé de l'expérience.

⁹⁴ Ibid., p. 129.

portent donc une grande importance, parce qu'elles lient les deux concepts importants qui nous donnent une idée de ce que Sartre comprend de l'éthique.

Ci-dessus, nous avons eu certaines prévisions concernant la valeur, en partant de sa définition en tant que « l'être du Soi ». Si l'on revient à *L'Etre et le néant*, on verra bien que la valeur y est montrée comme ayant une structure non saisissable entièrement et qu'elle est, en dernière analyse, « par delà l'être ». Alors, comment a-t-il été possible pour Sartre de définir la valeur en tant que synthèse suprême vers laquelle le pour-soi tend, et voire, de dire qu'elle est « par delà » l'être ; alors, que signifie tout cela ?

Sartre explique la structure insaisissable de la valeur de la façon suivante : « En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être ; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire de n'être pas être. Ainsi l'être de la valeur en tant que valeur, c'est l'être de ce qui n'a pas d'être. La valeur semble donc insaisissable. » Cette définition qu'a donnée Sartre pour la valeur peut être jugée comme une nécessité de son ontologie phénoménologique. Il serait contradictoire de mettre la réalité humaine où figurera la conscience libre qui est le fondement des décisions et choix du soi, dans une théorie de morale et des normes morales dont les limites sont déterminées, et cela ne correspondrait pas d'ailleurs à la définition de liberté que Sartre a faite. Sa conception de valeur nous permettra d'établir le rapport ontologie-éthique qui nous est cher. Au cours de l'analyse de valeur faite dans *L'Etre et le néant*, la relation entre ces deux domaines est affirmée. D'ailleurs, c'est le pour-soi qui met en évidence la valeur, et la réalité-humaine s'établit également ainsi ; c'est pourquoi, la valeur nous permet d'affirmer le passage de l'ontologie au domaine pratique par l'intermédiaire du pour-soi. Voici l'aspect de cette relation vu du côté de l'établissement de la valeur et de la formation de la réalité-humaine. Si l'on interroge ce que la même relation exprime pour la structure du pour-soi, nous verrons : La valeur n'est ni ce que le pour-soi pose, ni un objet existant en face de lui et qu'il aurait à connaître – mais exister comme conscience ou comme pour-soi, c'est faire surgir la valeur comme ce sens du manque qui constitue le pour-soi. Dès lors, en effet que le pour-soi n'est pas ce qu'il est sur le mode d'une chose, mais qu'il existe comme une conscience, c'est-à-dire comme *réflexion* qui replie sur ce qu'il est, la

conscience dévoile ses valeurs.⁹⁵ Cette approche de Sartre nous permet en même temps de répéter que la réflexion de l'existence dans sa pensée serait indispensablement la réflexion de l'existence, du domaine pratique, de la réalité-humaine. Il est clair que chez Sartre l'ontologie phénoménologique pourrait être lue comme une étape pour la définition des conditions du domaine pratique (l'éthique et peut-être la politique) et pour l'explication des fondements de ce domaine.

Si la valeur était étudiée comme un fait que nous définissons dans cette structure ontologique qui est la source de la morale, il sera difficile de dire qu'elle est valeur morale, et il sera impossible qu'elle nous renvoie à la réalité humaine et à la liberté. Chez Sartre, nous voyons la valeur comme un appel aux intentions libres de la conscience, comme la source des projets rendant visible la liberté. La valeur a une structure paradoxale et elle ne peut être comprise que si elle est aperçue avec ses deux pôles : d'une part, la valeur a un être et c'est grâce à cet être que la direction de la liberté est tournée vers la valeur. D'autre part, elle est par delà l'être, du fait qu'elle se définit en tant que « l'être de ce qui n'a pas être ». La valeur n'est pas un principe ou une maxime dirigeant la liberté, mais il est vrai qu'elle fait appel à la création libre du comportement qu'elle anticipe. La conscience, créatrice de l'acte libre, ne peut pas s'empêcher d'être fondateur de la direction qu'elle avancerait et de la valeur vers laquelle s'orienterait. Juste à ce point-là, nous rencontrons l'ambiguïté de l'éthique qui pourrait être fondée dans la pensée de Sartre : la liberté n'a aucune source en dehors d'elle-même et aucune valeur ne pourra lui être imposée de l'extérieur, ainsi la liberté se confrontera avec son propre Soi ; d'autre part, du fait que ce Soi représente une synthèse impossible et que le pour-soi se définit toujours par son propre néant et non par son propre être, la liberté et le Soi ne pourront jamais réaliser parfaitement cette confrontation. Par contre, c'est grâce à cette situation ambiguë que la face et le mouvement de la liberté restent toujours tournés vers la valeur.⁹⁶ Dès lors, le domaine où on parlera de cette ambiguïté que nous venons d'évoquer, ce sera l'éthique, non l'ontologie.

⁹⁵ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p. 193.

⁹⁶ L'article "Sartrean Ethics" de Juliette Simont, publié dans le livre intitulé *The Cambridge Companion to Sartre*, est une référence très importante pour la compréhension de l'éthique chez Sartre et pour les chapitres de notre étude concernant notamment les notions de valeur et de générosité.

Dans le domaine ontologique, exprimer la valeur en tant que « le manqué », c'est de dire qu'elle est l'être de ce qui manque, non l'être qui sent un manque. Autrement dit, elle est un idéal transcendant qu'un mouvement d'achèvement cherche d'obtenir sans jamais y arriver parfaitement. Cette double objectivation de la valeur est « stigmatisée » –en termes de Juliette Simont⁹⁷– par Sartre dans le dernier chapitre intitulé « Perspectives morales » de *L'Être et le néant*, sous le nom d'« esprit de sérieux » : « L'esprit de sérieux a pour double caractéristique, en effet, de considérer les valeurs comme des données transcendantes indépendantes de la subjectivité humaine, et de transférer le caractère « désirable », de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle. Pour l'esprit de sérieux, en effet, le *pain* est désirable, par exemple, parce qu'il *faut* vivre (valeur écrite au ciel intelligible) et parce qu'il *est* nourrissant. »⁹⁸ Ce que Sartre essaie de faire là, c'est de réifier la valeur. Et le produit de cette réification dans le domaine de la morale serait la « mauvaise foi » : « Aussi sommes-nous déjà sur le plan de la morale, mais concurremment sur celui de la mauvaise foi, car c'est une morale qui a honte d'elle-même et n'ose dire son nom ; elle a obscurci tous ses buts pour se délivrer de l'angoisse. »⁹⁹

L'analyse sartrienne de valeur nous permet de faire un grand pas vers le but d'établir une relation entre l'ontologie et l'éthique dans le contexte de sa pensée. Mais il faut également accepter que, même si le concept de valeur nous guide dans le travail de légitimation de ce passage, il met aussi en évidence plusieurs nouvelles questions pour la constitution du domaine de l'éthique. La réflexion sur la valeur semble nous emmener très vite au dernier chapitre de *L'Être et le néant* où Sartre parle de la nécessité du passage à l'éthique. Sartre y donne également une définition de l'« agent moral » en l'unifiant à la conception de valeur : « [...] l'ontologie et psychanalyse existentielles doivent découvrir à l'agent moral qu'il est *l'être par qui les valeurs existent*. C'est alors que sa liberté prendra conscience d'elle-même et se découvrira dans l'angoisse comme l'unique source de la valeur, et le néant par qui le monde existe. Dès que la quête de l'être et l'appropriation lui seront découvertes comme *ses possibles*, elle saisira par et dans l'angoisse qu'ils ne sont possibles que

⁹⁷ Juliette Simont, "Sartrean Ethics", in *The Cambridge Companion to Sartre*, Christina Howells (ed.), Cambridge University Press, 1992, p. 178-210.

⁹⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 674.

⁹⁹ Idem.

sur fond de possibilité d'autres possibles. [...], le thème qui faisait l'unité de tous les choix de possibles, c'était la valeur ou présence idéale de l'*ens causa sui*. » Par contre, même si ce passage rapide que nous avons réalisé sur le concept de valeur vers le dernier chapitre de *L'Être et le néant* a été possible du point de vue méthodique, le paragraphe que nous avons ci-dessus, extrait du dit chapitre nous signale un retour aux chapitres précédents. Il n'est pas possible, chez Sartre, de définir la liberté et, par conséquent, la valeur sans répondre à la question de ce que la notion du « possible » exprime pour un être orienté à la découverte de « ses propres possibles ». Par ailleurs, il ne serait possible de faire une interprétation sur les questions que pose Sartre en ce qui concerne la relation entre la liberté et la valeur (Que deviendra la liberté, si elle se retourne sur cette valeur ? Est-il possible, en particulier, qu'elle se prenne elle-même pour valeur en tant que source de valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante ?) qu'en retournant à l'ontologie phénoménologique, et après avoir étudié la relation entre la possibilité et la liberté ainsi que le chapitre consacré à la liberté de *L'Être et le néant*.

Section V - Le pour-soi comme l'être des possibles

Avec le concept de « possible » on rencontre une autre formulation du pour-soi : l'être des possibles. Cette formulation –l'être des possibles– qui exprime un nouvel aspect de l'être pour-soi que nous avons expliqué par des définitions telles que « non-coïncidence avec soi » ou « l'arrachement à ce qu'il est », est, en fait, définie par une notion dont nous avons déjà parlé. La définition apportée par cette formulation est une autre expression de la caractéristique de néantisation du pour-soi et le complément de l'analyse de manque que nous avons expliquée dans la partie concernant la valeur. « Le rapport transcendant originel du pour-soi esquisse perpétuellement comme un projet d'identification du pour-soi à un pour-soi absent qu'il *est* et dont il *manque*. Ce qui se donne comme le *manquant propre* de chaque pour-soi et qui se définit rigoureusement comme manquant à ce pour-soi précis et à aucun autre ; c'est le possible du pour-soi. Le possible surgit du fond de néantisation du pour-soi. »¹⁰⁰

¹⁰⁰ Ibid., p. 132.

La définition du pour-soi en tant qu'« intentionnalité vers ses propres possibles » est également compatible avec la structure insaisissable de la valeur de Sartre. D'ailleurs, le possible pour le pour-soi est « *ce de quoi* manque le pour-soi *pour* être soi ». Le Soi y est la synthèse idéale motivant les projets du pour-soi ; et la valeur c'est l'« être du Soi ». Ainsi, nous pouvons dire que la valeur est un idéal que le pour-soi constitue, à la base de ses propres possibles et vers lequel il tend. « [...] le surgissement du pour-soi comme néantisation de l'en-soi et décompression d'être fait surgir le possible comme un des aspects de cette décompression d'être, c'est-à-dire comme une manière d'être à distance de soi ce qu'on est. Ainsi le pour-soi ne peut apparaître sans être hanté par la valeur et projeté vers ses possibles propres. »¹⁰¹

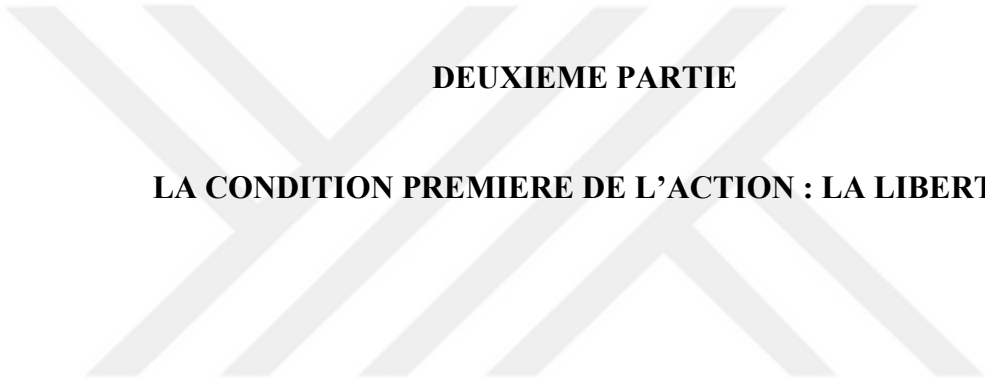
Et avec sa façon d'aborder le possible dans le dernier chapitre de *L'Être et le néant*, Sartre explique la place de ce concept dans l'esquisse morale sartrienne et souligne la relation entre l'angoisse et les possibles. Or ce que nous expérimentons par l'angoisse ; c'est que nous sommes constitués des possibles de la « réalité-humaine ». L'expérience de l'angoisse existentielle se manifeste en tant qu'une « réalisation » soudaine dans la conscience ; pour Sartre, l'angoisse est une révélation de la liberté. L'expérience vécue par le pour-soi en face des possibles de la réalité-humaine apporte également la responsabilité, parce que le pour-soi fait « son propre choix » parmi les possibles qu'il aperçoit dans la réalité-humaine. Pour dire plus clairement, le pour-soi est, par sa nature et par la situation de liberté à laquelle il est *soumis*, l'être qui doit se charger de la responsabilité de ses propres choix. La caractéristique qu'a le pour-soi, de choisir et d'être le fondement de ses propres choix se manifeste dans toute son action ; cette responsabilité qu'a le pour-soi de prendre des décisions continue sans cesse durant toute son existence. L'existence du pour-soi que l'on peut également exprimer comme un processus perpétuel de faire des choix est du début à la fin une « transformation radicale de soi », et l'angoisse est précisément la saisie de cette possibilité perpétuelle de cette transformation.¹⁰²

C'est cette « situation » du pour-soi relative à la liberté et au choix qui montre qu'il peut également être pensé comme une conscience morale. Dans cette direction, l'explication de la place de la responsabilité, l'un des concepts ajoutés à notre thème

¹⁰¹ Ibid., p. 133.

¹⁰² Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 234.

principal, dans l'ontologie sartrienne, devra constituer une autre étape importante de la problématique du passage de l'ontologie sartrienne à l'éthique. Etudier le chapitre de *L'Être et le néant* où la relation de responsabilité-liberté est abordée, constituera d'autre part un passage pour notre travail. Jusqu'ici, nous avons essayé de faire une documentation chronologique du projet éthique sartrien et d'expliquer la structure du pour-soi; mais nous n'avons pas encore révélé précisément la place, ni l'analyse de la liberté dans l'ontologie phénoménologique sartrienne. Il est nécessaire, croyons-nous, d'expliquer la liberté en tant que « la condition première de l'action » en nous appuyant principalement sur *L'Être et le néant*, soit pour pouvoir retourner aux textes cités dans la chronologie de la première partie et aux problématiques de ceux-ci, soit pour pouvoir passer aux questions relatives à la relation de l'ontologie-éthique dont nous avons parlé dans l'introduction et dans la première partie. Ensuite, nous allons revenir à la relation entre la liberté et la responsabilité.



DEUXIEME PARTIE

LA CONDITION PREMIERE DE L'ACTION : LA LIBERTE

Chapitre I

Les manifestations de la liberté humaine

Nous avons très souvent exprimé que chez Sartre, l'ontologie a une structure fondée sur l'existence, et qu'en partant d'une analyse de valeur à base ontologique, cette ontologie existentielle/phénoménologique pourrait être lue également comme la définition des conditions de possibilité du domaine pratique (l'éthique et peut-être la politique). Il nous reste maintenant d'expliquer le sens et la constitution de l'action qui est le dénominateur commun de l'éthique et de la politique -philosophie pratique- en nous référant à *L'Être et le néant*. D'ailleurs, il ne serait possible d'évoquer de nouveau l'une des questions importantes que nous avons posées dans l'Introduction, uniquement en montrant l'expression de la relation entre l'action et la liberté dans l'ontologie sartrienne. Lorsque nous abordions dans l'Introduction, la notion de liberté en tant que la condition préalable de l'action, nous avons dit que l'action deviendrait le concept commun du domaine politique et du domaine moral, et qu'en ce sens, dans l'étude de la pensée sartrienne, le fait que Sartre ait passé à une sorte de discours d'action politique tel que "*Critique de la raison dialectique*" au lieu de réfléchir sur une théorie morale après "*L'Être et le néant*" en transformant la question du passage à la morale à partir de l'ontologie sartrienne à une question d'action en soi, pourrait être pris de ce point de vue. C'est pourquoi, il est nécessaire, à notre avis, d'expliquer une liberté ontologique qui précéderait avant l'action, pour définir, d'une part, le passage de Sartre de l'ontologie à l'éthique, et d'autre part pour mieux comprendre, de l'autre part, son passage de l'éthique à la politique.

Section I - Liberté comme base de l'action intentionnelle

“Agir, c’est modifier la *figure* du monde”¹⁰³

Cette phrase que Sartre énonce avant de commencer à expliquer son concept de liberté ontologique, est celle qui nous guidera dans la philosophie pratique sartrienne. Francis Jeanson aussi, dans son ouvrage, commence dans la partie concernant la relation entre l'action et la liberté, par attirer l'attention sur ce mot “agir”: “*agir*, c’est en effet, pour la réalité-humaine, entretenir avec le monde, le rapport le plus fondamental, celui par lequel elle dépasse la simple détermination statique de la configuration du monde pour modifier ce monde dans sa matérialité même.”¹⁰⁴ Dans cette partie, l’accent mis sur l’action qui est “dans ce monde” ainsi que sur l’action qui est “*pour* notre existence dans ce monde” porte une grande importance du point de vue éthique et politique.

L’action a, aux yeux de Sartre, deux principes importants pour fondement; le premier est son **intentionnalité**, et le deuxième, c’est qu’elle vise une **fin** choisie par une intention consciente, c’est qu’elle est la “réalisation intentionnelle d’un projet conscient”. La finalité de cet acte traduit en même temps sa temporalité. “[...] 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. [...] Il ne saurait en être autrement puisque toute action doit être intentionnelle : elle doit, en effet, avoir une fin et la fin à son tour se réfère à un motif. Telle est, en effet, l’unité des trois ex-stases temporelles : la fin ou temporalisation de mon futur implique un motif (ou mobile), c’est-à-dire indique vers mon passé, et le présent est surgissement de l’acte.”¹⁰⁵ Sartre est contre la structure intentionnelle de l’acte et de parler d’un acte sans motif. La compréhension de l’organisation complexe de “motif-intention-acte-fin” serait la première étape de la définition de l’acte par la liberté.

Ce que nous voulons faire entendre par « motif de l’action », c’est la décision que prend le pour-soi, le choix qu’il fait avant de passer en action –agir d’une façon

¹⁰³ Jean-Paul Sartre, *L’Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 477.

¹⁰⁴ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 233.

¹⁰⁵ Op. Cit., p. 479-480.

ou d'une autre, tendre la main droite pour prendre un verre, etc.— ; autrement dit, le motif, est ce à quoi le pour-soi attribue *la valeur de causer l'action*. Seuls ses propres choix, ses propres intentions et ses propres projets peuvent déterminer, pour Sartre, l'action du pour-soi. Par le terme « motif », il ne faut pas entendre un principe ou une règle imposé(e) de l'extérieur. Le motif est l'idée ou la décision qu'a le pour-soi de viser la fin vers laquelle il s'oriente. Si nous insistons autant sur le terme « motif », c'est parce que ce terme nous permet de souligner la structure intentionnelle de l'acte du pour-soi. "Motifs et mobiles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un ensemble pro-jeté qui est justement un ensemble de non-existants. Et cet ensemble, c'est finalement moi-même comme transcendance, c'est moi en tant que j'ai à être moi-même hors de moi."¹⁰⁶ Ici, Sartre a utilisé l'expression "un ensemble de non-existants" pour traduire le "moi-même", parce que la conscience est toujours considérée comme un "ensemble des projets" orienté vers les choses qu'elle n'a pas encore réalisées, qu'elle n'est pas elle-même, et aussi, parce que la transcendance est fondée dans ce mouvement d'intention vers ceux-ci. Et le processus de "motif-intention-acte-fin" sur lequel Sartre attire l'attention, doit être compris dans le cadre que nous venons de préciser, tout en mettant au premier plan la transcendance intentionnelle du pour-soi. Et puis la liberté sartrienne ne subit le poids d'aucun "motif" ou "mobile", d'aucune "passion" —car c'est elle qui donne leurs sens à toutes les "déterminations" qui pourraient lui venir de l'extérieur ou du passé. En se projetant vers une fin librement choisie, la conscience constitue, en tant que liberté, ses propres actions ; elle découvre les valeurs fondées en elle-même. Et l'antécédent de son action est une intention : "choix fondamental, opéré par le sujet, de se placer, pour agir, sur le plan de la réflexion."¹⁰⁷

Au début du chapitre concerné de *L'Être et le néant*, Sartre emploie ensemble les concepts de « motif » et » de « mobile » puisqu'ils déterminent l'intention antérieur à l'action ; mais plus tard, il fait une distinction entre ces deux concepts. La définition plus nuancée des concepts de motif et de mobile porte une très grande importance pour privilégier le rôle joué par ces concepts dans l'"organisation complexe" dont nous venons de parler ci-dessus, et aussi pour mieux définir les aspects humains ayant un effet important en cas de prise de décision ou de choix. Voilà, par ses propres mots, ce que Sartre veut faire entendre par le "motif d'un

¹⁰⁶ Ibid., p. 481.

¹⁰⁷ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 234.

acte” : “on entend ordinairement par *motif* la raison d’un acte ; c’est-à-dire l’ensemble des considérations rationnelles qui le justifient”.¹⁰⁸ Autrement dit, Sartre regroupe les raisons évoquées pour la justification rationnelle de l’action sous le terme de *motif*. Par exemple, lorsque le gouverneur ayant pris la décision de faire entrer son pays dans la guerre, explique qu’il a pris cette décision pour prendre des mesures contre les attaques des ennemis et pour lutter contre les événements menaçant l’unité du pays, il fait en réalité, nous semble-t-il, l’explication des *motifs* qui justifient son choix. De même, l’explication de la hausse de prix des biens de consommation dans l’ensemble d’un pays par l’augmentation du taux d’inflation dans l’économie du pays montre le *motif* de la hausse des prix appliquée. D’ailleurs, Sartre veut faire entendre par le terme de motif, les raisons rationnelles et objectives entraînant un acte. Il appelle donc « *motif* » la saisie objective d’une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d’une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin.”¹⁰⁹ Quant au terme de mobile, nous rencontrons une définition tout à fait contraire de ce que nous venons de dire ci-dessus en ce qui concerne le terme de motif ; parce que le mobile est un concept que Sartre emploie pour exprimer les éléments subjectifs causant un acte. “Le mobile est considérée ordinairement comme un fait subjectif. C’est l’ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me pousse à accomplir un certain acte.” Sartre développe sa réflexion en plaçant les notions comme émotion, passion et désir dans le champ de la conscience. C’est pourquoi, il faut se rappeler que sa conception de conscience ne pourrait pas être considérée uniquement comme source des actes purement rationnels, des actions dont seule la raison est responsable. Par contre, Sartre ne justifie pas non plus son attitude de ne pas progresser dans sa réflexion concernant les actes purement rationnels, par l’inconscient ou par une zone de la conscience réservée à l’émotion, à la passion et au désir. Tout au contraire, comme nous l’avons évoqué de nouveau par le terme de mobile, Sartre met ces notions dans la définition de la conscience et de la liberté.

Avec la distinction entre le motif et le mobile, Sartre vise à définir la conscience sur une base aussi bien rationnelle –objective– que passionnelle –subjective. Dès lors, il devient légitime de faire la remarque suivante : chez Sartre, dans l’explication de la liberté en tant que *ma* liberté, ce sont les mobiles qui ont de

¹⁰⁸ Op. Cit., p. 490.

¹⁰⁹ Idem.

l'importance plutôt que les motifs conduisant à l'acte ; parce que, tandis qu'en tout cas, le motif, par sa nature objective, inaugure un processus rationnel conduisant à un seul et même acte, mes différents désirs et volontés peuvent aussi bien me permettre d'achever le même processus rationnel avec un acte tout à fait différent suivant les mobiles que j'évoquerais.

Nous avons dit que le motif et le mobile se formaient, en tant qu'un ensemble de projets, au sein de la conscience dans l'organisation sartrienne de "motif-intention-acte-fin", et qu'ils visaient une fin dans toutes sortes d'acte de la conscience par le mouvement fondateur de l'intention. Ensuite, nous avons étudié en bref les trois premiers concepts de cette organisation en question. Quant au rôle joué par le quatrième concept (fin) de cette organisation, nous allons de nouveau rencontrer les définitions marquées par l'intentionnalité. D'ailleurs, nous pouvons dire, même avant de passer à ces définitions, que le but vers lequel la conscience s'oriente constitue le pôle opposé de la conscience dans le mouvement intentionnel. Cela revient à dire que la conscience est fondatrice de la fin atteinte par l'acte intentionnel ; et en même temps, la conscience se forme et en tant que ce mouvement même par l'intermédiaire de cet acte intentionnel. L'explication de ce qu'expriment les fins dans cette relation se fait dans *L'Être et le néant* de la façon suivante : "La réalité-humaine ne saurait recevoir ses fins ni du dehors, ni d'une prétendue "nature" intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. De ce point de vue [...] la réalité-humaine, dans son surgissement même, décide de définir son être propre par ses fins. C'est donc la position de mes fins ultimes qui caractérise mon être et qui s'identifie au jaillissement originel de la liberté qui est mienne."¹¹⁰

A ce niveau, un autre point sur lequel il faut insister dans l'organisation complexe, outre l'intentionnalité, est la situation selon laquelle l'acte que j'ai réalisé en m'appuyant sur les motifs que j'ai déterminés *moi-même* d'après *mes propres* choix et ses fins appartiennent à "*moi*". En ce sens, pour Sartre, s'il s'agit là d'une conscience, c'est particulièrement *ma propre* conscience, et le problème de liberté y est limité par tout ce qu'on pourrait dire en ce qui concerne *ma* liberté, celle qui n'existe que durant *ma propre* existence individuelle. Sartre choisit ici, de nouveau,

¹¹⁰ Ibid., p. 488.

le *cogito* comme base de sa réflexion. Il s'oppose à faire une définition de la nature de l'homme, de la conscience ou de la liberté pour interroger ensuite la liberté ou la conscience en s'y référant. "C'est aussi au *cogito*, que nous nous adressons pour déterminer la liberté comme liberté qui est *nôtre*, comme pure nécessité de fait ; c'est-à-dire comme un existant, contingent mais que je ne *peux pas* ne pas éprouver. Je suis, en effet, un existant qui *apprend* sa liberté par ses actes ; mais je suis aussi un existant dont l'existence individuelle et unique se temporalise comme liberté. [...] Ainsi 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 compréhension de la liberté."¹¹¹ Ainsi Sartre met au premier plan l'accentuation du singulier et évite de faire une définition "générale" des notions ayant une relation directe avec la conscience, telles que la liberté et le choix. Mais il faut toutefois préciser que même si les manières d'exister et les intentions du pour-soi dont nous avons évoqué si souvent la structure ontologique jusqu'ici, le discours selon lequel la conscience se fait sentir et sa relation avec la liberté est une condamnation inévitable, est un discours valable non pour un seul pour-soi, mais pour l'ensemble de la pluralité des pour-soi constituant la réalité-humaine. Une conception pareille de liberté ontologique que nous mettons en évidence lorsque nous essayons d'interroger la relation entre l'éthique et la zone où cette pluralité constituant la réalité-humaine par de semblables expériences existentielles (négation, interrogation, angoisse, etc.) forme un ensemble, peut très probablement causer une intuition de l'existence possible d'une zone "intersubjective" à établir par le fait que chaque pour-soi comprenne l'autre à travers sa propre expérience. Mais, à ce niveau, il est trop tôt pour penser que chez Sartre, l'analyse de liberté pourrait permettre à l'intersubjectivité.

Lorsqu'il s'agit d'un problème de liberté dans l'histoire de la philosophie, les autres notions avec lesquelles on se trouve face-à-face, sont la volonté, le désir et la passion. Et Francis Jeanson dit qu'aucune étude visant le passage au domaine de la morale ne pourrait se progresser sans mettre la volonté en cause. La relation entre la liberté et la volonté est abordée de différentes manières durant l'histoire de la philosophie. Penser ces deux notions sous un même toit, *peut* nous conduire à fonder

¹¹¹ Ibid., p. 483.

la liberté sur les actions spontanées réalisées dans une zone irréfléchie où l'action consciente est laissée à l'arrière-plan. Dans une conscience pareille, la volonté apparaît comme *une faculté toute-puissante de l'âme humaine*. Mais cette approche nous met devant une difficulté importante : "La difficulté est la suivante : d'une part il faut bien admettre que l'attitude volontaire est une attitude réflexive, mais d'autre part on l'assimile à la liberté absolue du sujet ; on lui donne des motifs, chargés de rendre compte de la décision qu'elle prend, mais on fait d'elle un mobile absolu, un acte qui se décide lui-même, un pouvoir de mobilisation de soi –nécessairement situé par-delà tout motif et toute réflexion. Bref, on reconnaît qu'elle se situe sur le plan de la pensée constituée, et l'on voudrait lui conférer la vie spontanée de la pensée constituante. Il y a là une antinomie irréductible : pour la lever, il faut bien reconnaître que la volonté, en tant qu'effort réflexif, renvoie à une vie irréfléchie sans laquelle elle ne se comprendrait pas, et qui l'oriente elle-même selon le choix fondamental par quoi se définit la conscience à ce niveau de libre spontanéité."¹¹²

Et lorsque l'on regarde la relation de la liberté sartrienne qui se développe en permanence avec l'accentuation de la conscience et des projets basés sur la conscience, on rencontre la définition suivante : "La liberté n'est rien autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire celle d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à être."¹¹³ Ici, en mettant la volonté dans la définition de la liberté, Sartre emploie la relation entre la conscience et la liberté, relation qu'il a préalablement établie, comme point d'appui ; et donne une place à la volonté et à la passion dans le caractère néantisant de la conscience. D'ailleurs, dès lors qu'il s'agirait de l'ontologie sartrienne, la liberté nous emmènera indispensablement à la zone réflexive de l'être pour-soi par l'intermédiaire d'un rapport étroit établi avec la conscience. Par conséquent, nous pouvons dire que mettre la volonté chez Sartre dans la définition de la liberté signifie d'établir en même temps sa relation avec la conscience. En ce sens, la volonté ne prend-elle son sens que dans le projet originel d'une liberté, toujours intentionnelle et orientée. La volonté y est prise non comme une propriété humaine ayant une influence dans un domaine en dehors de l'agir de la conscience, mais comme une propriété qui participe à la conscience dans son acte de

¹¹² Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 235.

¹¹³ Op. Cit., p. 488.

se manifester en tant que liberté et qui gagne de l'importance autant qu'elle existe dans la conscience.

Section II - Choix, liberté et responsabilité

Selon Francis Jeanson, lorsque l'on fait attention à ce que les mots de « choix » et de « liberté » soit employés ensemble dans l'ontologie sartrienne, il va falloir insister sur le caractère négatif de la liberté sartrienne.¹¹⁴ Parmi les aspects de cette conception de liberté absolue –qui trouve sa définition dans les actes de négation et d'interrogation de la conscience– dans la réalité-humaine, celui qui compte le plus est le choix. Il est une manifestation de l'acte libre de la conscience.

Les actes destinés à prendre une décision et à faire un choix se comprennent entièrement comme « invention du sujet lui-même » chez Sartre. Mais cette invention subjective ne doit pas exprimer un processus tout à fait libre de prise de décision ; il faut penser le choix en tenant compte de l'organisation de “motif-intention-acte-fin” que nous avons d'aborder en haut. La notion de choix entendue comme “invention subjective”, doit être définie comme les choix que fait la conscience dans le processus où elle s'aperçoit en tant que source de ses propres possibles et elle se met à réaliser ses propres projets.

Nous avons dit ci-dessus que le choix est une partie de l'acte libre ; mais il faut rappeler que pour Sartre, il n'y a d'ailleurs aucun acte où la conscience n'est pas libre. Ainsi, nous trouvons devant nous une définition assez ambiguë ; par conséquent, la notion de choix est aussi une notion ambiguë comme les autres notions corrélatives. Le choix, en tant qu'« un pouvoir de refus »¹¹⁵, constitue l'une des caractéristiques fondamentales de la conscience ; donc, le choix de la conscience peut se manifester également comme le refus de ce qui est approuvé par la raison. En nuancant l'action de la conscience par deux concepts tels que motif et mobile, Sartre explique tout choix de la conscience comme une synthèse de ses intentions aussi bien objectives (rationnelles) que subjectives (passionnelles). Alors, la conscience fait apparaître un choix tout à fait passionnel, en « raisonnant » qu'il est loin d'une base objective ; c'est-à-dire, même si le choix ne s'oriente pas vers ce qui est approuvé

¹¹⁴ Op.Cit., p. 248.

¹¹⁵ Francis Jeanson emploie cette expression lorsqu'il définit le choix.

par la raison, au niveau de prise de décision, la raison n'est pas laissée en dehors du processus. Nous pouvons donc dire que ce qui est choisi est plutôt ce qui s'établit par l'acte libre que le refus d'une autre alternative. Mais dès que nous expliquons le choix dans cette approche, le fait de l'avoir conçu en tant qu'« un pouvoir de refus » devient une situation qui peut être remise en cause. Parce que les définitions de conscience et d'acte faites par Sartre sont loin de permettre à un « choix véritable » ; et cette situation fait penser qu'il ne faut exprimer comme « refus » aucun acte ni choix qui puisse être défini par l'intentionnalité. D'ailleurs, la notion de « refus » exige un choix ou acte fixe, rationnel à refuser, mais chez Sartre, il est impossible de faire des déterminations pareilles. Ainsi, pourrions-nous dire que le choix chez Sartre, devrait être compris non comme un acte de refuser une chose en faveur de l'autre, mais comme ce que le pour-soi met en œuvre à chaque pas qu'il fait vers son propre projet.

L'acte de faire un choix est, pour Sartre, l'acte dans lequel la liberté devient visible, et l'être de la conscience est ainsi engagé au monde par les choix qu'il aurait faits. « Ainsi l'acte fondamental de liberté est trouvé ; et c'est lui qui donne son sens à l'action particulière que je puis être amené à considérer : cet acte constamment renouvelé ne se distingue pas de mon être ; il est choix de moi-même dans le monde et du même coup découverte du monde. »¹¹⁶ Le pour-soi, avec les choix qu'il fait, établit à la fois lui-même et la réalité-humaine. Pour Sartre, les choix que le pour-soi fait avec l'être de la conscience ne peuvent pas être séparés les uns des autres. “Et comme notre être est précisément notre choix originel, la conscience (de) choix est identique à la conscience que nous avons (de) nous. Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose.”¹¹⁷ Même si l'on essaie de mettre ici l'accent sur le rapport étroit du choix avec la conscience ; la relation exprimée par l'énoncé “il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient”, semble faire penser que l'on pourrait parler également d'une catégorie de “choix inconscient”. Or, pour Sartre, l'expression de l'“inconscient” ne peut en aucun contexte être acceptée. D'autre part, le terme de “choix originel” employé dans cet extrait, nous pousse à parler d'un autre aspect intéressant de la pensée sartrienne : Sartre montre le délaissement du pour-soi et son impossibilité de choisir le début de sa propre existence, comme les preuves les

¹¹⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Ere et le néant*, Gallimard, 1943, p. 506.

¹¹⁷ Idem.

plus importantes de la soumission du pour-soi à la facticité. Si l'on regarde le chapitre intitulé "Liberté et responsabilité"¹¹⁸ de *L'Être et le néant*, on peut voir que Sartre remet en question cette réflexion en la réfléchissant avec l'idée de responsabilité.¹¹⁹ Pour Sartre, l'homme ne peut en aucun cas fuir devant sa propre responsabilité. L'homme, pour se libérer un peu de la responsabilité de tout ce qu'il fait et par conséquent de l'obligation de prendre en sa charge la réalité-humaine, se réfère souvent à la phrase suivante : "je n'ai pas demandé à naître". Sartre dit que cette expression n'est qu'une accentuation naïve faite en faveur de la facticité, et que je dois accepter, *d'une certaine manière*, que je suis même responsable de ma naissance. "Cependant je retrouve une responsabilité absolue du fait que ma facticité, c'est-à-dire ici le fait de ma naissance, est insaisissable directement et même inconcevable, car ce fait de ma naissance ne m'apparaît jamais brut, mais toujours à travers une reconstruction pro-jective de mon pour-soi ; j'ai honte d'être né ou je m'en étonne, ou je m'en réjouis, ou, en tentant de m'ôter la vie, j'affirme que je vis et j'assume cette vie comme mauvaise. Ainsi, en un certain sens, je *choisis* d'être né. Ce choix lui-même est affecté intégralement de facticité, puisque je ne peux pas choisir ; mais cette facticité à son tour n'apparaîtra qu'en tant que je la dépasse vers mes fins."¹²⁰

L'expérience de l'angoisse sur laquelle nous avons déjà insisté lorsque nous expliquions les concepts de contingence, de facticité et de possible, se montre de nouveau dans la relation de la conscience avec le choix. Parce que la conscience trouve sa place dans la réalité-humaine par le choix et la prise de décision. La conscience se comprend en tant que seule responsable de toute décision qu'elle prend et de tout choix qu'elle fait. « [...] nous avons pleinement conscience du choix que nous sommes. Et si l'on objecte qu'il faudrait avoir conscience non de nous *être-choisis*, mais de nous *choisir*, nous répondrons que cette conscience se traduit par le double « sentiment » de l'angoisse et de la responsabilité. Angoisse, délaissement, responsabilité, soit en sourdine, soit en pleine force, constituent en effet la *qualité* de notre conscience en tant que celle-ci est pure et simple liberté. »¹²¹

¹¹⁸ Ibid., 598-603.

¹¹⁹ George Kerner aussi parle du "choix originel" dans le chapitre intitulé "Sartre and the Ethics of Subjective Commitment" de son ouvrage *Three Philosophical Moralists, Kant, Mill, Sartre* (p. 161).

¹²⁰ Op. Cit., p. 600-601.

¹²¹ Ibid., p. 508.

Une autre situation évoquée par l'expérience de l'angoisse, c'est de savoir si les choix de la conscience sont justifiables ; et cela nous conduit encore à réfléchir sur la contingence. « Dans l'angoisse, nous ne saisissons pas simplement le fait que les possibles que nous projetons sont perpétuellement rongés par notre liberté à venir, nous appréhendons en outre notre choix, c'est-à-dire que nous-même, comme *injustifiable*, c'est-à-dire nous saisissons notre choix comme ne dérivant d'aucune réalité antérieure et comme devant servir de fondement, au contraire, à l'ensemble des significations qui constituent la réalité. L'injustifiabilité n'est pas seulement la reconnaissance subjective de la contingence absolue de notre être, mais encore celle de l'intériorisation et de la reprise à notre compte de cette contingence. Car le choix –nous le verrons– issu de la contingence de l'en-soi qu'il néantise, la transporte sur le plan de la détermination gratuite du pour-soi par lui-même. »¹²²

Et si l'on réfléchissait sur la relation de la conscience avec l'expérience de l'angoisse, il nous serait possible de dire que le choix est l'acte de conscience qui a le plus grand effet sur les manières d'existence de la conscience dans le monde. L'acte de choisir est la forme la plus importante de la relation temporelle établie par le pour-soi avec le monde et la réalité-humaine. « Choisir, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension finie de durée concrète et continue, qui est précisément celle qui me sépare de la réalisation de mes possibles originels. Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose. »¹²³

Sartre exprime, dans le cadre des explications que nous venons de faire ci-dessus, que la question de déterminer l'existence humaine dans le monde par « le fait de la liberté » passe indispensablement de la définition du choix. Nous avons dit en bref que le choix, en tant que libre acte, est l'acte déterminant la place de l'être pour-soi dans la réalité-humaine. Dès lors, nous pouvons dire que le choix assure d'une part la construction du pour-soi par lui-même, et qu'il montre d'autre part la prise en charge par le pour-soi de sa propre responsabilité grâce à ses choix et de la responsabilité de l'ensemble de la réalité-humaine qu'il construit. La conscience qui, obligatoirement, choisit et construit elle-même à chaque choix qu'elle fait, reste obligée de définir en même temps toutes les autres consciences à partir de la ressemblance de celles-ci à elle-même. « [...] l'homme, étant condamné à être libre,

¹²² Ibid., p. 509.

¹²³ Ibid., p. 510.

porte le poids du monde tout entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même en tant que manière d'être. »¹²⁴

Conception de responsabilité dans *L'Être et le néant* est fondé sur l'affirmation de la conscience comme le fondement de ses propres actions. D'ailleurs, la prise en charge par le pour-soi de la responsabilité de ses choix signifie tout simplement qu'il accepte que sa propre liberté, sa façon de vivre sa liberté et les fins de cette façon de vie appartiennent à lui-même. Sartre explique ceux-ci de la façon suivante : « Ce qui m'arrive m'arrive par moi et je ne saurais ni m'en affecter ni me révolter ni m'y résigner. »¹²⁵ Pour lui, tout ce que je vis est *mienne*, et par conséquent, concerne la réalité-humaine. Sartre exprime ainsi, à part la prise de sa propre responsabilité, une autre approche de sa pensée ; c'est qu'aucune situation éventuelle à subir par un homme soit à cause de lui-même soit à cause des autres ne pourrait être inhumaine. C'est-à-dire, aucune des situations que nous avons l'intention de qualifier comme « inhumaines », telles que la guerre, le génocide ou la torture, ne peut être définie ainsi. « [...] il n'y a pas de situation inhumaine ; c'est seulement par la peur, la fuite et le recours aux conduites magiques que je *déciderai* de l'inhumain ; mais cette décision est humaine et j'en porterai l'entière responsabilité. Mais la situation est *mienne* en outre parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même et tout ce qu'elle me présente est mien en ce que cela me représente et me symbolise. »¹²⁶ Sartre dit que même un événement social a un rapport avec mes responsabilités. Rien m'arrive pendant mon existence n'est *accident* ; tout ce qui m'arrive est formé par mes choix.

Section III - La mauvaise foi comme mouvement de fuite de la conscience

Nous avons dit que la liberté absolue et la responsabilité impliquée dans la notion de conscience par Sartre, se manifestent à travers l'expérience de l'angoisse. Lorsque l'on l'exprime de cette manière, l'angoisse devient une situation existentielle née par la pression que font la liberté et la responsabilité sur la conscience pour s'imposer à elle. L'angoisse, c'est la preuve du fait que la

¹²⁴ Ibid., p. 598.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Ibid., p. 599.

conscience ne pourra jamais sortir de cette liberté absolue et de la responsabilité. Toutefois, on pourra parler d'une façon de vivre dans laquelle la conscience évite de confronter sa liberté absolue ou essaie de négliger la responsabilité qu'il devrait prendre en sa charge. Sartre appelle cette situation la « mauvaise foi ». Dans la mauvaise foi, la conscience tend à ne pas se définir en tant qu'une conscience libre. La conscience de mauvaise foi, au lieu de se comprendre en tant qu'une conscience qui se réalise elle-même, essaie de masquer sa liberté absolue en se chargeant des rôles sociaux fixes ou en adoptant certaines valeurs qui ne sont pas déterminées par elle-même.

Selon Sartre, la mauvaise foi n'est qu'un mensonge à soi-même. La conscience qui s'inquiète devant sa liberté absolue essaie de se tromper pour se sauver un peu de cette situation. Par contre, justement là où se produit un paradoxe: le choix que fait la conscience tout de suite après avoir compris qu'elle est prisonnière d'une pareille liberté absolue, doit encore être nécessairement signe d'une réflexion de la conscience. D'ailleurs, la conscience parvient à la décision d'essayer de sortir ou de faire semblant de sortir de sa situation tout en s'en rendant compte, à la suite d'une sorte de choix. Comme l'indique aussi Robert V. Stone, il s'agit dans la mauvaise foi de la « négation de soi » de la conscience.¹²⁷ Dans cet acte, la conscience agit différemment de son attitude que nous avons expliquée auparavant ; dans la mauvaise foi, l'acte de négation de la conscience est orienté vers la conscience-même. La définition de mauvaise foi que nous donnons à ce niveau, c'est la situation selon laquelle la conscience est conscient de sa liberté mais agit par le même acte consciente comme si elle ne l'était pas. Mais alors, comment cela peut être possible ?

Sartre refuse la réflexion psychanalytique qui peut être considérée favorable pour répondre à cette question ; parce que cette réflexion soutient qu'une conscience peut avoir des agissements à la fois conscients et inconscients, et que cela reflète, pour Sartre, une approche nuisant à l'unité de la conscience. Comme nous le répétons souvent, la phénoménologie sartrienne choisit d'expliquer toute situation dans laquelle se situe d'une manière ou d'une autre, par la conscience elle-même. Dans ce cas, la solution de Sartre en ce qui concerne la condition de possibilité de la

¹²⁷ Robert V. Stone, "Sartre on Bad Faith and Authenticity", in. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Paul Arthur Schilipp (ed.), The Library of Living Philosophers, Volume XVI, 1981, p. 247.

mauvaise foi serait différente. « La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité-humaine, dans son être plus immédiat, dans l'infrastructure du *cogito* préréflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est. »¹²⁸ C'est-à-dire, la possibilité de la mauvaise foi est déjà incluse pour Sartre dans la formulation suivante de la conscience : « elle est ce qu'elle n'est pas et ce n'est pas ce qu'elle est ». Nous pouvons donc dire que la mauvaise foi est un jeu joué par la conscience à l'encontre d'elle-même. Et ce qui fournit la condition de possibilité de ce jeu joué par la conscience, c'est le fait que le « *cogito* réflexif » (conscience réfléchie) et le « *cogito* préréflexif » (conscience irréfléchie) expliquée par Sartre dans ses ouvrages intitulés *Transcendance de l'Ego* et *L'Etre et le néant* constituent l'unité de la conscience en forme de « deux consciences superposées ». ¹²⁹ Il nous faut rappeler ici également l'extrait sur lequel on s'est arrêté dans la partie « Esquisses phénoménologiques d'une conscience avant *L'Etre et le néant* » : « Nous sommes donc fondés à nous demander si le *je* qui pense est commun aux deux consciences superposées ou s'il n'est pas plutôt celui de la conscience réfléchie. Toute conscience réfléchissante est, en effet, en elle-même irréfléchie. »¹³⁰ La mauvaise foi est un des possibles de la conscience. La conscience de mauvaise foi essaie d'orienter sa négation vers soi-même, vers sa liberté de choisir et son « obligation » d'être libre. Au fait, lorsque nous considérons la mauvaise foi de cette manière, nous verrons que la conscience continue à se construire à travers la négation également dans la mauvaise foi.¹³¹

Dans la mauvaise foi, la relation de la conscience avec elle-même est comme celle entre un acteur et Hamlet. La conscience y joue avec elle-même : l'acteur est conscient qu'il joue dans le jeu mais continue à se manifester et à agir comme un caractère qui n'est pas lui-même. La conscience de mauvaise foi est consciente qu'elle est libre, mais joue le rôle d'une conscience qui n'est pas consciente de cette liberté. La mauvaise foi est une représentation de la conscience. L'exemple de garçon de café donné dans *L'Etre et le néant* reflète assez bien le point de vue de Sartre qui concerne la mauvaise foi : « Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers le consommateur

¹²⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p. 102.

¹²⁹ Jean-Paul Sartre, *Transcendance de l'Ego*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1996.

¹³⁰ Ibid. p. 28-29.

¹³¹ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p. 247.

d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux s'expriment un intérêt un peu trop plein de sollicitude pour la commande du client, enfin le voilà qui revient, en essayant d'imiter dans sa démarche la rigueur inflexible d'on ne sait quel automate, tout en portant son plateau avec une sorte de témérité de funambule, en le mettant dans un équilibre perpétuellement instable et perpétuellement rompu, qu'il rétablit perpétuellement d'un mouvement léger et de la main. Toute sa conduite nous semble un jeu. Il s'applique à enchaîner ses mouvements comme s'ils étaient des mécanismes se commandant les uns les autres, sa mimique et sa voix même semblent des mécanismes ; il se donne la prestesse et la rapidité impitoyable des choses. [...] il joue à *être* garçon de café. »¹³² La personne expliquée dans cet exemple apparaît comme une personne qui se réduit aux tâches, mouvements et gestes d'un garçon de café. Pour Sartre, même dans la condition de cette personne-là, il existe un choix. Il est conscient de s'être manifesté en tant qu'un « caractère » remplissant les obligations quotidiennes d'un garçon de café, et par cette conscience-même, ses conduites n'expriment qu'une *représentation* déterminée *par* lui-même et *pour* lui-même.

Sartre dit que la conscience, lorsqu'elle n'est pas de mauvaise foi, a la capacité de choisir et de « réaliser » sa liberté ; d'autre part, lorsqu'elle est dans la mauvaise foi, elle essaie de nier cette capacité en se cachant derrière des rôles quotidiens, des travaux de routine, l'image que l'autrui en a. Dans ce cas, la conscience a tendance à se voir comme un mécanisme ; alors qu'elle est pleinement dotée d'une capacité d'agir librement, elle s'attache à ne pas réaliser cette capacité et agit comme si elle n'était pas libre. Ainsi, la mauvaise foi se montre dans la réalité-humaine comme des façons d'être de la conscience. « [...] La mauvaise foi ne vient pas du dehors à la réalité-humaine. On ne subit pas sa mauvaise foi, on n'en est pas infecté, ce n'est pas un *état*. Mais la conscience s'affecte elle-même de mauvaise foi. Il faut une intention première et un projet de mauvaise foi : ce projet implique une compréhension de la mauvaise foi comme telle et une saisie préreflexive (de) la conscience comme s'effectuant de mauvaise foi. »¹³³

A la lumière de tout ce qu'on vient de dire jusqu'ici, nous pouvons affirmer que la mauvaise foi n'est, pour Sartre, qu'une forme de relation de la conscience

¹³² Ibid., p. 94.

¹³³ Ibid., p. 83.

avec elle-même ; elle est une *tendance consciente de tromperie* de la conscience que l'on pourra expliquer par le fait qu'« elle se ment ». En effet, selon Sartre, dans la mauvaise foi, la conscience joue un jeu à l'encontre d'elle-même pour *découvrir* elle-même : « le jeu est une sorte de repérage et d'investigation. L'enfant joue avec son corps pour l'explorer, pour en dresser l'inventaire ; le garçon de café joue avec sa condition pour la *réaliser*. »¹³⁴ Par contre, cette manière existentielle de conscience sous la forme de la mauvaise foi impliquerait, croyons-nous, de nous référer expressément à l'autrui. Car, les deux exemples –celui de la femme frigide¹³⁵ et celui du garçon de café que nous avons cité ci-dessus– que Sartre explique pour la démonstration de la mauvaise foi, sont des exemples où nous devons obligatoirement prendre en considération l'existence de l'autrui. Le jeu/ la représentation que la personne qui essaie d'alléger sa charge existentielle en agissant comme un automate de garçon de café met en scène se joue, faut-il accepter, en même temps *pour* les clients du café ; parce que la relation voir-être vu que nous pouvons considérer comme une forme de *relation* fondamentale avec l'autrui est aussi valable pour une conscience dans la mauvaise foi. Il faut noter que l'exemple de garçon de café donné par Sartre est entièrement expliqué par des descriptions faites aux yeux d'autrui. Sartre explique d'abord *l'automatisme*, la rapidité et l'extrême minutie du garçon, tels qu'il les *observe*, et ensuite, commence à parler de la mauvaise foi lorsqu'il exprime ce que peut être la manière de conscience d'une personne agissant/ se montrant ainsi. Ce que Sartre décrit à partir de ce point-là, n'est plus le garçon du café aux yeux des clients, mais sa manière de conscience. Pour comprendre le jeu joué par le garçon dans le cadre de sa propre conscience, tout le café et les *autres* semblent être suspendus (même si nous avons souvent dit que Sartre est contre cette opération), et tous les gestes du garçon dans le café s'expliquent par la mauvaise foi, sa conscience étant transformée en une représentation de l'être pour-soi du Sartre. Par contre, penser qu'*un mensonge à soi* ainsi observable par l'autrui n'est qu'un acte de mentir d'une seule et même personne, et est *destiné à l'intérieur*, impliquerait de tenir cet acte exempt des références interpersonnelles, et cette situation ne serait pas considérée cohérente dans le cadre des exemples donnés.¹³⁶ Parce que le choix

¹³⁴ Ibid., p. 94.

¹³⁵ Ibid., p. 89-90.

¹³⁶ Le texte intitulé "Sartre on Bad Faith and Authenticity" de Robert V. Stone qui étudie d'un œil critique les deux exemples de Sartre donnés dans *L'être et le néant*, pour argumenter l'idée selon laquelle la mauvaise foi est une référence de champ social, semble soutenir l'idée selon laquelle la mauvaise foi devrait être lue avec la référence de l'autrui. (Robert V. Stone, "Sartre on Bad Faith and

que le garçon fait en essayant de s'abstenir d'assumer sa propre liberté, nécessite l'existence d'un autrui ; c'est-à-dire, ce que le garçon essaie de faire, c'est de se voir par le regard d'autrui ; c'est de se faire *en-soi*. Si l'on a pu dire que ce jeu joué par la conscience, autrement dit, ce fait de se tromper soi-même est devenu visible dans les gestes du garçon de café ; il nous faudrait penser que la représentation de la conscience se fait aussi bien pour se tromper que pour tromper l'autrui. D'ailleurs, lorsqu'on considère que la conscience participe au monde par son corps et qu'elle fait continuer son acte et son existence dans le monde par le corps, on devrait accepter qu'il est *en quelque manière* « sociale ». Etre un garçon de café ou même se montrer comme un automate de garçon est une réalité « sociale ».¹³⁷

Il faut insister, croyons-nous, sur la référence que fait Sartre à l'intersubjectivité de la mauvaise foi dans les premiers chapitres de *L'Etre et le néant* où il explique « mensonge à soi » ; parce que cette insistance pourra nous aider à trouver une analyse qui nous conduirait au domaine moral. Nous pensons que le concept de mauvaise foi entraînerait la rencontre avec une réflexion sartrienne concernant l'« autrui » et la « pluralité » à une étape assez précoce de *L'Etre et le néant*¹³⁸. Sartre a placé, dans son ouvrage, la partie consacrée à « la mauvaise foi » avant le chapitre intitulé « Les structures immédiates du pour-soi », sans avoir entièrement expliqué la structure de la conscience. Lorsque l'on pense que Sartre a écrit cette partie indépendamment de *L'Etre et le néant* et qu'il a l'ajouté plus tard, la manière d'insérer la mauvaise foi dans l'ouvrage le rend questionnable. Fort probablement, Sartre a mis cette partie tout de suite après le chapitre intitulé « L'origine de la négation » à cause du rapport étroit de la mauvaise foi avec la négation, et a choisi d'étudier ce concept plutôt en tant qu'une forme frappante de l'acte de négation de la conscience. La raison pour laquelle Sartre choisit de mettre en cause la mauvaise foi dans cette partie de l'ouvrage, serait sans doute de continuer à accentuer la « transcendance » de la conscience, en tant que l'origine de négation, fondée sur la négation et l'intentionnalité. Lorsque la mauvaise foi devient une manière de conscience qui pourrait être considérée comme la plus importante *application* de la négation de la conscience caractérisée par la distance à soi-même,

Authenticity", in. *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, Paul Arthur Schilipp (ed.), The Library of Living Philosophers, Volume XVI, 1981, p. 246-257.)

¹³⁷ Ibid., p.251-252.

¹³⁸ Jean-Paul Sartre, *L'Etre et le néant*, Gallimard, 1943, p. 81-106.

sans créer une contradiction avec son unité ; l'importance de ce concept pour Sartre doit être jugée plutôt du point de vue de la transcendance ou de celui de la facticité de la conscience ou encore de sa capacité d'échappement à soi-même :

« Quelle unité trouvons-nous dans ces différents aspects de la mauvaise foi ? C'est un certain art de former des concepts contradictoires, c'est-à-dire qui unissent en eux une idée et la négation de cette idée. Le concept de base qui est ainsi engendré utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance*. Ces deux aspects de la réalité-humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable. Mais la mauvaise foi ne veut ni les coordonner ni les surmonter dans une synthèse. Il s'agit pour elle d'affirmer leur identité tout en conservant leurs différences. Il faut affirmer la facticité comme *étant* la transcendance et la transcendance comme étant la facticité, de façon qu'on puisse, dans l'instant où on saisit l'une, se trouver brusquement en face de l'autre. [...] On voit, en effet, l'usage que la mauvaise foi peut faire de ces jugements qui visent tous à établir que je ne suis pas ce que je *suis*. Si je n'étais que ce que je *suis*, je pourrais, par exemple, envisager sérieusement ce reproche qu'on me fait, m'interroger avec scrupule et peut-être serais-je contraint d'en reconnaître la vérité. Mais précisément par la transcendance, j'échappe à tout ce que je suis. [...] Je suis sur un plan où aucun reproche ne peut m'atteindre, puisque ce que je *suis* vraiment, c'est ma transcendance ; je m'enfuis, je m'échappe, je laisse ma guenille aux mains de sermonneur. Seulement, l'ambiguïté nécessaire à la mauvaise foi vient de ce qu'on affirme ici que je *suis* ma transcendance sur le mode d'être de la chose. Et c'est seulement ainsi, en effet, que je puis me sentir échapper à tous ces approches. »¹³⁹

Même si Sartre n'a pas essayé d'utiliser la mauvaise foi pour assurer le passage de la conscience à l'autrui, il affirme que ce concept met en cause l'« existence de l'autre », l'« existence *pour* l'autre » et l'« l'existence de l'autre *pour* moi », et nous renvoie au concept de *Mitsein* de Heidegger : « [...] c'est que le mensonge est un phénomène normal de ce que Heidegger appelle le « *Mitsein* ». Il suppose mon existence, l'existence de l'autre, mon existence *pour* autre et l'existence de l'autre *pour* moi. Ainsi n'y a-t-il aucune difficulté à concevoir que le menteur doive faire en toute lucidité le projet du mensonge et qu'il doive posséder une entière compréhension du mensonge et de la vérité qu'il altère. Il suffit qu'une opacité de principe masque ses intentions à l'autre, il suffit que l'autre puisse prendre le mensonge pour la vérité. Par le mensonge, la conscience affirme qu'elle existe par nature comme *cachée à autrui*, elle utilise à son profit la dualité

¹³⁹ Ibid., p. 91-92.

ontologique du moi et du moi d'autrui.»¹⁴⁰ De notre point de vue, l'importance de cette partie est d'une importance majeure ; parce que Sartre y parle *d'une manière* du rôle de l'autrui en même temps qu'il aborde la relation de la conscience avec soi-même.

De la même manière, la « mauvaise foi » anticipe également le passage à une étape importante dans la pensée sartrienne : l'étape de l'authenticité et de l'inauthenticité. Aux yeux de Sartre, la mauvaise foi est l'état inauthentique de l'être pour-soi ; et l'inauthenticité de l'être pour-soi signifie en même temps son immoralité. Le fait que l'inauthenticité et l'immoralité nous renvoient à un seul et même concept relatif à la structure ontologique du pour-soi, nous permet de dire que l'un des concepts importants qui nous laisserait d'établir la relation entre l'éthique et l'ontologie –relation que nous cherchons à mettre en évidence durant notre étude– est celui de mauvaise foi. A ce niveau, pour établir une relation entre l'ontologie phénoménologique et l'éthique à travers la mauvaise foi, il conviendrait de faire quelques rappels sur l'ontologie sartrienne et de mieux installer le concept de mauvaise foi dans son contexte au sein de l'ontologie sartrienne. Ce faisant, il nous faut avouer que l'ouvrage intitulé *Pour une morale de l'ambiguïté* de Simone de Beauvoir a été notre guide principal¹⁴¹.

Simone de Beauvoir met en cause la finitude de l'être pour-soi, lorsqu'elle écrit ses pages sur l'inauthenticité et l'immoralité. (Comme on s'en souviendra, nous aussi, nous avons parlé, dans diverses parties de notre étude, de l'existence d'un rapport étroit entre la finitude et l'éthique). Et elle répète la définition suivante : l'être du pour-soi est fini, et l'homme apparaît comme « cet être dont l'être est de n'être pas »¹⁴². Donc, c'est cette expression de l'être pour-soi qui fournit la définition de l'ambiguïté comme le propre d'un être qui « ne se rejoint que dans la mesure où il consent à demeurer à distance de soi-même. »¹⁴³ Enfin, la moralité est située dans la liberté authentique au sens où « se vouloir libre, c'est effectuer le passage de la nature à la moralité en fondant sur le jaillissement originel de notre existence une

¹⁴⁰ Ibid., p. 83.

¹⁴¹ Beauvoir, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.

¹⁴² Ibid., p. 13.

¹⁴³ Ibid., p. 18.

liberté authentique ».¹⁴⁴ A ce point, nous devons nous arrêter sur la manière dont Sartre explique les concepts d'authentique et d'inauthentique.

Chez Sartre, inauthenticité de l'être pour-soi est définie comme "ne pas être soi-même" ou comme "perdre ce qui constitue le propre du pour-soi".¹⁴⁵ L'état inauthentique du pour-soi est désormais l'état dans lequel il devrait être défini comme "un être autre que soi-même". Quant à l'authenticité du pour-soi, c'est l'existence du pour-soi comme une liberté entière et absolue, l'existence du pour-soi comme un être qui ne s'est pas aliéné. L'inauthenticité du pour-soi, en tant que réification du pour-soi par soi-même, est plutôt une *chosification* qu'il fait à soi-même comme s'il se définissait à travers les yeux « d'autrui » ; c'est un effort de nier sa propre liberté ou sa propre subjectivité. Une pareille définition de l'inauthenticité nous montre pourquoi la mauvaise foi est considérée comme l'inauthenticité du pour-soi.

Le fait que Sartre explique l'état authentique de la conscience en tant que l'acte d'« assumer sa propre structure » nous permet d'obtenir un concept d'authenticité assez *fertile* et, par conséquent, de faire un pas de plus vers l'avant dans nos réflexions en ce qui concerne la structure du pour-soi. Il ne nous reste maintenant que d'expliquer un peu ce que nous venons de dire : une interrogation concernant l'authenticité du pour-soi, qui affirme sa structure ontologique comme liberté absolue, nous introduit dans une réflexion complexe sur la structure fondamentale du pour-soi. La *nécessité* du pour-soi, d'être défini en tant qu'un être authentique, de coïncider avec sa propre structure suppose une définition intéressante du pour-soi ; parce qu'il propose d'expliquer un être qui ne peut pas coïncider avec soi, comme un être qui coïncide avec son non-coïncidence structurelle. C'est-à-dire, l'authenticité de la conscience s'appuie sur le fait qu'elle est l'être qui est ce qu'il *est* ; mais le caractère fondamental de la conscience est en même temps l'état de ne jamais être en coïncidence avec soi-même. La situation dont il s'agit ici, est celle selon laquelle la conscience, de même qu'elle se définit comme être intériorisant sa propre finitude, intériorise aussi le fait d'être une liberté permanente et « celui d'être ce qu'il n'est pas ». Nous pouvons dire en bref que l'état authentique de la conscience est en coïncidence avec sa « non-coïncidence avec soi-même ».

¹⁴⁴ Ibid., p. 35.

¹⁴⁵ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993, p. 208.

Coïncidence avec non-coïncidence de soi est une définition assez frappante de l'authenticité. Pour résumer qu'on vient de dire : ce que la conscience néglige ou choisit de négliger dans la mauvaise foi, c'est l'intériorisation de sa propre liberté ; et ce choix lui permet d'exister en tant qu'une conscience inauthentique et immorale. Mais, pourquoi Sartre met-il ensemble les concepts d'immoralité et d'inauthenticité ? Ou quel(le) peut être, pour lui, le concept ou la manière de conscience qui pourrait exprimer l'authenticité de la conscience ? Sartre dit que ce concept-là est celle de sincérité. Ceci est l'état où la conscience assume sa propre structure et met au premier plan son existence en tant qu'une liberté absolue ; la sincérité, c'est l'antithèse de la mauvaise foi. Et plus important encore, selon Sartre, être une conscience morale n'est possible pour la conscience que par la sincérité. Pour discuter les possibilités que les concepts de sincérité et de mauvaise foi pourront nous produire en ce qui concerne la morale, il nous faut analyser de plus près le concept de sincérité.

Section IV - Possibilité d'une *éthique de sincérité* : Un regard optimiste.

Ce que nous pouvons dire en premier lieu en ce qui concerne le concept de sincérité ; c'est que sa structure essentielle est identique à celle de la mauvaise foi. Ce qu'il faut entendre ici par la structure essentielle, c'est la forme de relation qu'établissent la mauvaise foi et la sincérité avec la conscience. « Ainsi la structure essentielle de la sincérité ne diffère pas de celle de la mauvaise foi, puisque l'homme sincère se constitue comme ce qu'il est *pour ne l'être pas*. C'est ce qui explique cette vérité reconnue par tous, qu'on peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère. [...] La sincérité totale et constante comme effort constant pour adhérer à soi est, par nature, un effort constant pour se désolidariser de soi ; on se libère de soi par l'acte même par lequel on se fait objet pour soi. » La relation de ces deux manières de conscience avec la conscience s'établit à travers l'intériorisation de la liberté absolue dans lequel se trouve la conscience en se construisant et en se découvrant. Tandis que la mauvaise foi que nous avons essayé d'analyser en haut est, comme nous l'avons déjà indiqué, la manière de la conscience cherchant à soumettre sa liberté et sa capacité de choisir librement à la négation ; la sincérité –ou la franchise– est l'« antithèse » de la mauvaise foi. C'est-à-dire, la sincérité est l'idéal selon lequel la

conscience assume soi-même telle qu'elle est, et la transformation de la conscience en conscience authentique ou conscience morale n'est possible que par son orientation vers cet idéal. Compte tenu de l'analyse de valeur que nous avons faite, la sincérité est la valeur qui est la cible de l'orientation pouvant permettre à l'être pour-soi de s'ouvrir vers la totalité, et sa seule source est l'être pour-soi.¹⁴⁶

Le problème fondamental sur lequel nous insistons en ce qui concerne l'authenticité et l'inauthenticité dans la partie où nous avons analysé la mauvaise foi, est le même lorsque nous réfléchissons sur la relation de la sincérité avec la conscience ; parce que, comme nous l'avons déjà dit, la structure essentielle de la mauvaise foi et celle de la sincérité sont identiques. Réfléchir l'authenticité et la sincérité comme un *idéal de la coïncidence avec soi-même* pose un problème important pour Sartre : « Un examen rapide de l'idée de sincérité, l'antithèse de la mauvaise foi, sera très instructif à cet égard. En effet, la sincérité se présente comme une exigence et par conséquent elle n'est pas un *état*. Or quel est l'idéal à atteindre en ce cas ? Il faut que l'homme ne soit *pour lui-même* que ce qu'il *est*, en un mot qu'il soit pleinement et uniquement ce qu'il *est*. Mais n'est-ce pas précisément la définition de l'en-soi –ou, si l'on préfère, le principe d'identité ? »¹⁴⁷ Compte tenu de ces questions, voici, à notre tour, les nôtres : l'interrogation commencée par ces questions peut-elle conduire à un assemblage de concepts figurant déjà dans l'esprit de Sartre ? Autrement dit, est-ce que, pour Sartre, le concept correspondant à la conscience –l'être pour-soi– est plutôt celui de mauvaise foi ? Dans ce cas, devons-nous associer l'idée de sincérité chez Sartre, en tant qu'« antithèse de la mauvaise foi », ensemble avec le concept de l'être en-soi qui est le *pôle opposé* du pour-soi ? Pour répondre à ces questions, suivons l'interrogation de Sartre : « Ainsi pour que les concepts de mauvaise foi puissent au moins un instant nous faire illusion, pour que la franchise des « cœurs purs » (Gide, Kessel) puisse valoir pour la réalité-humaine comme idéal, il faut que le principe d'identité ne représente pas un principe constitutif de la réalité-humaine, il faut que la réalité-humaine ne soit pas nécessairement ce qu'elle est, puisse être ce qu'elle n'est pas. »¹⁴⁸ A ce niveau là, nous commençons à deviner les réponses de nos questions. Nous pouvons dire que

¹⁴⁶ Cf. Kenan Gürsoy, « Özgürlük Tek Başına Değer Olabilir mi ? », in. *Bilgi ve Değer*, Vadi Yayınları, 2002.

¹⁴⁷ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 93.

¹⁴⁸ Idem.

Sartre a dans son esprit une explication de sincérité plus compliquée que l'assemblage de concepts dont nous avons fait l'objet de nos questions ci-dessus. Il est évident que la mauvaise foi, par le fait qu'elle est une manière de conscience mettant au premier plan la négation, l'interrogation et la transcendance de la conscience, constitue un bon moyen pour comprendre la structure immédiate de l'être pour-soi, mais il faut toutefois comprendre la mauvaise foi comme une manière *exceptionnelle* de la conscience. C'est parce que la mauvaise foi exprime une manière de conscience par laquelle la conscience essaie de cesser sa relation avec sa propre liberté, croyons-nous, elle ne peut pas représenter entièrement l'être pour-soi. D'autre part, comme l'indique Sartre, seul le concept de mauvaise foi peut nous faire penser un *idéal* comme sincérité.

Comme font voir les citations que nous venons de donner, Sartre emploie la sincérité non comme un idéal d'identité construisant la réalité-humaine et expliquant la structure essentielle de cette dernière, mais comme un idéal vers lequel l'être pour-soi et, par conséquent, la réalité-humaine pourront s'orienter sans jamais le réaliser entièrement, dans une ontologie phénoménologique où la réalité-humaine se définit en tant qu'« être qui est ce qu'elle n'est pas ». Réfléchir ainsi un tel concept de sincérité peut nous permettre de porter le dynamisme de ce mouvement d'intentionnalité de l'ontologie vers l'éthique en utilisant la méthode phénoménologique. Le mouvement d'intentionnalité que l'ontologie phénoménologique nous offre au niveau des analyses de conscience peut également être considéré, croyons-nous, en tant qu'un mouvement intentionnel par lequel la conscience s'oriente vers la valeur, l'authenticité, la sincérité et, par conséquent, vers l'idée d'être une conscience morale. *L'intentionnalité vers une synthèse impossible* nous permet de parler l'intentionnalité en tant qu'un mouvement perpétuel au lieu d'une forme fixe d'établissement d'une relation entre le sujet et l'objet et d'exprimer un dynamisme où le mouvement d'intentionnalité continue à ne pas achevé ; ce qui nous conduit à réfléchir sur une définition dynamique de conscience morale. Si nous essayons de définir l'authenticité de la conscience qui est considérée comme l'« être qui est ce qu'il n'est pas » non par son identité, mais par le fait qu'elle est la *coïncidence avec non-coïncidence de soi*, la définition de la morale de la réalité-humaine construite par cette authenticité aussi doit porter un dynamisme semblable. Nous pouvons donc dire que l'intention de la conscience pour devenir sincère peut

fournir le mouvement construisant le dynamisme en question. Pour soutenir cette idée, continuons à étudier l'interrogation de la sincérité par Sartre.

« Si l'homme est ce qu'il est, la mauvaise foi est à tout jamais impossible et la franchise cesse d'être son idéal pour devenir son être ; mais l'homme est-il ce qu'il est et, d'une manière générale, comment peut-on *être* ce qu'on est, lorsqu'on est comme conscience d'être ? Si la franchise ou sincérité est une valeur universelle, il va de soi que sa maxime « il faut être ce qu'on est » ne sert pas uniquement de principe régulateur pour les jugements et les concepts par lesquels j'exprime ce que je suis. Elle pose non pas simplement un idéal du connaître mais un idéal d'*être*, elle nous propose une adéquation absolue de l'être avec lui-même comme prototype d'être. En ce sens il faut nous *faire être* ce que nous sommes. »¹⁴⁹ Le fait que la conscience est en mouvement perpétuel de se faire être et d'être ce qu'elle se fait être nous rappelle de nouveau sa responsabilité. Et, l'un des points importants de l'idée de morale dynamique que nous essayons de construire sur la sincérité s'appuie sur la question de comment définir la responsabilité dans une conception morale pareille. L'être de la conscience sartrienne ; c'est l'être qui est responsable de se *faire être*, et, comme nous l'avons indiqué dans des parties précédentes, c'est elle qui détermine à la fois ses propres valeurs et ses propres responsabilités. Donc, tout concept relatif à la conscience (responsabilité, valeur, liberté, etc.) est formé à tout moment avec la conscience et par la conscience. Alors, une morale à définir au sein de cette conscience doit être une morale formée à tout moment avec la conscience et par la conscience. Le fait que la conscience doit réaliser soi-même (et, par conséquent, la réalité-humaine), est à la fois sa responsabilité et sa situation dans laquelle elle devrait se trouver. Et la seule source de motivation de la conscience pour être authentique et morale, c'est la manière de conscience dans laquelle elle assume sa propre liberté et elle s'ouvre à la réalité-humaine par l'intermédiaire des valeurs qu'elle fonderait lors de ses propres choix libres.

Une autre thèse que l'on peut avancer pour soutenir l'argumentation d'une éthique subjective sartrienne par l'intermédiaire du concept de sincérité dans le contexte de *L'Être et le néant*, concerne certaines questions laissées « suspendues » par Sartre dans la partie intitulée « Perspectives morales ». Rappelons-nous les

¹⁴⁹ Ibid., p. 93-94.

questions posées par Sartre en clôture de son ouvrage dont il annonce que les réponses ne pourront être trouvées que dans le domaine de l'éthique : « Est-il possible en particulier, qu'elle (*la liberté*) se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante ? Et dans le cas où elle pourrait se vouloir elle-même comme son propre possible et sa valeur déterminante, que faudrait-il entendre par là ? Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Il choisit donc non de se *reprendre*, mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi. »¹⁵⁰ Les problèmes envisagés ici nous semblent, après l'analyse de sincérité que nous venons de faire, comme la forme interrogative de la définition de sincérité de Sartre. D'ailleurs, tout ce que nous essayons d'expliquer tout au cours de ce chapitre de notre étude, c'est que la conscience qui existe, comme exprimée dans l'extrait cité ci-dessus, en tant que « l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est » assume soi-même comme une liberté et considère la tâche d'assumer cette liberté comme une valeur sous le nom d'une sincérité. En pensant que notre analyse de sincérité comprend ce que Sartre veut expliquer en disant que la liberté se veut comme une valeur, nous nous conduisons indispensablement à croire que la sincérité serait le concept fondateur et dynamique du domaine de l'éthique où Sartre nous propose de chercher les réponses à ses questions, et à penser qu'on pourrait apporter un regard optimiste sur le problème de passage de l'ontologie sartrienne au domaine de l'éthique. Mais, il faut toutefois accepter qu'un tel domaine de l'éthique qui s'ouvrirait, compte tenu des analyses faites jusqu'ici, ne franchira pas facilement les frontières de la subjectivité. Une base morale que nous définissons par l'intermédiaire de la sincérité comme *coïncidence avec non-coïncidence de soi*, pourrait être insuffisante pour résoudre les problèmes concernant l'autrui et la liberté d'autrui. Il faut accepter que toutes sortes d'efforts destinés à assurer le fonctionnement du concept de sincérité également à propos de la liberté de l'autrui, que l'on prévoie par exemple que ce concept serait commun pour toute conscience, ou que l'on dise qu'il serait possible de prévoir une pluralité de ce concept en parlant d'une franchise atteinte par chaque pour-soi par l'intermédiaire de sa propre intériorité, ne sera qu'un effort d'universalisation de la sincérité ; et l'idéal de sincérité auquel nous arriverons, en

¹⁵⁰ Ibid., p. 675-676.

partant d'une telle réflexion, sera un idéal fixé, un *en-soi* ; donc, cela s'opposera à l'analyse ontologique de sincérité de Sartre. Car, Sartre empêche un tel processus en indiquant que la sincérité doit rester dans la subjectivité du pour-soi, avec ces mots : « Il ne faut pas aller chercher la sincérité dans les relations du « Mitsein », mais, là où elle est pure, dans la relations vis-à-vis de soi-même »¹⁵¹.



¹⁵¹ Ibid., p. 100.

Chapitre II

Les relations avec autrui

Bien que le problème central de notre étude concerne la morale, nous n'avons pas fait jusqu'à ce point une analyse exhaustive de l'autrui ; parce que nous croyons que pour parler de la relation avec autrui, il faudrait expliquer d'abord la conception de conscience ou sujet chez Sartre et la tradition sur laquelle il s'appuie. Même si nous croyons atteindre un point assez proche du domaine de la morale avec le concept de sincérité, l'idée que ce concept resterait insuffisant pour résoudre les problèmes que nous rencontrerons au niveau de la relation de l'être pour-soi avec autrui et que la sincérité n'exprimerait que la relation de la conscience avec soi-même, nous pousse à expliquer le rôle de l'autrui dans l'ontologie sartrienne et la façon dont Sartre établit la relation de la conscience avec autrui.

Sartre consacre la troisième partie de *L'Être et le néant* aux analyses concernant l'autrui. Il met en évidence le problème au début du chapitre intitulé « Le pour-autrui », en donnant le premier exemple de la relation avec l'être d'autrui: « Considérons, par exemple, la honte. Il s'agit d'un mode de conscience dont la structure est identique à toutes celles que nous avons précédemment décrites. Elle est conscience non positionnelle (de) soi comme honte, comme telle, c'est un exemple de ce que les Allemands appellent « Erlebnis », elle est accessible à la réflexion. En outre, sa structure est intentionnelle, elle est appréhension honteuse de *quelque* chose et ce quelque chose est *moi*. Je honte de ce que je *suis*. La honte réalise donc une relation intime de moi avec moi : j'ai découvert par la honte un aspect de *mon* être. Et pourtant, bien que certaines formes complexes et dérivées de la honte puissent apparaître sur le plan réflexif, la honte n'est pas originellement un phénomène de

réflexion. En effet, quels que soient les résultats que l'on puisse obtenir dans la solitude par la pratique religieuse de la honte, la honte dans sa structure première est honte devant *quelqu'un*. Je viens de faire un geste maladroit ou vulgaire : c'est geste colle à moi, je ne le juge ni ne le blâme, je le vis simplement, je le réalise sur le mode du pour-soi. Mais voici tout à coup que je lève la tête : quelqu'un était là et m'a vu. Je réalise tout à coup toute la vulgarité de mon geste et j'ai honte. Il est certain que ma honte n'est pas réflexive, car la présence d'autrui à ma conscience, fût-ce à la manière d'un catalyseur, et incompatible avec l'attitude réflexive : dans le champ de ma réflexion je ne puis jamais rencontrer que la conscience qui est mienne. Or autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi-même : j'ai honte de moi *tel que j'apparais* à autrui. Et, par l'apparition même d'autrui, je suis mis en mesure de porter un jugement sur moi-même comme sur un objet, car c'est comme objet que j'apparais à autrui. »¹⁵²

Dans ce premier exemple que donne Sartre en ce qui concerne l'existence de l'autrui, nous ne pouvons pas trouver une explication concernant l'autrui-même. Sartre y met encore en premier plan *ma* conscience, et explique ce qu'exprime l'autrui *pour moi*, par quelle sorte d'expérience il peut se manifester dans *mon* monde d'existence; et, en tant que forme de première relation avec lui, il parle du fait que *je suis vu* par lui. Lorsque j'aperçois que *je suis vu* par un autrui, je me rends compte également que mon propre être existe aussi en tant qu'objet d'un autrui, et cela me fournit une possibilité de réflexion sur moi-même que je ne pourrais pas réaliser seul. Ainsi, je comprends par l'intermédiaire de l'existence d'autrui que certaines de mes expériences existentielles ne se construisent pas uniquement par moi. L'exemple de la honte employé par Sartre est assez utile pour soutenir cette constatation. La honte que je sens à cause d'être vu par un autrui me fournit un nouveau modèle de relation avec moi-même. Lorsque je suis seul, je peux très bien renoncer à ce que je suis en train de faire ou après un certain temps je peux me repentir d'avoir fait ce que j'étais en train de faire en ce moment-là, par contre, pour que je puisse penser que ce que je fais en ce moment-là est vulgaire, maladroit ou inconvenant, il me faut avoir une réflexion sur mon action. Certes, l'existence d'un

¹⁵² Ibid., p. 259-260. Durant toute notre étude, nous avons fait attention à utiliser les exemples de Sartre. Il est assez important pour nous que Sartre ait souvent recouru à des exemples, soit dans ses ouvrages parus avant *L'être et le néant*, soit dans ce dernier, parce que ces exemples montrent son effort de soutenir sa réflexion par les démonstrations phénoménologiques et lui permettent de souligner ainsi la structure existentielle de sa réflexion.

autrui n'est pas du tout nécessaire pour la réalisation d'une réflexion pareille. Mais, le fait que je pense soudainement que ce que je viens de faire est honteux, impliquerait l'existence de l'autrui, et aussi, je ne peux qualifier brusquement par l'adjectif « vulgaire » ce que je viens de faire, que par l'intermédiaire d'autrui. Alors, à ce niveau, l'autrui peut être défini comme un moyen qui me permet de m'exprimer à moi-même mes actions, autrement dit, de passer soudain de la conscience préréflexive à la conscience réflexive. Cependant, celle-ci est une définition d'autrui faite du point de vue de son influence sur ma conscience ; et il faut reconnaître qu'aucune des définitions d'autrui que nous allons rencontrer dans la pensée sartrienne ne serait faite de façon à laisser ma conscience complètement en dehors ; parce que le concept d'autrui supposerait toujours l'existence d'un *je* relatif à cet autrui, c'est-à-dire, d'une conscience qui n'est pas celle de cet autrui. D'ailleurs, à la base du problème concernant l'autrui, il existe cette situation dont nous venons de parler :

« A l'origine du problème de l'existence d'autrui, il y a une présupposition fondamentale : autrui, en effet, c'est l'*autre*, c'est-à-dire le moi qui *n'est pas* moi ; nous saisissons donc ici une négation comme structure constitutive de l'être-autrui. La présupposition commune à l'idéalisme et au réalisme, c'est que la négation constituante est la négation d'extériorité. Autrui, c'est celui qui n'est pas moi et que je ne suis pas. Ce *ne-pas* indique un néant comme élément de séparation *donné* entre autrui et moi-même. Entre autrui et moi-même il y a un néant de séparation. Ce néant ne tire pas son origine de moi-même, ni d'autrui, ni d'une relation réciproque d'autrui et de moi-même ; mais il est, au contraire, originellement le fondement de toute relation entre autrui et moi, comme absence première de relation. C'est que, en effet, autrui m'apparaît empiriquement à l'occasion de la perception d'un corps et ce corps est un en-soi extérieur à mon corps ; le type de relation qui unit et sépare ces deux corps est la relation spatiale comme le rapport des choses qui n'ont pas de rapport entre elles, comme l'extériorité pure en tant qu'elle est donnée. »¹⁵³

Comme l'exprime aussi Francis Jeanson, il ne faut pas oublier que même lorsque nous analysons l'existence d'autrui, nous sommes toujours dans le plan ontologique. Suite pour rappeler, le but fondamental de l'ontologie phénoménologique sartrienne qui prend comme point de départ l'intériorité du *cogito*, était de constituer la relation de ce dernier avec la totalité. Après avoir recouru aux plusieurs analyses de Sartre faites en vue de réaliser ce but (néant, l'être pour-soi, l'être en-soi, valeur, mauvaise foi etc.), il ne nous reste que d'exprimer, au

¹⁵³ Ibid., p. 269.

niveau d'une analyse d'autrui à faire, les explications données dans l'extrait suivante : « D'après la signification immédiate qui se dégage de notre rapide phénoménologie de honte, mon rapport à autrui, en tant qu'il constitue l'une des structures de mon être, devra donc être abordé comme une relation fondamentale d'être à être, non de connaissance à connaissance. Je ne dois point chercher à saisir mon être et celui des autres comme objets de connaissances équivalents : je dois, au contraire, m'établir dans mon être et poser le problème d'autrui à partir de mon être. »¹⁵⁴ Vu que nous sommes toujours en train de continuer à nos analyses en partant de l'être de la conscience, nous devons suivre également notre interprétation en ce qui concerne l'existence d'autrui. Certes, l'existence d'autrui nous conduit à réfléchir sur la manière dont une multiplicité des consciences est constituée dans le domaine ontologique. Par contre, lorsqu'il s'agit de l'ontologie sartrienne, une attitude négative commence à se faire sentir dès que l'on remet en cause l'existence d'autrui. « Aucun optimisme (philosophique) ne saurait donc faire cesser le scandale de la pluralité des consciences... La tâche qu'une ontologie peut se proposer, c'est de décrire ce scandale et le fonder dans la nature même de l'être : mais elle est impuissante à le dépasser... la dispersion et la lutte des consciences demeureront ce qu'elles sont : nous aurons simplement découvert leur fondement et leur véritable terrain. »¹⁵⁵ La raison pour laquelle Sartre considère comme un « scandale » la pluralité des consciences que nous rencontrons à travers l'existence d'autrui est la suivante : « l'existence d'autrui a la nature d'un fait contingent et irréductible. On rencontre autrui, on ne le constitue pas. »¹⁵⁶ D'ailleurs, l'être pour-soi n'est familier qu'avec son propre existence qu'il a construit lui-même, qui est son propre produit. L'extériorité d'autrui indique une distance que l'on ne pourrait jamais franchir ; parce que l'autrui, c'est ce qui n'est pas moi et l'« autrui n'est pas ajouté à moi comme un objet l'est à un autre dans une collection, notre relation est interne et elle indique une Totalité ; mais « cette Totalité est telle qu'il est par principe impossible de se placer au point de vue de tout [...] l'existence-pour-autrui étant refus radical d'autrui, aucune synthèse totalitaire et unificatrice des « autrui » n'est possible. »¹⁵⁷

¹⁵⁴ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 213.

¹⁵⁵ Op. Cit., p. 272.

¹⁵⁶ Ibid., p. 279.

¹⁵⁷ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 214.

Il s'ensuit que, de ce point de vue, la considération de l'existence d'autrui presque comme une menace contre moi, ne relève pas uniquement du fait que je suis l'objet de son regard. Il s'agit là d'un problème encore plus important. Moi, je construis le monde en tant que *mon* monde grâce à la relation intentionnelle que j'établis avec les objets de mon entourage, et dans ce cas, l'autrui devient une menace contre moi, parce que l'« autrui ce n'est pas seulement cet existant qui me vole le monde, qui décentralise, pour l'organiser selon lui, le monde dont j'étais le centre ; autrui, ce n'est pas seulement celui que je regarde et qui, en même temps que moi, regarde les mêmes objets que moi et leur confère une sorte d'absence pour moi [...] »¹⁵⁸ Si l'on saisit une telle relation négative à travers une relation de voir-être vu, essayer de considérer la pluralité des consciences comme une Totalité deviendrait une affaire d'autant plus difficile, parce que, comme nous l'avons précisé en haut, il est impossible de saisir un point de vue qui unifierait la pluralité des consciences dont chacune se réalise en tant qu'un *centre*. « Chacune de mes libres conduites m'engage dans un nouveau milieu où la matière même de mon être est l'imprévisible liberté d'un autre. Et pourtant, par ma honte même, je revendique comme mienne cette liberté d'un autre, j'affirme une unité profonde des consciences [...] une unité d'être, puisque j'accepte et je veux que les autres me confèrent un être que je reconnais. [...] »¹⁵⁹ Mais mon intention d'affirmer une telle « unité profonde des consciences » ne me permettra pas de parler d'une Totalité ; parce que « S'il y a un Autre, quel qu'il soit, où qu'il soit, quels que soient ses rapports avec moi [...] j'ai un dehors, j'ai une *nature* ; ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre. »¹⁶⁰

Pour dire en bref, le regard de l'autrui me fixe dans le monde, dans un endroit non déterminé par moi-même, lorsque je suis sous son regard, « je ne sais ni qui je suis, ni quelle est ma place dans le monde, ni quelle face de ce monde où je suis tourné vers autrui. »¹⁶¹ Son existence signifierait pour moi un conflit ; parce que, lui, lorsqu'il pratique sa propre liberté, me rend un objet, et moi, j'insiste toujours à construire le monde à travers mon propre regard. « Tout ce qui vaut pour moi vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche à

¹⁵⁸ Idem.

¹⁵⁹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 292.

¹⁶⁰ Ibid., p.293.

¹⁶¹ Ibid., p.299.

m'asservir. Il ne s'agit nullement ici de relations unilatérales avec un objet-en-soi, mais de rapports réciproques et mouvants. Les descriptions qui vont suivre doivent donc être envisagées dans la perspective du *conflit*. Le conflit est le sens originel de l'être-pour-autrui. »¹⁶² Si l'on parle d'une réciprocité entre l'autrui et moi, cela ne peut se faire qu'en pensant de la façon suivante : de même que son regard est susceptible de me chosifier, le mien aussi est susceptible de le chosifier. L'autrui m'apparaît à travers son propre corps ; et il paraît impossible d'établir une relation entre nous qui signifierait que, moi et lui, nous sommes *plus de ce qu'expriment ces corps*.

Section I - L'existence de la conscience et d'autrui en tant qu'objet : le corps

Lorsque Sartre parle de trois dimensions ontologiques du corps, il explique un aspect différent de l'être pour-soi sous le regard de l'autrui, c'est-à-dire, le fait que l'être pour-soi aperçoive d'être vu en tant qu'un corps. Tous ces trois dimensions concernent l'expression de mon corps dans le domaine ontologique : « J'existe mon corps : telle est sa première dimension d'être. Mon corps est utilisé et connu par autrui : telle est sa seconde dimension. Mais en tant que *je suis pour autrui*, autrui se dévoile à moi comme le sujet pour lequel je suis objet. Il s'agit même là, [...], de ma relation fondamentale avec autrui. J'existe donc pour moi comme connu par autrui – en particulier dans ma facticité même. J'existe pour moi comme connu pour autrui à titre de corps. Telle est la troisième dimension ontologique de mon corps. »¹⁶³ Ainsi que la rencontre de l'autrui avec mon être n'est possible que par l'intermédiaire de mon corps, son existence aussi apparaît dans mon monde en tant qu'un objet se manifestant comme un corps. Dans la partie précédente, nous avons dit que l'existence d'autrui signifierait pour moi un conflit ; maintenant, il nous faut penser ce que la considération de la situation dont il s'agit dans ce conflit comme un conflit entre les corps pourrait exprimer. Ce faisant, nous pouvons également passer aux relations concrètes avec l'autrui.¹⁶⁴

¹⁶² Ibid., p. 404.

¹⁶³ Ibid., p. 392.

¹⁶⁴ Ici, nous essayons de réfléchir dans le système suivi par Francis Jeanson lors de son analyse de l'existence d'autrui.

Lorsque nous pensons selon la définition suivante : « Le corps est l'instrument que je suis »¹⁶⁵, nous voyons que le corps est un objet dans le monde et que je ne peux le définir globalement que par référence à l'autrui. Même en réalisant l'unification entre mon corps et ma conscience, j'essaie de me voir avec le regard de l'autrui pour me faire une idée globale de mon corps. Mon propre corps n'est pas un « être en-soi » ou un objet pour moi. Seulement le regard d'autrui me fait penser que mon corps est *une chose parmi les choses*. Mon regard sur mon propre corps se fait sur une perspective limitée. C'est une situation très concrète dont parle Sartre ici ; mon observation de mon corps est limitée par la vision de la partie de mon corps qui reste en bas de mes épaules et uniquement par la face devant de mon corps. La structure de mon corps ne me permet pas de voir ma tête et la face derrière de mon corps. Lors que je me pense comme un sujet qui voit mon corps, je ne pourrais pas atteindre une vision globale de mon corps, pour ce faire, il faut que je voie le corps d'un autrui et que je sois dans la position d'un sujet qui voit ce corps de l'autrui comme un objet. Mon corps, en tant qu'il est moi-même, en tant qu'il est un sujet, ne peut pas être un objet ; mais aussi, en tant qu'un objet, mon corps ne peut pas être un sujet. Par exemple, mes yeux réalisant l'opération de voir ne peuvent pas voir eux-mêmes. Pour que j'aie une vision complète de mes yeux, il me faut soit faire une recherche sur l'œil humain, soit voir les yeux d'un autrui. Dans chacun des deux cas, j'aurai besoin d'un autrui ; j'essaierai d'adopter le regard de l'autrui pour me définir. En ce qui concerne l'expérience de mon corps, je m'expérimente en tant que pour-soi, et j'exprime autrui en tant qu'en-soi. Mais alors, comment doit-on exprimer exactement la relation entre l'être pour-soi et son corps ? La conscience, c'est le corps –en tant qu'il y a une *facticité* du pour-soi. Le corps « n'est rien autre que le pour-soi ; il n'est pas un en-soi *dans* le pour-soi, car alors il figerait tout. Mais il est le fait que le pour-soi n'est pas son propre fondement, en tant que ce fait se traduit par la nécessité d'exister comme être contingent engagé parmi les êtres contingents. »¹⁶⁶ Le corps est la condition de l'ouverture de l'être pour-soi à l'extériorité, de son passage de la contemplation à l'expérience. « Cette première ouverture, ce sujet de l'expérience, c'est le corps, c'est la conscience en tant qu'elle *a* un corps. »¹⁶⁷ Dans ce cas, nous

¹⁶⁵ Op. Cit., p. 427.

¹⁶⁶ Sartre cité par Francis Jeanson dans Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 218.

¹⁶⁷ Idem.

pouvons dire que l'être pour-soi ne pourrait pas être défini en tant qu'un être identique à son corps, mais « elle est avec son corps dans une relation existentielle, son corps est une des structures en tant que conscience irréfléchie. Plus précisément, cette conscience “est conscience (du) corps comme de ce qu'elle surmonte et néantise en se faisant conscience, c'est-à-dire comme de quelque chose qu'elle est sans avoir à l'être et *par-dessus quoi elle passe* pour être ce qu'elle a à être” (*L'Être et le néant*, p.395) [...] la conscience c'est le corps dans la mesure où, si elle n'était que cela, elle ne serait pas conscience –puisque sa vocation même de conscience consiste à se néantiser dans cette structure corporelle, à la dépasser, à la “négliger”, à la passer sous silence. »¹⁶⁸

En ce qui concerne le corps, en dehors de tout ce qu'on vient d'expliquer, il nous faut accentuer également que les concepts de facticité et de contingence, concepts que nous avons déjà essayé à expliquer, apparaissent de nouveau à propos de l'être pour-soi à travers le corps. Nous avons déjà indiqué dans une partie précédente que les concepts de facticité et de contingence ne pourraient pas être séparés l'un de l'autre dans l'ontologie sartrienne. Pour Francis Jeanson, ce que Sartre dit sur le corps soutient cette idée-là : « Sur le plan du pour-soi, le corps n'est donc que la contingence que le pour-soi *existe*, la contingence qu'il *est* en tant que facticité, mais que précisément il a à dépasser. La « nausée » est précisément l'appréhension vécue par la conscience de sa propre contingence, de sa propre existence de fait. La conscience ne cesse pas d'avoir un corps. »¹⁶⁹ Dans ce contexte, il sera possible également d'éclaircir la relation entre les concepts de « nausée » et d'« angoisse », et la « nausée » apparaîtra ainsi devant nous en tant que le reflet sur le corps d'une angoisse définie comme l'expérience ontologique de la conscience.

Section II - Le conflit créé par l'existence d'autrui : un regard pessimiste

Sartre pense que toutes sortes d'entreprises relatives à l'établissement de la phénoménologie des relations humaines, sont construites consciemment ou inconsciemment par les paramètres de la dialectique de maître-esclave de Hegel. D'ailleurs, pour Sartre, réfléchir sur les relations humaines supposerait de les

¹⁶⁸ Ibid., p. 219.

¹⁶⁹ Idem.

considérer en tant que des conflits ; et ces conflits sont fondés sur la liberté. Mon existence s'appuyant sur l'expression de soi-même comme une liberté constante, se fonde sur la base de mes libres choix, et l'existence d'autrui apparaît comme un danger dans le processus où je me construis. J'essaie de réprimer la liberté d'autrui pour exercer ma propre liberté, et le fait que l'autrui aussi a naturellement la même attitude contre moi produit un conflit. Pour Sartre, il n'y a aucune forme de relation dans laquelle l'une des parties n'essaierait de réprimer l'autre partie. Seul le regard d'autrui peut entraîner une relation pareille d'empêchement. Sartre, bien qu'il mette au fondement de la relation avec autrui qu'il explique ainsi avec une attitude négative, une conception hégélienne de conflit, critique toutefois la dialectique hégélienne de maître-esclave en la considérant optimiste par rapport à sa propre représentation de relation avec autrui.¹⁷⁰ Le point qu'il critique dans la dialectique hégélienne de maître-esclave, c'est que la situation de l'esclave porte des facteurs dialectiques de libération. Pour Sartre, Hegel nous explique la texture *constituée* du monde de l'esclave sous un angle optimiste. Pour Hegel, les activités de l'esclave qui contribuent à la transformation du monde sont les facteurs libérateurs pour l'esclave. Hegel pense que ces activités comprennent des éléments libérateurs pour deux raisons : d'abord, c'est la réalité de ces actions ; alors que l'esclave, lors de ces actions, devient un sujet créant des changements dans le monde, le maître continue à rester dans son inertie narcissique. Ensuite, c'est la réactivation de l'esclave grâce à l'activité de cette dernière destinée à causer une transformation dans le monde ; l'esclave, lorsqu'il continue à lutter en permanence pour ne pas mourir, trouve l'occasion d'apercevoir ce qu'il accepte ou ce qu'il refuse pendant les conflits qu'il rencontre. L'esclave *a choisi* de se soumettre à l'oppression pour pouvoir survivre. Alors, pour Hegel, l'esclave doit être considéré en tant qu'un sujet agissant dans ce monde et apercevant qu'il est, grâce à ses propres activités libératrices, dans une situation plus favorable que celle dans laquelle se trouve le maître. Mais pour Sartre, il est assez difficile de trouver un aspect libérateur dans les activités en question de l'esclave. Le plaisir qui pourrait être obtenu de la production de l'esclave est définitivement interdite pour l'esclave, et c'est pourquoi, l'esclave ne peut pas

¹⁷⁰ L'article intitulé « Sartrean Ethics » de Juliette Simont et celui intitulé « Appendix :Hegel and Sartre » de Pierre Verstraete qui, tous les deux, considèrent la critique de Hegel en partant l'ouvrage intitulé *Cahiers pour une morale* de Sartre sont assez éclaircissant à ce propos. « Sartrean Ethics », in. *The Cambridge companion to Sartre*, édité par Christina Howells, Cambridge University Press, p.178-213 ; « Appendix : Hegel and Sartre », in. *The Cambridge companion to Sartre*, édité par Christina Howells, Cambridge University Press, p. 353-373.

connaître le sens de ce qu'il produit. Pour Sartre, une tunique cousue par l'esclave ne gagnerait de valeur et de sens que lorsque le maître la porte. Toute chose que l'esclave forme échappe de ses mains ; comme il produit toute chose pour autrui, cette production ne retournera pas à son monde comme un sens ou un facteur libérateur. Pour Sartre, les facteurs libérant l'esclave sont différents de ceux que Hegel nous présente. Sartre trouve les éléments qui pourraient être libérateur pour l'esclave, dans le fait qu'il soit *maltraité* et qu'il *ait faim*. Parce que, pour lui, la faim est la meilleure expression de la « subjectivité absolue ». La faim de l'esclave est une situation que le maître ne pourrait négliger ; parce que l'esclave, pour continuer à ses activités d'esclave, doit manger et par conséquent, le maître, pour faire durer sa position telle qu'elle est, doit assurer que l'esclave n'ait plus faim. D'autre part, en cas de faim ou du point de vue de leur besoin de manger, l'esclave et le maître sont dans une position égale. C'est la raison pour laquelle, manger pour se débarrasser de la faim, signifierait en même temps pour Sartre la sortie de l'état d'esclavage et le passage au même niveau que le maître. Le modèle de libération présenté par Hegel n'est, aux yeux de Sartre, qu'un optimisme ontologique, qu'une définition stoïcienne de liberté interne. Et le stoïcisme indiquerait un renfermement à l'intérieur ; effacerait la possibilité de révolte ou de libération.

Avec la critique de Hegel, une fois de plus, nous nous rendons compte que pour Sartre aucune approche optimiste ou pouvant diminuer la tension du conflit n'est acceptable lorsqu'il s'agit de la relation avec autrui. «Ainsi, le respect de la liberté d'autrui est un vain mot : si même nous pouvions projeter de respecter cette liberté, chaque attitude que nous prendrions vis-à-vis de l'autre serait un viol de cette liberté que nous prétendions respecter. L'attitude extrême qui se donnerait comme totale indifférence en face de l'autre n'est pas non plus une solution : nous sommes déjà jetés dans le monde en face de l'autre, notre surgissement est libre limitation de sa liberté et rien, même le suicide, ne peut modifier cette situation originelle ; quels que soient nos actes, en effet, c'est dans un monde où il y a déjà l'autre et où je suis *de trop* par rapport à l'autre, que nous accomplissons.»¹⁷¹ La question la plus éventuelle à poser à Sartre à ce propos serait si ce conflit pourrait être franchi par une forme de relation comme par exemple l'amour ou non. Mais l'attitude pessimiste de Sartre continuera même en répondant à cette question. Pour lui, l'amour aussi est une

¹⁷¹ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p.450.

forme de conflit. Une relation amoureuse n'est pas un champ où la conscience peut se sentir en sécurité. « Cet idéal irréalisable, en tant qu'il hante mon projet de moi-même en présence d'autrui, n'est pas assimilable à l'amour en tant que l'amour est une entreprise, c'est-à-dire un ensemble organique de projets vers mes possibilités propres. Mais il est idéal de l'amour, son motif et sa fin, sa valeur propre. L'amour comme relation primitive à autrui est l'ensemble des projets par lesquels je vise à réaliser cette valeur. »¹⁷² Même s'il est défini ainsi, l'amour, puisqu'il me met directement en contact avec autrui, ne serait autre chose qu'une relation conflictuelle.

Pour Sartre, ce conflit dont on a parlé jusqu'ici serait défini dans ce contexte par un masochisme ou sadisme. Car dans l'amour, mon existence cherche son fondement chez autrui. « L'amour étant exigence d'être aimé par la liberté de l'autre, il faut qu'il soit rigoureusement réciproque, et par là cette liberté doit s'adresser à ma propre liberté : ce que je voulais, c'est que la subjectivité d'autrui me fonde comme objet absolu, —ce que j'obtiens, c'est qu'elle même renvoie à ma propre subjectivité. »¹⁷³ Demander d'atteindre à la transcendance d'autrui, pour constituer le fondement de ma liberté, est pour Sartre une attitude *masochiste*, et lorsque je suis dans une attitude pareille, je renonce à faire fonder ma valeur par autrui, je ne demande plus à sa liberté que de me fonder comme objet, non plus comme *soi* mais simplement comme *être-en-soi*. « Je m'en remets à autrui du soin de me faire exister. »¹⁷⁴ Cette forme de relation que nous définissons finalement comme masochisme est un échec en principe, aux termes de Sartre ; c'est un « vice » où le sujet nie sa propre subjectivité et cherche un fondement à sa propre subjectivité en demandant à autrui sa liberté à lui.

Le désir d'approprier la liberté d'autrui finit toujours par un échec d'après Sartre. Parce que ce que l'on désire ici, ce n'est pas de saisir une forme d'être ensemble ou de constituer ensemble la réalité humaine ; tout au contraire, c'est d'approprier la transcendance d'autrui pour mettre mon être au centre du monde. Sartre dit que cette forme de relation n'est autre chose que le sadisme. Le sadisme, c'est une tendance qui consiste à rechercher l'appropriation totale de la liberté d'autrui à travers une appropriation totale de son corps. « Ainsi suis-je *corps* (totalité

¹⁷² Ibid, p. 406.

¹⁷³ Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions de Seuil, Paris, 1965, p. 221.

¹⁷⁴ Ibid., p. 222.

synthétique en situation) en face d'une *chair*. Je me retrouve, à peu de chose près, dans la situation dont je tentais justement de sortir par le désir, c'est-à-dire que j'essaie d'utiliser l'objet-autrui pour lui demander compte de sa transcendance et que, précisément parce qu'il est *tout* objet, il m'échappe de *toute* sa transcendance. J'ai même, à nouveau, perdu la compréhension nette de ce que je recherche, et pourtant je suis engagé dans la recherche. Je prends et je me découvre en train de prendre, mais ce que je prends dans mes mains est *autre* chose que ce que je voulais prendre ; je le sens et j'en souffre, mais sans être capable de dire ce que je voulais prendre car, avec mon trouble, la compréhension même de mon désir m'échappe ; je suis comme un dormeur qui, s'éveillant, se trouverait en train de crisper ses mains sur le rebord du lit sans se rappeler le cauchemar qui a provoqué son geste. C'est cette situation qui est à l'origine du *sadisme*. »¹⁷⁵

Nous pouvons conclure de la manière suivante : Sartre, par sa manière de constituer l'être pour-soi, a essayé de débarrasser le cogito d'être uniquement un « Je Pense » et faisant une définition intentionnelle de conscience, a établi la relation de cette conscience avec l'extériorité pour la transformer en un sujet agissant dans ce monde et construisant la réalité-humaine. Même si Sartre prévoit par des nombreuses analyses phénoménologiques que la réalité-humaine est une pluralité de consciences, lorsqu'il commence à réfléchir sur la possibilité de cette pluralité, il a adopté l'attitude pessimiste dont nous avons parlé ci-dessus en bref. Par contre, l'analyse de valeur faite par Sartre a la lucidité, croyons-nous, qui nous donnera un horizon distingué en ce qui concerne la pluralité et la réalité-humaine.

Section III - Générosité comme une chance de l'éthique

Même si Sartre a consacré une grande partie de son ouvrage de 1947, à l'explication des relations entre les hommes comme une relation de conflit ou d'approbation, ou encore comme des relations sadomasochistes, il exprime cependant, de façon assez surprenante, que la relation avec autrui puisse être envisagée d'une manière différente. Pour lui, les approches prévoyant le sadisme ou le masochisme ne fermaient pas toutes les portes s'ouvrant à la morale. « Ces

¹⁷⁵ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 438-439.

considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de délivrance et du Salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale [...] »¹⁷⁶ Cette expression, croyons-nous, prouve qu'il pensait tourner la direction des analyses pessimistes de pluralité qu'il avait atteinte dans le contexte de son ontologie, vers un point qui rendrait possible la morale. Par le terme de « conversion radicale », Sartre veut faire entendre la remise en cause de certaines caractéristiques de l'être pour-soi relatives à sa structure ontologique, ainsi que la révélation de l'une des possibilités du pour-soi par laquelle il serait possible de le considérer en tant que sujet morale. Même si Sartre a parlé en bref de la notion de conversion dans *L'Être et le néant*, nous trouvons l'interprétation du terme *conversion*, plutôt dans la section du *Cahier* II consacrée à l'analyse des conditions pour la conversion, au point 4.¹⁷⁷ Dans cette section-là, Sartre se réfère aux structures ontologiques du pour-soi. Et la raison pour laquelle Sartre fait de nouveau une révision dans la structure ontologique du pour-soi pour parler d'une conversion, est la suivante : « Avant de montrer comment le sujet organise sa propre création et la *donne* aux autres, Sartre bouleverse la description ontologique d'autrui, de façon rapide et décisive. Les autres apparaissent non plus comme de regards fuyants qui en même temps me révèlent et me volent ma propre existence au dehors de moi-même, dans le monde, mais comme des "créatures révélées". »¹⁷⁸ Pour Sartre, puisqu'il commence à aborder la relation avec autrui dans une dimension différente, de même que l'être pour-soi devrait être formulé sous un nouvel angle, l'autrui devrait également être réfléchi de façon différente. La condition de pouvoir parler de la *générosité* qui est l'un des concepts communs de *L'Être et le néant* et des *Cahiers*, c'est la réalisation d'une conversion dans aussi bien le pour-soi que l'approche de l'intersubjectivité. Sartre explique cette fois l'être-avec et l'autrui dans cette approche-ci de façon suivante : « Car une des structures du *Mitsein* est de révéler l'Autre dans le monde. Dans l'Enfer des passions (décrit in E.N.), cette révélation de l'autre est conçue comme pur dépassement [...]. Mais ce que je veux marquer ici c'est que dans cet enfer déjà il y avait générosité et création. »¹⁷⁹

¹⁷⁶ Ibid., p. 453, note I.

¹⁷⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 514-524.

¹⁷⁸ Raoul Kirchmayr, « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique » in. *Les Ecrits posthumes de Sartre, II*, Juliette Simont (coordination scientifique), Vrin, 2001, p. 122.

¹⁷⁹ Op. Cit., p. 515.

Peut-on considérer l'alternative proposée par Sartre comme un « contre-mouvement de la dialectique de l'appropriation »¹⁸⁰ pour passer au-delà des problèmes rencontrés lorsque la relation avec autrui se fonde sur une relation d'appropriation et pour se débarrasser d'une ontologie allant jusqu'à l'impossibilité de l'intersubjectivité ? Si l'on considérait un contre-mouvement pareil comme une *expropriation* ; nous pourrions penser que l'alternative que Sartre nous propose pour la relation avec autrui se fonderait sur une *donation*. Mais cette « relation de donner à autrui » que nous pourrions penser comme don ou générosité, doit être sous une forme de relation *indirecte* et *créative* entre moi et autrui. D'ailleurs, chez Sartre, les formes *directes* de la relation avec autrui nous font revenir aux relations d'appropriation dans *L'Être et le néant*. « Ce contre-mouvement serait une espèce de « saut » modifiant le rapport entre en-soi et pour-soi tel qu'ordonné au projet ontologique du pour-soi à s'accomplir comme totalité. »¹⁸¹

C'est juste à ce point-là que, nous rencontrons de nouveau l'idée de totalité que nous avons souvent évoquée lorsque nous expliquions l'analyse de valeur sartrienne. Il conviendrait mieux de répéter l'extrait que nous avons abordé dans la partie intitulée « Subjectivité et valeur chez Sartre : le Pour-soi et l'être de la valeur » pour pouvoir montrer que l'interrogation relative à l'établissement de la relation entre le cogito et la totalité continue également à ce niveau : « [...] la réalité-humaine est dépassement perpétuel vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donnée. Si le *cogito tend* vers l'être, c'est que par sa surrection même il se dépasse vers l'être en se qualifiant dans son être comme l'être à qui la coïncidence avec soi manque pour être ce qu'il est. Le *cogito* est indissolublement lié à l'être-en-soi, non comme une pensée à son objet –ce qui relativiserait– mais 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 qui est fondement de son être. Mais l'être vers quoi la réalité-humaine se dépasse n'est pas un Dieu transcendant : il est au cœur d'elle-même, il n'est qu'elle-même comme totalité. »¹⁸² Dans *L'Être et le néant*, la *totalité*, pour l'être pour-soi qui construit sa propre structure en visant perpétuellement une coïncidence dans un mouvement perpétuel de l'intentionnalité, est la structure

¹⁸⁰ Raoul Kirchmayr, « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique » in. *Les Ecrits posthumes de Sartre, II*, Juliette Simont (coordination scientifique), Vrin, 2001, p.123.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 125-126.

dynamique même construite par ce mouvement intentionnel, elle est la réalité-humaine. Par contre, même la réflexion de cette réalité-humaine en tant qu'une pluralité des consciences ne suffira pas à dépasser la structure purement subjective des concepts comme valeur, intentionnalité ou totalité. Ou plutôt, même si la relation entre les êtres pour-soi dont chacun construit la réalité humaine, et le monde, s'établit, au dernier point de cette analyse la relation avec autrui restera en tant qu'un conflit, parce que toute conscience insisterait à être l'origine de sa propre liberté et de ses propres valeurs. C'est la raison pour laquelle, un contre-mouvement de la dialectique de l'appropriation, doit être un nouveau pas, un nouveau modèle de relation qui peut modifier la relation de l'être pour-soi qui essaie de se réaliser comme une totalité, avec la réalité-humaine.

Lorsque nous retournons à la partie intitulée « La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme », nous voyons que Sartre a déjà abordé le don en tant que « métaphore d'un double mouvement composé par le recevoir et le donner »¹⁸³ d'une manière assez énigmatique, avant ses *Cahiers*, dans *L'Être et le néant* : « Dans la mesure, en effet, où le surgissement de la liberté fait qu'un monde existe, je dois être, comme condition-limite de ce surgissement, la condition même du surgissement d'un monde. Je dois être celui dont la fonction est de faire exister les arbres et l'eau, les villes et les champs et les autres hommes, *pour les donner ensuite à autre* qui les dispose en monde, tout de même que la mère, dans la société matronymique, reçoit les titres et les noms, non pour les garder, mais pour les transmettre immédiatement à ses enfants. »¹⁸⁴ Au fait, l'analyse que fait Sartre est ici une analyse assez complexe de l'amour ; mais la lecture de cet extrait en nous appuyant sur le *don* en tant qu'une définition de transmission, de filiation et de reconnaissance, peut ouvrir un horizon différent. Le *donner* est la médiation entre moi et autrui, c'est une activité qui construit le monde pour moi et pour autrui. Le donner, c'est l'acte de ma révélation à autrui. « Donner à autrui, c'est sortir l'être de son obscurité et de son silence, en attendant que l'autre [...] lui donne sens et forme. »¹⁸⁵

¹⁸³ Op.Cit., p. 123.

¹⁸⁴ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, p. 419. (Souligné par Raoul Kirchmayr, dans « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique ».)

¹⁸⁵ Ibid., p. 124.

Dans la conclusion de *L'Être et le néant*, Sartre exprime la conscience pré-réflexive comme l'« appel d'être »¹⁸⁶. Pour Raoul Kirchmayr, à partir de cette expression Sartre commence à construire son discours de conversion éthico-ontologique, que nous voyons dans ses *Cahiers II*. Mais il faut noter qu'il ne s'agit pas dans ces *Cahiers* une conversion morale. Sartre n'essaie pas d'utiliser la conversion comme un *moyen* qui établirait directement le domaine de l'éthique. Ce qui le pousse vers le concept de conversion, c'est son effort de réfléchir sur l'« appel d'être ». Comme dans l'analyse de valeur dont nous avons parlé en haut en évoquant l'orientation vers la totalité, dans l'analyse de conversion (au point 2) aussi, avec la « transformation radicale du projet réfléchi » Sartre étudie toujours le projet perpétuel du pour-soi en tant qu'être orienté vers la synthèse de l'en-soi-pour-soi. Cependant, cette fois, Sartre répète le projet perpétuel du pour-soi par des concepts différents : « A ce niveau s'opère la transformation radicale du projet réfléchi. Car la réflexion étant dévoilement de la liberté, le projet est toujours de *vouloir l'être* mais de le vouloir non en tant que soutenant le Pour-soi, mais en tant que soutenu par lui. Il y a une conversion du projet d'être-pour-soi-en-soi et d'appropriation ou d'identification en projet de dévoilement et de création. »¹⁸⁷ C'est là d'ailleurs que la notion de *création* utilisée par Sartre porte une grande importance. Et le fait que Sartre a aussi employé la notion de création dans la partie concernant la « conversion à l'authenticité » de ses *Cahiers*, est un autre point important de notre point de vue. Car nous avons déjà précisé que l'analyse sartrienne d'authenticité-sincérité de Sartre pourrait jouer un rôle important dans le passage au domaine de la morale. Il synthétise la « création » et la « conversion à l'authenticité » de la manière suivante : « La conscience authentique [...] se saisit elle-même dans sa structure la plus profonde comme créatrice. Elle fait qu'il y ait un monde par surgissement même, elle ne peut voir sans dévoiler et dévoiler [...] c'est créer ce qui est. »¹⁸⁸ Ce que l'on entend par cette expression, c'est que Sartre réfléchit la conversion à l'authenticité en tant que l'acte de se réaliser, de se créer du pour-soi. Elle correspond exactement à la définition de sincérité. D'ailleurs, ce que Sartre fait entendre par la conversion, c'est en même temps le saisissement du « rapport originel à soi » en tant qu'un « rejet de l'aliénation », et cette définition convient aussi à l'analyse de sincérité que nous avons déjà faite. La conversion est une modification concernant la structure

¹⁸⁶ Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*, Gallimard, 1943, p. 665.

¹⁸⁷ Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, Paris, 1983, p. 499.

¹⁸⁸ Ibid., p. 530.

ontologique de l'être pour-soi. « Cette modification est justement la création. Et la relation à l'autre apparaît d'emblée essentielle dans la conversion. »¹⁸⁹ C'est-à-dire, nous pouvons dire que la conversion du pour-soi en tant qu'un acte créatif, c'est la transformation de la relation ontologique du pour-soi avec lui-même et les autres .

En conséquence, si l'on essaie de faire un résumé en ce qui concerne le concept de conversion, on peut dire : la conversion trouverait son sens dans l'intention du pour-soi de *se créer*, de se réaliser tel qu'il est et dans son orientation vers l'authenticité/sincérité. Cette intention/orientation est en même temps un processus de création. Ce processus de création réalisé par le pour-soi, traduit aussi bien une transformation concernant sa propre structure ontologique qu'une transformation dans sa relation ontologique établie avec autrui de manière indirecte. Le pour-soi établit une relation avec autrui à travers sa propre création. *Ce produit de la création* est le pour-soi même au niveau ontologique ; et au niveau esthétique, il est une œuvre d'art.

La création du pour-soi nous fournit l'intermédiaire qui nous assurera que sa relation avec autrui soit indirecte : l'œuvre. Car, nous avons dit tout au début de cette section qu'il faudrait réfléchir sur une forme de relation indirecte pour débarrasser la relation avec autrui d'être une relation d'appropriation. « Le vrai rapport à autrui jamais direct : par l'intermédiaire de l'œuvre. Ma liberté impliquant reconnaissance mutuelle. Mais l'on se perd en se donnant. Générosité. Amour. Rapport nouveau entre mon Pour-soi et mon Pour-Autrui : par l'œuvre. Je me définis en me donnant à autrui comme objet que je crée pour qu'il me rende cette objectivité. »¹⁹⁰ Ainsi Sartre *bouleverse* également la définition de l'amour qu'il a fait dans *L'Être et le néant*. Pour Raoul Kirchmayr, nous rencontrons trois *bouleversements* différents dans cette définition : le bouleversement du « rapport à l'être, du rapport à soi du pour-soi, du rapport à l'autre. Ces transformation du projet d'être ont toutes trait à générosité, qui se révèle dans la donation. »¹⁹¹

¹⁸⁹ Raoul Kirchmayr, « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique » in. *Les Ecrits posthumes de Sartre, II*, Juliette Simont (coordination scientifique), Vrin, 2001, p. 128.

¹⁹⁰ Op. Cit., p. 487.

¹⁹¹ Raoul Kirchmayr, « Don et générosité, ou les deux chances de l'éthique » in. *Les Ecrits posthumes de Sartre, II*, Juliette Simont (coordination scientifique), Vrin, 2001, p. 129.

Même si les concepts de conversion et de générosité que nous essayons d'étudier dans cette partie nous a permis de nous approcher vers une nouvelle forme de relation avec autrui, ils ne nous éloignent pas du domaine de l'ontologie. D'ailleurs, « la relation médiate avec autrui » que nous avons expliqué jusqu'à ce point, est encore une définition de relation ontologique. Sartre pense que le point où le passage entre l'ontologie et l'éthique deviendrait possible avec ces concepts, trouve ses bases dans la création esthétique. A ce niveau-là, l'intermédiaire qui assurerait la relation entre l'autrui et le pour-soi, c'est l'œuvre d'art. « Ce à quoi vise l'œuvre (et l'œuvre d'art comme forme éminente de la création humaine), c'est à en *appeler* à l'autre pour qu'il assume sans conditions sa propre liberté et reconnaissance la liberté d'autrui. »¹⁹² Dans son texte intitulé *Qu'est-ce que la littérature ?* de 1947, Sartre étudie les concepts pouvant rendre possible la relation d'ontologie-éthique, dans le cadre de l'idée d'*engagement*. Selon Sartre, l'*engagement* qui permet de comprendre la liaison entre les concepts de création et de générosité est l'idée fondatrice des conditions ontologiques de la conversion en tant qu'il permet d'assumer la liberté originare du pour-soi comme téléologie de l'œuvre ou comme but de la création esthétique. « La thèse fondamentale de l'essai est que l'œuvre d'art est un *appel* [...]. Le lecteur, dit Sartre, est engagé par l'œuvre parce qu'il est appelé par elle, parce qu'elle l'appelle dans sa liberté ; l'œuvre est la source du rapport entre l'œuvre, l'écrivain, le lecteur. »¹⁹³ Sartre écrit dans *Qu'est-ce que la littérature ?* :

Ainsi les affections du lecteur ne sont-elles jamais dominées par l'objet et, comme nulle réalité extérieure ne peut les conditionner, elles ont leur source permanente dans la liberté, c'est-à-dire qu'elles sont toutes généreuses –car je nomme généreuse une affection qui a la liberté pour origine et pour fin. Ainsi la lecture est-elle un exercice de générosité ; et ce que l'écrivain réclame du lecteur ce n'est pas l'application d'une liberté abstraite, mais le don de toute sa personne, avec ses passions, ses préventions, ses sympathies, son tempérament sexuel, son échelle de valeurs. Seulement cette personne se donnera avec générosité, la liberté la traverse de part en part et vient transformer les masses les plus obscures de sa sensibilité. Et comme l'activité s'est faite passive pour mieux créer l'objet, réciproquement la passivité devient acte, l'homme qui lit s'est élevé au plus haut. ¹⁹⁴

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Ibid., p. 130.

¹⁹⁴ Jean-Paul Sartre, « Qu'est-ce que la littérature ? », in : *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948, p. 100.

Ici, il semble que dans l'exercice de générosité expliqué par Sartre est saisie une réciprocité. D'ailleurs, le texte, en tant que création esthétique, prévoit indispensablement l'écrivain et le lecteur. L'écrivain transforme son propre monde à travers son œuvre et le *donne* à l'autrui, ainsi la relation que le lecteur établit avec ce texte affirme le « pacte entre les libertés »¹⁹⁵ de l'écrivain et le lecteur, et rend possible la réciprocité. « Ecrire, c'est donc à la fois dévoiler le monde et le proposer comme une tâche à la générosité du lecteur. »¹⁹⁶ Pour la partie réalisant l'acte créatif –l'écrivain–, le processus de créer l'œuvre constitue en même temps celui de se définir dans le monde et d'être engagé au monde et à l'autrui. Quant à l'autrui, grâce à l'œuvre d'art, il établit une relation avec le monde de l'écrivain, d'ailleurs l'une des caractéristiques fondamentales de l'œuvre est qu'elle a été construite pour être offerte à l'autrui ; la création de l'écrivain, c'est son mode d'offrir son propre monde à l'autrui. Dans une forme pareille de relation, le rapport du lecteur à l'écrivain n'est plus une relation d'appropriation.

La relation avec autrui en tant qu'une relation établie par l'intermédiaire de la création du pour-soi semble permettre au passage à l'éthique non seulement à cause de ce rôle d'intermédiaire, mais aussi du fait que l'acte de *donner* est réfléchi en tant qu'un acte de donner généreux. D'ailleurs, l'idée de générosité est le reflet de l'idée de sincérité que nous avons abordée dans la condition de possibilité de la conversion et dans la relation du pour-soi avec soi-même, dans la relation du pour-soi avec autrui.

¹⁹⁵ Ibid., p. 108.

¹⁹⁶ Ibid., p. 109.

CONCLUSION

Nous avons essayé de réfléchir sur la relation entre l'ontologie et l'éthique dans la pensée sartrienne et sur les concepts par lesquels nous pouvons établir cette relation. Notre problème central étant la question morale, en vue d'en parler, il nous fallait chercher dans l'ontologie sartrienne, des concepts dont nous nous servirions pour justifier notre recherche. C'est la raison pour laquelle, nous avons pris *L'Etre et le néant* pour ouvrage principal à recourir dans notre étude. L'effort que nous avons fait pour analyser la manière dont Sartre formule son projet éthique, nous a laissé vis-à-vis d'un discours philosophique qui va de l'ontologie vers la politique, en passant par l'éthique, et voire allant jusqu'à l'esthétique. Même si de nombreuses transformations que subit la pensée sartrienne se fondent en principe sur l'ontologie phénoménologique, elles ne présentent pas, à vrai dire, de cohérence intégrale. D'ailleurs, l'une des questions fondamentales que nous avons évoquées dans notre étude était la suivante : y a-t-il eu une rupture dans la pensée sartrienne après *L'Etre et le néant* ? Ce fut non une œuvre sur l'éthique, mais la *Critique de la Raison Dialectique* que Sartre a écrit à la suite de *L'Etre et le néant*, et c'est sur cette constatation que nous avons basé notre problématique. A la fin de notre étude où nous cherchons la possibilité d'une éthique sartrienne, la réponse à laquelle nous sommes parvenus a été de juger le passage de l'ontologie à la politique non comme une rupture, mais comme une continuité du projet éthique modifié par l'esprit politique du siècle de Sartre.

L'analyse chronologique que nous avons faite dans la première partie sous forme de trois étapes permet de dire qu'il n'est pas convenable de considérer les questions de Sartre en ce qui concerne la morale comme un projet ayant surgi en rédigeant *L'Etre et le néant*. Et, après avoir montré qu'il est possible de constater à partir de ses correspondances, dactylogrammes, discours et textes oraux, que Sartre a des esquisses morales depuis 1939, et après avoir défini son ontologie phénoménologique comme constitution des conditions et possibilités de sa

philosophie pratique, nous pouvons dire qu'il s'agit dans tous discours de Sartre d'une question morale qui pèse. Le fait que Sartre a écrit sur la politique et qu'il a choisit de s'exprimer dans le domaine de l'action politique après *L'Être et le néant*, au lieu de donner un ouvrage sur l'éthique, doit même être considéré, croyons-nous, non comme une rupture à l'égard de son projet de moral, mais comme une modification dans son discours de morale. Comme nous l'avons exprimé dans les premières parties, la morale, pour Sartre, devient inséparable de la politique à partir des années 1960. Quoique nous nous soyons bornés à une intervalle de temps allant jusqu'à la fin de la période où *L'Être et le néant* est publié, nous pensons également que la conception politique de Sartre fondée sur l'ontologie et l'éthique doit faire l'objet d'une étude intéressante. Pour faire une telle étude, il faut reconstituer la structure subjective de la liberté ontologique sartrienne dans le domaine politique, pour déterminer d'autre part, l'engagement politique du pour-soi, lequel nous croyons être un sujet autonome, il nous a fallu redéfinir maints concepts, tels que autonomie, engagement, praxis etc., en tant que concepts politiques dont les dimension ontologiques sont affaiblies. Nous croyons qu'une étude sur l'idée de réalité-humaine constituée *par* le sujet et *pour* le sujet dans un discours politique caractérisé par son fondement ontologique peut fournir également une réflexion politique assez fructueuse. Nous devons pourtant préciser que, l'ontologie phénoménologique exposée dans *L'Être et le néant* implique des analyses qui, à cause de l'approche pessimiste de Sartre e ce qui concerne l'intersubjectivité, rendent difficile la définition du champ moral ou politique. Pour surmonter les problèmes intersubjectifs de l'ontologie sartrienne, il faut attirer l'attention sur la médiation de la *conversion* que Sartre a utilisée pour assurer le passage de l'ontologie à la politique.

D'autre part, les motifs qui ont fait que Sartre a publié un ouvrage politique après *L'Être et le néant* ne peuvent pas être cherchés uniquement dans son cheminement philosophique ; l'influence de la période dans laquelle Sartre a vécu, ainsi que ses propres engagements politiques devront également être tenus en compte. D'ailleurs, l'une des raisons pour lesquelles nous ne tentons pas de la *Critique de la raison dialectique* comme une rupture, c'est que Sartre a considéré lui-même ses efforts dans les années 60 et 70, comme des efforts déployé en vue de construire un fondement moral au marxisme. C'est-à-dire, même lorsqu'il réfléchit

sur la politique, il essaie en effet de définir le fondement moral et le sujet de la pensée politique à laquelle il est engagé. Dans ce cas, il sera légitime de formuler ainsi de suite : dans la pensée sartrienne, la question morale a une priorité sur la question politique, et la politique apparaît indispensablement, comme un domaine à constituer, lorsque l'on réfléchit sur le domaine moral chez Sartre. Même si ses fondements ont été expliqués ontologiquement, la dimension sociale de la réalité-humaine établie par la conscience implique une réflexion aussi bien sur l'éthique que sur la politique. Compte tenu tout ce que l'on vient de dire, le passage à un discours politique après *L'Être et le néant* pourrait très bien ne pas être jugé comme une rupture ; il s'agit de ce que Sartre unifie son projet moral avec sa réflexion politique.

Bien que Sartre ait choisi de développer son discours politique après la question ontologique, nous sommes focalisés sur l'analyse du processus d'apparition des questions que pose Sartre à la fin de *L'Être et le néant*, dans la partie courte consacrée à la morale; et pour ce faire, il fallait analyser, dans une étude à faire, la structure et le contenu de l'ontologie, tout en donnant la place centrale à une question morale. Par ailleurs, l'insistance de Sartre sur la conscience telle qu'elle est esquissée dans ses ouvrages publiés avant *L'Être et le néant*, pourrait être importante pour saisir le développement de l'accentuation du concept de la réalité-humaine dans *L'Être et le néant*. Ceci nous a poussé à expliquer comment Sartre a abordé la phénoménologie, la transcendance, l'intentionnalité et l'Ego *La Transcendance de l'Ego*. Grâce aux explications que nous avons faites en ce qui concerne *La Transcendance de l'Ego*, nous avons pu affirmer que cette esquisse précoce de conscience phénoménologique a une priorité chez Sartre sur plusieurs concepts que nous rencontrons dans *L'Être et le néant* et sur la méthode qui y est utilisée. En particulier, le fait que Sartre place l'Ego en dehors de la conscience et qu'il souligne la structure de l'Ego *établie* par l'intentionnalité, a été jugé comme des analyses de conscience qui précèdent le passage à la structure ontologique de l'être pour-soi. D'ailleurs, l'un des facteurs qui nous ont motivé pour chercher les traces de la question morale chez Sartre, était l'accentuation de la conscience et de la réalité-humaine qui passe au premier plan dans tous ses ouvrages philosophiques.

Lorsque nous pensons la réalité-humaine sartrienne comme une structure établie par la conscience et par le mouvement intentionnel de la conscience, la zone que

nous rencontrons est plutôt une zone où chacune des consciences construit sa propre autonomie, qu'une pluralité. Une grande partie de l'ontologie sartrienne se fonde sur la structure singulière de la conscience et sur la question de l'être/existence de cet être en tant que l'être pour-soi. D'ailleurs, la conception sartrienne de liberté aussi s'exprime en s'appuyant sur la liberté d'une seule conscience, et quand il s'agit de la liberté de l'autrui ou d'une liberté dans un domaine de pluralité, c'est le conflit qui entre en jeu. Dans ce cadre, l'étude de *L'Etre et le néant* nous conduit à des approches négatives sur l'éthique. Par contre, la tendance qui se fait sentir dans notre étude était de pouvoir dire que l'ontologie sartrienne contient l'éthique en tant qu'une possibilité. Sous l'effet de cette tendance et en partant de l'analyse de valeur de Sartre, nous avons essayé de mettre en évidence une ligne optimiste qui s'étend jusqu'à la sincérité, l'authenticité et la moralité. Ainsi, des deux questions fondamentales que nous avons posées dans la première partie de notre étude (voir La Première Partie, Chapitre I, Section V : 1-Peut-on parler d'une éthique sartrienne à partir de *L'Etre et le néant* qui comporte des thèses basées sur la « réalité humaine » ? 2-Le projet éthique qui se manifeste d'une manière assez dissolue sous le titre de *Cahiers pour une morale*, serait-il considéré comme un échec ; ou bien ouvre-t-il un nouvel « horizon philosophique » ? Une idée nouvelle peut apparaître, pour Renaut, si l'on peut expliquer cet échec philosophiquement : il signale, chez Sartre, indirectement ou négativement, la nécessité de reconstruire le discours éthique différemment), nous avons donné une réponse positive à la première, mais nous avons exprimé également qu'un discours éthique à construire par ces concepts ne pourrait être valable que dans la relation du pour-soi avec soi-même. Cependant, il faut noter aussi que même la constitution de cette approche optimiste est devenue possible par l'intermédiaire d'une négation. D'ailleurs, le thème principal qui nous permet de parler chez Sartre des concepts positifs tels qu'authenticité, moralité ou sincérité, c'est la *possibilité* selon laquelle la conscience peut être dans la mauvaise foi, la *possibilité* selon laquelle elle peut ne pas être authentique. Par la possibilité de mauvaise foi qui est un mode de négation de la conscience, nous parvenons à un point positif à travers un intermédiaire négatif, tout comme l'idée de liberté fondée sur la possibilité du faux. Et nous pouvons dire que plusieurs concepts de l'ontologie sartrienne sont expliqués par une méthode semblable.

Noton au passage que notre lecture de l'ontologie phénoménologique sartrienne faite à partir du concept de finitude, nous a fourni un point de vue positif en ce qui concerne la relation entre l'éthique et l'ontologie. D'ailleurs, le concept de finitude et l'analyse de la conception sartrienne de finitude nous fournissaient la première étape d'une ligne qui s'étend jusqu'au domaine de l'éthique. Etant donné que l'on pensait la responsabilité qu'a l'être pour-soi de former le monde dans lequel il se trouverait et celle de se réaliser, à partir de l'interiorisation de sa propre finitude, une analyse du concept de finitude pourrait constituer une étape importante du passage au domaine pratique.

Bien que le concept de finitude apparaisse à la première vue comme un concept qui pourrait conduire à une conception pessimiste de réalité-humaine, pour Sartre, il est un concept qui motive l'agir au monde. La finitude ainsi posée, le champ moral retrouve son sujet et nous remarquons par conséquent, une interiorisation ontologique sur laquelle se base toute activité de l'être pour-soi comme sujet agissant. Même si, du point de vue de la problématique de notre étude, nous nous sommes bornés à juger ce concept comme un concept qui s'ouvre vers l'éthique, il faut également noter que la finitude est en même temps un concept qui peut s'ouvrir vers le domaine politique. D'ailleurs, puisque la finitude se situe à la base de l'agir au monde qu'a la conscience, elle peut très bien entraîner une ouverture vers les aspects politiques ou éthiques de la réalité-humaine, en tant que des domaines pratiques. L'impossibilité pour Sartre, à partir des années 60 et 70, de séparer l'éthique d'avec la politique. Pour Sartre, réfléchir sur l'agir politique et l'agir éthique signifie réfléchir sur l'être pour-soi qui constitue le seul et même domaine pratique. En ce sens, l'ontologie sartrienne pourrait être pensée comme la possibilité et le fondement, à la fois de l'éthique et de la politique.

Le concept de finitude que nous avons abordé tout au début de notre étude se fait sentir jusqu'aux derniers chapitres. La raison en est que nous pouvons saisir à travers la finitude, une médiation semblable à celle à travers laquelle nous avons atteint la sincérité en passant par la mauvaise foi (du négatif vers le positif), car en plaçant au centre de notre étude, la finitude comme structure caractéristique de la conscience, nous parvenons à une définition de conscience qui se réalise par une expérience existentielle. Les analyses ontologiques que nous avons étudiées à partir

de la finitude, nous ont poussé à constater que l'authenticité et la moralité sont pensées de concert chez Sartre. Quant à la définition d'authenticité sartrienne, elle exprime que l'être pour-soi assume sa propre structure ontologique, confronte sa non-coïncidence avec soi-même. Le concept de sincérité rendant possible une dimension éthique que l'on pourrait saisir au moins dans la relation de l'être pour-soi avec soi-même est pensé chez Sartre comme une expression d'authenticité, ce que a justifié l'importance que nous avons attribuée au concept de finitude. D'ailleurs, en réalisant son existence authentique, la conscience devait en premier lieu assumer sa propre finitude lorsqu'elle était confrontée avec sa propre structure. Donc, nous pouvons dire que l'idée de finitude qui nous a permis de pénétrer dans les concepts de l'ontologie, apparaît en dernière analyse comme point d'appui de l'authenticité. Nous constatons que l'existence authentique de la conscience ayant intériorisé sa propre finitude se rattache dans la relation de l'être pour-soi avec soi-même, à l'idéal de sincérité, et dans la relation de celui-ci avec autrui à la générosité, ainsi elle constitue le fondement d'une morale sartrienne éventuelle. D'une manière semblable, le concept d'engagement aussi garde en son arrière-plan le concept de finitude. Tout engagement de la conscience est un effort de donner du sens à sa propre finitude.

Dans les dernières pages de notre travail, pour pouvoir parler d'une intersubjectivité qui pourrait être l'alternative de la structure conflictuelle de la conception de relation avec autrui dans *L'Être et le néant*, nous avons essayé d'expliquer les concepts de don et de générosité plutôt tels qu'ils sont abordés dans les *Cahiers pour une morale* que tels qu'ils apparaissent dans *L'Être et le néant*. Ces deux concepts portent un caractère qui peut amener notre étude à une conclusion, pour deux raisons : la première, c'est que les concepts de don et de générosité sont des concepts qui peuvent assurer la filiation entre *L'Être et le néant* et les *Cahiers pour une morale*. En mentionnant ces concepts dans son ontologie, Sartre ne promet pas un nouveau projet d'intersubjectivité. Mais, lorsque nous les voyons abordé de nouveau dans les *Cahiers*, nous remarquons que Sartre les utilise pour développer ses projets de morale de délivrance dont il parle déjà dans une note de *L'Être et le néant* (p. 453, note I) ; ainsi, il devient possible de dire que Sartre envisage de passer dans l'avenir à une conception d'intersubjectivité différente, au niveau même de l'ontologie. Et l'autre raison pour laquelle l'idée de générosité nous est chère, c'est notre tendance à donner une réponse positive à la deuxième des deux questions

fondamentales dirigeant notre étude (2-Le projet éthique qui se manifeste d'une manière assez dissolue sous le titre de *Cahiers pour une morale*, serait-il considéré comme un échec ; ou bien ouvre-t-il un nouvel « horizon philosophique » ?). Bien que nous n'ayons pas inclus dans cette étude une analyse complète des *Cahiers*, nous pensons que la pensée morale sartrienne, telle qu'elle est esquissée en même temps que *L'Être et le néant*, contient des analyses qui peuvent conduire à fonder une conception différente de l'éthique qui mette l'être-avec au premier plan dans le champ existentiel, en modifiant l'ontologie phénoménologique (comme on l'a vu en ce qui concerne l'idée de conversion pour passer à la politique). La pensée que nous utilisons comme point d'appui pour cette approche positive que nous adoptons, se limite par la partie où nous avons exposé nos idées par l'intermédiaire du concept de générosité. L'évaluation des *Cahiers* comme un échec a, d'après nous, de simples raisons. Nous devons cependant reconnaître que les *Cahiers* sont loin d'être une théorie de l'éthique présentant une totalité ; mais il faut aussi ne pas oublier que les analyses observées dans cette œuvre posthume sont des analyses mises en place pour être développées et des esquisses qui ne sont pas organisées plus tard. Nous pensons dans la direction de ce qu'indique Alain Renaut, c'est-à-dire, d'après nous, les analyses dans les *Cahiers* signalent indirectement ou négativement, la nécessité de reconstruire un discours éthique avec une manière différente que ses antécédents.

Finalement, il conviendrait mieux de parler de ce que Sartre a exprimé sur l'amour lors de l'entretien que Francis Jeanson a fait avec lui en 1965. Notre choix d'être dans une approche optimiste en ce qui concerne la morale à partir de *L'Être et le néant*, apparaîtra tout à fait cohérent avec ce que Sartre a exprimé lors de cet entretien. On peut trouver le texte de cet entretien dans l'ouvrage intitulé *Sartre dans sa vie* de Francis Jeanson¹⁹⁷. Sartre y dit que l'amour qu'il avait défini dans *L'Être et le néant* concerne plutôt le *désir d'être aimé*, qu'une approche pareille l'a conduit à expliquer les relations humaines en tant qu'appropriation et conflit, et qu'il n'a pas pu trouver plus tard l'occasion de faire une description positive de l'amour. Lorsqu'il s'agit de son attitude à l'égard de l'amour, Sartre nous rappelle *Saint Genet*, et il dit qu'à partir de *Saint Genet*, il a commencé à parler d'une conception positive de l'amour, et que dans l'ouvrage en question, il avait pensé sur l'amour comme une acceptance totale d'une personne. Lors d'un autre entretien dix ans plus tard,

¹⁹⁷ Francis Jeanson, *Sartre dans sa vie*, Seuil, Paris, 1974, p.232.

Sartre¹⁹⁸ explique que sa conception d'amour a changé dans *Saint Genet*, qu'il a commencé à réfléchir sur une conception positive de l'amour et qu'il voit une positivité dans la constitution de l'intersubjectivité à travers l'amour. La nouvelle définition de l'amour que nous rencontrons dans *Saint Genet* après *L'Etre et le néant*, affirme encore une fois l'attitude positive de Sartre envers l'intersubjectivité. Il est possible, à notre avis, de trouver les clés de ce changement dans *Cahiers pour une morale*. Une comparaison de toutes ces trois œuvres (*L'Etre et le néant*, *Saint Genet : Comédien et martyr* et *Cahiers pour une morale*) dans l'optique de leur approche vers l'amour, ferait l'objet d'un nouveau travail qui viserait à révéler la transformation dans la pensée sartrienne, en ce qui concerne la relation avec autrui. Sartre analyse la *conversion* et la *transformation radicale* qu'il estime nécessaires pour le passage à une conception positive de morale, dans cette œuvre posthume, et assume qu'il doit faire certaines modifications dans son ontologie avant de passer au domaine de l'éthique. Nous pouvons donc dire que Sartre savait très bien qu'il était impossible que l'ouvrage qu'il promet à la fin de *L'Etre et le néant* coïnciderait parfaitement avec son ontologie phénoménologique contenant plusieurs obstacles en ce qui concerne l'intersubjectivité, et prévoit le passage à l'éthique en soutenant la conception de morale qui pourrait être fondée sur les analyses de valeur et de réalité-humaine, tout en gardant la position transcendantale / intentionnelle de la conscience.

¹⁹⁸ An Interview with Jean-Paul Sartre, in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, ed. Paul A. Schilipp, Library of the Living Philosophers, 1981, p.5-54.

BIBLIOGRAPHIE

A. Ouvrages

- BEAUVOIR, Simone de, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, Collection Folio, Paris 1987.
- BEAUVOIR, Simone de, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947.
- GÜRSOY, Kenan *Sartre'in Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Akçağ Yayıncılık ve Ltd. Şti., Ankara, 1987
- HATZENBERGER, Antoine, *La Liberté*, Flammarion, Paris, 1999.
- HOWELLS; Christina (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge University Press, 1992.
- HUSSERL, Edmund, *Recherches logiques*, Press Universitaire de France, 1994.
- JEANSON, Francis, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, Paris, 1965.
- JEANSON, Francis, *Sartre dans sa vie*, Seuil, Paris, 1974.
- KERNER, George, *Three Philosophical Moralists; Mill, Kant and Sartre*, Oxford University Press, New York, 1990.
- KRISTEVA, Julie, *La révolte intime*, Librairie Arthème Fayard, 1997.
- KRISTEVA, Julie, *Sens et non-sens de la révolte*, Librairie Arthème Fayard, 1996.
- MARCEL, Gabriel, *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*, précédé d'une présentation de Denis Huisman, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- McBRIDE, William L. (ed.), *Sartre and Existentialism: Philosophy, Politics, Ethics, the Psyche, Literature and Aesthetics*, Garland Publishing, Inc., New York&London, 1997.
- *Obliques*, No :19, 1979, "Sartre".

- PHILIPPE, M.-D., *L'être, Recherche d'une philosophie première*, Editions P.Téqui, Paris, 1972.
- PRIEST, Stephan, *Jean-Paul Sartre: Basic Writings*, Routledge, London and New York, 2001.
- RENAUT, Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Edition Grasset & Fasquelle, 1993.
- RYBALKA, Michel, CONTAT Michel, , *Les Ecrits de Sartre*, Gallimard, 1970.
- RYBALKA, Michel, CONTAT Michel, *Œuvre romanesque*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981.
- RYBALKA, Michel, CONTAT, Michel, *Sartre, Bibliographie 1980-1992*, CNRS Littérature, 1998.
- SARTRE, Jean-Paul, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.
- SARTRE, Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, 1995.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Etre et le néant*, Gallimard, Collection Tel, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970.
- SARTRE, Jean-Paul, *L'Imaginaire*, Gallimard, Collection Folio Essais, 1986.
- SARTRE, Jean-Paul, *Saint Genet : Comédien et Martyr*, Gallimard, Collection Blanche, 1952.
- SARTRE, Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1966.
- SARTRE, Jean-Paul, *Transcendence de l'Ego*, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1996.
- SARTRE, Jean-Paul, *Vérité et existence*, texte établi et annoté par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, 1989.
- SCHILIPP, Paul Arthur, *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, The Library of Living Philosophers, Volume XVI, 1981.
- SIMONT; Juliette (coordination scientifique), *Ecrits posthumes de Sartre, vol-II*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2001.

B. Articles

- SARTRE, Jean-Paul, “Qu’est-ce que la littérature?”, in. *Situations II*, Paris, Gallimard, 1948.
- STONE, Robert V. et BOWMAN Elisabeth A., “Ethique dialectique. Un premier regard aux notes de la conférence de Rome, 1964”, in *Sur les écrits posthumes de Sartre*, Ed.de l’Université de Bruxelles, prés. Par R.Verstraeten, 1987.
- STONE, Robert V. et BOWMAN Elisabeth A., “ “Making the Human” in Sartre’s Unpublished Dialectical Ethics”, in *Writing The Politics of Difference*, édité par Hugh J. Silverman, State University of New York Press, 1991.
- STONE, Robert V. et BOWMAN Elisabeth A., “ Socialist morality in Sartre’s unpublished 1964 Rome Lecture : A summary and commentary”, in *Bulletin de la Société Américaine de la philosophie de Langue Française*, vol.IV, No : 2-3,Department of foreign languages and literatures, Northern Illinois University, 1992.
- “Une vie pour la philosophie, entretien avec Jean-Paul Sartre », in Magazine Littéraire *pour Sartre*, no : 384, Février 2000.
- « Sartre, Merleu-Ponty : les lettres d’une rupture », in Magazine Littéraire, L’existentialisme, no : 320, Avril 1994.

