

Bibliothèque
des
IDÉES

**L'être
et le néant**

Essai d'ontologie phénoménologique

par
J.-P. SARTRE

PARIS **nrf** 1943

5, rue Sébastien-Bottin

Librairie Gallimard

9^e édition

INTRODUCTION
A LA RECHERCHE DE L'ETRE

I

L'IDEE DE PHENOMENE

La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. On visait par là à supprimer un certain nombre de dualismes qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène. Y a-t-on réussi ?

Il est certain qu'on s'est débarrassé en premier lieu de ce dualisme qui oppose dans l'existant l'intérieur à l'extérieur. Il n'y a plus d'extérieur de l'existant, si l'on entend par là une peau superficielle qui dissimulerait aux regards la véritable nature de l'objet. Et cette véritable nature, à son tour, si elle doit être la réalité secrète de la chose, qu'on peut pressentir ou supposer mais jamais atteindre parce qu'elle est « intérieure » à l'objet considéré, n'existe pas non plus. Les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures : elles se valent toutes, elles renvoient toutes à d'autres apparitions et aucune d'elles n'est privilégiée. La force, par exemple, n'est pas un conatus métaphysique et d'espèce inconnue qui se masquerait derrière ses effets (accélération, déviations, etc.) : elle est l'ensemble de ces effets. Pareillement le courant électrique n'a pas d'envers secret : il n'est rien que l'ensemble des actions physico-chimiques (électrolyses, incandescence d'un filament de carbone, déplacement de l'aiguille du galvanomètre, etc.) qui le manifestent. Aucune de ces actions ne suffit à le révéler. Mais elle n'indique rien qui soit *derrière elle* : elle indique elle-même et la série totale. Il s'ensuit, évidemment, que le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant. Et l'apparence de son côté n'est pas une manifestation inconsistante de cet être. Tant qu'on a pu croire aux réalités nouménales, on a présenté l'apparence comme un négatif pur. C'était « ce qui n'est pas l'être » ; elle n'avait d'autre être que

celui de l'illusion et de l'erreur. Mais cet être même était emprunté, il était lui-même un faux semblant et la difficulté la plus grande qu'on pouvait rencontrer, c'était de maintenir assez de cohésion et d'existence à l'apparence pour qu'elle ne se résorbe pas d'elle-même au sein de l'être non-phénoménal. Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait « l'illusion des arrière-mondes » et si nous ne croyons plus à l'être-de-dérrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un « paraître » qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît*. Ainsi parvenons-nous à l'idée de *phénomène*, telle qu'on peut la rencontrer par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*.

Du même coup va tomber la dualité de la puissance et de l'acte. Tout est en acte. Derrière l'acte il n'y a ni puissance, ni « *exis* », ni vertu. Nous refuserons, par exemple, d'entendre par « génie » — au sens où l'on dit que Proust « avait du génie » ou qu'il « était » un génie — une puissance singulière de produire certaines œuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'œuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire : c'est l'œuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne. C'est pourquoi, enfin, nous pouvons également rejeter le dualisme de l'apparence et de l'essence. L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle *est* l'essence. L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série. Au nominalisme de Poincaré, définissant une réalité physique (le courant électrique, par exemple), comme la *somme* de ses diverses manifestations, Duhem avait raison d'opposer sa propre théorie, qui faisait du concept *l'unité synthétique* de ces manifestations. Et, certes, la phénoménologie n'est rien moins qu'un nominalisme. Mais, en définitive, l'essence comme raison de la série n'est que le lien des apparitions, c'est-à-dire elle-même une apparition. C'est ce qui explique qu'il puisse y avoir une intuition des essences (la *Wesenschau* de Husserl, par exemple). Ainsi l'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence

et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations.

Est-ce à dire que nous ayons réussi à supprimer *tous* les dualismes en réduisant l'existant à ses manifestations ? Il semble plutôt que nous les ayons tous convertis en un dualisme nouveau : celui du fini et de l'infini. L'existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement. Quand un *objet* ne se livrerait qu'à travers une seule « *abschattung* », le seul fait d'être *sujet* implique la possibilité de multiplier les points de vue *sur* cette « *abschattung* ». Cela suffit pour multiplier à l'infini l'« *abschattung* » considérée. En outre, si la série d'apparitions était finie, cela signifierait que les premières apparues n'ont pas la possibilité de *reparaître*, ce qui est absurde ou qu'elles peuvent être toutes données à la fois, ce qui est plus absurde encore. Concevons bien, en effet, que notre théorie du phénomène a remplacé la *réalité* de la chose par l'*objectivité* du phénomène et qu'elle a fondé celle-ci sur un recours à l'infini. La réalité de cette tasse, c'est qu'elle *est* là et qu'elle *n'est pas* moi. Nous traduirons cela en disant que la série de ses apparitions est liée par une *raison* qui ne dépend pas de son bon plaisir. Mais l'apparition réduite à elle-même et sans recours à la série dont elle fait partie ne saurait être qu'une plénitude intuitive et subjective : la manière dont le sujet est affecté. Si le phénomène doit se révéler *transcendant*, il faut que le sujet lui-même transcende l'apparition vers la série totale dont elle est un membre. Il faut qu'il saisisse *le rouge* à travers son impression de rouge. *Le rouge*, c'est-à-dire la raison de la série ; le courant électrique à travers l'électrolyse, etc. Mais si la transcendance de l'objet se fonde sur la nécessité pour l'apparition de se faire toujours transcender, il en résulte qu'un objet pose par principe la série de ses apparitions comme infinies. Ainsi l'apparition qui est *finie* s'indique elle-même dans sa finitude, mais exige en même temps, pour être saisie comme apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être dépassée vers l'infini. Cette opposition nouvelle, le « fini et l'infini », ou mieux « l'infini dans le fini », remplace le dualisme de l'être et du paraître : ce qui paraît, en effet, c'est seulement un *aspect* de l'objet et l'objet est tout entier *dans* cet aspect et tout entier hors de lui. Tout entier *dedans* en ce qu'il se manifeste *dans* cet aspect : il s'indique lui-même comme la structure de l'apparition, qui est en même temps la raison de la série. Tout entier dehors, car la série elle-même n'apparaîtra jamais ni ne peut apparaître. Ainsi, le dehors s'oppose de nouveau au dedans et l'être-qui-ne-paraît-pas à l'apparition. Pareillement une certaine « puissance » revient habiter le phénomène et lui conférer sa transcendance même : la puissance d'être développé en une

série d'apparitions réelles ou possibles. Le génie de Proust, même réduit aux œuvres produites, n'en équivaut pas moins à l'infinité des points de vue possibles qu'on pourra prendre sur cette œuvre et qu'on nommera « l'inépuisabilité » de l'œuvre proustienne. Mais cette inépuisabilité qui implique une transcendance et un recours à l'infini, n'est-elle pas une « exis », au moment même où on la saisit sur l'objet ? L'essence enfin est radicalement coupée de l'apparence individuelle qui la manifeste, puisqu'elle est par principe : ce qui doit pouvoir être manifesté par une série infinie de manifestations individuelles.

A remplacer ainsi une diversité d'oppositions par un dualisme unique qui les fonde toutes, avons-nous gagné ou perdu ? C'est ce que nous verrons bientôt. Pour l'instant, la première conséquence de la « théorie du phénomène », c'est que l'apparition ne renvoie pas à l'être comme le phénomène kantien du noumène. Puisqu'il n'y a rien derrière elle et qu'elle n'indique qu'elle-même (et la série totale des apparitions), elle ne peut être *supportée* par un autre être que le sien propre, elle ne saurait être la mince pellicule de néant qui sépare l'être-sujet de l'être-absolu. Si l'essence de l'apparition est un « *paraître* » qui ne s'oppose plus à aucun être, il y a un problème légitime de *l'être de ce paraître*. C'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant.

II

LE PHÉNOMÈNE D'ÊTRE ET L'ÊTRE DU PHÉNOMÈNE

L'apparition n'est soutenue par aucun existant différent d'elle : elle a son être propre. L'être premier que nous rencontrons dans nos recherches ontologiques, c'est donc l'être de l'apparition. Est-il lui-même une apparition ? Il le semble d'abord. Le phénomène est ce qui se manifeste et l'être se manifeste à tous en quelque façon, puisque nous pouvons en parler et que nous en avons une certaine compréhension. Ainsi doit-il y avoir un *phénomène d'être*, une apparition d'être, descriptible comme telle. L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire. Pourtant, il convient de poser à toute ontologie une question préalable : le phénomène d'être ainsi atteint est-il identique à l'être des phénomènes, c'est-à-dire : l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît, est-il de même nature que l'être des existants qui m'apparaissent ? Il semble qu'il n'y ait pas de difficulté : Husserl a montré comment une réduction eidétique est

sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours *irréfléchies* dans mon passé immédiat. Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion avec la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. Tout au contraire, c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un cogito pré-réflexif qui est la condition du cogito cartésien. En même temps, c'est la conscience non-thétique de compter qui est la condition même de mon activité additive. S'il en était autrement, comment l'addition serait-elle le thème unificateur de mes consciences ? Pour que ce thème préside à toute une série de synthèses d'unifications et de reconnaissances, il faut qu'il soit présent à lui-même, non comme une chose mais comme une intention opératoire qui ne peut exister que comme « révélatrice-révélee », pour employer une expression de Heidegger. Ainsi, pour compter, faut-il avoir conscience de compter.

Sans doute, dira-t-on, mais il y a un cercle. Car ne faut-il pas que je compte *en fait* pour que je puisse avoir conscience de compter ? Il est vrai. Pourtant, il n'y a pas cercle ou, si l'on veut, c'est la nature même de la conscience d'exister « en cercle ». C'est ce qui peut s'exprimer en ces termes : toute existence consciente existe comme conscience d'exister. Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n'est pas positionnelle : c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience. D'un seul coup elle se détermine comme conscience de perception et comme perception. Ces nécessités de la syntaxe nous ont obligé jusqu'ici à parler de la « conscience non positionnelle de soi ». Mais nous ne pouvons user plus longtemps de cette expression où le « de soi » éveille encore l'idée de connaissance. (Nous mettrons désormais le « de » entre parenthèses, pour indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale.)

Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme *le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose*. De même qu'un objet étendu est contraint d'exister selon les trois dimensions, de même une intention, un plaisir, une douleur ne sauraient exister que comme conscience immédiate (d') eux-mêmes. L'être de l'intention ne peut être que conscience, sinon l'intention serait chose dans la conscience. Il ne faut donc pas entendre ici que quelque cause extérieure (un trouble organique, une impulsion inconsciente, une autre « *erlebnis* ») pourrait déterminer un événement psychique — un plaisir, par exemple — à se produire, et que cet événement ainsi déterminé dans sa structure matérielle serait astreint, d'autre part, à se produire

comme conscience (de) soi. Ce serait faire de la conscience non-thétique une *qualité* de la conscience positionnelle (au sens où la perception, conscience positionnelle de cette table, aurait par surcroît la qualité de conscience (de) soi) et retomber ainsi dans l'illusion du primat théorique de la connaissance. Ce serait, en outre, faire de l'événement psychique une chose, et le *qualifier* de conscient comme je peux qualifier, par exemple, ce buvard de rose. Le plaisir ne peut pas se distinguer — même logiquement — de la conscience de plaisir. La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste. Le plaisir ne peut exister « avant » la conscience de plaisir — même sous la forme de virtualité, de puissance. Un plaisir en puissance ne saurait exister que comme conscience (d')être en puissance, il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualités.

Réciproquement, comme je le montrais tout à l'heure, il faut éviter de définir le plaisir par la conscience que j'en prends. Ce serait tomber dans un idéalisme de la conscience qui nous ramènerait par des voies détournées au primat de la connaissance. Le plaisir ne doit pas s'évanouir derrière la conscience qu'il a (de) lui-même : ce n'est pas une représentation, c'est un événement concret, plein et absolu. Il n'est *pas plus* une qualité de la conscience (de) soi que la conscience (de) soi n'est une qualité du plaisir. Il n'y a *pas plus d'abord* une conscience qui recevrait *ensuite* l'affection « plaisir », comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être indivisible, indissoluble — non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part. Le plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir. C'est ce qu'exprime fort bien Heidegger, lorsqu'il écrit (en parlant du « *Dasein* », à vrai dire, non de la conscience) : « Le « comment » (*essentia*) de cet être doit, pour autant qu'il est possible en général d'en parler, être conçu à partir de son être (*existentia*). » Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être elle crée et soutient son essence, c'est-à-dire l'agencement synthétique de ses possibilités.

Cela veut dire aussi que le type d'être de la conscience est à l'inverse de celui que nous révèle la preuve ontologique : comme la conscience n'est pas *possible* avant d'être, mais que son être

est la source et la condition de toute possibilité. c'est son existence qui implique son essence. Ce que Husserl exprime heureusement en parlant de sa « nécessité de fait ». Pour qu'il y ait une essence du plaisir, il faut qu'il y ait d'abord *le fait* d'une conscience (de) ce plaisir. Et c'est en vain qu'on tenterait d'invoquer de prétendues *lois* de la conscience, dont l'ensemble articulé en constituerait l'essence : une loi est un objet transcendant de connaissance ; il peut y avoir conscience de loi, non loi de la conscience. Pour les mêmes raisons, il est impossible d'assigner à une conscience une autre motivation qu'elle-même. Sinon il faudrait concevoir que la conscience, dans la mesure où elle est un effet, est non consciente (de) soi. Il faudrait que, par quelque côté, elle fût sans être conscience (d')être. Nous tomberions dans cette illusion trop fréquente qui fait de la conscience un demi-inconscient ou une passivité. Mais la conscience est conscience de part en part. Elle ne saurait donc être limitée que par elle-même.

Cette détermination de la conscience par soi ne doit pas être conçue comme une genèse, comme un devenir, car il faudrait supposer que la conscience est antérieure à sa propre existence. Il ne faut pas non plus concevoir cette création de soi comme un acte. Sinon, en effet, la conscience serait conscience (de) soi comme acte, ce qui n'est pas. La conscience est un plein d'existence et cette détermination de soi par soi est une caractéristique essentielle. Il sera même prudent de ne pas abuser de l'expression « cause de soi », qui laisse supposer une progression, un rapport de soi-cause à soi-effet. Il serait plus juste de dire, tout simplement : la conscience existe par soi. Et par là il ne faut pas entendre qu'elle se « tire du néant ». Il ne saurait y avoir de « néant de conscience » *avant* la conscience. « Avant » la conscience, on ne peut concevoir qu'un plein d'être dont aucun élément ne peut renvoyer à une conscience absente. Pour qu'il y ait néant de conscience, il faut une conscience qui a été et qui n'est plus et une conscience témoin qui pose le néant de la première conscience pour une synthèse de reconnaissance. La conscience est antérieure au néant et « se tire » de l'être (1).

On aura peut-être quelque peine à accepter ces conclusions. Mais si on les regarde mieux, elles paraîtront parfaitement claires : le paradoxe n'est pas qu'il y ait des existences par soi, mais qu'il n'y ait pas qu'elles. Ce qui est véritablement impensable,

(1) Cela ne signifie nullement que la conscience est le fondement de son être. Mais au contraire, comme nous le verrons plus loin, il y a une contingence plénière de l'être de la conscience. Nous voulons seulement indiquer : 1° Que *rien* n'est cause de la conscience ; 2° Qu'elle est cause de sa propre manière d'être.

c'est l'existence passive, c'est-à-dire une existence qui se perpétue sans avoir la force ni de se produire, ni de se conserver. De ce point de vue il n'est rien de plus inintelligible que le principe d'inertie. Et, en effet, d'où « viendrait » la conscience, si elle pouvait « venir » de quelque chose ? Des limbes de l'inconscient ou du physiologique. Mais si l'on se demande comment ces limbes, à leur tour, peuvent exister et d'où elles tirent leur existence, nous nous trouvons ramenés au concept d'existence passive, c'est-à-dire que nous ne pouvons absolument plus comprendre comment ces données non-conscientes, qui ne tirent pas leur existence d'elles-mêmes, peuvent cependant la perpétuer et trouver encore la force de produire une conscience. C'est ce que marque assez la grande faveur qu'a connue la preuve « *a contingentia mundi* ».

Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert *l'être* du connaissant et rencontré l'absolu, cet absolu même que les rationalistes du XVII^e siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance, il échappe à cette fameuse objection selon laquelle un absolu connu n'est plus un absolu, parce qu'il devient relatif à la connaissance qu'on en prend. En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience. Aussi est-ce un absolu non-substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu.

IV

L'ÊTRE DU PERCIPI

Il semble que nous soyons parvenus au terme de notre recherche. Nous avons réduit les choses à la totalité liée de leurs apparences, puis nous avons constaté que ces apparences réclamaient un être qui ne fût plus lui-même apparence. Le « *percipi* » nous a renvoyé à un « *percipiens* », dont l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement

ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. Dès à présent, nous avons échappé à l'idéalisme : pour celui-ci l'être est mesuré par la connaissance, ce qui le soumet à la loi de dualité ; il n'y a d'être que *connu*, s'agit-il de la pensée même : la pensée ne s'apparaît qu'à travers ses propres produits, c'est-à-dire que nous ne la saisissons jamais que comme la signification des pensées faites ; et le philosophe en quête de la pensée doit interroger les sciences constituées pour l'en tirer, à titre de condition de leur possibilité. Nous avons saisi, au contraire, un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde, une pensée qui ne se donne point comme représentation ou comme signification des pensées exprimées, mais qui est directement saisie en tant qu'elle est — et ce mode de saisissement n'est pas un phénomène de connaissance, mais c'est la structure de l'être. Nous nous trouvons à présent sur le terrain de la phénoménologie husserlienne, bien que Husserl lui-même n'ait pas toujours été fidèle à son intuition première. Sommes-nous satisfaits ? Nous avons rencontré un être transphénoménal, mais est-ce bien l'être auquel renvoyait le phénomène d'être, est-ce bien l'être du phénomène ? Autrement dit l'être de la conscience suffit-il à fonder l'être de l'apparence en tant qu'apparence ? Nous avons arraché son être au phénomène pour le donner à la conscience, et nous comptons qu'elle le lui restituerait ensuite. Le pourra-t-elle ? C'est ce que va nous apprendre un examen des exigences ontologiques du « *percipi* ».

Notons d'abord qu'il y a un être de la chose perçue en tant qu'elle est perçue. Même si je voulais réduire cette table à une synthèse d'impressions subjectives, au moins faut-il remarquer qu'elle se révèle, *en tant que table*, à travers cette synthèse, qu'elle en est la limite transcendante, la raison et le but. La table est devant la connaissance et ne saurait être assimilée à la connaissance qu'on en prend, sinon elle serait conscience, c'est-à-dire pure immanence et elle s'évanouirait *comme table*. Pour le même motif, même si une pure distinction de raison doit la séparer de la synthèse d'impressions subjectives à travers laquelle on la saisit, du moins ne peut-elle pas *être* cette synthèse : ce serait la réduire à une activité synthétique de liaison. En tant, donc, que le connu ne peut se résorber dans la connaissance, il faut lui reconnaître un *être*. Cet être, nous dit-on, c'est le *percipi*. Reconnaissons tout d'abord que l'être du *percipi* ne peut se réduire à celui du *percipiens* — c'est-à-dire à la conscience — pas plus que la table ne se réduit à la liaison des représentations.

ple, l'animation du noyau hylétique par les seules intentions qui peuvent trouver leur remplissement (Erfüllung) dans cette hylé ne saurait suffire à nous faire sortir de la subjectivité. Les intentions véritablement objectivantes, ce sont les intentions vides, celles qui visent par delà l'apparition présente et subjective la totalité infinie de la série d'apparitions. Entendons, en outre, qu'elles les visent en tant qu'elles ne peuvent jamais être données toutes à la fois. C'est l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions — fussent-elles en nombre infini — se fondraient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un *manque*. C'est ce qui se dérobe, ce qui, par principe, ne sera jamais donné, ce qui se livre par profils fuyants et successifs. Mais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être ? Comment le subjectif absent et *attendu* devient-il par là objectif ? Une grande joie que j'espère, une douleur que je redoute acquièrent de ce fait une certaine transcendance, je l'accorde. Mais cette transcendance dans l'immanence ne nous fait pas sortir du subjectif. Il est vrai que les choses se donnent par profils — c'est-à-dire tout simplement par apparitions. Et il est vrai que chaque apparition renvoie à d'autres apparitions. Mais chacune d'elles est déjà à elle toute seule un être transcendant, non une matière impressionnelle subjective — une *plénitude d'être*, non un manque — une *présence*, non une absence. C'est en vain qu'on tentera un tour de passe-passe, en fondant la *réalité* de l'objet sur la plénitude subjective impressionnelle et son *objectivité* sur le non-être : jamais l'objectif ne sortira du subjectif, ni le transcendant de l'immanence, ni l'être du non-être. Mais, dira-t-on, Husserl définit précisément la conscience comme une transcendance. En effet : c'est là ce qu'il pose ; et c'est sa découverte essentielle. Mais dès le moment qu'il fait du *noème* un irréel, corrélatif de la *noèse*, et dont l'*esse* est un *perçipi*, il est totalement infidèle à son principe.

La conscience est conscience *de* quelque chose : cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c'est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique. On répondra sans doute que l'exigence de la conscience ne prouve pas que cette exigence doive être satisfaite. Mais cette objection ne saurait valoir contre une analyse de ce que Husserl appelle intentionnalité et dont il a méconnu le caractère essentiel. Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose cela signifie

qu'il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant. Non seulement la subjectivité pure échoue à se transcender pour poser l'objectif, si elle est donnée d'abord, mais encore une subjectivité « pure » s'évanouirait. Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien. Or, une intuition révélatrice implique un révélé. La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance ; il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal. En particulier il ne servirait à rien de répondre qu'en effet la subjectivité implique l'objectivité et qu'elle se constitue elle-même en constituant l'objectif : nous avons vu que la subjectivité est impuissante à constituer l'objectif. Dire que la conscience est conscience *de* quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation-révélee d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle.

Ainsi nous étions partis de la pure apparence et nous sommes arrivés en plein être. La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame *d'être*. L'être est partout. Certes, nous pourrions appliquer à la conscience la définition que Heidegger réserve au *Dasein* et dire qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais il faudrait la compléter et la formuler à peu près ainsi : *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*.

Il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui *apparaît* n'existe pas *seulement* en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est *pour la conscience* est lui-même *en soi*.

de la révélation-révlée d'un autre type d'être, l'être-pour-soi, que nous définirons plus loin et qui s'oppose à l'être-en-soi du phénomène ;

2° que l'élucidation du sens de l'être en soi que nous allons tenter ici ne saurait être que provisoire. Les aspects qui nous seront révélés impliquent d'autres significations qu'il nous faudra saisir et fixer ultérieurement. En particulier les réflexions qui précèdent ont permis de distinguer deux régions d'être absolument tranchées : l'être du *cogito préréflexif* et l'être du phénomène. Mais, bien que le concept d'être ait ainsi cette particularité d'être scindé en deux régions incommunicables, il faut pourtant expliquer que ces deux régions puissent être placées sous la même rubrique. Cela nécessitera l'inspection de ces deux types d'êtres et il est évident que nous ne pourrions véritablement saisir le sens de l'un ou de l'autre que lorsque nous pourrions établir leurs véritables rapports avec la notion de l'être en général, et les relations qui les unissent. Nous avons établi en effet, par l'examen de la conscience non positionnelle (de) soi, que l'être du phénomène ne pouvait en aucun cas agir sur la conscience. Par là, nous avons écarté une conception réaliste des rapports du phénomène avec la conscience. Mais nous avons montré aussi, par l'examen de la spontanéité du cogito non réflexif, que la conscience ne pouvait sortir de sa subjectivité, si celle-ci lui était donnée d'abord et qu'elle ne pouvait agir sur l'être transcendant ni comporter sans contradiction les éléments de passivité nécessaires pour pouvoir constituer à partir d'eux un être transcendant : nous avons écarté ainsi la solution idéaliste du problème. Il semble que nous nous soyons fermé toutes les portes et que nous nous soyons condamnés à regarder l'être transcendant et la conscience comme deux totalités closes et sans communication possible. Il nous faudra montrer que le problème comporte une autre solution, par delà le réalisme et l'idéalisme.

Toutefois, il est un certain nombre de caractéristiques qui peuvent être fixées immédiatement parce qu'elles ressortent d'elles-mêmes, pour la plupart, de ce que nous venons de dire.

La claire vision du phénomène d'être a été obscurcie souvent par un préjugé très général que nous nommerons la créationnisme. Comme on supposait que Dieu avait donné l'être au monde, l'être paraissait toujours entaché d'une certaine passivité. Mais une création *ex nihilo* ne peut expliquer le surgissement de l'être, car si l'être est conçu dans une subjectivité, fût-elle divine, il demeure un mode d'être intrasubjectif. Il ne saurait y avoir, dans cette subjectivité, même la représentation d'une objectivité et par conséquent elle ne saurait même s'affecter de la

a pas *moins* après l'orage qu'avant. Il y a *autre chose*. Et même cette expression est impropre car, pour poser l'altérité, il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du « *ne-plus* ». En l'absence de ce témoin, il y a de l'être, avant comme après l'orage : c'est tout. Et si le cyclone peut amener la mort de certains êtres vivants, cette mort ne sera destruction que si elle est vécue comme telle. Pour qu'il y ait destruction, il faut d'abord un rapport de l'homme à l'être, c'est-à-dire une transcendance ; et dans les limites de ce rapport il faut que l'homme saisisse *un* être comme destructible. Cela suppose un découpage limitatif d'un être dans l'être, ce qui, nous l'avons vu à propos de la vérité, est déjà néantisation. L'être considéré est *cela* et, en dehors de cela, *rien*. L'artilleur à qui l'on assigne un objectif prend soin de pointer son canon selon telle direction, à l'*exclusion* de toutes les autres. Mais cela ne serait rien encore si l'être n'était découvert comme *fragile*. Et qu'est-ce que la fragilité sinon une certaine probabilité de non-être pour un être donné dans des circonstances déterminées. Un être est fragile s'il porte en son être une possibilité définie de non-être. Mais derechef c'est par l'homme que la fragilité *arrive* à l'être, car la limitation individualisante que nous mentionnions tout à l'heure est condition de la fragilité : *un* être est fragile et non pas *tout* l'être qui est au delà de toute destruction possible. Ainsi le rapport de limitation individualisante que l'homme entretient avec *un* être sur le fond premier de son rapport à l'être, fait arriver la fragilité en cet être comme apparition d'une possibilité permanente de non-être. Mais ce n'est pas tout : pour qu'il y ait destructibilité, il faut que l'homme se détermine en face de cette possibilité de non-être, soit positivement, soit négativement ; il faut qu'il prenne les mesures nécessaires pour la réaliser (destruction proprement dite) ou, par une négation du non-être, pour la maintenir toujours au niveau d'une simple possibilité (mesures de protection). Ainsi c'est l'homme qui rend les villes destructibles, précisément parce qu'il les pose comme fragiles et comme précieuses et parce qu'il prend à leur égard un ensemble de mesures de protection. Et c'est à cause de l'ensemble de ces mesures qu'un séisme ou une éruption volcanique peuvent *détruire* ces villes ou ces constructions humaines. Et le sens premier et le but de la guerre sont contenus dans la moindre édification de l'homme. Il faut donc bien reconnaître que la destruction est chose essentiellement humaine et que *c'est l'homme* qui détruit ses villes par l'intermédiaire des séismes ou directement, qui détruit ses bateaux par l'intermédiaire des cyclones ou directement. Mais en même temps il faut avouer que la destruction suppose une

compréhension préjudicative du néant en tant que tel et une conduite *en face* du néant. En outre la destruction, bien qu'arrivant à l'être par l'homme, est un *fait objectif* et non une pensée. C'est bien dans l'être de cette potiche que s'est imprimée la fragilité et sa destruction serait un événement irréversible et absolu que je pourrais seulement constater. Il y a une transphénoménalité du non-être comme de l'être. L'examen de la conduite « destruction » nous amène donc aux mêmes résultats que l'examen de la conduite interrogative.

Mais si nous voulons décider à coup sûr, il n'est que de considérer un jugement négatif en lui-même et de nous demander s'il fait apparaître le non-être au sein de l'être ou s'il se borne à fixer une découverte antérieure. J'ai rendez-vous avec Pierre à quatre heures. J'arrive en retard d'un quart d'heure : Pierre est toujours exact ; m'aura-t-il attendu ? Je regarde la salle, les consommateurs et je dis : « Il n'est pas là. » Y a-t-il une intuition de l'absence de Pierre ou bien la négation n'intervient-elle qu'avec le jugement ? A première vue il semble absurde de parler ici d'intuition puisque justement il ne saurait y avoir intuition de *rien* et que l'absence de Pierre est ce rien. Pourtant la conscience populaire témoigne de cette intuition. Ne dit-on pas, par exemple : « J'ai tout de suite vu qu'il n'était pas là. » S'agit-il d'un simple déplacement de la négation ? Regardons-y de plus près

Il est certain que le café, par soi-même, avec ses consommateurs, ses tables, ses banquettes, ses glaces, sa lumière, son atmosphère enfumée, et les bruits de voix, de soucoupes heurtées, de pas qui le remplissent, est un plein d'être. Et toutes les intuitions de détail que je puis avoir sont remplies par ces odeurs, ces sons, ces couleurs, tous phénomènes qui ont un être transphénoménal. Pareillement la présence actuelle de Pierre en un lieu que je ne connais pas est aussi plénitude d'être. Il semble que nous trouvions le plein partout. Mais il faut observer que, dans la perception, il y a toujours constitution d'une forme sur un fond. Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation. Chaque élément de la pièce, personne, table, chaise, tente de s'isoler, de s'enlever sur le fond constitué par la totalité des autres objets et retombe dans l'indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond. Car le fond est ce qui n'est vu que par surcroît, ce qui est l'objet d'une atten-

Cela suffit à montrer que le non-être ne vient pas aux choses par le jugement de négation : c'est le jugement de négation au contraire qui est conditionné et soutenu par le non-être.

Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement ? Comment pourrions-nous même concevoir la forme négative du jugement si tout est plénitude d'être et positivité. Nous avons cru, un instant, que la négation pouvait surgir de la comparaison instituée entre le résultat escompté et le résultat obtenu. Mais voyons cette comparaison : voici un premier jugement, acte psychique concret et positif, qui constate un fait : « Il y a 1.300 francs dans mon portefeuille » et en voici un autre, qui n'est autre chose, lui non plus, qu'une constatation de fait et une affirmation : « Je m'attendais à trouver 1.500 francs. » Voilà donc des faits réels et objectifs, des événements psychiques positifs, des jugements affirmatifs. Où la négation peut-elle trouver place ? Croit-on qu'elle est application pure et simple d'une catégorie ? Et veut-on que l'esprit possède en soi le *non* comme forme de triage et de séparation. Mais en ce cas, c'est jusqu'au moindre soupçon de négativité qu'on ôte à la négation. Si l'on admet que la catégorie du non, catégorie existant *en fait* dans l'esprit, procédé positif et concret pour brasser et systématiser nos connaissances, est déclenchée soudain par la présence en nous de certains jugements affirmatifs et qu'elle vient soudain marquer de son sceau certaines pensées qui résultent de ces jugements, on aura soigneusement dépouillé, par ces considérations, la négation de toute fonction négative. Car la négation est refus d'existence. Par elle, un être (ou une manière d'être) est posé puis rejeté au néant. Si la négation est catégorie, si elle n'est qu'un tampon indifféremment posé sur certains jugements, où prendra-t-on qu'elle puisse néantir un être, le faire soudain surgir et le nommer pour le rejeter au non-être ? Si les jugements antérieurs sont des constatations de fait, comme celles que nous avons prises en exemple, il faut que la négation soit comme une invention libre, il faut qu'elle nous arrache à ce mur de positivité qui nous enferme : c'est une brusque solution de continuité qui ne peut en aucun cas résulter des affirmations antérieures, un événement original et irréductible. Mais nous sommes ici dans la sphère de la conscience. Et la conscience ne peut produire une négation sinon sous forme de conscience de négation. Aucune catégorie ne peut « habiter » la conscience et y résider à la manière d'une chose. Le *non*, comme brusque découverte intuitive, apparaît comme conscience (d'être), conscience du non. En un mot, s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le Néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable : de l'être on ne dérivera jamais la négation. La condition nécessaire pour

qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être.

Mais d'où vient le néant ? Et s'il est la condition première de la conduite interrogative et, plus généralement, de toute enquête philosophique ou scientifique, quel est le rapport premier de l'être humain au néant, quelle est la première conduite néantisante ?

III

LA CONCEPTION DIALECTIQUE DU NÉANT

Il est encore trop tôt pour que nous puissions prétendre à dégager le *sens* de ce néant en face duquel l'interrogation nous a tout à coup jetés. Mais il y a quelques précisions que nous pouvons donner dès à présent. Il ne serait pas mauvais en particulier de fixer les rapports de l'être avec le non-être qui le hante. Nous avons constaté en effet un certain parallélisme entre les conduites humaines en face de l'être et celles que l'homme tient en face du Néant ; et il nous vient aussitôt la tentation de considérer l'être et le non-être comme deux composantes complémentaires du réel, à la façon de l'ombre et de la lumière : il s'agirait en somme de deux notions rigoureusement contemporaines qui s'uniraient de telle sorte dans la production des existants, qu'il serait vain de les considérer isolément. L'être pur et le non-être pur seraient deux abstractions dont la réunion seule serait à la base de réalités concrètes.

Tel est certainement le point de vue de Hegel. C'est dans la Logique, en effet, qu'il étudie les rapports de l'Être et du Non-Être et il appelle cette Logique « le système des déterminations pures de la pensée ». Et il précise sa définition (1) : « Les pensées, telles qu'on les représente ordinairement, ne sont pas des pensées pures, car on entend par être pensé un être dont le contenu est un contenu empirique. Dans la logique, les pensées sont saisies de telle façon qu'elles n'ont d'autre contenu que le contenu de la pensée pure et qui est engendré par elle. » Certes ces déterminations sont « ce qu'il y a de plus intime dans les choses mais, en même temps, lorsqu'on les considère « en et pour elles-mêmes », on les déduit de la pensée elle-même et on découvre en elles-mêmes leur vérité. Toutefois, l'effort de la

(1) Introduction v. P. c. 2 ed. E. § xxiv cité par Lefebvre : *Morceaux choisis*.

considéré et tantôt un mouvement externe par lequel cet être est entraîné. Il ne suffit pas d'affirmer que l'entendement ne trouve en l'être que ce qu'il est, il faut encore expliquer comment l'être, qui est ce qu'il est, peut n'être *que cela* : une semblable explication tirerait sa légitimité de la considération du phénomène d'être en tant que tel et non des procédés négateurs de l'entendement.

Mais ce qu'il convient ici d'examiner c'est surtout l'affirmation de Hegel selon laquelle l'être et le néant constituent deux contraires dont la différence, au niveau d'abstraction considéré, n'est qu'une simple « opinion ».

Opposer l'être au néant comme la thèse et l'antithèse, à la façon de l'entendement hégélien, c'est supposer entre eux une contemporanéité logique. Ainsi deux contraires surgissent en même temps comme les deux termes-limites d'une série logique. Mais il faut prendre garde ici que les contraires seuls peuvent jouir de cette simultanéité parce qu'ils sont également positifs (ou également négatifs). Mais le non-être n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire. Cela implique une postériorité logique du néant sur l'être puisqu'il est l'être posé d'abord puis nié. Il ne se peut donc pas que l'être et le non-être soient des concepts de même contenu puisque, au contraire, le non-être suppose une démarche irréductible de l'esprit : quelle que soit l'indifférenciation primitive de l'être, le non-être est cette même indifférenciation *niée*. Ce qui permet à Hegel de « faire passer » l'être dans le néant, c'est qu'il a introduit implicitement la négation dans sa définition même de l'être. Cela va de soi, puisqu'une définition est négative, puisque Hegel nous a dit, en reprenant une formule de Spinoza, que *omnis determinatio est negatio*. Et n'écrit-il pas : « N'importe quelle détermination ou contenu qui distinguerait l'être d'autre chose, qui poserait en lui un contenu, ne permettrait pas de le maintenir dans sa pureté. Il est la pure indétermination et le vide. On ne peut rien appréhender en lui... » Ainsi est-ce lui qui introduit du dehors en l'être cette négation qu'il retrouvera ensuite lorsqu'il le fera passer dans le non-être. Seulement, il y a ici un jeu de mots sur la notion même de négation. Car si je nie de l'être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins il *est*. Ainsi, qu'on nie de l'être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne *soit pas*, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité. Par contre, le non-être est une négation qui vise ce noyau de densité plénière lui-même. C'est en son cœur que le non-être se nie.

que toute négation est détermination. Cela signifie que l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace. C'est ce que nous exprimions en disant que le *néant hante l'être*. Cela signifie que l'être n'a nul besoin de néant pour se concevoir et qu'on peut inspecter sa notion exhaustivement sans y trouver la moindre trace du néant. Mais au contraire le néant *qui n'est pas*, ne saurait avoir qu'une existence empruntée : c'est de l'être qu'il prend son être ; son néant d'être ne se rencontre que dans les limites de l'être et la disparition totale de l'être ne serait pas l'avènement du règne du non-être, mais au contraire l'évanouissement concomitant du néant : *il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être*.

IV

LA CONCEPTION PHENOMENOLOGIQUE DU NEANT

Il est vrai qu'on peut concevoir d'autre manière la complémentarité de l'être et du néant. On peut voir dans l'un et l'autre deux composantes également nécessaires du réel, mais sans « faire passer » l'être dans le néant, comme Hegel, ni insister, comme nous le tentions, sur la postériorité du néant : on mettrait l'accent au contraire sur les forces réciproques d'expulsion qu'être et non-être exerceraient l'un sur l'autre, le réel étant, en quelque sorte, la tension résultant de ces forces antagonistes. C'est vers cette conception nouvelle que s'oriente Heidegger (1).

Il ne faut pas longtemps pour voir le progrès que sa théorie du Néant représente par rapport à celle de Hegel. D'abord, l'être et le non-être ne sont plus des abstractions vides. Heidegger, dans son ouvrage principal, a montré la légitimité de l'interrogation sur l'être : celui-ci n'a plus ce caractère d'universel scolastique, qu'il gardait encore chez Hegel ; il y a un sens de l'être qu'il faut élucider ; il y a une « compréhension préontologique » de l'être, qui est enveloppée dans chacune des conduites de la « réalité humaine », c'est-à-dire dans chacun de ses projets. De la même façon, les apories qu'on a coutume de soulever dès qu'un philosophe touche au problème du Néant se révèlent sans portée : elles n'ont de valeur qu'en tant qu'elles limitent

(1) Heidegger : *Qu'est-ce que la métaphysique* (Trad. Corbin, N.R.F., 1938).

qui crée et, à la fois, fait s'évanouir les distances (ent-fernend). Mais ce déséloignement, même s'il est la condition nécessaire pour « qu'il y ait » en général un éloignement, enveloppe l'éloignement en lui-même comme la structure négative qui doit être surmontée. En vain tentera-t-on de réduire la distance au simple résultat d'une *mesure* : ce qui est apparu, au cours de la description qui précède, c'est que les deux points et le segment qui est compris entre eux ont l'unité indissoluble de ce que les Allemands appellent une « Gestalt ». La négation est le ciment qui réalise cette unité. Elle définit précisément le rapport immédiat qui lie ces deux points et qui les présente à l'intuition comme l'unité indissoluble de la distance. Cette négation, vous la couvrez seulement si vous prétendez réduire la distance à la mesure d'une longueur, car c'est elle qui est la *raison d'être* de cette mesure.

Ce que nous venons de montrer par l'examen de la *distance*, nous aurions pu tout aussi bien le faire voir en décrivant des réalités comme l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction, etc. Il existe une quantité infinie de réalités qui ne sont pas seulement objets de jugement, mais qui sont éprouvées, combattues, redoutées, etc., par l'être humain, et qui sont habitées par la négation dans leur intrastucture, comme par une condition nécessaire de leur existence. Nous les appellerons des négatités. Kant en avait entrevu la portée lorsqu'il parlait de concepts *limitatifs* (immortalité de l'âme), sortes de synthèses entre le négatif et le positif, où la négation est condition de positivité. La fonction de la négation varie suivant la nature de l'objet considéré : entre les réalités pleinement positives (qui pourtant retiennent la négation comme condition de la netteté de leurs contours, comme ce qui les arrête à ce qu'elles sont) et celles dont la positivité n'est qu'une apparence qui dissimule un trou de néant tous les intermédiaires sont possibles. Il devient impossible, en tout cas, de rejeter ces négations dans un néant extra-mondain puisqu'elles sont dispersées dans l'être, soutenues par l'être et conditions de la réalité. Le néant ultra-mondain rend compte de la négation absolue ; mais nous venons de découvrir un pullulement d'êtres ultra-mondains qui possèdent autant de réalité et d'efficience que les autres êtres, mais qui enferment en eux du non-être. Ils requièrent une explication qui demeure dans les limites du réel. Le néant, s'il n'est soutenu par l'être, se dissipe *en tant que néant*, et nous retombons sur l'être. Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être ; si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver.

V

L'ORIGINE DU NÉANT

Il convient à présent de jeter un coup d'œil en arrière et de mesurer le chemin parcouru. Nous avons posé d'abord la question de l'être. Puis, nous retournant sur cette question même, conçue comme un type de *conduite* humaine, nous l'avons interrogée à notre tour. Nous avons alors dû reconnaître que, si la négation n'existait pas, aucune question ne saurait être posée, en particulier celle de l'être. Mais cette négation elle-même, envisagée de plus près, nous a renvoyés au Néant comme son origine et son fondement : pour qu'il y ait de la négation dans le monde et pour que nous puissions, par conséquent, nous interroger sur l'Être, il faut que le Néant soit donné en quelque façon. Nous nous sommes aperçus alors qu'on ne pouvait concevoir le Néant *en dehors* de l'être, ni comme notion complémentaire et abstraite, ni comme milieu infini où l'être serait en suspens. Il faut que le Néant soit donné au cœur de l'Être, pour que nous puissions saisir ce type particulier de réalités que nous avons appelées des Négativités. Mais ce Néant intra-mondain, l'Être-en-soi ne saurait le produire : la notion d'Être comme pleine positivité ne contient pas le Néant comme une de ses structures. On ne peut même pas dire qu'elle en est exclusive : elle est sans rapport aucun avec lui. De là la question qui se pose à nous à présent avec une urgence particulière : si le Néant ne peut être conçu ni en dehors de l'Être ni à partir de l'Être et si, d'autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour « se néantiser », *d'où vient le Néant ?*

Si l'on veut serrer de près le problème, il faut d'abord reconnaître que nous ne pouvons concéder au néant la propriété de « se néantiser ». Car, bien que le verbe « se néantiser » ait été conçu pour ôter au Néant jusqu'au moindre semblant d'être, il faut avouer que seul l'Être peut se néantiser, car, de quelque façon que ce soit, pour se néantiser il faut être. Or, le Néant *n'est pas*. Si nous pouvons en parler, c'est qu'il possède seulement une apparence d'être, un être emprunté, nous l'avons noté plus haut. Le Néant n'est pas, le Néant « est été » ; le Néant ne se néantise pas, le Néant « est néantisé ». Reste donc qu'il doit exister un Être — qui ne saurait être l'En-soi — et qui a pour propriété de néantiser le Néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*. Mais comment cet Être doit-il être par rapport au Néant pour que, par lui, le Néant vienne aux choses ? Il faut observer d'abord que l'être envisagé ne peut

être passif par rapport au Néant : il ne peut le recevoir ; le Néant ne pourrait *venir* à cet être, sinon par un autre Être — ce qui nous renverrait à l'infini. Mais, d'autre part, l'Être par qui le Néant vient au monde ne peut *produire* le Néant en demeurant indifférent à cette production, comme la cause stoïcienne qui produit son effet sans s'altérer. Il serait inconcevable qu'un Être qui est pleine positivité maintienne et crée hors de soi un Néant d'être transcendant, car il n'y aurait rien en l'Être par quoi l'Être puisse se dépasser vers le Non-Être. L'Être par qui le Néant arrive dans le monde doit néantiser le Néant dans son Être et, même ainsi, il courrait encore le risque d'établir le Néant comme un transcendant au cœur même de l'immanence, s'il ne néantisait le Néant dans son être à *propos de son être*. L'Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Être, il est question du Néant de son Être : *l'Être par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*. Et par là il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'Être, mais une caractéristique ontologique de l'Être requis. Reste à savoir dans quelle région délicate et exquise de l'Être nous rencontrerons l'Être qui est son propre Néant.

Nous serons aidés dans notre recherche par un examen plus complet de la conduite qui nous a servi de point de départ. Il faut donc revenir à l'interrogation. Nous avons vu, on s'en souvient, que toute question pose, par essence, la possibilité d'une réponse négative. Dans la question on interroge un être sur son être ou sur sa manière d'être. Et cette manière d'être ou cet être est voilé : une possibilité reste toujours ouverte pour qu'il se dévoile comme un Néant. Mais du fait même qu'on envisage qu'un Existant peut toujours se dévoiler comme *rien*, toute question suppose qu'on réalise un recul néantisant par rapport au donné, qui devient une simple *présentation*, oscillant entre l'être et le Néant. Il importe donc que le questionneur ait la possibilité permanente de se décrocher des séries causales qui constituent l'être et qui ne peuvent produire que de l'être. Si nous admettions en effet que la question est déterminée dans le questionneur par le déterminisme universel, elle cesserait non seulement d'être intelligible, mais même concevable. Une cause réelle en effet produit un effet réel et l'être causé est tout entier engagé par la cause dans la positivité : dans la mesure où il dépend dans son être de la cause, il ne saurait y avoir en lui le moindre germe de néant, en tant que le questionneur doit pouvoir opérer par rapport au questionné une sorte de recul néantisant, il échappe à l'ordre causal du monde, il se désengue de l'Être. Cela signifie que, par un double mouvement de néantisation, il néantisé le

questionné par rapport à lui, en le plaçant dans un état *neutre*, entre l'être et le non-être — et qu'il se néantise lui-même par rapport au questionné en s'arrachant à l'être pour pouvoir sortir de soi la possibilité d'un non-être. Ainsi, avec la question, une certaine dose de négativité est introduite dans le monde : nous voyons le néant iriser le monde, chatoyer sur les choses. Mais, en même temps, la question émane d'un questionneur qui se motive lui-même dans son être comme questionnant, en décollant de l'être. Elle est donc, par définition, un processus humain. L'homme se présente donc, au moins dans ce cas, comme un être qui fait éclore le Néant dans le monde, en tant qu'il s'affecte lui-même de non-être à cette fin.

Ces remarques peuvent nous servir de fil conducteur pour examiner les négativités dont nous parlions précédemment. A n'en point douter ce sont des réalités transcendantes : la distance, par exemple, s'impose à nous comme quelque chose dont il faut tenir compte, qu'il faut franchir avec effort. Pourtant ces réalités sont d'une nature très particulière : elles marquent toutes immédiatement un rapport essentiel de la réalité humaine au monde. Elles tirent leur origine d'un acte de l'être humain, ou d'une attente ou d'un projet, elles marquent toutes un aspect de l'être en tant qu'il apparaît à l'être humain qui s'engage dans le monde. Et les rapports de l'homme au monde qu'indiquent les négativités n'ont rien de commun avec les relations *a posteriori* qui se dégagent de notre activité empirique. Il ne s'agit pas non plus de ces rapports *d'ustensilité* par quoi les objets du monde se découvrent, selon Heidegger, à la « réalité humaine ». Toute négativité apparaît plutôt comme une des conditions essentielles de ce rapport *d'ustensilité*. Pour que la totalité de l'être s'ordonne autour de nous en ustensiles, pour qu'elle se morcèle en complexes différenciés qui renvoient les uns aux autres et qui peuvent *servir*, il faut que la négation surgisse, non comme une chose parmi d'autres choses, mais comme une rubrique catégorielle présidant à l'ordonnance, et à la répartition des grandes masses d'être en choses. Ainsi la surrection de l'homme au milieu de l'être qui « l'investit » fait que se découvre un monde. Mais le moment essentiel et primordial de cette surrection, c'est la négation. Ainsi avons-nous atteint le terme premier de cette étude : l'homme est l'être par qui le néant vient au monde. Mais cette question en provoque aussitôt une autre : Que doit être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à l'être ?

L'être ne saurait engendrer que l'être et, si l'homme est englobé dans ce processus de génération, il ne sortira de lui que de l'être. S'il doit pouvoir interroger sur ce processus, c'est-à-dire

le mettre en question, il faut qu'il puisse le tenir sous sa vue comme un ensemble, c'est-à-dire se mettre lui-même *en dehors de l'être* et du même coup affaiblir la structure d'être de l'être. Toutefois il n'est pas donné à la « réalité humaine » d'anéantir, même provisoirement, la masse d'être qui est posée en face d'elle. Ce qu'elle peut modifier, c'est son *rapport* avec cet être. Pour elle, mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s'est retirée *par delà un néant*. Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la *liberté*. Mais la liberté n'est ici qu'un mot. Si nous voulons pénétrer plus avant dans la question, nous ne devons pas nous contenter de cette réponse et nous devons nous demander à présent : Que doit être la liberté humaine si le néant doit venir par elle au monde ?

Il ne nous est pas encore possible de traiter dans toute son ampleur le problème de la liberté (1). En effet les démarches que nous avons accomplies jusqu'ici montrent clairement que la liberté n'est pas une faculté de l'âme humaine qui pourrait être envisagée et décrite isolément. Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. Nous avons déjà marqué d'ailleurs que le rapport de l'existence à l'essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de *l'être* de la « réalité humaine ». L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son « être-libre ». Il ne s'agit donc pas ici d'aborder de front une question qui ne pourra se traiter exhaustivement qu'à la lumière d'une élucidation rigoureuse de l'être humain ; mais nous avons à traiter de la liberté en liaison avec le problème du néant et dans la stricte mesure où elle conditionne son apparition.

Ce qui paraît d'abord avec évidence c'est que la réalité humaine ne peut s'arracher au monde — dans la question, le doute méthodique, le doute sceptique, l'« ἀπορία » etc. — que si, par nature, elle est arrachement à elle-même. C'est ce que Des-

(1) Cf. IV^e partie, chapitre premier.

en tant qu'il est conscient d'être, une certaine manière de se tenir en face de son passé et de son avenir comme étant, à la fois, ce passé et cet avenir et comme ne les étant pas. Nous pourrons fournir à cette question une réponse immédiate : c'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, si l'on préfère, l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même.

Kierkegaard décrivant l'angoisse avant la faute la caractérise comme angoisse devant la liberté. Mais Heidegger, dont on sait combien il a subi l'influence de Kierkegaard (1), considère au contraire l'angoisse comme la saisie du néant. Ces deux descriptions de l'angoisse ne nous paraissent pas contradictoires : elles s'impliquent l'une l'autre au contraire.

Il faut donner raison d'abord à Kierkegaard : l'angoisse se distingue de la peur par ceci que la peur est peur des êtres du monde et que l'angoisse est angoisse devant moi. Le vertige est angoisse dans la mesure où je redoute non de tomber dans le précipice mais de m'y jeter. Une situation qui provoque la peur en tant qu'elle risque de modifier du dehors ma vie et mon être provoque l'angoisse dans la mesure où je me défie de mes réactions propres à cette situation. La préparation d'artillerie qui précède l'attaque peut provoquer la peur chez le soldat qui subit le bombardement, mais l'angoisse commencera chez lui quand il essaiera de prévoir les conduites qu'il opposera au bombardement, lorsqu'il se demandera s'il va pouvoir « tenir ». Pareillement le mobilisé qui rejoint son dépôt au commencement de la guerre peut, en certains cas, avoir peur de la mort ; mais, beaucoup plus souvent, il a « peur d'avoir peur », c'est-à-dire qu'il s'angoisse devant lui-même. La plupart du temps les situations périlleuses ou menaçantes sont à facettes : elles seront appréhendées à travers un sentiment de peur ou un sentiment d'angoisse selon qu'on envisagera la situation comme agissant sur l'homme ou l'homme comme agissant sur la situation. L'homme qui vient de recevoir « un coup dur », de perdre dans un krach une grosse partie de ses ressources, peut avoir peur de la pauvreté menaçante. Il s'angoissera l'instant d'après quand, en se tordant nerveusement les mains (réaction symbolique à l'action qui s'impose mais qui demeure encore entièrement indéterminée), il s'écrie : « Qu'est-ce que je vais faire ? Mais qu'est-ce que je vais faire ? » En ce sens la peur et l'angoisse sont exclusives l'une de l'autre, puisque la peur est appréhension irréfléchie du transcendant et l'angoisse appréhension réflexive

(1) J. Wahl : *Etudes Kierkegaardiennes* : Kierkegaard et Heidegger.

leur possibilité a pour condition nécessaire la possibilité de conduites contradictoires (*ne pas* faire attention aux pierres du chemin, courir, penser à autre chose) et la possibilité des conduites contraires (aller me jeter dans le précipice). Le possible que je fais *mon* possible concret ne peut paraître comme mon possible qu'en s'enlevant sur le fond de l'ensemble des possibles logiques que comporte la situation. Mais ces possibles refusés, à leur tour, n'ont d'autre être que leur « être-tenu », c'est moi qui les maintiens dans l'être et, inversement, leur non-être présent est un « ne pas devoir être tenu ». Nulle cause extérieure ne les écartera. Moi seul je suis la source permanente de leur non-être, je m'engage en eux ; pour faire paraître *mon* possible, je pose les autres possibles afin de les néantir. Cela ne produirait pas l'angoisse si je pouvais me saisir moi-même dans mes rapports avec ces possibles comme une cause produisant ses effets. En ce cas l'effet défini comme mon possible serait rigoureusement déterminé. Mais il cesserait alors d'être possible, il deviendrait simplement à-venir. Si donc je voulais éviter l'angoisse et le vertige, il suffirait que je puisse considérer les motifs (instinct de conservation, peur antérieure, etc.) qui me font refuser la situation envisagée comme *déterminante* de ma conduite antérieure, à la façon dont la présence en un point déterminé d'une masse donnée est déterminante des trajets effectués par d'autres masses : il faudrait que je saisisse en moi un rigoureux déterminisme psychologique. Mais précisément je m'angoisse parce que mes conduites ne sont que *possibles* et cela signifie justement que, tout en constituant un ensemble de motifs de repousser cette situation, je saisis au même moment ces motifs comme insuffisamment efficaces. Au moment même où je me saisis moi-même comme étant *horreur* du précipice, j'ai conscience de cette horreur comme *non déterminante* par rapport à ma conduite possible. En un sens, cette horreur appelle une conduite de prudence, elle est, en elle-même, ébauche de cette conduite et, en un autre sens, elle ne pose les développements ultérieurs de cette conduite que comme possibles, précisément parce que je ne la saisis pas comme *cause* de ces développements ultérieurs, mais comme exigence, appel, etc., etc. Or, nous l'avons vu, la conscience d'être est l'être de la conscience. Il ne s'agit donc pas ici d'une contemplation que je pourrais faire après coup d'une horreur déjà constitué : c'est l'être même de l'horreur de s'apparaître à elle-même comme *n'étant pas cause* de la conduite qu'elle appelle. En un mot, pour éviter la peur, qui me livre un avenir transcendant rigoureusement déterminé, je me réfugie dans la réflexion, mais celle-ci n'a à m'offrir qu'un avenir indéterminé. Cela veut dire qu'en constituant une cer-

taine conduite comme possible et précisément parce qu'elle est *mon* possible, je me rends compte que *rien* ne peut m'obliger à tenir cette conduite. Pourtant je suis bien là-bas dans l'avenir, c'est bien vers celui-ci que je serai tout à l'heure au détour du sentier que je me tends de toutes mes forces et en ce sens il y a déjà un rapport entre mon être futur et mon être présent. Mais au sein de ce rapport, un néant s'est glissé : je ne suis pas celui que je serai. D'abord je ne le suis pas parce que du temps m'en sépare. Ensuite parce que ce que je suis n'est pas le fondement de ce que je serai. Enfin parce qu'aucun existant actuel ne peut déterminer rigoureusement ce que je vais être. Comme pourtant je suis déjà ce que je serai (sinon je ne serai pas intéressé à être tel ou tel), *je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas*. C'est à travers mon horreur que je suis porté vers l'avenir et elle se néantise en ce qu'elle constitue l'avenir comme possible. C'est précisément la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas que nous nommerons *l'angoisse*. Et, précisément, la néantisation de l'horreur comme *motif*, qui a pour effet de renforcer l'horreur comme *état*, a pour contrepartie positive l'apparition des autres conduites (en particulier de celle qui consiste à se jeter dans le précipice) comme *mes possibles* possibles. Si *rien* ne me contraint à sauver ma vie, *rien* ne m'empêche de me précipiter dans l'abîme. La conduite décisive émanera d'un moi que je ne suis pas encore. Ainsi le moi que je suis dépend en lui-même du moi que je ne suis pas encore, dans l'exacte mesure où le moi que je ne suis pas encore ne dépend pas du moi que je suis. Et le vertige apparaît comme la saisie de cette dépendance. Je m'approche du précipice et c'est moi que mes regards cherchent en son fond. A partir de ce moment, je joue avec mes possibles. Mes yeux, en parcourant l'abîme de haut en bas, miment ma chute possible et la réalisent symboliquement ; en même temps la conduite de suicide, du fait qu'elle devient « mon possible » possible fait paraître à son tour des motifs possibles de l'adopter (le suicide ferait cesser l'angoisse). Heureusement ces motifs à leur tour, du seul fait qu'ils sont motifs d'un possible, se donnent comme inefficaces, comme non-déterminants : ils ne peuvent pas plus *produire* le suicide que mon horreur de la chute ne peut *me déterminer* à l'éviter. C'est cette contre-angoisse qui en général fait cesser l'angoisse en la transmuant en indécision. L'indécision, à son tour, appelle la décision : on s'éloigne brusquement du bord du précipice et on reprend sa route.

L'exemple que nous venons d'analyser nous a montré ce que nous pourrions appeler « *angoisse devant l'avenir* ». Il en existe une autre : l'angoisse devant le passé. C'est celle du joueur qui

c'est ici qu'apparaît l'angoisse comme saisie du soi en tant qu'il existe comme mode perpétuel d'arrachement à ce qui est; mieux encore : en tant qu'il se fait exister comme tel. Car nous ne pouvons jamais saisir une « *erlebnis* » comme une conséquence vivante de cette *nature* qui est la nôtre. L'écoulement de notre conscience constitue au fur et à mesure cette nature, mais elle demeure toujours derrière nous et elle nous hante comme l'objet permanent de notre compréhension rétrospective. C'est en tant que cette nature est une exigence sans être un recours qu'elle est saisie comme angoissante.

Dans l'angoisse la liberté s'angoisse devant elle-même en tant qu'elle n'est jamais sollicitée ni entravée par *rien*. Reste, dirait-on, que la liberté vient d'être définie comme une structure permanente de l'être humain : si l'angoisse la manifeste elle devrait être un état permanent de mon affectivité. Or elle est, au contraire, tout à fait exceptionnelle. Comment expliquer la rareté du phénomène d'angoisse ?

Il faut noter tout d'abord que les situations les plus courantes de notre vie, celles où nous saisissons nos possibles comme tels dans et par la réalisation active de ces possibles, ne se manifestent pas à nous par l'angoisse parce que leur structure même est exclusive de l'appréhension angoissée. L'angoisse, en effet, est la reconnaissance d'une possibilité comme *ma* possibilité, c'est-à-dire qu'elle se constitue lorsque la conscience se voit coupée de son essence par le néant ou séparée du futur par sa liberté même. Cela signifie qu'un rien néantisant m'ôte toute excuse et que, en même temps, ce que je projette comme mon être futur est toujours néantisé et réduit au rang de simple possibilité parce que le futur que je suis reste hors de mon atteinte. Mais il convient de remarquer que, dans ces différents cas, nous avons affaire à une forme temporelle où je m'attends dans le futur, où je « me donne rendez-vous de l'autre côté de cette heure, de cette journée ou de ce mois ». L'angoisse est la crainte de ne pas me trouver à ce rendez-vous, de ne plus même vouloir m'y rendre. Mais je puis aussi me trouver engagé dans des actes qui me révèlent mes possibilités dans l'instant même où ils les réalisent. C'est en allumant cette cigarette que j'apprends ma possibilité concrète ou, si l'on veut, mon désir de fumer ; c'est par l'acte même d'attirer à moi ce papier et cette plume que je me donne comme ma possibilité la plus immédiate l'action de travailler à cet ouvrage : m'y voilà engagé et je la découvre dans le moment même où déjà je m'y jette. En cet instant, certes, elle demeure ma possibilité, puisque je puis à chaque instant me détourner de mon travail, repousser le cahier, visser le capuchon de mon stylo. Mais cette possibilité d'inter-

nature idéale sur son être cesserait par là même d'être valeur et réaliserait l'hétéronomie de ma volonté. La valeur tire son être de son exigence et non son exigence de son être. Elle ne se livre donc pas à une intuition contemplative qui la saisirait comme étant valeur et, par là même, lui ôterait ses droits sur ma liberté. Mais elle ne peut se dévoiler, au contraire, qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. Il s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que rien, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle valeur, telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable. Et ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs. Elle s'angoisse en outre parce que les valeurs, du fait qu'elles se révèlent par essence à une liberté, ne peuvent se dévoiler sans être du même coup « mises en question » puisque la possibilité de renverser l'échelle des valeurs apparaît complètement comme ma possibilité. C'est l'angoisse devant les valeurs qui est reconnaissance de l'idéalité des valeurs.

Mais, à l'ordinaire, mon attitude vis-à-vis des valeurs est éminemment rassurante. C'est que, en effet, je suis engagé dans un monde de valeurs. L'aperception angoissée des valeurs comme soutenues dans l'être par ma liberté est un phénomène postérieur et médiatisé. L'immédiat, c'est le monde avec son urgence et, dans ce monde où je m'engage, mes actes font lever des valeurs comme des perdrix, c'est par mon indignation que m'est donnée l'antivaleur « bassesse », dans mon admiration que m'est donnée la valeur « grandeur ». Et, surtout, mon obéissance à une foule de tabous, qui est réelle, me découvre ces tabous comme existants en fait. Ce n'est pas après contemplation des valeurs morales que les bourgeois qui se nomment eux-mêmes « les honnêtes gens » sont honnêtes : mais ils sont jetés dès leur surgissement dans le monde, dans une conduite dont le sens est l'honnêteté. Ainsi, l'honnêteté acquiert un être, elle n'est pas mise en question ; les valeurs sont semées sur ma route comme mille petites exigences réelles semblables aux écriteaux qui interdisent de marcher sur le gazon.

Ainsi, dans ce que nous appellerons le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous ne nous apparaissons pas d'abord pour être jetés ensuite dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement « en situation », c'est-à-dire qu'il surgit dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises. Nous nous découvrons donc dans un monde peuplé d'exigences, au sein de projets « en cours de réalisation » : j'écris, je vais fumer, j'ai rendez-vous ce soir avec Pierre, il ne faut pas que j'oublie de répondre à

Simon, je n'ai pas le droit de cacher plus longtemps la vérité à Claude. Toutes ces menues attentes passives du réel, toutes ces valeurs banales et quotidiennes tirent leur sens, à vrai dire, d'un premier projet de moi-même qui est comme mon choix de moi-même dans le monde. Mais précisément, ce projet de moi vers une possibilité première, qui fait qu'il y a des valeurs, des appels, des attentes et en général un monde, ne m'apparaît qu'au delà du monde comme le sens et la signification abstraits et logiques de mes entreprises. Pour le reste, il y a concrètement des réveils, des écriteaux, des feuilles d'impôts, des agents de police, autant de garde-fou contre l'angoisse. Mais dès que l'entreprise s'éloigne de moi, dès que je suis renvoyé à moi-même parce que je dois m'attendre dans l'avenir, je me découvre tout à coup comme celui qui donne son sens au réveil, celui qui s'interdit, à partir d'un écriteau, de marcher sur une plate-bande ou sur une pelouse, celui qui prête son urgence à l'ordre du chef, celui qui décide de l'intérêt du livre qu'il écrit, celui qui fait, enfin, que des valeurs existent pour déterminer son action par leurs exigences. J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fou s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse.

L'angoisse est donc la saisie réflexive de la liberté par elle-même, en ce sens elle est médiation car, quoique conscience immédiate d'elle-même, elle surgit de la négation des appels du monde, elle apparaît dès que je me dégage du monde où je m'étais engagé, pour m'appréhender moi-même comme conscience qui possède une compréhension préontologique de son essence et un sens préjudicatif de ses possibles ; elle s'oppose à l'esprit de sérieux qui saisit les valeurs à partir du monde et qui réside dans la substantification rassurante et choisiste des valeurs. Dans le sérieux je me définis à partir de l'objet, en laissant de côté *a priori* comme impossibles toutes les entreprises que je ne suis pas en train d'entreprendre et en saisissant comme venant du monde et constitutif de mes obligations et de mon être le sens que ma liberté a donné au monde. Dans l'angoisse, je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi.

Il ne faudrait pourtant pas croire qu'il suffit de se porter sur

le plan réflexif et d'envisager ses possibles lointains ou immédiats pour se saisir dans une *pure* angoisse. En chaque cas de réflexion, l'angoisse naît comme structure de la conscience réflexive en tant qu'elle considère la conscience réfléchie ; mais il reste que je peux tenir des conduites vis-à-vis de ma propre angoisse, en particulier des conduites de fuite. Tout se passe en effet comme si notre conduite essentielle et immédiate vis-à-vis de l'angoisse, c'était la fuite. Le déterminisme psychologique, avant d'être une conception théorique, est d'abord une conduite d'excuse ou, si l'on veut, le fondement de toutes les conduites d'excuse. Il est une conduite réflexive vis-à-vis de l'angoisse, il affirme qu'il y a en nous des forces antagonistes dont le type d'existence est comparable à celui des choses, il tente de combler les vides qui nous entourent, de rétablir les liens du passé au présent, du présent au futur, il nous pourvoit d'une *nature* productrice de nos actes et ces actes mêmes il en fait des transcendants, il les dote d'une inertie et d'une extériorité qui leur assignent leur fondement en autre chose qu'en eux-mêmes et qui rassurent éminemment parce qu'elles constituent un jeu permanent d'excuses, il nie cette transcendance de la réalité humaine qui la fait émerger dans l'angoisse par delà sa propre essence ; du même coup, en nous réduisant à *n'être jamais que ce que nous sommes*, il réintroduit en nous la positivité absolue de l'être-en-soi et, par là, nous réintègre au sein de l'être.

Mais ce déterminisme, défense réflexive contre l'angoisse, ne se donne pas comme une *intuition* réflexive. Il ne peut rien contre l'évidence de la liberté, aussi se donne-t-il comme croyance de refuge, comme le terme idéal vers lequel nous pouvons fuir l'angoisse. Cela se manifeste, sur le terrain philosophique, par le fait que les psychologues déterministes ne prétendent pas fonder leur thèse sur les pures données de l'observation interne. Ils la présentent comme une hypothèse satisfaisante et dont la valeur vient de ce qu'elle rend compte des faits — ou comme un postulat nécessaire à l'établissement de toute psychologie. Ils admettent l'existence d'une conscience immédiate de liberté, que leurs adversaires leur opposent sous le nom de « preuve par l'intuition du sens intime ». Simplement, ils font porter le débat sur la *valeur* de cette révélation interne. Ainsi, l'intuition qui nous fait nous saisir comme cause première de nos états et de nos actes n'est discutée par personne. Reste qu'il est à la portée de chacun de nous d'essayer de médianiser l'angoisse en s'élevant au-dessus d'elle et en la jugeant comme une illusion qui viendrait de l'ignorance où nous sommes des causes réelles de nos actes. Le problème qui se posera alors, c'est celui du degré de croyance en cette médiation. Une

angoisse jugée est-elle une angoisse désarmée ? Evidemment non ; pourtant, un phénomène neuf prend ici naissance, un processus de distraction par rapport à l'angoisse qui, derechef, suppose en lui un pouvoir néantisant.

A lui seul, le déterminisme ne suffirait pas à fonder cette distraction, puisqu'il n'est qu'un postulat ou une hypothèse. Il est un effort de fuite plus concret et qui s'opère sur le terrain même de la réflexion. C'est tout d'abord une tentative de distraction par rapport aux possibles contraires de *mon* possible. Lorsque je me constitue comme compréhension d'un possible comme *mon* possible, il faut bien que je reconnaisse son existence au bout de mon projet et que je le saisisse comme moi-même, là-bas, m'attendant dans l'avenir, séparé de moi par un néant. En ce sens je me saisis comme origine première de mon possible et c'est ce qu'on nomme ordinairement la conscience de liberté, c'est cette structure de la conscience et elle seule que les partisans du libre arbitre ont en vue quand ils parlent de l'intuition du sens intime. Mais il arrive que je m'efforce, en même temps, de me *distraindre* de la constitution des autres possibles qui contredisent *mon* possible. Je ne puis faire, à vrai dire, que je ne pose leur existence par le même mouvement qui engendre comme mien le possible choisi, je ne puis empêcher que je les constitue comme possibles *vivants*, c'est-à-dire comme *ayant la possibilité de devenir mes possibles*. Mais je m'efforce de les voir comme dotés d'un être transcendant et purement logique, bref, comme des choses. Si j'envisage sur le plan réflexif la possibilité d'écrire ce livre comme *ma* possibilité, je fais surgir entre cette possibilité et ma conscience un néant d'être qui la constitue comme possibilité et que je saisis précisément dans la possibilité permanente que la possibilité de ne l'écrire pas soit *ma* possibilité. Mais cette possibilité de ne pas l'écrire, je tente de me comporter envers elle comme vis-à-vis d'un objet observable et je me pénètre de ce que je veux y voir : j'essaie de la saisir comme devant être simplement mentionnée pour mémoire, comme ne me concernant pas. Il faut qu'elle soit possibilité externe, par rapport à moi, comme le mouvement par rapport à cette bille immobile. Si je pouvais y parvenir, les possibles antagonistes de *mon* possible, constitués comme entités logiques, perdraient leur efficacité ; ils ne seraient plus menaçants puisqu'ils seraient des *dehors*, puisqu'ils cerneraient mon possible comme des éventualités purement *concevables*, c'est-à-dire au fond, *concevables par un autre* ou comme *possibles d'un autre qui se trouverait dans le même cas*. Ils appartiendraient à la situation objective comme une structure transcendante ; ou, si l'on préfère et pour utiliser la terminologie de Heidegger : *moi*

qui ne saurait être dépassé par elle, qui se trouve à l'origine de nos actes non comme un pouvoir cataclysmique, mais comme un père engendre ses enfants, de sorte que l'acte, sans découler de l'essence comme une conséquence rigoureuse, sans même être prévisible, entretient avec elle un rapport rassurant, une ressemblance familiale : il va plus loin qu'elle, mais dans la même voie, il conserve, certes, une irréductibilité certaine, mais nous nous reconnaissons et nous nous apprenons en lui comme un père peut se reconnaître et s'apprendre dans le fils qui poursuit son œuvre. Ainsi, par une projection de la liberté — que nous saisissons en nous — dans un objet psychique qui est le Moi, Bergson a contribué à masquer notre angoisse, mais c'est aux dépens de la conscience même. Ce qu'il a constitué et décrit de la sorte, ce n'est pas notre liberté, telle qu'elle s'apparaît à elle-même : *c'est la liberté d'autrui*.

Tel est donc l'ensemble des processus par lesquels nous essayons de nous masquer l'angoisse : nous saisissons notre possible en évitant de considérer les autres possibles dont nous faisons les possibles d'un autrui indifférencié : ce possible, nous ne voulons pas le voir comme soutenu à l'être par une pure liberté néantisante, mais nous tentons de le saisir comme engendré par un objet déjà constitué, qui n'est autre que notre Moi, envisagé et décrit comme *la personne* d'autrui. Nous voudrions conserver de l'intuition première ce qu'elle nous livre comme notre indépendance et notre responsabilité, mais il s'agit pour nous de mettre en veilleuse tout ce qui est en elle néantisation originelle ; toujours prêts d'ailleurs à nous réfugier dans la croyance au déterminisme si cette liberté nous pèse ou si nous avons besoin d'une excuse. Ainsi, fuyons-nous l'angoisse en tentant de nous saisir *du dehors* comme *autrui* ou comme *une chose*. Ce qu'on a coutume d'appeler révélation du sens intime ou intuition première de notre liberté n'a rien d'originel : c'est un processus déjà construit, expressément destiné à nous masquer l'angoisse, la véritable « donnée immédiate » de notre liberté.

Parvenons-nous par ces différentes constructions à étouffer ou à dissimuler notre angoisse ? Il est certain que nous ne saurions la supprimer puisque nous *sommes* angoisse. Quant à ce qui est de la voiler, outre que la nature même de la conscience et sa translucidité nous interdisent de prendre l'expression à la lettre, il faut noter le type particulier de conduite que nous signifions par là : nous pouvons masquer un objet extérieur parce qu'il existe indépendamment de nous ; pour la même raison, nous pouvons détourner notre regard ou notre attention de lui, c'est-à-dire tout simplement fixer les yeux sur quelque autre objet ; dès ce moment, chaque réalité — la mienne et celle

blème du néant ne peut être exclu de notre enquête : si l'homme se comporte en face de l'être-en-soi — et notre interrogation philosophique est un type de ce comportement — c'est qu'il n'est pas cet être. Nous retrouvons donc le non-être comme condition de la transcendance vers l'être. Il faut donc nous accrocher au problème du néant et ne pas le lâcher avant sa complète élucidation.

Seulement, l'examen de l'interrogation et de la négation a donné tout ce qu'il pouvait. Nous avons été renvoyés de là à la liberté empirique comme néantisation de l'homme au sein de la temporalité et comme condition nécessaire de l'appréhension transcendante des négativités. Reste à fonder cette liberté empirique elle-même. Elle ne saurait être la néantisation première et le fondement de toute néantisation. Elle contribue en effet à constituer des transcendances dans l'immanence qui conditionnent toutes les transcendances négatives. Mais le fait même que les transcendances de la liberté empirique se constituent dans l'immanence *comme transcendances* nous montre qu'il s'agit de néantisations secondaires qui supposent l'existence d'un néant originel : elles ne sont qu'un stade dans la régression analytique qui nous mène des transcendances dites « négativités » jusqu'à l'être qui est son propre néant. Il faut évidemment trouver le fondement de toute négation dans une néantisation qui serait exercée *au sein même de l'immanence* ; c'est dans l'immanence absolue, dans la subjectivité pure du *cogito* instantané que nous devons découvrir l'acte originel par quoi l'homme est à lui-même son propre néant. Que doit être la conscience dans son être pour que l'homme en elle et à partir d'elle surgisse dans le monde comme l'être qui est son propre néant et par qui le néant vient au monde ?

Il semble que nous manquions ici de l'instrument qui nous permettrait de résoudre ce nouveau problème : la négation n'engage directement que la liberté. Il convient de trouver dans la liberté même la conduite qui nous permettra de pousser plus loin. Or, cette conduite qui nous mènera jusqu'au seuil de l'immanence et qui demeure pourtant suffisamment objective pour que nous puissions dégager objectivement ses conditions de possibilité, nous l'avons déjà rencontrée. N'avons-nous pas marqué tout à l'heure que, dans la mauvaise foi, nous étions l'angoisse-pour-la-fuir, dans l'unité d'une même conscience ? Si la mauvaise foi doit être possible, il faut donc que nous puissions rencontrer dans une même conscience l'unité de l'être et du n'être-pas, l'être-pour-n'être-pas. C'est donc la mauvaise foi qui va faire, à présent, l'objet de notre interrogation. Pour que l'homme puisse questionner, il faut qu'il puisse être son propre

sans changement, dans le cas de la tromperie. Sans doute avon-nous défini le mensonge idéal ; sans doute arrive-t-il assez sou-vent que le menteur soit plus ou moins victime de son men-songe, qu'il s'en persuade à demi : mais ces formes courantes et vulgaires du mensonge en sont aussi des aspects abâtardis, elles représentent des intermédiaires entre le mensonge et la mauvaise foi. Le mensonge est une conduite de transcendance.

Mais c'est que le mensonge est un phénomène normal de ce que Heidegger appelle le « mit-sein ». Il suppose mon existence, l'existence de l'autre, mon existence *pour* l'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 men-songe 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 ontologique du moi et du moi d'autrui.

Il ne saurait en être de même pour la mauvaise foi, si celle-ci, comme nous l'avons dit, est bien mensonge à *soi*. Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme vérité une erreur plaisante. La mauvaise foi a donc en apparence la structure du mensonge. Seulement, ce qui change tout, c'est que, dans la mau-vaïse foi, c'est à moi-même que je masque la vérité. Ainsi, la dualité du trompeur et du trompé n'existe pas ici. La mauvaise foi implique au contraire par essence l'unité d'une conscience. Cela ne signifie pas qu'elle ne puisse être conditionnée par le « mit-sein », comme d'ailleurs tous les phénomènes de la réalité humaine, mais le « mit-sein » ne peut que solliciter la mauvaise foi en se présentant comme une *situation* que la mauvaise foi permet de dépasser ; 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 préréflexive (de) la conscience comme s'effectuant de mauvaise foi. Il s'ensuit d'abord que celui à qui l'on ment et celui qui ment sont une seule et même personne, ce qui signifie que je dois savoir en tant que trompeur la vérité qui m'est masquée en tant que je suis trompé. Mieux encore je dois savoir très précisément cette vérité *pour* me la cacher plus soigneusement — et ceci non pas à deux moments différents de la temporalité — ce qui permet-

une sorte de chaleur et de densité. Mais voici qu'on lui prend la main. Cet acte de son interlocuteur risque de changer la situation en appelant une décision immédiate : abandonner cette main, c'est consentir de soi-même au flirt, c'est s'engager. La retirer, c'est rompre cette harmonie trouble et instable qui fait le charme de l'heure. Il s'agit de reculer le plus loin possible l'instant de la décision. On sait ce qui se produit alors : la jeune femme abandonne sa main, mais ne *s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne. Elle ne s'en aperçoit pas parce qu'il se trouve par hasard qu'elle est, à ce moment, tout esprit. Elle entraîne son interlocuteur jusqu'aux régions les plus élevées de la spéculation sentimentale, elle parle de la vie, de sa vie, elle se montre sous son aspect essentiel : une personne, une conscience. Et pendant ce temps, le divorce du corps et de l'âme est accompli ; la main repose inerte entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante ni résistante — une chose.

Nous dirons que cette femme est de mauvaise foi. Mais nous voyons aussitôt qu'elle use de différents procédés pour se maintenir dans cette mauvaise foi. Elle a désarmé les conduites de son partenaire en les réduisant à n'être que ce qu'elles sont, c'est-à-dire à exister sur le mode de l'en-soi. Mais elle se permet de jouir de son désir, dans la mesure où elle le saisira comme n'étant pas ce qu'il est, c'est-à-dire où elle en reconnaîtra la transcendance. Enfin, tout en sentant profondément la présence de son propre corps — au point d'être troublée peut-être — elle se réalise comme *n'étant pas* son propre corps et elle le contemple de son haut comme un objet passif auquel des événements peuvent *arriver*, mais qui ne saurait ni les provoquer ni les éviter, parce que tous ses possibles sont hors de lui. 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. Le prototype des formules de mauvaise foi nous sera donné par certaines phrases célèbres qui ont été justement conçues, pour produire tout leur effet, dans un esprit de mauvaise foi. On connaît par exemple

pour qu'ils puissent apparaître un instant à la conscience, fût-ce dans un processus d'évanescence ? 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. Poser comme idéal l'être des choses, n'est-ce pas avouer du même coup que cet être n'appartient pas à la réalité humaine et que le principe d'identité, loin d'être un axiome universellement universel, n'est qu'un principe synthétique jouissant d'une universalité simplement régionale. 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. Qu'est-ce que cela signifie ?

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. Mais que *sommes-nous donc* si nous avons l'obligation constante de nous faire être ce que nous sommes, si nous sommes sur le mode d'être du devoir être ce que nous sommes ? Considérons ce garçon de café. Il a le geste vif et appuyé, un peu trop précis, un peu trop rapide, il vient vers les consommateurs d'un pas un peu trop vif, il s'incline avec un peu trop d'empressement, sa voix, ses yeux 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 du bras 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, il s'amuse. Mais à quoi donc joue-t-il ? Il ne faut pas l'observer longtemps pour s'en rendre compte : il joue à être garçon de café. Il n'y a rien là qui puisse nous surprendre : 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*. Cette obligation ne diffère pas de celle qui s'impose à tous les commerçants : leur condition est toute de cérémonie, le public réclame d'eux qu'ils la réalisent comme une cérémonie, il y a la danse de l'épicier, du tailleur, du commissaire-priseur, par quoi ils s'efforcent de persuader à leur clientèle qu'ils ne sont rien autre qu'un épicier, qu'un commissaire-priseur, qu'un tailleur. Un épicier qui rêve est offensant pour l'acheteur, parce qu'il n'est plus tout à fait un épicier. La politesse exige qu'il se contienne dans sa fonction d'épicier, comme le soldat au garde-à-vous se fait chose-soldat avec un regard direct mais qui ne voit point, qui n'est plus fait pour voir, puisque c'est le règlement et non l'intérêt du moment qui détermine le point qu'il doit fixer (le regard « fixé à dix pas »). Voilà bien des précautions pour emprisonner l'homme dans ce qu'il est. Comme si nous vivions dans la crainte perpétuelle qu'il ne s'échappe, qu'il ne déborde et n'élude tout à coup sa condition. Mais c'est que, parallèlement, du dedans le garçon de café ne peut être immédiatement garçon de café, au sens où cet encrier *est* encrier, où le verre est verre. Ce n'est point qu'il ne puisse former des jugements réflexifs ou des concepts sur sa condition. Il sait bien ce qu'elle « signifie » : l'obligation de se lever à cinq heures, de balayer le sol du débit avant l'ouverture des salles, de mettre le percolateur en train, etc. Il connaît les droits qu'elle comporte : le droit au pourboire, les droits syndicaux, etc. Mais tous ces concepts, tous ces jugements renvoient au transcendant. Il s'agit de possibilités abstraites, de droits et de devoirs conférés à un « sujet de droit ». Et c'est précisément ce sujet que *j'ai à être* et que je ne suis point. Ce n'est pas que je ne veuille pas l'être ni qu'il soit un autre. Mais plutôt il n'y a pas de commune mesure entre son être et le mien. Il est une « représentation » pour les autres et pour moi-même, cela signifie que je ne puis l'être qu'en *représentation*. Mais précisément si je me le représente, je ne le suis point, j'en suis séparé, comme l'objet du sujet, séparé *par rien*, mais ce rien m'isole de lui, je ne puis l'être, je ne puis que *jouer à l'être*,

c'est-à-dire m'imaginer que je le suis. Et, par là-même, je l'affecte de néant. J'ai beau accomplir les fonctions de garçon de café, je ne puis l'être que sur le mode neutralisé, comme l'acteur est Hamlet, en faisant mécaniquement les *gestes typiques* de mon état et en me visant comme garçon de café imaginaire à travers ces gestes pris comme « analogon » (1). Ce que je tente de réaliser c'est un être-en-soi du garçon de café, comme s'il n'était pas justement en mon pouvoir de conférer leur valeur et leur urgence à mes devoirs et à mes droits d'état, comme s'il n'était pas de mon libre choix de me lever chaque matin à cinq heures ou de rester au lit, quitte à me faire renvoyer. Comme si du fait même que je soutiens ce rôle à l'existence, je ne le transcendais pas de toute part, je ne me constituais pas comme un *au delà* de ma condition. Pourtant il ne fait pas de doute que je *suis* en un sens garçon de café — sinon ne pourrais-je m'appeler aussi bien diplomate ou journaliste ? Mais si je le suis, ce ne peut être sur le mode de l'être en soi. Je le suis sur le mode *d'être ce que je ne suis pas*. Il ne s'agit pas seulement des conditions sociales, d'ailleurs ; je ne suis jamais aucune de mes attitudes, aucune de mes conduites. Le beau parleur est celui qui *joue* à parler, parce qu'il ne peut *être parlant* : l'élève attentif qui veut *être* attentif, l'œil rivé sur le maître, les oreilles grandes ouvertes, s'épuise à ce point à jouer l'attentif qu'il finit par ne plus rien écouter. Perpétuellement absent à mon corps, à mes actes, je suis en dépit de moi-même cette « divine absence » dont parle Valéry. Je ne puis dire ni que je *suis* ici ni que je *n'y suis* pas, au sens où l'on dit « cette boîte d'allumettes *est* sur la table » : ce serait confondre mon « être-dans-le-monde » avec un « être-au-milieu-du-monde ». Ni que je *suis* debout, ni que je *suis* assis : ce serait confondre mon corps avec la totalité idiosyncrasique dont il n'est qu'une des structures. De toute part j'échappe à l'être et pourtant je suis.

Mais voici un mode d'être qui ne concerne plus que moi : je suis triste. Cette tristesse que je suis, ne la suis-je point sur le mode d'être ce que je suis ? Qu'est-elle, pourtant, sinon l'unité intentionnelle qui vient rassembler et animer l'ensemble de mes conduites ? Elle est le sens de ce regard terne que je jette sur le monde, de ces épaules voûtées, de cette tête que je baisse, de cette mollesse de tout mon corps. Mais ne sais-je point, dans le moment même où je tiens chacune de ces conduites, que je pourrai ne pas la tenir ? Qu'un étranger paraisse soudain et je relèverai la tête, je reprendrai mon allure vive et allante, que restera-t-il de ma tristesse, sinon que je lui donne complaisam-

(1) Cf. *L'Imaginaire*, (N.R.F. 1939). Conclusion.

ment rendez-vous tout à l'heure, après le départ du visiteur. N'est-ce pas d'ailleurs elle-même une *conduite* que cette tristesse. n'est-ce pas la conscience qui s'affecte elle-même de tristesse comme recours magique contre une situation trop urgente ? (1) Et, dans ce cas même, être triste, n'est-ce pas d'abord se faire triste. Soit, dira-t-on. Mais se donner *l'être* de la tristesse, n'est-ce pas malgré tout *recevoir* cet être ? Peu importe, après tout, d'où je le reçois. Le fait, c'est qu'une conscience qui s'affecte de tristesse *est* triste, précisément à cause de cela. Mais c'est mal comprendre la nature de la conscience : l'être-triste n'est pas un être tout fait que je me donne, comme je puis donner ce livre à mon ami. Je n'ai pas qualité pour *m'affecter d'être*. Si je me fais triste, je dois me faire triste d'un bout à l'autre de ma tristesse, je ne puis profiter de l'élan acquis et laisser filer ma tristesse sans la recréer ni la porter, à la manière d'un corps inerte qui poursuit son mouvement après le choc initial : il n'y a aucune inertie dans la conscience. Si je me fais triste, c'est que je ne *suis* pas triste ; l'être de la tristesse m'échappe par *et* dans l'acte même par quoi je m'en affecte. L'être-en-soi de la tristesse hante perpétuellement ma conscience (d') être triste, mais c'est comme une valeur que je ne puis réaliser, comme un sens régulateur de ma tristesse, non comme sa modalité constitutive.

Dira-t-on que ma conscience, au moins, *est*, quel que soit l'objet ou l'état dont elle se fait conscience ? Mais comment distinguer de la tristesse ma conscience (d') être triste ? N'est-ce pas tout un ? Il est vrai, d'une certaine manière, que ma conscience *est*, si l'on entend par là qu'elle fait partie pour autrui de la totalité d'être sur quoi des jugements peuvent être portés. Mais il faut remarquer, comme l'a bien vu Husserl, que ma conscience apparaît originellement à autrui comme une absence. C'est l'objet toujours présent comme *sens* de toutes mes attitudes et de toutes mes conduites — et toujours absent, car il se donne à l'intuition d'autrui comme une question perpétuelle, mieux encore comme une perpétuelle liberté. Lorsque Pierre me regarde, je sais sans doute qu'il me regarde, ses yeux — choses du monde — sont fixés sur mon corps — chose du monde : voilà le fait objectif dont je puis dire : il *est*. Mais c'est aussi un fait *du monde*. Le sens de ce regard n'est point et c'est ce qui me gêne : quoi que je fasse sourires, promesses, menaces — rien ne peut *décrocher* l'approbation, le libre jugement que je quête, je sais qu'il est toujours au delà, je le sens dans mes conduites mêmes qui n'ont plus le caractère *ouvrier* qu'elles maintiennent

(1) *Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann Paul.

réel existant par delà ce monde. Et, sans doute, la « catégorie » d'autrui implique, dans sa signification même, un renvoi de l'autre côté du monde à un sujet, mais ce renvoi ne saurait être qu'hypothétique, il a la pure valeur d'un contenu de concept unificateur ; il vaut dans et pour le monde, ses droits se limitent au monde et autrui est par nature hors du monde. Husserl s'est d'ailleurs ôté la possibilité même de comprendre ce que peut signifier l'être extra-mondain d'autrui, puisqu'il définit l'être comme la simple indication d'une série infinie d'opérations à effectuer. On ne saurait mieux mesurer l'être par la connaissance. Or, en admettant même que la connaissance en général mesure l'être, l'être d'autrui se mesure dans sa réalité par la connaissance qu'autrui prend de lui-même, non par celle que j'en prends. Ce qui est à atteindre par moi, c'est autrui, non en tant que j'en prends connaissance, mais en tant qu'il prend connaissance de soi, ce qui est impossible : cela supposerait, en effet, l'identification en intériorité de moi-même à autrui. Nous retrouvons donc ici cette distinction de principe entre autrui et moi-même, qui ne vient pas de l'extériorité de nos corps, mais du simple fait que chacun de nous existe en intériorité et qu'une connaissance valable de l'intériorité ne peut se faire qu'en intériorité, ce qui interdit par principe toute connaissance d'autrui tel qu'il se connaît, c'est-à-dire tel qu'il est. Husserl l'a compris d'ailleurs puisqu'il définit « autrui », tel qu'il se découvre à notre expérience concrète, comme une absence. Mais, dans la philosophie de Husserl du moins, comment avoir une intuition pleine d'une absence ? Autrui est l'objet d'intentions vides, autrui se refuse par principe et fuit : la seule réalité qui demeure est donc celle de mon intention : autrui, c'est le noème vide qui correspond à ma visée vers autrui, dans la mesure où il paraît concrètement dans mon expérience ; c'est un ensemble d'opérations d'unification et de constitution de mon expérience, dans la mesure où il paraît comme un concept transcendantal. Husserl répond au solipsiste que l'existence d'autrui est aussi sûre que celle du monde — en comprenant dans le monde mon existence psychophysique ; mais le solipsiste ne dit pas autre chose : elle est aussi sûre, dira-t-il, mais pas plus. L'existence du monde est mesurée, ajoutera-t-il, par la connaissance que j'en prends ; il ne saurait en aller autrement pour l'existence d'autrui.

J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son « Ego » transcendantal (1). Il me semblait alors qu'il ne demeurerait plus rien dans ma conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la

(1) « La transcendance de l'Ego », in *Recherches philosophiques*, 1937.

vidais de son sujet. Mais, en fait, bien que je demeure persuadé que l'hypothèse d'un sujet transcendantal est inutile et néfaste, son abandon ne fait pas avancer d'un pas la question de l'existence d'autrui. Si même, en dehors de l'Ego empirique, il n'y avait rien d'autre que la conscience de cet Ego — c'est-à-dire un champ transcendantal sans sujet — il n'en demeurerait pas moins que mon affirmation d'autrui postule et réclame l'existence par delà le monde d'un semblable champ transcendantal ; et, par suite, la seule façon d'échapper au solipsisme serait, ici encore, de prouver que ma conscience transcendantale, dans son être même, est affectée par l'existence extra-mondaine d'autres consciences de même type. Ainsi, pour avoir réduit l'être à une série de significations, la seule liaison que Husserl a pu établir entre mon être et celui d'autrui est celle de la connaissance ; il ne saurait donc, pas plus que Kant, échapper au solipsisme.

Si, sans observer les règles de la succession chronologique, nous nous conformons à celles d'une sorte de dialectique intemporelle, la solution que Hegel donne au problème, dans le premier volume de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous paraîtra réaliser un progrès important sur celle que propose Husserl. Ce n'est plus, en effet, à la constitution du monde et de mon « ego » empirique que l'apparition d'autrui est indispensable : c'est à l'existence même de ma conscience comme conscience de soi. En tant que conscience de soi, en effet, le Moi se saisit lui-même. L'égalité « moi = moi » ou « Je suis je » est l'expression même de ce fait. Tout d'abord cette conscience de soi est pure identité avec elle-même ; pure existence pour soi. Elle a la certitude de soi-même, mais cette certitude est encore privée de vérité. En effet, cette certitude serait vraie seulement dans la mesure où sa propre existence pour soi lui apparaîtrait comme objet indépendant. Ainsi la conscience de soi est d'abord comme une relation syncrétique et sans vérité entre un sujet et un objet non encore objectivé qui est ce sujet lui-même. Son impulsion étant de réaliser son concept en devenant consciente d'elle-même à tous égards, elle tend à se faire valable extérieurement en se donnant objectivité et existence manifeste : il s'agit d'explicitier le « Je suis je » et de se produire soi-même pour objet afin d'atteindre le stade ultime du développement — stade qui naturellement est, en un autre sens, le premier moteur du devenir de la conscience — et qui est la conscience de soi générale qui se reconnaît dans d'autres consciences de soi et qui est identique avec elles et avec elle-même. Le médiateur, c'est l'autre. L'autre apparaît avec moi-même, puisque la conscience de soi est identique avec elle-même par l'exclusion de tout Autre. Ainsi le fait premier c'est la pluralité des consciences et cette pluralité est

réalisée sous forme d'une double et réciproque relation d'exclusion. Nous voilà en présence du lien de négation par intériorité que nous réclamions tout à l'heure. Aucun néant externe et en soi ne sépare ma conscience de la conscience d'autrui, mais c'est par le fait même d'être moi que j'exclus l'autre : l'autre est ce qui m'exclut en étant soi, ce que j'exclus en étant moi. Les consciences sont directement portées les unes sur les autres dans une imbrication réciproque de leur être. Cela nous permet, en même temps, de définir la manière dont m'apparaît l'Autre : il est ce qui est autre que moi, donc il se donne comme objet inessentiel, avec un caractère de négativité. Mais cet Autre est aussi une conscience de soi. Tel quel il m'apparaît comme un objet ordinaire, immergé dans l'être de la vie. Et c'est ainsi, également, que j'apparaît à l'autre : comme existence concrète, sensible et immédiate. Hegel se place ici sur le terrain non de la relation univoque qui va de moi (appréhendé par le *cogito*) à l'autre, mais de la relation réciproque qu'il définit : « le saisissement de soi de l'un dans l'autre ». En effet, c'est seulement en tant qu'il s'oppose à l'autre que chacun est absolument pour soi ; il affirme contre l'autre et vis-à-vis de l'autre son droit d'être individualité. Ainsi le *cogito* lui-même ne saurait être un point de départ pour la philosophie ; il ne saurait naître, en effet, qu'en conséquence de mon apparition pour moi comme individualité et cette apparition est conditionnée par la reconnaissance de l'autre. Loin que le problème de l'autre se pose à partir du *cogito*, c'est, au contraire, l'existence de l'autre qui rend le *cogito* possible comme le moment abstrait où le moi se saisit comme objet. Ainsi le « moment » que Hegel nomme *l'être pour l'autre* est un stade nécessaire du développement de la conscience de soi ; le chemin de l'intériorité passe par l'autre. Mais l'autre n'a d'intérêt pour moi que dans la mesure où il est un autre Moi, un Moi-objet pour Moi et, inversement, dans la mesure où il reflète mon Moi, c'est-à-dire en tant que je suis objet pour lui. Par cette nécessité où je suis de n'être objet pour moi que là-bas, dans l'Autre, je dois obtenir de l'autre la reconnaissance de mon être. Mais si ma conscience *pour soi* doit être médiée avec elle-même par une autre conscience, son être-pour-soi — et par conséquent son être en général — dépend de l'autre. Tel j'apparaît à l'autre, tel je suis. En outre, puisque l'autre est tel qu'il m'apparaît et que mon être dépend de l'autre, la façon dont je m'apparaît — c'est-à-dire le moment du développement de ma conscience de moi — dépend de la façon dont l'autre m'apparaît. La valeur de la reconnaissance de moi par l'autre dépend de celle de la reconnaissance de l'autre par moi. En ce sens, dans la mesure où l'autre me saisit comme lié à un corps et immergé

être, cela signifie qu'elle est pure intériorité. Elle est perpétuellement renvoi à un *soi* qu'elle a à être. Son être se définit par ceci qu'elle *est* cet être sur le mode d'être ce qu'elle n'est pas et de ne pas être ce qu'elle est. Son être est donc l'exclusion radicale de toute objectivité : je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même, celui qui ne peut même pas concevoir pour soi l'existence sous forme d'objet (sauf sur le plan du dédoublement réflexif — mais nous avons vu que la réflexion est le drame de l'être qui ne peut pas être objet pour lui-même). Ceci non à cause d'un manque de recul ou d'une prévention intellectuelle ou d'une limite imposée à ma connaissance, mais parce que l'objectivité réclame une négation explicite : l'objet, c'est ce que je me fais ne pas être, au lieu que je suis, moi, celui que je me fais être. Je me suis partout, je ne saurais m'échapper, je me ressaisis par derrière, et si même je pouvais tenter de me faire objet, déjà je serais moi au cœur de cet objet que je suis et du centre même de cet objet j'aurais à être le sujet qui le regarde. C'est d'ailleurs ce que Hegel pressentait lorsqu'il disait que l'existence de l'autre est nécessaire pour que je sois objet pour moi. Mais en posant que la conscience de soi s'exprime par le « Je suis je », c'est-à-dire en l'assimilant à la connaissance de soi, il manquait les conséquences à tirer de ces constatations premières, puisqu'il introduisait dans la conscience même quelque chose comme un objet en puissance, qu'autrui aura seulement à dégager sans le modifier. Mais si précisément être objet c'est *n'être-pas-moi*, le fait d'être objet pour une conscience modifie radicalement la conscience non dans ce qu'elle est pour soi, mais dans son apparition à autrui. La conscience d'autrui, c'est ce que je peux simplement contempler et qui, de ce fait, m'apparaît comme pur donné, au lieu d'être ce qui a à être moi. C'est ce qui se livre à moi dans le temps universel, c'est-à-dire dans la dispersion originelle des moments au lieu de m'apparaître dans l'unité de sa propre temporalisation. Car la seule conscience qui puisse m'apparaître dans sa propre temporalisation, c'est *la mienne*, et elle ne le peut qu'en renonçant à toute objectivité. En un mot, le *pour-soi* est inconnaissable par autrui comme *pour-soi*. L'objet que je saisis sous le nom d'autrui m'apparaît sous une forme radicalement *autre* ; autrui n'est pas *pour soi* comme il m'apparaît, je ne m'apparais pas comme je suis *pour autrui* ; je suis aussi incapable de me saisir pour moi comme je suis pour autrui, que de saisir ce qu'est autrui pour soi à partir de l'objet-autrui qui m'apparaît. Comment donc pourrait-on établir un concept universel subsumant sous le nom de conscience de soi, ma *conscience* pour moi et (de) moi et ma *connaissance* d'autrui ? Mais il y a plus : d'après Hegel, l'au-

QUATRIEME PARTIE

AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

Avoir, faire et être sont les catégories cardinales de la réalité humaine. Elles subsument sous elles toutes les conduites de l'homme. Le *connaître*, par exemple, est une modalité de l'*avoir*. Ces catégories ne sont pas sans liaison entre elles, et plusieurs auteurs ont insisté sur ces rapports. C'est une relation de cette espèce que Denis de Rougemont met au jour lorsqu'il écrit dans son article sur Don Juan : « Il n'était pas assez pour avoir. » Et c'est encore une semblable liaison qu'on indique lorsqu'on montre un agent moral faisant pour se faire et se faisant pour être.

Cependant, la tendance anti-substantialiste ayant vaincu dans la philosophie moderne, la plupart des penseurs ont tenté d'imiter sur le terrain des conduites humaines ceux de leurs prédécesseurs qui avaient remplacé en physique la substance par le simple mouvement. Le but de la morale a été longtemps de fournir à l'homme le moyen d'*être*. C'était la signification de la morale stoïcienne ou de l'Éthique de Spinoza. Mais si l'être de l'homme doit se résorber dans la succession de ses actes, le but de la morale ne sera plus d'élever l'homme à une dignité ontologique supérieure. En ce sens, la morale kantienne est le premier grand système éthique qui substitue le faire à l'être comme valeur suprême de l'action. Les héros de « l'Espoir » sont pour la plupart sur le terrain du *faire* et Malraux nous montre le conflit des vieux démocrates espagnols, qui tentent encore d'être, avec les communistes dont la morale se résout en une série d'obligations précises et circonstanciées, chacune de ces obligations visant un *faire* particulier. Qui a raison ? La valeur suprême de l'activité humaine est-elle un *faire* ou un *être* ? Et, quelle que soit la solution adoptée, que devient l'*avoir* ? L'ontologie doit pouvoir nous renseigner sur ce problème ; c'est d'ailleurs une de ses tâches essentielles, si le pour-soi est l'être qui se définit par l'*action*. Nous ne devons donc pas terminer cet ouvrage sans esquisser, dans ses grands traits, l'étude de l'action en général et des relations essentielles du *faire*, de l'*être* et de l'*avoir*.

ETRE ET FAIRE : LA LIBERTE

I

LA CONDITION PREMIERE DE L'ACTION,
C'EST LA LIBERTE.

Il est étrange qu'on ait pu raisonner à perte de vue sur le déterminisme et le libre arbitre, citer des exemples en faveur de l'une ou de l'autre thèse, sans tenter, au préalable, d'explicitier les structures contenues dans l'idée même d'*action*. Le concept d'acte contient en effet de nombreuses notions subordonnées que nous aurons à organiser et à hiérarchiser : agir, c'est modifier la *figure* du monde, c'est disposer des moyens en vue d'une *fin*, c'est produire un complexe instrumental et organisé tel que, par une série d'enchaînements et de liaisons, la modification apportée à l'un des chaînons amène des modifications dans toute la série et, pour finir, produise un résultat prévu. Mais ce n'est pas encore là ce qui nous importe. Il convient, en effet, de remarquer d'abord qu'une action est par principe *intentionnelle*. Le fumeur maladroit qui a fait, par mégarde, exploser une poudrière n'a pas *agi*. Par contre, l'ouvrier chargé de dynamiter une carrière et qui a obéi aux ordres donnés a agi lorsqu'il a provoqué l'explosion prévue : il savait, en effet, ce qu'il faisait ou, si l'on préfère, il réalisait intentionnellement un projet conscient. Cela ne signifie pas, certes, qu'on doive prévoir toutes les conséquences de son acte : l'empereur Constantin ne prévoyait pas, en s'établissant à Byzance, qu'il créerait une cité de culture et de langue grecques, dont l'apparition provoquerait ultérieurement un schisme dans l'Eglise chrétienne et contribuerait à affaiblir l'empire romain. Il a pourtant fait un acte dans la mesure où il a réalisé son projet de créer une nouvelle résidence en Orient pour les empereurs. L'adéquation du résultat à l'intention est ici suffisante pour que nous puissions parler d'action. Mais, s'il doit en être ainsi, nous constatons que l'action implique nécessairement comme sa condition la reconnaissance d'un « desideratum », c'est-à-dire d'un manque objectif ou encore d'une *négalité*. L'intention de susciter à Rome une rivale ne peut venir à

Constantin que par la saisie d'un manque objectif : Rome manque d'un contrepoids ; à cette ville encore profondément païenne, il faudrait opposer une cité chrétienne qui, pour l'instant, *fait défaut*. Créer Constantinople ne se comprend comme *acte* que si d'abord la conception d'une ville neuve a précédé l'action elle-même ou si, à tout le moins, cette conception sert de thème organisateur à toutes les démarches ultérieures. Mais cette conception ne saurait être la pure représentation de la ville comme *possible*. Elle la saisit dans sa caractéristique essentielle qui est d'être un possible *désirable* et non réalisé. Cela signifie que, dès la conception de l'acte, la conscience a pu se retirer du monde plein dont elle est conscience et quitter le terrain de l'être pour aborder franchement celui du non-être. Tant que ce qui est est considéré exclusivement dans son être, la conscience est renvoyée perpétuellement de l'être à l'être et ne saurait trouver dans l'être un motif pour découvrir le non-être. Le système impérial, en tant que Rome en est la capitale, fonctionne positivement et d'une certaine façon réelle qui se laisse facilement dévoiler. Dira-t-on que les impôts rentrent mal, que Rome n'est pas à l'abri des invasions, qu'elle n'a pas la situation géographique qui convient à la capitale d'un empire méditerranéen que les barbares menacent, que la corruption des mœurs y rend la diffusion de la religion chrétienne difficile ? Comment ne pas voir que toutes ces considérations sont *négatives*, c'est-à-dire qu'elles visent ce qui n'est pas, non ce qui est. Dire que 60 % des impôts prévus ont été recouvrés peut passer à la rigueur pour une appréciation positive de la situation *telle qu'elle est*. Dire qu'ils rentrent *mal*, c'est considérer la situation à travers une situation posée comme fin absolue et qui précisément *n'est pas*. Dire que la corruption des mœurs y entrave la diffusion du christianisme, ce n'est pas considérer cette diffusion pour ce qu'elle est, c'est-à-dire pour une propagation à un rythme que les rapports des ecclésiastiques peuvent nous mettre à même de déterminer : c'est la poser en elle-même comme insuffisante, c'est-à-dire comme souffrant d'un néant secret. Mais elle n'apparaît telle, justement, que si on la dépasse vers une situation-limite posée *a priori* comme valeur — par exemple vers un certain rythme des conversions religieuses, vers une certaine moralité de la masse, et cette situation-limite ne peut être conçue à partir de la simple considération de l'état réel des choses, car la plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a et, de même, la situation la plus misérable ne peut, d'elle-même, que se désigner comme elle *est*, sans aucune référence à un néant idéal. Et tant que l'homme est plongé dans la situation historique, il lui arrive de ne même pas concevoir les défauts et les

manques d'une organisation politique ou économique déterminée, non comme on dit sottement, parce qu'il en « a l'habitude », mais parce qu'il la saisit dans sa plénitude d'être et qu'il ne peut même imaginer qu'il puisse en être autrement. Car il faut ici inverser l'opinion générale et convenir de ce que ce n'est pas la dureté d'une situation ou les souffrances qu'elle impose qui sont motifs pour qu'on conçoive un autre état de choses où il en irait mieux pour tout le monde ; au contraire, c'est à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses qu'une lumière neuve tombe sur nos peines et sur nos souffrances et que nous *décidons* qu'elles sont insupportables. L'ouvrier de 1830 est capable de se révolter si l'on baisse les salaires, car il conçoit facilement une situation où son misérable niveau de vie serait moins bas cependant que celui qu'on veut lui imposer. Mais il ne se représente pas ses souffrances comme intolérables, il s'en accommode, non par résignation, mais parce qu'il manque de la culture et de la réflexion nécessaires pour lui faire concevoir un état social où ces souffrances n'existeraient pas. Aussi *n'agit-il pas*. Maîtres de Lyon, à la suite d'une émeute, les ouvriers de la Croix-Rousse ne savent que faire de leur victoire, ils rentrent chez eux, désorientés, et l'armée régulière n'a pas de peine à les surprendre. Leurs malheurs ne leur paraissent pas « habituels », mais plutôt *naturels* : ils *sont* voilà tout, ils constituent la condition de l'ouvrier ; ils ne sont pas détachés, ils ne sont pas vus en claire lumière et, par suite, ils sont intégrés par l'ouvrier à son être, il souffre sans considérer sa souffrance et sans lui conférer de valeur : souffrir et *être* ne font qu'un pour lui ; sa souffrance est la pure teneur affective de sa conscience non-positionnelle, mais il ne la *contemple* pas. Elle ne saurait donc être par elle-même un *mobile* pour ses actes. Mais tout au contraire, c'est lorsqu'il aura fait le projet de la changer qu'elle lui paraîtra intolérable. Cela signifie qu'il devra avoir pris du champ, du recul par rapport à elle et avoir opéré une double néantisation : d'une part, en effet, il faudra qu'il pose un état de choses idéal comme pur néant *présent*, d'autre part il faudra qu'il pose la situation actuelle comme néant par rapport à cet état de choses. Il lui faudra concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible — c'est-à-dire *présentement* comme un certain néant — d'autre part, il reviendra sur la situation présente pour l'éclairer à la lumière de ce néant et pour la néantiser à son tour en déclarant : « *Je ne suis pas heureux.* » Il s'ensuit ces deux importantes conséquences : 1° aucun état de fait, quel qu'il soit (structure politique, économique de la société, « état » psychologique, etc.), n'est susceptible de motiver par lui-même un acte quelconque. Car un acte est une

projection du pour-soi vers ce qui n'est pas et ce qui est ne peut aucunement déterminer par lui-même ce qui n'est pas. 2° aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le saisir comme négativité ou comme manque. Mieux encore, aucun état de fait ne peut déterminer la conscience à le définir et à le circonscrire puisque, comme nous l'avons vu, la formule de Spinoza : « *Omnis determinatio est negatio* » reste profondément vraie. Or, toute action a pour condition expresse, non seulement la découverte d'un état de choses comme « manque de.. », c'est-à-dire comme négativité, mais encore — et préalablement — la constitution de l'état de choses considéré en système isolé. Il *n'y a* d'état de fait — satisfaisant ou non — que par la puissance néantisante du pour-soi. Mais cette puissance de néantisation ne peut se borner à réaliser un simple *recul* par rapport au monde. En tant, en effet, que la conscience est « investie » par l'être, en tant qu'elle souffre simplement ce qui est, elle doit être englobée dans l'être : c'est la forme organisée : ouvrier-trouvant-sa-souffrance-naturelle, qui doit être surmontée et niée pour qu'elle puisse faire l'objet d'une contemplation révélatrice. Cela signifie évidemment que c'est par pur arrachement à soi-même, et au monde, que l'ouvrier peut poser sa souffrance comme souffrance insupportable et, par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire. Cela implique donc pour la conscience la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d'un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu'il a à partir du projet d'un sens qu'il *n'a pas*. En aucun cas et d'aucune manière, le passé par lui-même ne peut produire un acte, c'est-à-dire la position d'une fin qui se retourne sur lui pour l'éclairer. C'est ce qu'avait entrevu Hegel lorsqu'il écrivait que « l'esprit est le négatif », encore qu'il ne semble pas s'en être souvenu lorsqu'il a dû exposer sa théorie propre de l'action et de la liberté. En effet, dès lors qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la *position* d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant.

Ainsi nous pouvons saisir au départ le défaut de ces discussions fastidieuses entre déterministes et partisans de la liberté d'indifférence. Ces derniers se préoccupent de trouver des cas de décision pour lesquels il n'existe aucun motif antérieur, ou des délibérations concernant deux actes opposés, également possibles et dont les motifs (et les mobiles) sont rigoureusement de même poids. A quoi les déterministes ont beau jeu de répondre qu'il n'y a pas d'action sans motif et que le geste le plus

insignifiant (lever la main droite plutôt que la main gauche, etc.) renvoie à des motifs et à des mobiles qui lui confèrent sa signification. 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 extases 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. Parler d'un acte sans motif, c'est parler d'un acte auquel manquerait la structure intentionnelle de tout acte et les partisans de la liberté, en la cherchant au niveau de l'acte en train de se faire, ne sauraient aboutir qu'à la rendre absurde. Mais les déterministes à leur tour se font la partie trop belle en arrêtant leur recherche à la pure désignation du motif et du mobile. La question essentielle est en effet par delà l'organisation complexe « motif-intention-acte-fin » : nous devons, en effet, nous demander comment un motif (ou un mobile) peut être constitué comme tel. Or, nous venons de voir que, s'il n'est pas d'acte sans motif, ce n'est nullement au sens où l'on peut dire qu'il n'est pas de phénomène sans cause. Pour être motif en effet, le motif doit être *éprouvé* comme tel. Certes, cela ne signifie nullement qu'il doive être thématiquement conçu et explicité comme dans le cas de la délibération. Mais du moins cela veut-il dire que le pour-soi doit lui conférer sa valeur de mobile ou de motif. Et, nous venons de le voir, cette constitution du motif comme tel ne saurait renvoyer à un autre existant réel et positif, c'est-à-dire à un motif antérieur. Sinon, la nature même de l'acte, comme engagé intentionnellement dans le non-être, s'évanouirait. Le mobile ne se comprend que par la fin, c'est-à-dire par du non-existant ; le mobile est donc en lui-même une négativité. Si j'accepte un salaire de misère, c'est sans doute par peur — et la peur est un mobile. Mais c'est *peur de mourir de faim* ; c'est-à-dire que cette peur n'a de sens que hors d'elle dans une fin posée idéalement qui est la conservation d'une vie que je saisis comme « en danger ». Et cette peur ne se comprend à son tour que par rapport à la *valeur* que je donne implicitement à cette vie, c'est-à-dire qu'elle se réfère à ce système hiérarchisé d'objets idéaux que sont les valeurs. Ainsi le mobile se fait apprendre ce qu'il est par l'ensemble des êtres qui « ne sont pas », par les existences idéales et par l'avenir. De même que le futur revient sur le présent et le passé pour l'éclairer, de même c'est l'ensemble de mes projets qui revient en arrière pour conférer au mobile sa structure de mobile. C'est seulement parce que j'échappe à l'en-soi en me néantisant vers mes possibilités que cet en-soi peut prendre valeur de motif ou de mobile. 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. Si nous nous rappelons le principe que nous avons tout à l'heure établi, à savoir que c'est la saisie d'une révolution comme possible qui donne à la souffrance de l'ouvrier sa valeur de mobile, nous devons en conclure que c'est en fuyant une situation vers notre possibilité de la modifier que nous organisons cette situation en complexes de motifs et de mobiles. La néantisation par quoi nous prenons du recul par rapport à la situation ne fait qu'un avec l'extase par laquelle nous nous pro-jetons vers une modification de cette situation. Il en résulte qu'il est impossible, en effet, de trouver un acte sans mobile, mais qu'il n'en faut pas conclure que le mobile est cause de l'acte : il en est partie intégrante. Car, comme le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte, c'est en un seul surgissement que se constituent le mobile, l'acte et la fin. Chacune de ces trois structures réclame les deux autres comme sa signification. Mais la totalité organisée des trois ne s'explique plus par aucune structure singulière et son surgissement comme pure néantisation temporalisante de l'en-soi ne fait qu'un avec la liberté. C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté.

Nous ne pouvons cependant en demeurer à ces considérations superficielles : si la condition fondamentale de l'acte est la liberté, il nous faut tenter de décrire plus précisément la liberté. Mais nous rencontrons d'abord une grosse difficulté : décrire, à l'ordinaire, est une activité d'explicitation visant les structures d'une essence singulière. Or, la liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique ; c'est d'elle qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du *Dasein* en général : « En elle l'existence précède et commande l'essence. » La liberté se fait acte et nous l'atteignons ordinairement à travers l'acte qu'elle organise avec les motifs, les mobiles et les fins qu'il implique. Mais précisément parce que cet acte a une essence, il nous apparaît comme *constitué* ; si nous voulons remonter à la puissance constitutive, il faut abandonner tout espoir de lui trouver une essence. Celle-ci, en effet, exigerait une nouvelle puissance constitutive et ainsi de suite à l'infini. Comment donc décrire une existence qui se fait perpétuellement et qui refuse d'être enfermée dans une définition. La dénomination même de « liberté » est dangereuse si l'on doit sous-entendre que le mot renvoie à un concept, comme les mots font à l'ordinaire. Indéfinissable et innommable, la liberté ne serait-elle pas indescriptible ?

Nous avons rencontré de semblables difficultés lorsque nous

avons voulu décrire l'être du phénomène et le néant. Elles ne nous ont pas arrêté. C'est qu'en effet il peut y avoir des descriptions qui ne visent pas l'essence mais l'existant lui-même, dans sa singularité. Je ne saurais, certes, décrire une liberté qui serait commune à l'autre et à moi-même ; je ne saurais donc envisager une essence de la liberté. C'est au contraire la liberté qui est fondement de toutes les essences, puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibilités propres que l'homme dévoile les essences intramondaines. Mais il s'agit en fait de *ma* liberté. Pareillement, d'ailleurs, lorsque j'ai décrit la conscience, il ne pouvait s'agir d'une nature commune à certains individus, mais bien de *ma* conscience singulière qui, comme ma liberté, est par delà l'essence ou — comme nous l'avons montré à plusieurs reprises — pour qui *être* c'est avoir été. Cette conscience, je disposais précisément pour l'atteindre dans son existence même d'une expérience particulière : le *cogito*. Husserl et Descartes, Gaston Berger l'a montré (1), demandent au *cogito* de leur livrer une *vérité d'essence* : chez l'un nous atteindrons à la liaison de deux natures simples, chez l'autre nous saisirons la structure éidétique de la conscience. Mais, si la conscience doit précéder son essence en existence, ils ont commis l'un et l'autre une erreur. Ce qu'on peut demander au *cogito*, c'est seulement de nous découvrir une nécessité de fait. C'est aussi au *cogito* que nous nous adresserons 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. Comme tel je suis nécessairement conscience (de) liberté, puisque rien n'existe dans la conscience sinon comme conscience non-thétique d'exister. 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. C'est cette compréhension que nous avons dessein, à présent, d'explicitier.

Ce qui pourra nous aider à atteindre la liberté en son cœur, ce sont les quelques remarques que nous avons faites à ce sujet au cours de cet ouvrage et que nous devons à présent résumer ici. Nous avons, en effet, établi dès notre premier chapitre que si la négation vient au monde par la réalité-humaine, celle-ci doit être un être qui peut réaliser une rupture néantisante avec

(1) Gaston Berger : *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, 1940

le monde et avec soi-même ; et nous avons établi que la possibilité permanente de cette rupture ne faisait qu'une avec la liberté. Mais, d'autre part, nous avons constaté que cette possibilité permanente de néantiser ce que je suis sous forme de « l'avoir-été » implique pour l'homme un type d'existence particulier. Nous avons pu alors déterminer, à partir d'analyses comme celle de la mauvaise foi, que la réalité-humaine était son propre néant. Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence, c'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut *dire* de lui, car au moins est-il celui qui échappe à cette dénomination même, celui qui est déjà par delà le nom qu'on lui donne, la propriété qu'on lui reconnaît. Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui « *Wesen ist was gewesen ist* », c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. Du seul fait, en effet, que j'ai conscience des motifs qui sollicitent mon action, ces motifs sont déjà des objets transcendants pour ma conscience, ils sont dehors ; en vain chercherai-je à m'y raccrocher : j'y échappe par mon existence même. Je suis condamné à exister pour toujours par delà mon essence, par delà les mobiles et les motifs de mon acte : je suis condamné à être libre. Cela signifie qu'on ne saurait trouver à ma liberté d'autres limites qu'elle-même ou, si l'on préfère, que nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres. Dans la mesure où le pour-soi veut se masquer son propre néant et s'incorporer l'en-soi comme son véritable mode d'être, il tente aussi de se masquer sa liberté. Le sens profond du déterminisme, c'est d'établir en nous une continuité sans faille d'existence en soi. Le mobile conçu comme fait psychique, c'est-à-dire comme réalité pleine et donnée, s'articule, dans la vision déterministe, sans solution de continuité, à la décision et à l'acte, qui sont conçus également comme données psychiques. L'en-soi s'est emparé de tous ces « *data* », le mobile provoque l'acte comme la cause son effet, tout est réel, tout est plein. Ainsi, le refus de la liberté ne peut se concevoir que comme tentative pour se saisir comme être-en-soi ; l'un va de pair avec l'autre ; la réalité-humaine est un être dans lequel il y va de sa liberté dans son être parce qu'il tente perpétuellement de refuser de la reconnaître. Psychologiquement, cela revient, chez chacun de nous, à essayer de prendre les mobiles et les motifs comme des *choses*. On tente de leur en conférer la permanence ; on essaie de se dissimuler que leur nature et

leur poids dépendent à chaque moment du sens que je leur donne, on les prend pour des constantes : cela revient à considérer le sens que je leur donnais tout à l'heure ou hier — qui, celui-là, est irrémédiable, parce qu'il est *passé* — et d'en extrapoler le caractère figé jusqu'au présent. J'essaie de me persuader que le motif *est* comme il *était*. Ainsi passerait-il de pied en cap de ma conscience passée à ma conscience présente : il l'habiterait. Cela revient à tenter de donner une essence au pour-soi. De la même façon on posera les fins comme des transcendances, ce qui n'est pas une erreur. Mais au lieu d'y voir des transcendances posées et maintenues dans leur être par ma propre transcendence, on supposera que je les rencontre en surgissant dans le monde : elles viennent de Dieu, de la nature, de « ma » nature, de la société. Ces fins toutes faites et préhumaines définiront donc le sens de mon acte avant même que je le conçoive, de même que les motifs, comme pures données psychiques, le provoqueront sans même que je m'en aperçoive. Motif, acte, fin constituent un « continuum », un *plein*. Ces tentatives avortées pour étouffer la liberté sous le poids de l'être — elles s'effondrent quand surgit tout à coup l'angoisse devant la liberté — montrent assez que la liberté coïncide en son fond avec le néant qui est au cœur de l'homme. C'est parce que la réalité-humaine *n'est pas assez* qu'elle est libre, c'est parce qu'elle est perpétuellement arrachée à elle-même et que ce qu'elle a été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera. C'est, enfin, parce que son être présent lui-même est néantisation sous la forme du « reflet-reflétant ». L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être*. Nous l'avons vu, pour la réalité-humaine, être c'est *se choisir* : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse *recevoir* ou *accepter*. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail. Ainsi, la liberté n'est pas un être : elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être. Si l'on concevait d'abord l'homme comme un plein, il serait absurde de chercher en lui, par après, des moments ou des régions psychiques où il *serait* libre : autant chercher du vide dans un récipient qu'on a préalablement rempli jusqu'aux bords. L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas.

Ces remarques peuvent nous conduire, si nous savons les utiliser, à des découvertes nouvelles. Elles nous permettront d'abord de tirer au clair les rapports de la liberté avec ce qu'on

drons bientôt — où prend-on que le « fait » de passion ou que le pur et simple désir ne soient pas néantisants. La passion n'est-elle pas d'abord projet et entreprise, ne pose-t-elle pas justement un état de choses comme intolérable et n'est-elle pas contrainte de ce fait de prendre du recul par rapport à lui et de le néantiser en l'isolant et en le considérant à la lumière d'une fin, c'est-à-dire d'un non-être? Et la passion n'a-t-elle pas ses fins propres qui sont précisément reconnues dans le moment même où elle les pose comme non-existantes? Et si la néantisation est précisément l'être de la liberté, comment refuser l'autonomie aux passions pour l'accorder à la volonté?

Mais il y a plus : loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins. Mais ces fins elle ne les crée pas. Elle est plutôt une manière d'être par rapport à elle : elle décrète que la poursuite de ces fins sera réfléchie et délibérée. La passion peut poser les mêmes fins. Je puis, par exemple, devant une menace, m'enfuir à toutes jambes, par peur de mourir. Ce fait passionnel n'en pose pas moins implicitement comme fin suprême la valeur de la vie. Tel autre comprendra, au contraire, qu'il faut demeurer en place, même si la résistance paraît d'abord plus dangereuse que la fuite ; il « tiendra ». Mais son but, encore que mieux compris et explicitement posé demeure le même que dans le cas de la réaction émotionnelle. Simplement les moyens de l'atteindre sont plus clairement conçus, certains d'entre eux sont rejetés comme douteux ou inefficaces, les autres sont plus solidement organisés. La différence porte ici sur le choix des moyens et sur le degré de réflexion et d'explication, non sur la fin. Pourtant, le fuyard est dit « passionnel » et nous réservons l'épithète de « volontaire », à l'homme qui résiste. Il s'agit donc d'une différence d'attitude subjective par rapport à une fin transcendante. Mais si nous ne voulons pas tomber dans l'erreur que nous dénonçons plus haut, et considérer ces fins transcendantes comme pré-humaines et comme une limite *a priori* de notre transcendance, nous sommes bien obligés de reconnaître qu'elles sont la projection temporalisante de notre liberté. La réalité-humaine ne saurait recevoir ses fins, nous l'avons vu, 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 — et si l'on entend bien que l'existence du Dasein précède et commande son essence — la réalité humaine, dans et par son surgissement même, dé-

cide 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. Et ce jaillissement est une *existence*, il n'a rien d'une essence ou d'une propriété d'un être qui serait engendré conjointement à une idée. Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d'atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels. Elle ne saurait donc se limiter aux actes volontaires. Mais les volitions sont, au contraire, comme les passions, certaines attitudes subjectives par lesquelles nous tentons d'atteindre aux fins posées par la liberté originelle. Par liberté originelle, bien entendu, il ne faut pas entendre une liberté qui serait *antérieure* à l'acte volontaire ou passionné, mais un fondement rigoureusement contemporain de la volonté ou de la passion et que celles-ci *manifestent* chacune à sa manière. Il ne faudrait pas non plus opposer la liberté à la volonté ou à la passion comme le « moi profond » de Bergson au moi superficiel : le pour-soi est tout entier ipséité et ne saurait avoir de « moi-profond », à moins que l'on n'entende par là certaines structures transcendantes de la psyché. 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 l'être. Nous y reviendrons. Retenons en tout cas que la volonté se détermine dans le cadre de mobiles et de fins déjà posées par le pour-soi dans un projet transcendant de lui-même vers ses possibles. Sinon, comment pourrait-on comprendre la délibération qui est appréciation des moyens par rapport à des fins déjà existantes ?

Si ces fins sont déjà posées, ce qui reste à décider à tout instant c'est la façon dont je me conduirai vis-à-vis d'elles, autrement dit l'attitude que je prendrai. Serai-je volontaire ou passionné ? Qui peut le décider sinon moi ? Si, en effet, nous admettions que les circonstances en décident pour moi (par exemple, je pourrais être volontaire en face d'un petit danger, mais si le péril croît, je tomberais dans la passion) nous supprimerions par là toute liberté : il serait absurde, en effet, de déclarer que la volonté est autonome lorsqu'elle apparaît, mais que les circonstances extérieures déterminent rigoureusement le moment de son apparition. Mais comment soutenir, d'autre part, qu'une volonté qui n'existe pas encore peut décider soudain de briser l'enchaînement des passions et de surgir soudain sur les débris de cet enchaînement. Une pareille conception amènerait à considérer la volonté comme un *pouvoir* qui, tantôt se manifesterait à la conscience, et tantôt demeurerait caché, mais qui posséderait en tout cas la permanence et l'existence « en-soi » d'une pro-

priété. C'est précisément ce qui est inadmissible : il est certain, cependant, que l'opinion commune conçoit la vie morale comme une lutte entre une volonté-chose et des passions-substances. Il y a là comme une sorte de manichéisme psychologique absolument insoutenable. En fait, il ne suffit pas de vouloir : il faut vouloir vouloir. Soit par exemple une situation donnée : je puis y réagir émotionnellement. Nous avons montré ailleurs que l'émotion n'est pas un orage physiologique (1) : c'est une réponse adaptée à la situation ; c'est une conduite dont le sens et la forme sont l'objet d'une intention de la conscience qui vise à atteindre une fin particulière par des moyens particuliers. L'évanouissement, la cataplexie, dans la peur, visent à supprimer le danger en supprimant la conscience du danger. Il y a *intention* de perdre conscience pour abolir le monde redoutable où la conscience est engagée et qui vient à l'être par elle. Il s'agit donc de conduites magiques provoquant des assouvissements symboliques de nos désirs et qui révèlent, du même coup, une couche magique du monde. En opposition à ces conduites, la conduite volontaire et rationnelle envisagera techniquement la situation, refusera le magique et s'appliquera à saisir les séries déterminées et les complexes instrumentaux qui permettent de résoudre les problèmes. Elle organisera un système de moyens en se basant sur le déterminisme instrumental. Du coup, elle découvrira un monde technique, c'est-à-dire un monde dans lequel chaque complexe-ustensile renvoie à un autre complexe plus large et ainsi de suite. Mais qui me décidera à choisir l'aspect magique ou l'aspect technique du monde ? Ce ne saurait être le monde lui-même — qui, pour se manifester, attend d'être découvert. Il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d'être celui par qui le monde se dévoile comme magique ou rationnel, c'est-à-dire qu'il doit, comme libre projet de soi, se donner l'existence magique ou l'existence rationnelle. De l'une comme de l'autre il est *responsable* ; car il ne peut être que s'il est choisi. Il apparaît donc comme le libre fondement de ses émotions comme de ses volitions. Ma peur est libre et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance ; en telle autre j'existerai comme volontaire et courageux et j'aurai mis toute ma liberté dans mon courage. Il n'y a, par rapport à la liberté, aucun phénomène psychique privilégié. Toutes mes « manières d'être » la manifestent également puisqu'elles sont toutes des façons d'être mon propre néant.

(1) J.-P. Sartre : *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*. Hermann, 1939.

forme, à poser l'existence d'un conflit entre la volonté et les passions. Mais si la théorie classique se révèle incapable d'assigner au motif et au mobile leur influence propre dans le cas simple où ils concourent l'un et l'autre à entraîner une même décision, il lui sera tout à fait possible d'expliquer et même de *concevoir* un conflit de motifs et de mobiles dont chaque groupe solliciterait une décision particulière. Tout est donc à reprendre du début.

Certes, le motif est objectif : c'est l'état de choses contemporain, tel qu'il se dévoile à une conscience. Il est *objectif* que la plèbe et l'aristocratie romaines sont corrompues du temps de Constantin ou que l'Eglise catholique est prête à favoriser un monarque qui, du temps de Clovis, l'aidera à triompher de l'arianisme. Toutefois cet état de choses ne peut se révéler qu'à un pour-soi, puisque, en général, le pour-soi est l'être par lequel « il y a » un monde. Mieux encore, il ne peut se révéler qu'à un pour-soi qui se choisit de telle ou telle manière, c'est-à-dire à un pour-soi qui s'est fait son individualité. Il faut s'être projeté de telle ou telle manière pour découvrir les implications instrumentales des choses-ustensiles. Objectivement le couteau est un instrument fait d'une lame et d'un manche. Je puis le saisir objectivement comme instrument à trancher, à couper ; mais, à défaut de marteau, je puis, inversement, le saisir comme instrument à marteler : je puis me servir de son manche pour enfoncer un clou et cette saisie n'est pas moins *objective*. Lorsque Clovis apprécie l'aide que peut lui fournir l'Eglise, il n'est pas certain qu'un groupe de prélats ou même qu'un évêque particulier lui ait fait des ouvertures, ni même qu'un membre du clergé ait clairement pensé à une alliance avec un monarque catholique. Les seuls faits strictement objectifs, ceux qu'un pour-soi quelconque peut constater, c'est la grande puissance de l'Eglise sur les populations de Gaule et l'inquiétude de l'Eglise touchant l'hérésie arienne. Pour que ces constatations s'organisent en motif de conversion, il faut les isoler de l'ensemble — et pour cela les néantiser — et il faut les transcender vers leur potentialité propre : la potentialité de l'Eglise objectivement saisie par Clovis sera d'apporter son soutien à un roi converti. Mais cette potentialité ne peut se révéler que si on dépasse la situation vers un état de choses qui n'est pas encore, bref, vers un néant. En un mot, le monde ne donne de conseils que si on l'interroge et on ne peut l'interroger que pour une fin bien déterminée. Loin donc que le motif détermine l'action, il n'apparaît que dans et par le projet d'une action. C'est dans et par le projet d'installer sa domination sur toute la Gaule que l'état de l'Eglise d'Occident apparaît objectivement à Clovis comme un motif de se convertir. Autre-

ment dit, la conscience qui découpe le motif dans l'ensemble du monde a déjà sa structure propre, elle s'est donné ses fins, elle s'est projetée vers ses possibles et elle a sa manière propre de se suspendre à ses possibilités : cette manière propre de tenir à ses possibles est ici l'affectivité. Et cette organisation interne que la conscience s'est donnée, sous forme de conscience non-positionnelle (de) soi est rigoureusement corrélative du découpage des motifs dans le monde. Or, si l'on y réfléchit, on doit reconnaître que la structure interne du pour-soi par quoi il fait surgir dans le monde des motifs d'agir est un fait « irrationnel » au sens historique du terme. Nous pouvons bien, en effet, comprendre rationnellement l'utilité technique de la conversion de Clovis, dans l'hypothèse où il aurait projeté de conquérir la Gaule. Mais nous ne pouvons faire de même quant à son projet de conquête. Il ne peut « s'expliquer ». Faut-il l'interpréter comme un effet de l'*ambition* de Clovis ? Mais précisément qu'est-ce que l'*ambition*, sinon le dessein de conquérir ? Comment l'*ambition* de Clovis se serait-elle distinguée du projet précis de conquérir la Gaule ? Il serait donc vain de concevoir ce projet originel de conquête comme « poussé » par un *mobile* préexistant, qui serait l'*ambition*. Il est bien vrai que l'*ambition* est un mobile, puisqu'elle est toute subjectivité. Mais comme elle ne se distingue pas du projet de conquérir, nous dirons que ce projet premier de ses possibilités, à la lueur duquel Clovis découvre un motif de se convertir est précisément le *mobile*. Alors, tout s'éclaire et nous pouvons concevoir les relations de ces trois termes, motifs, mobiles, fins. Nous avons affaire ici à un cas particulier de l'être-dans-le-monde : de même que c'est le surgissement du pour-soi qui fait qu'il y ait un monde, de même c'est ici son être même, en tant que cet être est pur projet vers une fin, qui fait qu'il y ait une certaine structure objective du monde qui mérite le nom de motif à la lueur de cette fin. Le pour-soi est donc conscience de ce motif. Mais cette conscience positionnelle du motif est par principe conscience non-thétique de soi comme projet vers une fin. En ce sens elle est mobile, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve non-thétiquement comme projet plus ou moins âpre, plus ou moins passionné vers une fin dans le moment même où elle se constitue comme conscience révélatrice de l'organisation du monde en motifs.

Ainsi motif et mobile sont corrélatifs, exactement comme la conscience non-thétique (de) soi est le corrélatif ontologique de la conscience thétique de l'objet. De même que la conscience de quelque chose est conscience (de) soi, de même le mobile n'est rien autre que la saisie du motif en tant que cette saisie est consciente (de) soi. Mais il s'ensuit évidemment que le motif,

une épaisseur de néant, il ne peut agir que s'il est *repris* : par lui-même il est sans force. C'est donc par le jaillissement même de la conscience engagée qu'une valeur et un poids seront conférés aux mobiles et aux motifs antérieurs. Il ne dépend pas d'elle qu'ils aient été et elle a pour mission de leur maintenir l'existence au passé. J'ai voulu ceci ou cela : voilà qui demeure irrémédiable et qui constitue même mon essence puisque mon essence est ce que j'ai été. Mais le sens que ce désir, que cette crainte, que ces considérations objectives sur le monde ont pour moi quand présentement je me projette vers mes futurs, c'est moi seul qui peux en décider. Et je n'en décide, précisément, que par l'acte même par lequel je me projette vers mes fins. La reprise des mobiles anciens — ou leur rejet ou leur appréciation neuve — ne se distingue pas du projet par quoi je m'assigne des fins nouvelles et par quoi, à la lumière de ces fins, je me saisis comme découvrant un motif d'appui dans le monde. Mobiles passés, motifs passés, motifs et mobiles présents, fins futures s'organisent en une indissoluble unité par le surgissement même d'une liberté qui est, par delà les motifs, les mobiles et les fins.

De cela résulte que la délibération volontaire est toujours truquée. Comment, en effet, apprécier des motifs et des mobiles auxquels précisément je confère leur valeur avant toute délibération et par le choix que je fais de moi-même ? L'illusion ici vient de ce qu'on s'efforce de prendre les motifs et les mobiles pour des choses entièrement transcendantes, que je soupèserais comme des poids et qui posséderaient un poids comme une propriété permanente. Cependant que, d'autre part, on veut y voir des contenus de conscience; ce qui est contradictoire. En fait, motifs et mobiles n'ont que le poids que mon projet, c'est-à-dire la libre production de la fin et de l'acte connu à réaliser, leur confère. Quand je délibère, les jeux sont faits. Et si je dois en venir à délibérer, c'est simplement parce qu'il entre dans mon projet originel de me rendre compte des mobiles *par la délibération* plutôt que par telle ou telle autre forme de découverte (par la passion, par exemple, ou tout simplement par l'action, qui révèle l'ensemble organisé des motifs et des fins comme mon langage m'apprend ma pensée). Il y a donc un choix de la délibération comme procédé qui m'annoncera ce que je projette, et par suite ce que je suis. Et le choix de la délibération est organisé avec l'ensemble mobiles-motifs et fin par la spontanéité libre. Quand la volonté intervient, la décision est prise et elle n'a d'autre valeur que celle d'une annonciatrice.

L'acte volontaire se distingue de la spontanéité non volontaire en ce que la seconde est conscience purement irréfléchie

ger, la possibilité de mourir ou de « ne plus réaliser de présence dans le monde ». Toute possibilité singulière, en effet, s'articule dans un ensemble. Il faut concevoir au contraire cette possibilité ultime comme la synthèse unitaire de tous nos possibles actuels ; chacun de ces possibles résidant dans la possibilité ultime à l'état indifférencié jusqu'à ce qu'une circonstance particulière vienne le mettre en relief sans supprimer pour cela son appartenance à la totalité. Nous avons marqué, en effet, dans notre seconde partie (1), que l'appréhension perceptive d'un objet quelconque se faisait sur *fond de monde*. Nous entendions par là que ce que les psychologues ont coutume d'appeler « perception » ne pouvait pas se limiter aux objets proprement « vus » ou « entendus », etc., à un certain instant, mais que les objets considérés renvoient par des implications et des significations diverses à la totalité de l'existant en soi à partir de laquelle ils sont appréhendés. Ainsi n'est-il pas vrai que je passe de proche en proche de cette table à la chambre où je suis, puis, en sortant, de là au vestibule, à l'escalier, à la rue, pour concevoir enfin comme résultat d'un passage à la limite, le monde comme la somme de tous les existants. Mais bien au contraire, je ne puis percevoir une chose ustensile quelconque, si ce n'est à partir de la totalité absolue de tous les existants, car mon être premier est être-dans-le-monde. Ainsi trouvons-nous dans les choses, en tant « qu'il y a » des choses, pour l'homme un appel perpétuel vers l'intégration qui fait que pour les saisir nous descendons de l'intégration totale et immédiatement réalisée jusqu'à telle structure singulière qui ne s'interprète que par rapport à cette totalité. Mais si d'autre part il y a un monde, c'est parce que nous surgissons au monde d'un coup et en totalité. Nous avons marqué, en effet, dans ce même chapitre consacré à la transcendance, que l'en-soi n'était capable d'aucune unité mondaine par soi seul. Mais notre surgissement est une passion en ce sens que nous nous perdons dans la néantisation pour qu'un monde existe. Ainsi le phénomène premier de l'être dans le monde est la relation originelle entre la totalité de l'en-soi ou monde et ma propre totalité détotalisée : je me choisis tout entier dans le monde tout entier. Et de même que je viens du monde à un « ceci » particulier, je viens de moi-même comme totalité détotalisée à l'esquisse d'une de mes possibilités singulières, puisque je ne puis saisir un « ceci » particulier sur fond de monde qu'à l'occasion d'un projet particulier de moi-même. Mais en ce cas, de même que je ne puis saisir tel « ceci », que sur fond de monde, en le dépassant vers telle ou telle possibilité, de même je ne puis me projeter par delà le

(1) *Ibid.*, ch. III, 2^e partie.

« ceci » vers telle ou telle possibilité que sur fond de mon ultime et totale possibilité. Ainsi mon ultime et totale possibilité comme intégration originelle de tous mes possibles singuliers et le monde comme la totalité qui vient aux existants par mon surgissement à l'être sont deux notions rigoureusement corrélatives. Je ne puis percevoir le marteau (c'est-à-dire ébaucher le « marteler ») que sur fond de monde ; mais réciproquement, je ne puis ébaucher cet acte de « marteler » que sur fond de la totalité de moi-même et à partir d'elle.

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. Ceci nous permet d'éviter l'écueil de l'inconscient que la psychanalyse rencontrait au départ. Si rien n'est dans la conscience qui ne soit conscience d'être, pourrait-on nous objecter en effet, il faut que ce choix fondamental soit choix conscient ; or, précisément, pouvez-vous affirmer que vous êtes conscient, lorsque vous cédez à la fatigue, de toutes les implications que suppose cet acte ? Nous répondrons que nous en sommes parfaitement conscients. Seulement cette conscience elle-même doit avoir pour limite la structure de la conscience en général et du choix que nous faisons.

En ce qui concerne ce dernier, il faut insister sur le fait qu'il ne s'agit nullement d'un choix délibéré. Et cela, non parce qu'il serait moins conscient ou moins explicite qu'une délibération mais au contraire parce qu'il est le fondement de toute délibération et que, comme nous l'avons vu, une délibération requiert une interprétation à partir d'un choix originel. Il faut donc se défendre de l'illusion qui ferait de la liberté originelle une position de motifs et de mobiles comme objets, puis une décision à partir de ces motifs et de ces mobiles. Bien au contraire, dès qu'il y a motif et mobile, c'est-à-dire appréciation des choses et des structures du monde, il y a déjà position des fins et, par conséquent, choix. Mais cela ne signifie pas que le choix profond soit pour autant inconscient. Il ne fait qu'un avec la conscience que nous avons de nous-même. Cette conscience, on le sait, ne saurait être que non-positionnelle : elle est conscience-nous puisqu'elle ne se distingue pas de notre être. 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. C'est ce que beaucoup de psychologues ont senti lorsqu'ils ont déclaré que la conscience « était sélection ».

même. Ainsi, sommes-nous perpétuellement engagés dans notre choix et perpétuellement conscients de ce que nous-mêmes pouvons brusquement inverser ce choix et renverser la vapeur, car nous projetons l'avenir par notre être-même et nous le rongons perpétuellement par notre liberté existentielle : nous annonçant à nous-mêmes ce que nous sommes par l'avenir, et sans prises sur cet avenir qui demeure toujours possible sans passer jamais au rang de réel. Ainsi, sommes-nous perpétuellement menacés de la néantisation de notre choix actuel, perpétuellement menacés de nous choisir — et par conséquent de devenir — autres que nous sommes. Du seul fait que notre choix est absolu, il est fragile, c'est-à-dire qu'en posant par lui notre liberté, nous posons du même coup sa possibilité perpétuelle de devenir un *en-deçà* passivifié pour un *au-delà* que je serai.

Toutefois, entendons bien que notre choix actuel est tel qu'il ne nous fournit aucun motif pour le passivifier par un choix ultérieur. En effet, c'est lui qui crée originellement tous les motifs et tous les mobiles qui peuvent nous conduire à des actions partielles, c'est lui qui dispose le monde avec ses significations, ses complexes-ustensiles et son coefficient d'adversité. Ce changement absolu qui nous menace de notre naissance à notre mort reste perpétuellement imprévisible et incompréhensible. Si même nous envisageons d'autres attitudes fondamentales comme possibles, nous ne les considérons jamais que du dehors, comme des comportements de l'Autre. Et si nous tentons d'y rapporter nos conduites, elles ne perdront pas pour cela leur caractère d'extériorité et de transcendances-transcendées. Les « comprendre », en effet, ce serait déjà les avoir choisies. Nous allons y revenir.

En outre, nous ne devons pas nous représenter le choix originel comme « se produisant d'un instant à l'autre » ; ce serait revenir à la conception instantanéiste de la conscience dont un Husserl n'a pu sortir. Puisque, au contraire c'est la conscience qui se temporalise, il faut concevoir que le choix originel déploie le temps et ne fait qu'un avec l'unité des trois ek-stases. Nous choisir, c'est nous néantiser, c'est-à-dire faire qu'un futur vienne nous annoncer ce que nous sommes en conférant un sens à notre passé. Ainsi, n'y a-t-il pas une succession d'instantanés séparés par des néants comme chez Descartes et tels que mon choix à l'instant t ne puisse agir sur mon choix de l'instant t_1 . Choisir, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension finie de durée concrète et continue, qui est précisément celle qui nous sépare de la réalisation de mes possibles originels. Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose.

Pourtant *l'instant* n'est pas une vaine invention des philosophes. Certes, il n'y a point d'instant subjectif lorsque je me suis engagé dans ma tâche ; en ce moment, par exemple, où j'écris, tâchant de saisir et de mettre en ordre mes idées, il n'y a pas pour moi d'instant, il n'y a qu'une perpétuelle poursuite-poursuivie de moi-même vers les fins qui me définissent (l'explicitation des idées qui doivent faire le fond de cet ouvrage), et pourtant nous sommes perpétuellement *menacés par l'instant*. C'est-à-dire que nous sommes tels, par le choix même de notre liberté, que nous pouvons toujours faire apparaître l'instant comme rupture de notre unité ek-statique. Qu'est-ce donc que l'instant ? L'instant ne saurait être découpé dans le processus de temporalisation d'un projet concret : nous venons de le montrer. Mais il ne saurait non plus être assimilé au terme initial ou au terme final (s'il doit exister) de ce processus. Car l'un comme l'autre de ces termes sont agrégés de l'intérieur à la totalité du processus et en font partie intégrante. Ils n'ont donc l'un et l'autre qu'une des caractéristiques de l'instant : le terme initial, en effet, est agrégé au processus dont il est terme initial, en ce qu'il est *son commencement*. Mais, d'autre part, il est limité par un néant antérieur en ce qu'il est *un commencement*. Le terme final est agrégé au processus qu'il termine en ce qu'il est *sa fin* : la dernière note appartient à la mélodie. Mais il est suivi d'un néant qui le limite en ce qu'il est *une fin*. L'instant, s'il doit pouvoir exister, doit être borné par un double néant. Cela n'est nullement concevable s'il doit être donné antérieurement à tous les processus de temporalisation, nous l'avons montré. Mais dans le développement même de notre temporalisation, nous pouvons produire des instants si certains processus surgissent sur l'effondrement des processus antérieurs. L'instant sera alors un commencement *et* une fin. En un mot, si la fin d'un projet coïncide avec le commencement d'un autre projet, une réalité temporelle ambiguë surgira qui sera limitée par un néant antérieur en ce qu'elle est commencement et par un néant postérieur en ce qu'elle est fin. Mais cette structure temporelle ne sera concrète que si le commencement se donne lui-même comme fin du processus qu'il passifie. Un commencement qui se donne comme fin d'un projet antérieur, tel doit être l'instant. Il n'existera donc que si nous sommes à nous-même commencement et fin dans l'unité d'un même acte. Or, c'est précisément ce qui se produit dans le cas d'une modification radicale de notre projet fondamental. Par le libre choix de cette modification, en effet, nous temporalisons un projet que nous sommes et nous nous faisons annoncer par un futur l'être que nous avons choisi ; ainsi le présent pur appartient à la temporalisation nouvelle

comme négation interne du réel co-présent et qu'elle se faisait annoncer son sens par des fins posées comme « re-prises », lors du nouveau choix la conscience pose son propre passé comme objet, c'est-à-dire qu'elle l'*apprécie* et prend ses repères par rapport à lui. Cet acte d'objectivation du passé immédiat ne fait qu'un avec le choix nouveau d'autres fins : il contribue à faire jaillir l'instant comme brisure néantisante de la temporalisation.

La compréhension des résultats obtenus par cette analyse sera plus aisée pour le lecteur si nous les comparons à une autre théorie de la liberté, par exemple à celle de Leibniz. Pour Leibniz comme pour nous, lorsque Adam prend la pomme, il eût été possible qu'il ne la prit pas. Mais pour lui, comme pour nous, les implications de ce geste sont si nombreuses et si ramifiées que, finalement, déclarer qu'il eût été possible qu'Adam ne prit pas la pomme revient à dire qu'un autre Adam eût été possible. Ainsi la contingence d'Adam ne fait qu'un avec sa liberté, puisque cette contingence signifie que cet Adam *réel* est entouré d'une infinité d'Adams possibles dont chacun est caractérisé, par rapport à l'Adam réel, par une altération légère ou profonde de tous ses attributs, c'est-à-dire finalement de sa substance. Pour Leibniz, donc, la liberté réclamée par la réalité humaine est comme l'organisation de trois notions différentes : est libre celui qui : 1° se détermine rationnellement à faire un acte ; 2° est tel que cet acte se comprend pleinement par la nature même de celui qui l'a commis ; 3° est contingent, c'est-à-dire existe de telle sorte que d'autres individus commettant d'autres actes à propos de la même situation eussent été possibles. Mais, à cause de la connexion nécessaire des possibles, un autre geste d'Adam n'eût été possible que pour et par un autre Adam et l'existence d'un autre Adam impliquait celle d'un autre monde. Nous reconnaissons avec Leibniz que le geste d'Adam engage la personne d'Adam entière et qu'un autre geste se fût compris à la leur et dans les cadres d'une autre personnalité d'Adam. Mais Leibniz retombe dans un nécessitarisme tout à fait opposé à l'idée de liberté lorsqu'il place la formule même de la substance d'Adam au départ comme une prémisse qui amènera l'acte d'Adam comme une de ses conclusions partielles, c'est-à-dire lorsqu'il réduit l'ordre chronologique à n'être qu'une expression symbolique de l'ordre logique. Il en résulte d'une part, en effet, que l'acte est rigoureusement nécessité par l'essence même d'Adam, aussi la contingence, qui rend la liberté possible, selon Leibniz, se trouve tout entière contenue dans l'essence d'Adam. Et cette essence n'est point choisie par Adam lui-même, mais par Dieu. Aussi est-il vrai que l'acte commis par Adam

découle nécessairement de l'essence d'Adam et qu'en cela il dépend d'Adam lui-même et de nul autre, ce qui est certes une condition de la liberté. Mais l'essence d'Adam, elle, est un *donné* pour Adam lui-même : Adam ne l'a pas choisie, il n'a pu choisir d'être Adam. En conséquence, il ne porte nullement la responsabilité de son être. Il importe peu par suite, qu'on puisse lui attribuer, une fois qu'il est donné, la responsabilité relative de son acte. Pour nous, au contraire, Adam ne se définit point par une essence, car l'essence est, pour la réalité humaine, *postérieure* à l'existence. Il se définit par le choix de ses fins, c'est-à-dire par le surgissement d'une temporalisation ek-statique qui n'a rien de commun avec l'ordre logique. Ainsi la contingence d'Adam exprime le choix fini qu'il a fait de lui-même. Mais dès lors ce qui ~~lui~~ annonce sa *personne* est futur et non passé : il choisit de se faire apprendre ce qu'il est par les fins vers lesquelles il se projette — c'est-à-dire par la totalité de ses goûts, de ses inclinations, de ses haines, etc., en tant qu'il y a une organisation thématique et un *sens* inhérent à cette totalité. Nous ne saurions ainsi tomber dans l'objection que nous faisons à Leibniz quand nous lui disions : « Certes, Adam a choisi de prendre la pomme, mais il n'a pas choisi d'être Adam. » Pour nous, en effet, c'est au niveau du choix d'Adam par lui-même, c'est-à-dire de la détermination de l'essence par l'existence que se place le problème de la liberté. En outre, nous reconnaissons avec Leibniz qu'un autre geste d'Adam, impliquant un autre Adam, implique un autre monde, mais nous n'entendons pas par « autre monde » une telle organisation des compossibles que l'autre Adam possible y trouve sa place : simplement, à un autre être-dans-le-monde d'Adam correspondra la révélation d'une autre face du monde. Enfin, pour Leibniz, le geste possible de l'autre Adam, étant organisé dans un autre monde possible, préexiste de toute éternité, en tant que possible, à la réalisation de l'Adam contingent et réel. Ici encore l'essence précède l'existence pour Leibniz et l'ordre chronologique dépend de l'ordre éternel du logique. Pour nous, au contraire, le possible n'est que pure et informelle possibilité d'être autre, tant qu'il n'est pas *existé* comme possible par un nouveau projet d'Adam vers des possibilités neuves. Ainsi le possible de Leibniz demeure-t-il éternellement possible abstrait, au lieu que, pour nous, le possible n'apparaît qu'en se réalisant, c'est-à-dire en venant annoncer à Adam ce qu'il est. Par suite, l'ordre de l'explication psychologique chez Leibniz va du passé au présent, dans la mesure même où cette succession exprime l'ordre éternel des essences ; tout est finalement figé dans l'éternité logique et la seule contingence est celle du principe, ce qui signifie qu'Adam est un postulat de l'enten-

dement divin. Pour nous, au contraire, l'ordre de l'interprétation est rigoureusement *chronologique*, il ne cherche nullement à *réduire* le temps à un enchaînement purement logique (*raison*) ou logico-chronologique (*cause*, déterminisme). Il s'interprète donc à partir du futur.

Mais surtout ce sur quoi il vaut la peine d'insister, c'est que toute notre analyse précédente est purement *théorique*. En théorie seulement un autre geste d'Adam n'est possible que dans les limites d'un bouleversement total des fins par quoi Adam se choisit comme Adam. Nous avons présenté les choses de la sorte — et nous avons pu sembler Leibniziens de ce fait — pour exposer d'abord nos vues avec le maximum de simplicité. En fait, la réalité est bien autrement complexe. C'est qu'en effet l'ordre d'interprétation est purement chronologique et non logique : la *compréhension* d'un acte à partir des fins originelles posées par la liberté du pour-soi n'est pas une *intellection*. Et la hiérarchie descendante des possibles, depuis le possible ultime et initial jusqu'au possible dérivé que l'on veut comprendre n'a rien de commun avec la série déductive qui va d'un principe à sa conséquence. Tout d'abord, la liaison du possible dérivé (se raidir contre la fatigue ou s'y abandonner) au possible fondamental, n'est pas une liaison de *déductibilité*. C'est une liaison de totalité à structure partielle. La vue du projet total permet de « comprendre » la structure singulière considérée. Mais les gestaltistes nous ont montré que la prégnance des formes totales n'exclut pas la variabilité de certaines structures secondaires. Il est certaines lignes que je puis ajouter ou retrancher à une figure donnée sans altérer son caractère spécifique. Il en est d'autres, au contraire, dont l'adjonction entraîne la disparition immédiate de la figure et l'apparition d'une autre figure. Il en va de même quant au rapport des possibles secondaires avec le possible fondamental ou totalité formelle de mes possibles. La signification du possible secondaire considéré renvoie toujours, certes, à la signification totale que je suis. Mais d'autres possibles auraient pu remplacer celui-ci sans que la signification totale s'altérât, c'est-à-dire qu'ils auraient toujours et aussi bien indiqué cette totalité comme la forme qui permettait de les comprendre — ou, dans l'ordre ontologique de la réalisation, ils eussent pu tout aussi bien être pro-jetés comme des moyens d'atteindre à la totalité et dans la lumière de cette totalité. En un mot, la compréhension est l'interprétation d'une liaison de fait et non la saisie d'une nécessité. Ainsi l'interprétation psychologique de nos actes doit fréquemment revenir à la notion stoïcienne des « indifférents ». Pour soulager ma fatigue, il est indifférent que je m'asseye au bord de la route ou que je fasse

l'autre et les unifie. En sorte que nous saisissons une signification de plus dans le complexe d'infériorité : non seulement le complexe d'infériorité est reconnu, mais cette reconnaissance est *choix* ; non seulement la volonté cherche à masquer cette infériorité par des affirmations instables et faibles, mais une intention plus profonde la traverse qui *choisit* précisément la faiblesse et l'instabilité de ces affirmations, dans l'intention de rendre plus sensible cette infériorité que nous prétendons fuir et que nous éprouverons dans la honte et dans le sentiment de l'échec. Ainsi celui qui souffre de « Minderwertigkeit » a-t-il *choisi* d'être le bourreau de soi-même. Il a choisi la honte et la souffrance, ce qui ne veut pas dire, bien au contraire, qu'il doive éprouver de la joie lorsqu'elles se réalisent avec le plus de violence.

Mais pour être choisis de mauvaise foi par une volonté qui se produit dans les limites de notre projet initial, ces nouveaux possibles ne s'en réalisent pas moins dans une certaine mesure *contre* le projet initial. Dans la mesure où nous voulons nous masquer notre infériorité, précisément pour la *créer*, nous pouvons vouloir supprimer notre timidité et notre bégaiement qui manifestent sur le plan spontané notre projet initial d'infériorité. Nous entreprendrons alors un effort systématique et réfléchi pour faire disparaître ces manifestations. Nous faisons cette tentative dans l'état d'esprit où sont les malades qui viennent trouver le psychanalyste. C'est-à-dire que d'une part nous nous appliquons à une réalisation, que d'autre part nous refusons : ainsi le malade se décide volontairement à venir trouver le psychanalyste pour être guéri de certains troubles qu'il ne peut plus se dissimuler ; et, du seul fait qu'il se remet entre les mains du médecin, il court le risque d'être guéri. Mais d'autre part, s'il court ce risque, c'est pour se persuader à lui-même qu'il a tout fait en vain pour être guéri et, donc, qu'il est inguérissable. Il aborde donc le traitement psychanalytique avec mauvaise foi et mauvaise volonté. Tous ses efforts auront pour but de le faire échouer, cependant qu'il continue volontairement à s'y prêter. Pareillement les psychasthéniques que Janet a étudiés *souffrent* d'une obsession qu'ils entretiennent intentionnellement et *veulent* en être guéris. Mais précisément leur *volonté* d'en être guéris a pour but d'affirmer ces obsessions comme *souffrances*, et par conséquent de les réaliser dans toute leur violence. On sait le reste : le malade ne peut avouer ses obsessions, il se roule par terre, sanglote, mais ne se décide pas à faire la confession requise. Il serait vain de parler ici d'une lutte de la volonté contre la maladie : ces processus se déroulent dans l'unité ek-statique de la mauvaise foi, chez un être qui est ce qu'il n'est pas et qui

pas refuser d'être : le suicide, en effet, est choix et affirmation : d'être. Par cet être qui lui est *donné*, elle participe à la contingence universelle de l'être et, par là même, à ce que nous nommons absurdité. Ce choix est absurde, non parce qu'il est sans raison, mais parce qu'il n'y a pas eu possibilité de ne pas choisir. Quel qu'il soit, le choix est fondé et ressaisi par l'être, car il est choix qui est. Mais ce qu'il faut noter ici, c'est que ce choix n'est pas absurde au sens où, dans un univers rationnel, un phénomène surgirait qui ne serait pas relié aux autres par des *raisons* : il est absurde en ce sens qu'il est ce par quoi tous les fondements et toutes les raisons viennent à l'être, ce par quoi la notion même d'absurde reçoit un sens. Il est absurde comme étant par delà toutes les raisons. Ainsi la liberté n'est pas purement et simplement la contingence en tant qu'elle se retourne vers son être pour l'éclairer à la lumière de sa fin, elle est perpétuel échappement à la contingence, elle est intériorisation, néantisation et subjectivisation de la contingence qui, ainsi modifiée, passe tout entière dans la gratuité du choix.

8° Le projet libre est fondamental, car il est mon être. Ni l'ambition ni la passion d'être aimé, ni le complexe d'infériorité ne peuvent être considérés comme projets fondamentaux. Il faut, au contraire, qu'ils se comprennent à partir d'un premier projet, qui se reconnaît à ce qu'il ne peut plus s'interpréter à partir d'aucun autre et qui est total. Une méthode phénoménologique spéciale sera nécessaire pour expliciter ce projet initial. C'est elle que nous appelons *psychanalyse existentielle*. Nous en parlerons dans notre prochain chapitre. Dès à présent, nous pouvons dire que le projet fondamental que je suis est un projet concernant non mes rapports avec tel ou tel objet particulier du monde, mais *mon être-dans-le-monde en totalité* et que — puisque le monde lui-même ne se révèle qu'à la lumière d'une fin — ce projet pose pour fin un certain type de rapport à l'être que le pour-soi veut entretenir. Ce projet n'est point instantané car il ne saurait être « dans » le temps. Il n'est pas non plus intemporel pour se « donner du temps » par après. C'est pourquoi nous repoussons le « choix du caractère intelligible » de Kant. La structure du choix implique nécessairement qu'il soit choix dans le monde. Un choix qui serait choix à *partir de rien*, choix *contre rien* ne serait choix de rien et s'anéantirait comme choix. Il n'y a de choix que phénoménal, si l'on entend bien toutefois que le phénomène est ici l'absolu. Mais dans son surgissement même il se temporalise puisqu'il fait qu'un futur vient éclairer le présent et le constituer comme présent en donnant aux « data » en-soi la signification de *passéité*. Cependant, il ne faut pas entendre par là que le projet fondamental est coextensif

pension de jugement qui distinguera une simple fiction d'un choix réel. L'objet apparaissant dès qu'il est simplement conçu, ne sera plus ni choisi ni seulement souhaité. La distinction entre le simple *souhait*, la *représentation* que je pourrais choisir et le *choix* étant abolie, la liberté disparaît avec elle. Nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un existant réel, comme celui qui, dans la supposition que nous avons faite, viendrait combler notre souhait, mais un objet qui n'existe pas encore. Mais dès lors cette *fin* ne saurait être transcendante que si elle est séparée de nous en même temps qu'accessible. Seul un ensemble d'existants réels peut nous séparer de cette fin — de même que cette fin ne peut être conçue comme état à-venir des existants réels qui m'en séparent. Elle n'est autre que l'esquisse d'un ordre des existants, c'est-à-dire d'une série de dispositions à faire prendre aux existants sur le fondement de leurs relations actuelles. Par la négation-interne, en effet, le pour-soi éclaire les existants dans leurs rapports mutuels par la fin qu'il pose et projette cette fin à partir des déterminations qu'il saisit en l'existant. Il n'y a pas de cercle, nous l'avons vu, car le surgissement du pour-soi se fait d'un seul coup. Mais, s'il en est ainsi, l'ordre même des existants est indispensable à la liberté elle-même. C'est par eux qu'elle est séparée et rejointe par rapport à la fin qu'elle poursuit et qui lui annonce ce qu'elle est. En sorte que les résistances que la liberté dévoile dans l'existant, loin d'être un danger pour la liberté, ne font que lui permettre de surgir comme liberté. Il ne peut y avoir de pour-soi libre que comme engagé dans un monde résistant. En dehors de cet engagement, les notions de liberté, de déterminisme, de nécessité perdent jusqu'à leur sens.

Il faut, en outre, préciser contre le sens commun que la formule « être libre » ne signifie pas « obtenir ce qu'on a voulu », mais « se déterminer à vouloir (au sens large de choisir) par soi-même ». Autrement dit, le succès n'importe aucunement à la liberté. La discussion qui oppose le sens commun aux philosophes vient ici d'un malentendu : le concept empirique et populaire de « liberté » produit de circonstances historiques, politiques et morales équivaut à « faculté d'obtenir les fins choisies ». Le concept technique et philosophique de liberté, le seul que nous considérons ici, signifie seulement : autonomie du choix. Il faut cependant noter que le choix étant identique au faire suppose, pour se distinguer du rêve et du souhait, un commencement de réalisation. Ainsi ne dirons-nous pas qu'un captif est toujours libre de sortir de prison, ce qui serait absurde, ni non plus qu'il est toujours libre de souhaiter l'élar-

comme il faudrait alors une liberté préalable qui choisisse d'être libre, c'est-à-dire, au fond, qui choisisse d'être ce qu'elle est déjà, nous serions renvoyés à l'infini, car elle aurait besoin d'une autre liberté antérieure pour la choisir et ainsi de suite. En fait, nous sommes une liberté qui choisit mais nous ne choisissons pas d'être libres : nous sommes condamnés à la liberté, comme nous l'avons dit plus haut, jetés dans la liberté ou, comme dit Heidegger, « délaissés ». Et, comme on le voit, ce délaissement n'a d'autre origine que l'existence même de la liberté. Si donc l'on définit la liberté comme l'échappement au donné, au fait, il y a un *fait* de l'échappement au fait. C'est la facticité de la liberté.

Mais le fait que la liberté n'est pas son fondement peut être encore entendu d'une autre façon, qui amènera à des conclusions identiques. Si, en effet, la liberté décidait de l'existence de son être, il ne faudrait pas seulement que l'être comme non-libre soit possible, il faudrait encore que soit possible mon inexistence absolue. En d'autres termes, nous avons vu que dans le projet initial de la liberté la fin se retournait sur les motifs pour les constituer ; mais si la liberté doit être son propre fondement, la fin doit, en outre, se retourner sur l'existence elle-même pour la faire surgir. On voit ce qui en résulterait : le pour-soi se tirerait lui-même du néant pour atteindre la fin qu'il se propose. Cette existence légitimée par sa fin serait existence de *droit*, non de *fait*. Et il est vrai que, parmi les mille manières qu'a le pour-soi d'essayer de s'arracher à sa contingence originelle, il en est une qui consiste à tenter de se faire reconnaître par autrui comme existence de droit. Nous ne tenons à nos droits individuels que dans le cadre d'un vaste projet qui tendrait à nous conférer l'existence à partir de la fonction que nous remplissons. C'est la raison pour laquelle l'homme tente si souvent de s'identifier à sa fonction et cherche à ne voir en lui-même que « le président de la Cour d'appel », « le trésorier payeur général », etc. Chacune de ces fonctions a son existence justifiée par sa fin, en effet. Être identifié à l'une d'elles c'est prendre sa propre existence comme sauvée de la contingence. Mais ces efforts pour échapper à la contingence originelle ne font que mieux établir l'existence de celle-ci. La liberté ne saurait décider de son existence par la fin qu'elle pose. Sans doute, elle n'existe que par le choix qu'elle fait d'une fin, mais elle n'est pas maîtresse du fait qu'il y a une liberté qui se fait annoncer ce qu'elle est par sa fin. Une liberté qui se produirait elle-même à l'existence perdrait son sens même de liberté. En effet, la liberté n'est pas un simple pouvoir indéterminé. Si elle était telle, elle serait néant ou en-soi ; et c'est par une synthèse aberrante de l'en-soi

et du néant qu'on a pu la concevoir comme un pouvoir nu et préexistant à ses choix. Elle se détermine par son surgissement même en un « faire ». Mais, nous l'avons vu, *faire* suppose la néantisation d'un donné. On fait quelque chose *de* quelque chose. Ainsi la liberté est manque d'être par rapport à un être donné et non pas surgissement d'un être plein. Et si elle est ce trou d'être, ce néant d'être que nous venons de dire, elle suppose *tout l'être* pour surgir au cœur de l'être comme un trou. Elle ne saurait donc se déterminer à l'existence à partir du néant, car toute production à partir du néant ne saurait être que de l'être-en-soi. Nous avons d'ailleurs prouvé dans la première partie de cet ouvrage, que le néant ne pouvait apparaître nulle part si ce n'est au cœur de l'être. Nous rejoignons ici les exigences du sens commun : empiriquement, nous ne pouvons être libres que par rapport à un état de choses et malgré cet état de choses. On dira que je suis libre par rapport à cet état de choses lorsqu'il ne me contraint pas. Ainsi, la conception empirique et pratique de la liberté est toute négative, elle part de la considération d'une situation et constate que cette situation *me laisse libre* de poursuivre telle ou telle fin. On pourrait dire même que cette situation conditionne ma liberté en ce sens qu'elle *est là pour ne pas me contraindre*. Otez la défense de circuler dans les rues après le couvre-feu — et que pourra bien signifier pour moi la liberté (qui m'est conférée, par exemple, par un sauf-conduit) de me promener la nuit ?

Ainsi la liberté est un moindre être qui suppose l'être, pour s'y soustraire. Elle n'est libre ni de ne pas exister, ni de ne pas être libre. Nous allons saisir aussitôt la liaison de ces deux structures : en effet, comme la liberté est échappement à l'être, elle ne saurait se produire *à côté* de l'être, comme latéralement et dans un projet de survol : on ne s'échappe pas d'une geôle où l'on n'était pas enfermé. Une projection de soi en marge de l'être ne pourrait aucunement se constituer comme néantisation de cet être. La liberté est échappement à un engagement dans l'être, elle est néantisation d'un être qu'elle *est*. Cela ne signifie pas que la réalité-humaine existe *d'abord* pour être libre *ensuite*. Ensuite et d'abord sont des termes créés par la liberté elle-même. Simplement le surgissement de la liberté se fait par la double néantisation de *l'être qu'elle est* et de l'être au milieu duquel elle est. Naturellement, elle n'est pas cet être au sens d'être-en-soi. Mais elle fait qu'il *y a* cet être qui est sien derrière elle, en l'éclairant dans ses insuffisances à la lumière de la fin qu'elle choisit : elle a *à être* derrière elle cet être qu'elle n'a pas choisi et précisément dans la mesure où elle se retourne sur lui pour l'éclairer, elle fait que cet être qui est

la rivière, je ne suis rien d'autre — ni ici ni dans un autre monde — que ce projet concret de canotage. Mais ce projet lui-même, en tant que totalité de mon être, exprime mon choix originel dans des circonstances particulières, il n'est rien d'autre que le choix de moi-même comme totalité en ces circonstances. C'est pourquoi une méthode spéciale doit viser à dégager cette signification fondamentale qu'il comporte et qui ne saurait être que le secret individuel de son être-dans-le-monde. C'est donc plutôt par une *comparaison* des diverses tendances empiriques d'un sujet que nous tenterons de découvrir et de dégager le projet fondamental qui leur est commun à toutes — et non par une simple sommation ou recombinaison de ces tendances : en chacune la personne est tout entière.

Il y a naturellement une infinité de projets possibles comme il y a une infinité d'hommes possibles. Si toutefois nous devons reconnaître certains caractères communs entre eux et tenter de les classer en catégories plus larges, il convient d'abord d'instituer des enquêtes individuelles sur les cas que nous pouvons étudier plus aisément. Dans ces enquêtes, nous serons conduits par ce principe : ne s'arrêter que devant l'irréductibilité évidente, c'est-à-dire ne jamais croire qu'on a atteint le projet initial tant que la fin projetée n'apparaît pas comme l'*être même* du sujet considéré. C'est pourquoi nous ne saurions nous arrêter à des classifications en « projet authentique » et « projet inauthentique de soi-même » comme celle que veut établir Heidegger. Outre qu'une pareille classification est entachée d'un souci éthique, en dépit de son auteur et par sa terminologie même, elle est basée, en somme, sur l'attitude du sujet envers sa propre mort. Mais si la mort est angoissante et si, par suite, nous pouvons fuir l'angoisse ou nous y jeter résolument, c'est un truisme de dire que c'est parce que nous tenons à la vie. Par suite, l'angoisse devant la mort, la décision résolue ou la fuite dans l'inauthenticité ne sauraient être considérées comme des projets fondamentaux de notre être. Ils ne sauraient être compris au contraire que sur le fondement d'un projet premier de *vivre*, c'est-à-dire sur un choix originel de notre être. Il convient donc en chaque cas de dépasser les résultats de l'herméneutique heideggerienne vers un projet plus fondamental encore. Ce projet fondamental ne doit renvoyer, en effet, à aucun autre et doit être conçu par soi. Il ne saurait donc concerner ni la mort ni la vie, ni aucun caractère particulier de la condition humaine : le projet originel d'un pour-soi ne peut viser que son être ; le projet d'être ou désir d'être ou tendance à être ne provient pas en effet d'une différenciation physiologique ou d'une contingence empirique ; il ne se distingue pas, en effet, de l'être

du pour-soi. Le pour-soi, en effet, est un être dont l'être est en question dans son être sous forme de projet d'être. *Etre pour-soi* c'est se faire annoncer ce qu'on est par un possible sous le signe d'une valeur. Possible et valeur appartiennent à l'être du pour-soi. Car le pour-soi se décrit ontologiquement comme *manque d'être*, et le possible appartient au pour-soi comme *ce qui lui manque*, de même que la valeur hante le pour-soi comme la totalité d'être *manquée*. Ce que nous avons exprimé, dans notre deuxième partie, en termes de manque peut aussi bien s'exprimer en termes de *liberté*. Le pour-soi choisit parce qu'il est manque, la liberté ne fait qu'un avec le manque, elle est le mode d'être concret du manque d'être. Ontologiquement, il revient donc au même de dire que la valeur et le possible existent comme limites internes d'un manque d'être qui ne saurait exister qu'en tant que manque d'être — ou que la liberté en surgissant détermine son possible et par là même circonscrit *sa* valeur. Aussi ne peut-on remonter plus haut et rencontre-t-on l'irréductible évident lorsqu'on atteint le *projet d'être*, car on ne peut évidemment remonter plus haut que *l'être*, et entre projet d'être, possible, valeur et, d'autre part, *l'être*, il n'y a aucune différence. L'homme est fondamentalement *désir d'être* et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique ; elle ressort d'une description *a priori* de l'être du pour-soi, puisque le désir est manque et que le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Le projet originel qui s'exprime dans chacune de nos tendances empiriquement observables est donc le *projet d'être* ; ou, si l'on préfère, chaque tendance empirique est avec le projet originel d'être dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique, comme les tendances conscientes, chez Freud, par rapport aux complexes et à la libido originelle. Ce n'est point d'ailleurs que le désir d'être soit *d'abord* pour se faire exprimer *ensuite* par les désirs *a posteriori* ; mais il n'est rien en dehors de l'expression symbolique qu'il trouve dans les désirs concrets. Il n'y a pas d'abord un désir d'être, puis mille sentiments particuliers, mais le désir d'être n'existe et ne se manifeste que dans et par la jalousie, l'avarice, l'amour de l'art, la lâcheté, le courage, les mille expressions contingentes et empiriques qui font que la réalité humaine ne nous apparaît jamais que *manifestée par un tel homme*, par une personne singulière.

Quant à l'être qui est l'objet de ce désir, nous savons *a priori* ce qu'il est. Le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Et l'être dont manque le pour-soi, c'est l'en-soi. Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l'en-soi : entre l'en-soi

néanti et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi le but et la fin de la néantisation que je suis, c'est *l'en-soi*. Ainsi la réalité humaine est désir d'être-en-soi. Mais l'en-soi qu'elle désire ne saurait être pur en-soi contingent et absurde, comparable en tout point à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit. La néantisation, nous l'avons vu, est en effet assimilable à une révolte de l'en-soi qui se néantit contre sa contingence. Dire que le pour-soi existe sa facticité, comme nous l'avons vu au chapitre concernant le corps, cela revient à dire que la néantisation est vain effort d'un être pour fonder son propre être et que c'est le recul fondateur qui provoque l'infime décalage par où le néant entre dans l'être. L'être qui fait l'objet du désir du pour-soi est donc un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, c'est-à-dire qui serait à sa facticité comme le pour-soi est à ses motivations. En outre le pour-soi, étant négation de l'en-soi, ne saurait désirer le retour pur et simple à l'en-soi. Ici comme chez Hegel, la négation de la négation ne saurait nous ramener à notre point de départ. Mais tout au contraire, ce pourquoi le pour-soi réclame l'en-soi, c'est précisément la totalité détotalisée « En-soi néantisé en pour-soi » ; en d'autres termes le pour-soi projette *d'être en tant que pour-soi*, un être qui soit ce qu'il est ; c'est en tant qu'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, que le pour-soi projette d'être ce qu'il est ; c'est en tant que conscience qu'il veut avoir l'imperméabilité et la densité infinie de l'en-soi ; c'est en tant que néantisation de l'en-soi et perpétuelle évansion de la contingence et de la facticité qu'il veut être son propre fondement. C'est pourquoi le possible est pro-jeté en général comme ce qui manque au pour-soi pour devenir en-soi-pour-soi ; et la valeur fondamentale, qui préside à ce projet est justement l'en-soi-pour-soi, c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu. Quels que puissent être ensuite les mythes et les rites de la religion considérée, Dieu est d'abord « sensible au cœur » de l'homme comme ce qui l'annonce et le définit dans son projet ultime et fondamental. Et si l'homme possède une compréhension préontologique de l'être de Dieu, ce ne sont ni les grands spectacles de la nature, ni la puissance de la société qui la lui ont conférée : mais Dieu, valeur et but suprême de la transcendance, représente la limite permanente à partir de laquelle l'homme se fait annoncer ce qu'il est. Etre homme, c'est tendre à être Dieu ;

L'une comme l'autre considèrent toutes les manifestations objectivement décelables de la « vie psychique » comme entretenant des rapports de symbolisation à symbole avec des structures fondamentales et globales qui constituent proprement la *personne*. L'une comme l'autre considèrent qu'il n'y a pas de données premières — inclinations héritées, caractère, etc. La psychanalyse existentielle ne connaît rien *avant* le surgissement originel de la liberté humaine ; la psychanalyse empirique pose que l'affectivité première de l'individu est une cire vierge *avant* son histoire. La libido n'est rien en dehors de ses fixations concrètes, sinon une possibilité permanente de se fixer n'importe comment sur n'importe quoi. L'une comme l'autre considèrent l'être humain comme une historialisation perpétuelle et cherchent, plus qu'à découvrir des données statiques et constantes, à déceler le sens, l'orientation et les avatars de cette histoire. De ce fait, l'une comme l'autre considèrent l'homme dans le monde et ne conçoivent pas qu'on puisse interroger un homme sur ce qu'il est, sans tenir compte avant tout de sa *situation*. Les enquêtes psychanalytiques visent à reconstituer la vie du sujet de la naissance à l'instant de la cure ; elles utilisent tous les documents objectifs qu'elles pourront trouver : lettres, témoignages, journaux intimes, renseignements « sociaux » de toute espèce. Et ce qu'elles visent à restituer est moins un pur événement psychique qu'un couple : l'événement crucial de l'enfance et la cristallisation psychique autour de cet événement. Ici encore il s'agit d'une *situation*. Chaque fait « historique » de ce point de vue sera considéré à la fois comme *facteur* de l'évolution psychique et comme *symbole* de cette évolution. Car il n'est rien en lui-même, il n'agit que selon la façon dont il est pris et cette manière même de le prendre traduit symboliquement la disposition interne de l'individu.

Psychanalyse empirique et psychanalyse existentielle recherchent l'une et l'autre une attitude fondamentale en situation qui ne saurait s'exprimer par des définitions simples et logiques, parce qu'elle est antérieure à toute logique, et qui demande à être reconstruite selon des lois de synthèses spécifiques. La psychanalyse empirique cherche à déterminer le *complexe*, dont le nom même indique la polyvalence de toutes les significations qui s'y rapportent. La psychanalyse existentielle cherche à déterminer le *choix originel*. Ce choix originel s'opérant face au monde et étant choix de la position dans le monde est totalitaire comme le complexe ; il est antérieur à la logique comme le complexe ; c'est lui qui *choisit* l'attitude de la personne en face de la logique et des principes ; il n'est donc pas question de l'interroger conformément à la logique. Il

reliefs, existent quelque part et lui soient cachés, mais plutôt parce qu'il appartient à une autre attitude humaine de les établir et qu'ils ne sauraient exister que *par et pour* la connaissance. La réflexion, ne pouvant servir de base à la psychanalyse existentielle lui fournira donc simplement des matériaux bruts sur lesquels le psychanalyste devra prendre l'attitude objective. Ainsi seulement pourra-t-il *connaître* ce qu'il *comprend déjà*. Il résulte de là que les complexes extirpés des profondeurs inconscientes, comme les projets décelés par la psychanalyse existentielle seront appréhendés *du point de vue d'autrui*. Par suite, l'objet ainsi mis au jour sera articulé selon les structures de la transcendance-transcendée, c'est-à-dire que son être sera l'être-pour-autrui ; même si d'ailleurs le psychanalyste et le sujet de la psychanalyse ne font qu'un. Ainsi le projet mis au jour par l'une et l'autre psychanalyse ne pourra être que la totalité de la personne, l'irréductible de la transcendance tels qu'ils sont *dans leur être-pour-l'autre*. Ce qui échappe pour toujours à ces méthodes d'investigation, c'est le projet tel qu'il est pour soi, le complexe dans son être propre. Ce projet-pour-soi ne peut être que *joui* ; il y a incompatibilité entre l'existence pour soi et l'existence objective. Mais l'objet des psychanalyses n'en a pas moins la *réalité d'un être* ; sa connaissance par le sujet peut, en outre, contribuer à *éclairer* la réflexion et celle-ci peut devenir alors une jouissance qui sera quasi-savoir.

Là s'arrêtent les ressemblances entre les deux psychanalyses. Elles diffèrent en effet dans la mesure où la psychanalyse empirique a décidé de son irréductible au lieu de le laisser s'annoncer lui-même dans une intuition évidente. La libido ou la volonté de puissance constituent, en effet, un résidu psychobiologique qui n'est pas clair par lui-même, et qui ne nous apparaît pas comme *devant être* le terme irréductible de la recherche. C'est finalement l'expérience qui établit que le fondement des complexes est cette libido ou cette volonté de puissance et ces résultats de l'enquête empirique sont parfaitement contingents, ils ne convainquent pas : rien n'empêche de concevoir *a priori* une « réalité humaine » qui ne s'exprimerait pas par la volonté de puissance, dont la libido ne constituerait pas le projet originel et indifférencié. Le choix, au contraire, auquel remontera la psychanalyse existentielle, précisément parce qu'il est choix, rend compte de sa contingence originelle, car la contingence du choix est l'envers de sa liberté. En outre, en tant qu'il se fonde sur le *manque d'être*, conçu comme caractère fondamental de l'être, il reçoit la légitimation *comme choix* et nous savons que nous n'avons pas à pousser plus loin. Chaque résultat sera donc à la fois pleinement contingent

et légitimement irréductible. Il demeurera d'ailleurs toujours *singulier*, c'est-à-dire que nous n'atteindrons pas comme but ultime de la recherche et fondement de tous les comportements un terme abstrait et général, la libido par exemple, qui serait différenciée et concrétisée en complexes puis en conduites de détail sous l'action des faits extérieurs et de l'histoire du sujet, mais au contraire un choix qui reste unique et qui est dès l'origine la concrétion absolue ; les conduites de détail peuvent exprimer ou *particulariser* ce choix, mais elles ne sauraient le concrétiser plus qu'il ne l'est déjà. C'est que ce choix n'est rien autre que *l'être* de chaque réalité humaine, et qu'il revient au même de dire que telle conduite partielle *est* ou qu'elle exprime le choix originel de cette réalité humaine, puisque, pour la réalité humaine, il n'y a pas de différence entre exister et se choisir. De ce fait, nous comprenons que la psychanalyse existentielle n'a pas à remonter du « complexe » fondamental, qui est justement le choix d'être, jusqu'à une abstraction comme la libido qui l'expliquerait. Le complexe est choix ultime, il est choix d'être et *se fait tel*. Sa mise au jour le révélera chaque fois comme évidemment irréductible. Il s'ensuit nécessairement que la libido et la volonté de puissance n'apparaîtront à la psychanalyse existentielle ni comme des caractères généraux et communs à tous les hommes, ni comme des irréductibles. Tout au plus se pourra-t-il que l'on constate, après enquête, qu'elles expriment, à titre d'ensembles particuliers, chez certains sujets, un choix fondamental qui ne saurait se réduire à l'une ou à l'autre. Nous avons vu, en effet, que le désir et la sexualité en général expriment un effort originel du pour-soi pour récupérer son être aliéné par autrui. La volonté de puissance suppose aussi, originellement, l'être pour autrui, la compréhension de l'autre et le choix de faire son salut par l'autre. Le fondement de cette attitude doit être dans un choix premier qui fasse comprendre l'assimilation radicale de l'être-en-soi-pour-soi à l'être-pour-l'autre.

Le fait que le terme ultime de cette enquête existentielle doit être un *choix*, différencie mieux encore la psychanalyse dont nous esquissons la méthode et les traits principaux : elle renonce par là-même à supposer une action mécanique du milieu sur le sujet considéré. Le milieu ne saurait agir sur le sujet que dans la mesure exacte où il le comprend, c'est-à-dire où il le transforme en situation. Aucune description objective de ce milieu ne saurait donc nous servir. Dès l'origine, le milieu conçu comme situation renvoie au pour-soi choisissant, tout juste comme le pour-soi renvoie au milieu de par son être dans le monde. En renonçant à toutes les causations mécaniques, nous

renonçons du même coup à toutes les interprétations *générales* du symbolisme envisagé. Comme notre but ne saurait être d'établir des lois empiriques de succession, nous ne saurions constituer une symbolique universelle. Mais le psychanalyste devra à chaque coup réinventer une symbolique en fonction du cas particulier qu'il envisage. Si l'être est une totalité, il n'est pas concevable en effet qu'il puisse exister des rapports élémentaires de symbolisation (féces = or, pelote à épingles = sein, etc.), qui gardent une signification constante en chaque cas, c'est-à-dire qui demeurent inaltérés lorsqu'on passe d'un ensemble signifiant à un autre ensemble. En outre, le psychanalyste ne perdra jamais de vue que le choix est vivant et, par suite, peut toujours être *révoqué* par le sujet étudié. Nous avons montré, dans le chapitre précédent, l'importance de l'*instant* qui représente les brusques changements d'orientation et la prise d'une position neuve en face d'un passé immuable. Dès ce moment, on doit toujours être prêt à considérer que les symboles changent de signification et à abandonner la symbolique utilisée jusqu'alors. Ainsi la psychanalyse existentielle se devra d'être entièrement souple et de se calquer sur les moindres changements observables chez le sujet : il s'agit ici de comprendre l'*individuel* et souvent même l'*instantané*. La méthode qui a servi pour un sujet ne pourra, de ce fait même, être employée pour un autre sujet ou pour le même sujet à une époque ultérieure.

Et, précisément parce que le but de l'enquête doit être de découvrir un *choix*, non un *état*, cette enquête devra se rappeler en toute occasion que son objet n'est pas une donnée enfouie dans les ténèbres de l'inconscient, mais une détermination libre et consciente — qui n'est pas même un habitant de la conscience, mais qui ne fait qu'un avec cette conscience elle-même. La psychanalyse empirique, dans la mesure où sa méthode vaut mieux que ses principes, est souvent sur la voie d'une découverte existentielle, encore qu'elle s'arrête toujours en chemin. Lorsqu'elle approche ainsi du choix fondamental, les résistances du sujet s'effondrent tout à coup et il *reconnait* soudain l'image de lui qu'on lui présente, comme s'il se voyait dans une glace. Ce témoignage involontaire du sujet est précieux pour le psychanalyste : il y voit le signe qu'il a touché son but ; il peut passer des investigations proprement dites à la cure. Mais rien dans ses principes ni dans ses postulats initiaux ne lui permet de comprendre ni d'utiliser ce témoignage. D'où lui en viendrait le droit ? Si vraiment le complexe est inconscient, c'est-à-dire si le signe est séparé du signifié par un barrage, comment le sujet pourrait-il le *reconnaître* ? Est-ce le complexe

Elle utilisera la compréhension de l'être qui caractérise l'enquêteur en tant qu'il est lui-même réalité humaine; et comme elle cherche à dégager l'être de ses expressions symboliques, elle devra réinventer à chaque fois, sur les bases d'une étude comparative des conduites, une symbolique destinée à les déchiffrer. Le critère de la réussite sera pour elle le nombre de faits que son hypothèse permet d'expliquer et d'unifier comme aussi l'intuition évidente de l'irréductibilité du terme atteint. A ce critère s'ajoutera, dans tous les cas où cela sera possible, le témoignage décisif du sujet. Les résultats ainsi atteints — c'est-à-dire les fins dernières de l'individu — pourront alors faire l'objet d'une classification et c'est sur la comparaison de ces résultats que nous pourrons établir des considérations générales sur la réalité humaine en tant que choix empirique de ses propres fins. Les conduites étudiées par cette psychanalyse ne seront pas seulement les rêves, les actes manqués, les obsessions et les névroses mais aussi et surtout les pensées de la veille, les actes réussis et adaptés, le style, etc. Cette psychanalyse n'a pas encore trouvé son Freud; tout au plus peut-on en trouver le pressentiment dans certaines biographies particulièrement réussies. Nous espérons pouvoir tenter d'en donner ailleurs deux exemples, à propos de Flaubert et de Dostoïevsky. Mais il nous importe peu, ici, qu'elle existe : l'important pour nous c'est qu'elle soit possible.

II

FAIRE ET AVOIR : LA POSSESSION

Les renseignements que l'ontologie peut acquérir sur les conduites et sur le désir doivent servir de principes à la psychanalyse existentielle. Cela signifie, non qu'il existe avant toute spécification des désirs abstraits et communs à tous les hommes, mais que les désirs concrets ont des structures qui ressortissent à l'étude de l'ontologie parce que chaque désir, aussi bien le désir de manger ou de dormir que le désir de créer une œuvre d'art, expriment toute la réalité humaine. Comme nous l'avons montré ailleurs (1), en effet, la connaissance de l'homme doit être totalitaire; des connaissances empiriques et partielles sont, sur ce terrain, dépourvues de signification. Nous aurons donc achevé notre tâche si nous utilisons les connaissances que nous avons acquises jusqu'ici, à jeter les bases de la psychanalyse

(1) *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions* : Herman Caul, 1939.

existentielle. C'est là, en effet, que doit s'arrêter l'ontologie : ses dernières découvertes sont les premiers principes de la psychanalyse. A partir de là, il est nécessaire d'avoir une autre méthode puisque l'objet est différent. Qu'est-ce donc que l'ontologie nous apprend sur le désir, en tant que le désir est l'être de la réalité humaine ?

Le désir est manque d'être, nous l'avons vu. En tant que tel, il est directement *porté sur* l'être dont il est manque. Cet être, nous l'avons vu, c'est l'en-soi-pour-soi, la conscience devenue substance, la substance devenue cause de soi, l'Homme-Dieu. Ainsi l'être de la réalité humaine est originellement non une substance mais un rapport vécu : les termes de ce rapport sont l'En-soi originel, figé dans sa contingence et sa facticité et dont la caractéristique essentielle est qu'il *est*, qu'il *existe*, et, d'autre part, l'En-soi-pour-soi ou valeur, qui est comme l'Idéal de l'En-soi contingent et qui se caractérise comme par delà toute contingence et toute existence. L'homme n'est ni l'un ni l'autre de ces êtres, car il *n'est* point : il est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est, il est la néantisation de l'En-soi contingent en tant que le soi de cette néantisation est sa fuite en avant vers l'En-soi cause de soi. La réalité humaine est pur effort pour devenir Dieu, sans qu'il y ait aucun substrat donné de cet effort, sans qu'il y ait *rien* qui s'efforce ainsi. Le désir exprime cet effort.

Toutefois, le désir n'est pas seulement défini par rapport à l'En-soi-cause-de-soi. Il est aussi relatif à un existant brut et concret que l'on nomme couramment l'objet du désir. Cet objet sera tantôt un morceau de pain, tantôt une automobile, tantôt une femme, tantôt un objet non encore réalisé et pourtant défini : comme lorsque l'artiste désire créer une œuvre d'art. Ainsi le désir exprime par sa structure même le rapport de l'homme avec un ou plusieurs objets dans le monde, il est un des aspects de l'Être-dans-le-monde. De ce point de vue, il semble d'abord que ce rapport ne soit pas d'un type unique. Ce n'est que par abréviation que nous parlons du « désir de quelque chose ». En fait mille exemples empiriques montrent que nous désirons *posséder* tel objet ou *faire* telle chose ou *être* quelqu'un. Si je désire ce tableau, cela signifie que je désire l'acheter, pour me l'approprier. Si je désire écrire un livre, me promener, cela signifie que je désire *faire* ce livre, *faire* cette promenade. Si je me pare, c'est que je désire *être* beau; je me cultive pour *être* savant, etc. Ainsi, du premier coup, les trois grandes catégories de l'existence humaine concrète nous apparaissent dans leur relation originelle : *faire, avoir, être*.

Il est facile de voir, cependant, que le désir de faire n'est pas

tiques que je m'approprierais de cette façon, mais cette canne que j'ai taillée dans une branche, elle va, elle aussi, m'appartenir doublement : en premier lieu, comme un objet d'usage qui est à ma disposition et que je possède comme je possède mes vêtements ou mes livres, en second lieu comme mon œuvre. Ainsi ceux qui préfèrent s'entourer d'objets usuels qu'ils ont fabriqués eux-mêmes raffinent sur l'appropriation. Ils réunissent sur un seul objet et dans un même syncrétisme l'appropriation par jouissance et l'appropriation par création. Nous retrouvons l'unité d'un même projet depuis le cas de la création artistique jusqu'à celui de la cigarette qui « est meilleure quand on la roule soi-même ». Nous retrouverons tout à l'heure ce projet à propos d'un type de propriété spéciale qui en est comme la dégradation et que l'on appelle le *luxe*, car, nous le verrons, le luxe ne désigne pas une qualité de l'objet possédé mais une qualité de la possession.

C'est encore s'approprier — nous l'avons montré dans le préambule de cette quatrième partie — que *connaître*. Et c'est pourquoi la recherche scientifique n'est rien d'autre qu'un effort d'appropriation. La vérité découverte, comme l'œuvre d'art, est *ma* connaissance ; c'est le noème d'une pensée qui ne se découvre que lorsque je forme la pensée et qui, de ce fait, apparaît d'une certaine manière comme maintenu par moi à l'existence. C'est par moi qu'une face du monde se révèle, c'est à moi qu'elle se révèle. En ce sens, je suis créateur et possesseur. Non que je considère comme pure représentation l'aspect de l'être que je découvre, mais, tout au contraire, parce que cet aspect qui ne se découvre que par moi est profondément et réellement. Je puis dire que je le *manifeste*, au sens où Gide nous dit que « nous devons toujours manifester ». Mais je retrouve une indépendance analogue à celle de l'œuvre d'art dans le caractère de *vérité* de ma pensée, c'est-à-dire dans son objectivité. Cette pensée que je forme et qui tire de moi son existence, elle poursuit en même temps par elle seule son existence dans la mesure où elle est *pensée de tous*. Elle est doublement *moi* puisqu'elle est le monde se découvrant à moi et moi chez les autres, moi formant ma pensée avec l'esprit de l'autre, et doublement refermée contre moi puisqu'elle est l'être que je ne suis pas (en tant qu'il se révèle à moi) et puisqu'elle est pensée de tous, dès son apparition, pensée vouée à l'anonymat. Cette synthèse de moi et de non-moi peut s'exprimer ici encore par le terme de *mien*. Mais, en outre, dans l'idée même de découverte, de révélation, une idée de jouissance appropriative est incluse. La vue est jouissance, voir c'est *déflorer*. Si l'on examine les comparaisons ordinairement utilisées pour exprimer le rapport du connaissant

ves du symbole du « digéré indigeste », le caillou dans l'estomac de l'autruche, Jonas dans l'estomac de la baleine. Il marque un rêve d'assimilation non destructrice. Le malheur est que — comme le notait Hegel — le désir détruit son objet. (En ce sens, disait-il, le désir est désir de manger.) En réaction contre cette nécessité dialectique, le Pour-soi rêve d'un objet qui serait entièrement assimilé par moi, qui serait *moi*, sans se dissoudre en moi, en gardant sa structure d'*en-soi*, car, justement ce que je désire, c'est *cet* objet et, si je le mange, je ne l'ai plus, je ne rencontre plus que moi. Cette synthèse impossible de l'assimilation et de l'intégrité conservée de l'assimilé se rejoint, dans ses racines les plus profondes, avec les tendances fondamentales de la sexualité. La « possession » charnelle en effet nous offre l'image irritante et séduisante d'un corps perpétuellement possédé et perpétuellement neuf, sur lequel la possession ne laisse aucune trace. C'est ce que symbolise, profondément la qualité de « lisse », de « poli ». Ce qui est lisse peut se prendre, se tâter, et n'en demeure pas moins impénétrable, n'en fuit pas moins sous la caresse appropriative, comme l'eau. C'est pourquoi l'on insiste tant, dans les descriptions érotiques, sur la blancheur lisse du corps de la femme. Lisse : qui se reforme sous la caresse, comme l'eau se reforme sur le passage de la pierre qui l'a trouée. Et, en même temps, nous l'avons vu, le rêve de l'amant est bien de s'identifier l'objet aimé tout en lui gardant son individualité : que l'autre soit moi, sans cesser d'être autre. C'est précisément là ce que nous rencontrons dans la quête scientifique : l'objet connu, comme le caillou dans l'estomac de l'autruche, est tout entier en moi, assimilé, transformé en moi-même, et il est tout entier *moi*; mais en même temps il est impénétrable, intransformable, entièrement lisse, dans une nudité indifférente de corps aimé et vainement caressé. Il reste dehors, connaître c'est manger au dehors sans consommer. On voit les courants sexuels et alimentaires qui se fondent et s'interpénètrent, pour constituer le complexe d'Actéon et le complexe de Jonas, on voit les racines digestives et sensuelles qui se réunissent pour donner naissance au désir de connaître. La connaissance est à la fois *pénétration* et *caresse de surface*, digestion et contemplation à distance d'un objet indéformable, production d'une pensée par création continuée et constatation de la totale indépendance objective de cette pensée. L'objet connu, c'est *ma pensée comme chose*. Et c'est précisément ce que je désire profondément lorsque je me mets en quête : saisir ma pensée comme chose et la chose comme ma pensée. Le rapport syncrétique qui fond ensemble des tendances si diverses ne saurait être qu'un rapport d'*appropriation*. C'est pourquoi

le désir de connaître est, si désintéressé qu'il puisse paraître, un rapport d'*appropriation*. Le *connaître* est une des formes que peut prendre l'*avoir*.

Reste un type d'activité qu'on présente volontiers comme entièrement gratuit : l'activité de *jeu* et les « tendances » qui s'y rapportent. Peut-on déceler dans le sport une tendance appropriative ? Certes il faut remarquer d'abord que le jeu, en s'opposant à l'esprit de sérieux, semble l'attitude la moins possessive, il enlève au réel sa réalité. Il y a sérieux quand on part du monde et qu'on attribue plus de réalité au monde qu'à soi-même, à tout le moins quand on se confère une réalité dans la mesure où on appartient au monde. Ce n'est pas par hasard que le matérialisme est sérieux, ce n'est pas par hasard non plus qu'il se retrouve toujours et partout comme la doctrine d'élection du révolutionnaire. C'est que les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord à partir du monde qui les écrase et ils veulent changer ce monde qui les écrase. En cela ils se retrouvent d'accord avec leurs vieux adversaires les possédants, qui se connaissent eux aussi et s'apprécient à partir de leur position dans le monde. Ainsi toute pensée sérieuse est épaissie par le monde, elle coagule; elle est une démission de la réalité humaine en faveur du monde. L'homme sérieux est « du monde » et n'a plus aucun recours en soi; il n'envisage même plus la possibilité de *sortir* du monde, car il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être-au-milieu-du-monde. Il va de soi que l'homme sérieux enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté, il est de *mauvaise foi* et sa mauvaise foi vise à le présenter à ses propres yeux comme une conséquence : tout est conséquence, pour lui, et jamais il n'y a de principe; c'est pourquoi il est si attentif aux conséquences de ses actes. Marx a posé le dogme premier du sérieux lorsqu'il a affirmé la priorité de l'objet sur le sujet et l'homme est sérieux quand il se prend pour un objet.

Le jeu, en effet, comme l'ironie kierkegaardienne, délivre la subjectivité. Qu'est-ce qu'un jeu en effet, sinon une activité dont l'homme est l'origine première, dont l'homme pose lui-même les principes et qui ne peut avoir de conséquences que selon les principes posés ? Dès qu'un homme se saisit comme libre et veut user de sa liberté, quelle que puisse être d'ailleurs son angoisse, son activité est de jeu : il en est, en effet, le premier principe, il échappe à la nature naturée, il pose lui-même la valeur et les règles de ses actes et ne consent à payer que selon les règles qu'il a lui-même posées et définies. D'où, en un sens, le « peu de réalité » du monde. Il semble donc que l'homme qui joue, appliqué à se découvrir comme libre dans

son action elle-même, ne saurait aucunement se soucier de posséder un être du monde. Son but, qu'il le vise à travers les sports ou le mime ou les jeux proprement dits, est de s'atteindre lui-même comme un certain être, précisément l'être qui est en question dans son être. Toutefois ces remarques n'ont pas pour effet de nous montrer que le désir de *faire* est, dans le jeu, irréductible. Elles nous apprennent, au contraire, que le désir de faire s'y réduit à un certain désir d'être. L'acte n'est pas à lui-même son propre but; ce n'est pas non plus sa fin explicite qui représente son but et son sens profond; mais l'acte a pour fonction de manifester et de présenter à elle-même la liberté absolue qui est l'être même de la personne. Ce type particulier de projet qui a la liberté pour fondement et pour but mériterait une étude spéciale. Il se différencie radicalement en effet de tous les autres en ce qu'il vise un type d'être radicalement différent. Il faudrait expliquer tout au long en effet ses rapports avec le projet d'être-Dieu qui nous a paru la structure profonde de la réalité humaine. Mais cette étude ne peut être faite ici : elle ressort en effet à une *Ethique* et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la réflexion purifiante (nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion « complice ») elle suppose en outre une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des valeurs qui hantent le Pour-soi. Il n'en demeure pas moins que le désir de jeu est fondamentalement désir d'être. Ainsi les trois catégories « être », « faire », « avoir » se réduisent ici comme partout à deux : le « faire » est purement transitif. Un désir ne peut être, en son fond, que désir d'être ou désir d'avoir. D'autre part il est rare que le jeu soit pur de toute tendance appropriative. Je laisse de côté le désir de réaliser une performance, de battre un record, qui peut agir comme stimulant du sportif; je ne parle même pas de celui « d'avoir » un beau corps, des muscles harmonieux qui ressortit au désir de s'approprier objectivement son propre être-pour-autrui. Ces désirs n'interviennent pas toujours et d'ailleurs ne sont pas fondamentaux. Mais dans l'acte sportif même il y a une composante appropriative. Le sport est en effet libre transformation d'un milieu du monde en élément de soutien de l'action. De ce fait, comme l'art, il est créateur. Soit un champ de neige, un alpage. Le voir, c'est déjà le posséder. En lui-même, il est déjà saisi par la vue comme symbole de l'être (1). Il représente l'extériorité pure, la spatialité radicale; son indifférenciation, sa monotonie et sa blancheur manifestent l'absolue nudité de la substance; il est l'en-soi qui n'est qu'en-

(1) Voir au § 3.

Ainsi le glissement apparaît comme assimilable à une création continuée : la vitesse, comparable à la conscience et symbolisant ici la conscience (1), fait naître, tant qu'elle dure, en la matière, une qualité profonde qui ne demeure qu'autant que la vitesse existe, une sorte de rassemblement qui vainc son extériorité d'indifférence et qui se défait comme une gerbe derrière le mobile glissant. Unification informatrice et condensation synthétique du champ de neige qui se ramasse en une organisation instrumentale, qui est *utilisé*, comme le marteau ou l'enclume et qui s'adapte docilement à l'action, qui la sous-entend et la remplit, action continuée et créatrice sur la *matière* même de la neige, solidification de la *masse neigeuse* par le glissement, assimilation de la neige à l'eau qui porte, docile et sans mémoire, au corps nu de la femme, que la caresse laisse intact et trouble jusqu'en son tréfonds ; telle est l'action du skieur sur le réel. Mais en même temps la neige demeure impénétrable et hors d'atteinte ; en un sens, l'action du skieur ne fait que développer ses *puissances*. Il lui *fait rendre* ce qu'elle peut rendre ; la matière homogène et solide ne lui livre solidité et homogénéité que par l'acte sportif, mais cette solidité et cette homogénéité demeurent des propriétés écloses en la matière. Cette synthèse du moi et du non-moi que réalise ici l'action sportive s'exprime comme dans le cas de la connaissance spéculative et de l'œuvre d'art par l'affirmation du droit du skieur sur la neige. C'est *mon* champ de neige : je l'ai cent fois parcouru, cent fois j'ai fait naître en lui par ma vitesse cette force de condensation et de soutien, il est à *moi*.

A cet aspect de l'appropriation sportive, il faudrait ajouter cet autre : la difficulté vaincue. Il est plus généralement compris et nous y insisterons à peine. Avant de la descendre, cette pente neigeuse, il a fallu que je la gravisse. Et cette ascension m'a offert une autre face de la neige : la résistance. J'ai senti cette résistance avec ma fatigue et j'ai pu mesurer à chaque instant les progrès de ma victoire. Ici la neige est assimilée à l'*autre* et les expressions courantes « dompter », « vaincre », « dominer », etc., marquent assez qu'il s'agit d'établir, entre moi et la neige, le rapport du maître à l'esclave. Nous retrouverons cet aspect de l'appropriation dans l'*ascension*, dans la *nage*, dans la course d'obstacles, etc., etc. Le pic sur lequel on a planté un drapeau est un pic qu'on s'est *approprié*. Ainsi, un aspect capital de l'activité sportive — et en particulier des sports de plein air — c'est la conquête de ces masses

(1) Nous avons vu dans la troisième partie le rapport du mouvement au « pour soi ».

néantisation de l'être. Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'En-soi individuel et singulier et non d'un être en général. Le Pour-soi n'est pas le néant en général mais une privation singulière ; il se constitue en privation de *cet être-ci*. Nous n'avons donc pas lieu de nous interroger sur la manière dont le pour-soi peut s'unir à l'en-soi puisque le pour-soi n'est aucunement une substance autonome. En tant que néantisation, *il est été* par l'en-soi ; en tant que négation interne, il se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il n'est pas, et, conséquemment, ce qu'il a à être. Si le cogito conduit nécessairement hors de soi, si la conscience est une pente glissante sur laquelle on ne peut s'installer sans se trouver aussitôt déversé dehors sur l'être-en-soi, c'est qu'elle n'a par elle-même aucune suffisance d'être comme subjectivité absolue, elle renvoie d'abord à la chose. Il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose. Qu'est-ce à dire, sinon que la conscience est l'Autre platonicien ? On connaît les belles descriptions que l'Etranger du « Sophiste » donne de cet autre, qui ne peut être saisi que « comme en un rêve » qui n'a d'être que son être-autre, c'est-à-dire qui ne jouit que d'un être emprunté, qui, considéré en lui-même, s'évanouit et ne reprend une existence marginale que si l'on fixe ses regards sur l'être, qui s'épuise à être autre que lui-même et autre que l'être. Il semble même que Platon ait vu le caractère dynamique que présentait l'altérité de l'autre par rapport à lui-même, puisque, dans certains textes, il y voit l'origine du mouvement. Mais il pouvait pousser plus loin encore : il aurait vu alors que l'autre ou non-être relatif ne pouvait avoir un semblant d'existence qu'à titre de conscience. Etre autre que l'être, c'est être conscience (de) soi dans l'unité des ek-stases temporalisantes. Et que peut être, en effet, l'altérité, sinon le chassé-croisé de reflété et de reflétant que nous avons décrit au sein du pour-soi, car la seule façon dont l'autre puisse exister comme autre, c'est d'être conscience (d') être autre. L'altérité est, en effet, négation interne et seule une conscience peut se constituer comme négation interne. Toute autre conception de l'altérité reviendrait à la poser comme un en-soi, c'est-à-dire à établir entre elle et l'être une relation externe, ce qui nécessiterait la présence d'un témoin pour constater que l'autre est autre que l'en-soi. Et, d'autre part, l'autre ne saurait être autre sans émaner de l'être ; en cela, il est relatif à l'en-soi, mais il ne saurait non plus être autre sans *se faire autre*, sinon son altérité deviendrait un donné, donc un être susceptible d'être considéré en-soi. En tant qu'il est relatif à l'en-soi, l'autre est affecté de facticité ; en tant qu'il se fait lui-même, il est un absolu. C'est ce que nous avons mar-

qué lorsque nous disions que le pour-soi n'est pas fondement de son être-comme-néant-d'être, mais qu'il fonde perpétuellement son néant-d'être. Ainsi, le pour-soi est un absolu « unselbstständig », ce que nous avons appelé un absolu non substantiel. Sa réalité est purement *interrogative*. S'il peut poser des questions, c'est que lui-même est toujours *en question* ; son être n'est jamais *donné*, mais *interrogé*, puisqu'il est toujours séparé de lui-même par le néant de l'altérité ; le pour-soi est toujours en suspens parce que son être est un perpétuel sursis. S'il pouvait jamais le rejoindre, l'altérité disparaîtrait du même coup et, avec elle, les possibles, la connaissance, le monde. Ainsi, le problème *ontologique* de la connaissance est résolu par l'affirmation de la primauté ontologique de l'en-soi sur le pour-soi. Mais c'est pour faire naître aussitôt une interrogation *métaphysique*. Le surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi n'est, en effet, aucunement comparable à la genèse *dialectique* de l'Autre platonicien à partir de l'être. Etre et autre sont, en effet, pour Platon, des *genres*. Mais nous avons vu, au contraire, que l'être est une aventure individuelle. Et, pareillement, l'apparition du pour-soi est l'événement absolu qui vient à l'être. Il y a donc place ici pour un problème métaphysique qui pourrait se formuler ainsi : Pourquoi le pour-soi surgit-il à partir de l'être ? Nous appelons métaphysique, en effet, l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière. En ce sens, la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire à la sociologie. Nous avons vu qu'il serait absurde de se demander pourquoi l'être est autre, que la question ne saurait avoir de sens que dans les limites d'un pour-soi et qu'elle suppose même la priorité ontologique du néant sur l'être, alors que nous avons démontré la primauté de l'être sur le néant ; elle ne saurait se poser que par suite d'une contamination avec une question extérieurement analogue et pourtant fort différente : pourquoi est-ce qu'il y a de l'être ? Mais nous savons à présent qu'il faut distinguer avec soin ces deux questions. La première est dépourvue de sens : tous les « pourquoi », en effet, sont postérieurs à l'être et le supposent. L'être est, sans raison, sans cause et sans nécessité ; la définition même de l'être nous livre sa contingence originelle. A la seconde, nous avons déjà répondu, car elle ne se pose pas sur le terrain métaphysique, mais sur celui de l'ontologie : « Il y a » de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être. Le caractère de *phénomène* vient à l'être par le pour-soi. Mais si les questions sur l'origine de l'être ou sur l'origine du monde sont dépourvues de sens ou reçoivent une réponse dans le secteur même de l'ontologie, il n'en est pas de même pour l'origine du pour-soi. Le

pour-soi est tel, en effet, qu'il a le droit de se retourner sur sa propre origine. L'être par qui le pourquoi arrive dans l'être a le droit de poser son propre pourquoi, puisqu'il est lui-même une interrogation, un pourquoi. A cette question, l'ontologie ne saurait répondre, car il s'agit ici d'expliquer un événement, non de décrire les structures d'un être. Tout au plus peut-elle faire remarquer que le néant qui *est été* par l'en-soi n'est pas un simple vide dépourvu de signification. Le sens du néant de la néantisation, c'est d'être été pour fonder l'être. L'ontologie nous fournit deux renseignements qui peuvent servir de base à la métaphysique : c'est, d'abord, que tout processus de fondement de soi est rupture de l'être-identique de l'en-soi, recul de l'être par rapport à lui-même et apparition de la présence à soi ou conscience. C'est seulement en se faisant pour-soi que l'être pourrait aspirer à être cause de soi. La conscience comme néantisation de l'être apparaît donc comme un stade d'une progression vers l'immanence de la causalité, c'est-à-dire vers l'être cause de soi. Seulement la progression s'arrête là par suite de l'insuffisance d'être du pour-soi. La temporalisation de la conscience n'est pas un progrès ascendant vers la dignité de « *causa sui* », c'est un écoulement de surface dont l'origine est, au contraire, l'impossibilité d'être cause de soi. Aussi l'*ens causa sui* demeure comme le *manqué*, l'indication d'un dépassement impossible *en hauteur* qui conditionne par sa non-existence même le mouvement plan de la conscience ; ainsi l'attraction verticale que la lune exerce sur l'océan a pour effet le déplacement horizontal qu'est la marée. L'autre indication que la métaphysique peut puiser dans l'ontologie, c'est que le pour-soi est *effectivement* perpétuel projet de se fonder soi-même en tant qu'être et perpétuel échec de ce projet. La présence à soi avec les différentes directions de sa néantisation (néantisation ek-statique des trois dimensions temporelles, néantisation gémellée du couple reflété-reflétant) représente le premier surgissement de ce projet ; la réflexion représente le redoublement du projet qui se retourne sur lui-même pour se fonder au moins en tant que projet et l'aggravation du hiatus néantisant par l'échec de ce projet lui-même ; le « faire » et « l'avoir », catégories cardinales de la réalité humaine, se réduisent immédiatement ou médiatement au projet d'être ; enfin, la pluralité des uns et des autres *peut* s'interpréter comme une dernière tentative pour se fonder, aboutissant à la séparation radicale de l'être et de la conscience d'être.

Ainsi l'ontologie nous apprend : 1° que *si* l'en-soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu'en se faisant conscience, c'est-à-dire que le concept de « *causa sui* » emporte en soi celui

de présence à soi, c'est-à-dire de la décompression d'être néantisante ; 2° que la conscience est *en fait* projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'en-soi-pour-soi ou en-soi-cause-de-soi. Mais nous ne saurions en tirer davantage. Rien ne permet d'affirmer, sur le plan ontologique, que la néantisation de l'en-soi en pour-soi a, dès l'origine et au sein même de l'en-soi, pour signification le projet d'être cause de soi. Bien au contraire, l'ontologie se heurte ici à une contradiction profonde, puisque c'est par le pour-soi que la possibilité d'un fondement vient au monde. Pour être projet de se fonder, il faudrait que l'en-soi fût originellement présence à soi, c'est-à-dire qu'il fût déjà conscience. L'ontologie se bornera donc à déclarer que *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi. C'est à la métaphysique de former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être. Il va de soi que ces hypothèses demeureront hypothèses puisque nous ne saurions attendre ni confirmation ni infirmation ultérieure. Ce qui fera leur *validité*, c'est seulement la possibilité qu'elles nous donneront d'unifier les données de l'ontologie. Cette unification ne devra naturellement pas se constituer dans la perspective d'un devenir historique, puisque la temporalité vient à l'être par le pour-soi. Il n'y aurait donc aucun sens à se demander ce qu'était l'être *avant* l'apparition du pour-soi. Mais la métaphysique n'en doit pas moins tenter de déterminer la nature et le sens de ce processus antéhistorique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi). En particulier, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première « tentative » de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme « maladie de l'être » avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation.

Reste à envisager le deuxième problème, que nous avons formulé dès notre introduction : Si l'en-soi et le pour-soi sont deux modalités de l'être, n'y a-t-il pas un hiatus au sein même de l'idée d'être et sa compréhension n'est-elle pas scindée en deux parts incommunicables du fait que son extension est constituée par deux classes radicalement hétérogènes ? Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre l'être qui est ce qu'il est et l'être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est ? Ce qui peut nous aider ici, cependant, c'est la conclusion de nos recherches précédentes ; nous venons de montrer, en effet, que l'en-soi et le pour-soi ne sont pas juxtaposés. Bien au contraire, le pour-soi sans l'en-soi

est quelque chose comme un abstrait : il ne saurait pas plus exister qu'une couleur sans forme ou qu'un son sans hauteur et sans timbre ; une conscience qui ne serait conscience de rien serait un rien absolu. Mais si la conscience est liée à l'en-soi par une relation *interne*, cela ne signifie-t-il pas qu'elle s'articule avec lui pour constituer une totalité et n'est-ce pas à cette totalité que revient la dénomination d'être ou de réalité ? Sans doute, le pour-soi est néantisation, mais, à titre de néantisation, il est ; et il est en unité *a priori* avec l'en-soi. Ainsi, les Grecs avaient-ils coutume de distinguer la réalité cosmique qu'ils nommaient τὸ πᾶν de la totalité constituée par celle-ci et par le vide infini qui l'entourait — totalité qu'ils nommaient τὸ ἕλον. Certes, nous avons pu nommer le pour-soi un rien et déclarer qu'il n'y a « en dehors de l'en-soi, rien, sinon un reflet de ce rien qui est lui-même polarisé et défini par l'en-soi en tant qu'il est précisément le néant de cet en-soi. Mais ici comme dans la philosophie grecque, une question se pose : qu'appellerons-nous réel, à quoi attribuerons-nous l'être ? Au cosmos ou à ce que nous nommons plus haut τὸ ἕλον ? A l'en-soi pur ou à l'en-soi entouré de ce manchon de néant que nous avons désigné du nom de pour-soi ?

Mais si nous devons considérer l'être total comme constitué par l'organisation synthétique de l'en-soi et du pour-soi, n'allons-nous pas retrouver la difficulté que nous voulions éviter ? Ce hiatus que nous décelions dans le concept d'être, n'allons-nous pas le rencontrer à présent dans l'existant lui-même ? Quelle définition donner, en effet, d'un existant qui, en tant qu'en-soi, serait ce qu'il est et, en tant que pour-soi, serait ce qu'il n'est pas ?

Si nous voulons résoudre ces difficultés, il faut bien nous rendre compte de ce que nous exigeons d'un existant pour le considérer comme une totalité : il faut que la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire, de telle sorte que chacune d'elles, envisagée à part, ne soit qu'un abstrait. Et, certes, la conscience envisagée à part n'est qu'une abstraction, mais l'en-soi lui-même n'a pas besoin de pour-soi pour être : la « passion » du pour-soi fait seulement qu'il y ait de l'en-soi. Le phénomène d'en-soi est un abstrait sans la conscience mais non son être.

Si nous voulions concevoir une organisation synthétique telle que le pour-soi soit inséparable de l'en-soi et que, réciproquement, l'en-soi soit indissolublement liée au pour-soi, il faudrait la concevoir de telle sorte que l'en-soi reçoive son existence de la néantisation qui en fait prendre conscience. Qu'est-ce à dire sinon que la totalité indissoluble d'en-soi et de pour-soi n'est

concevable que sous la forme de l'être « cause de soi ». C'est cet être et nul autre qui pourrait valoir absolument comme ce ἕλον dont nous parlions tout à l'heure. Et si nous pouvons poser la question de l'être du pour-soi articulé à l'en-soi, c'est que nous nous définissons *a priori* par une compréhension pré-ontologique de l'ens causa sui. Sans doute, cet ens causa sui est impossible et son concept, nous l'avons vu, enveloppe une contradiction. Il n'en demeure pas moins que, puisque nous posons la question de l'être du ἕλον en nous plaçant du point de vue de l'ens causa sui, c'est à ce point de vue qu'il faut nous mettre pour examiner les lettres de créance de ce ἕλον. N'est-il pas, en effet, apparu du seul fait du surgissement du pour-soi et le pour-soi n'est-il pas originellement projet d'être cause de soi ? Ainsi commençons-nous à saisir la nature de la réalité totale. L'être total, celui dont le concept ne serait pas scindé par un hiatus et qui, pourtant, n'exclurait pas l'être néantisant-néantisé du pour-soi, celui dont l'existence serait synthèse unitaire de l'en-soi et de la conscience, cet être idéal serait l'en-soi fondé par le pour-soi et identique au pour-soi qui le fonde, c'est-à-dire l'ens causa sui. Mais, précisément parce que nous nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être réel que nous appelons ἕλον, nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause-de-soi. Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais eu lieu, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance. Pareillement lorsque l'unité des fonctions cérébrales est brisée, des phénomènes se produisent qui présentent à la fois une autonomie relative et qui, à la fois, ne peuvent se manifester que sur fond de désagrégation d'une totalité. C'est cet échec qui explique le hiatus que nous rencontrons à la fois dans le concept de l'être et dans l'existant. S'il est impossible de passer de la notion d'être-en-soi à celle d'être-pour-soi et de les réunir en un genre commun, c'est que le passage de fait de l'un à l'autre et leur réunion ne se peut opérer. On sait que, pour Spinoza et pour Hegel, par exemple, une synthèse arrêtée avant la synthèse complète, en figeant les termes dans une relative dépendance et, à la fois, dans une indépendance relative, se constitue du coup en erreur. Par exemple, c'est dans la notion de sphère que, pour Spinoza, la rotation d'un demi-cercle autour de son

diamètre trouve sa justification et son sens. Mais si nous imaginions que la notion de sphère est par principe hors d'atteinte, le phénomène de rotation du demi-cercle devient *faux* ; on l'a décapité ; l'idée de rotation et l'idée de cercle se tiennent l'une l'autre sans pouvoir s'unir dans une synthèse qui les dépasse et les justifie : l'une demeure irréductible à l'autre. C'est précisément ce qui se passe ici. Nous dirons donc que le « *ὅλον* » considéré est, comme une notion décapitée, en désintégration perpétuelle. Et c'est à titre d'ensemble désintégré qu'il se présente à nous dans son ambiguïté, c'est-à-dire qu'on peut *ad libitum* insister sur la dépendance des êtres considérés ou sur leur indépendance. Il y a ici un passage qui ne se fait pas, un court-circuit. Nous retrouvons sur ce plan cette notion de totalité détotaillée que nous avons déjà rencontrée à propos du pour-soi lui-même et à propos des consciences d'autrui. Mais c'est une troisième espèce de détotaillage. Dans la totalité simplement détotaillée de la réflexion, le réflexif avait à être réfléchi et le réfléchi avait à être le réflexif. La double négation demeurait évanescence. Dans le cas du pour-autrui, le (reflet-reflétant) reflété se distinguait du (reflet-reflétant) reflétant en ce que chacun avait à ne pas être l'autre. Ainsi le pour-soi et l'autre-pour-soi constituent un être où chacun confère l'être-autre à l'autre en se faisant autre. Quant à la totalité du pour-soi et de l'en-soi, elle a pour caractéristique que le pour-soi se fait l'autre par rapport à l'en-soi, mais que l'en-soi n'est nullement autre que le pour-soi en son être : il est, purement et simplement. Si le rapport de l'en-soi au pour-soi était la réciproque du rapport du pour-soi à l'en-soi, nous retomberions dans le cas de l'être-pour-autrui. Mais, précisément, il ne l'est pas, et c'est cette absence de réciprocity qui caractérise le « *ὅλον* » dont nous parlions tout à l'heure. Dans cette mesure, il n'est pas absurde de poser la question de la totalité. Lorsque, en effet, nous avons étudié le pour-autrui, nous avons constaté qu'il fallait qu'il y eût un être « moi-autrui » ayant à être la scissiparité réflexive du pour-autrui. Mais en même temps, cet être « moi-autrui » nous apparaissait comme ne pouvant exister que s'il comportait un insaisissable non-être d'extériorité. Nous nous sommes demandé alors si le caractère antinomique de la totalité était en lui-même un irréductible et si nous devions poser l'esprit comme l'être qui est et qui n'est pas. Mais il nous est apparu que la question de l'unité synthétique des consciences n'avait pas de sens, car elle supposait que nous avions la possibilité de prendre un point de vue sur la totalité ; or, nous existons sur le fondement de cette totalité et comme engagés en elle.

Mais si nous ne pouvons « prendre de point de vue sur la totalité », c'est que l'autre, par principe, se nie de moi comme je me nie de lui. C'est la réciprocity du rapport qui m'interdit à tout jamais de le saisir dans son intégrité. Tout au contraire, dans le cas de la négation interne pour-soi-en-soi, le rapport n'est pas réciproque, et je suis à la fois un des termes du rapport et le rapport lui-même. Je saisis l'être, je suis saisi de l'être, je ne suis que saisi de l'être ; et l'être que je saisis ne se pose pas contre moi pour me saisir à mon tour ; il est ce qui est saisi. Simplement son être ne coïncide aucunement avec son être-saisi. En un sens donc, je peux poser la question de la totalité. Certes, j'existe ici comme engagé dans cette totalité, mais je puis en être conscience exhaustive, puisque je suis à la fois conscience de l'être et conscience (de) moi. Seulement, cette question de la totalité n'appartient pas au secteur de l'ontologie. Pour l'ontologie, les seules régions d'être qui peuvent s'élucider sont celles de l'en-soi, du pour-soi et la région idéale de la « cause de soi ». Il reste indifférent pour elle de considérer le pour-soi articulé à l'en-soi comme une dualité tranchée ou comme un être désintégré. C'est à la métaphysique de décider s'il sera plus profitable à la connaissance (en particulier à la psychologie phénoménologique, à l'anthropologie, etc.) de traiter d'un être que nous nommerons le phénomène, et qui serait pourvu de deux dimensions d'être, la dimension en-soi et la dimension pour-soi (de ce point de vue, il n'y aurait qu'un phénomène : le monde) comme, dans la physique einsteinienne, on a trouvé avantageux de parler d'un événement conçu comme ayant des dimensions spatiales et une dimension temporelle et comme déterminant sa place dans un espace-temps ; ou s'il demeure préférable malgré tout de conserver la vieille dualité « conscience-être ». La seule remarque que puisse hasarder ici l'ontologie, c'est que, dans le cas où il paraîtrait utile d'employer la notion nouvelle de phénomène, comme totalité désintégrée, il faudrait en parler à la fois en termes d'immanence et de transcendance. L'écueil, en effet, serait de tomber dans le pur immanentisme (idéalisme husserlien) ou dans le pur transcendantisme qui envisagerait le phénomène comme une nouvelle espèce d'objet. Mais l'immanence sera toujours limitée par la dimension d'en-soi du phénomène, et la transcendance par sa dimension de pour-soi.

C'est après avoir décidé sur la question de l'origine du pour-soi et de la nature du phénomène de monde, que la métaphysique pourra aborder différents problèmes de première importance, en particulier celui de l'action. L'action, en effet, est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente, qui détermine

une modification dans l'être du transcendant. Il ne servirait à rien, en effet, de déclarer que l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose : si l'apparence phénoménale d'une tasse peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse, et si l'être de la tasse n'est autre que sa *qualité*, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse. Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être. Il nous révèle aussi, par suite des répercussions de l'acte dans le monde, une relation de l'être avec l'être qui, bien que saisie en extériorité par le physicien, n'est ni l'extériorité pure, ni l'immanence, mais nous renvoie à la notion de *forme* gestaltiste. C'est donc à partir de là qu'on pourra tenter une métaphysique de la nature.

II

PERSPECTIVES MORALES

L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Elle laisse entrevoir cependant ce que sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une *réalité humaine en situation*. Elle nous a révélé, en effet, l'origine et la nature de la *valeur* ; nous avons vu que c'est le *manque*, par rapport auquel le pour-soi se détermine dans son être comme *manque*. Du fait que le pour-soi *existe*, nous l'avons vu, la valeur surgit pour hanter son être-pour-soi. Il s'ensuit que les différentes tâches du pour-soi peuvent faire l'objet d'une psychanalyse existentielle, car elles visent toutes à produire la synthèse manquée de la conscience et de l'être sous le signe de la valeur ou cause de soi. Ainsi, la psychanalyse existentielle est une *description morale*, car elle nous livre le sens éthique des différents projets humains ; elle nous indique la nécessité de renoncer à la psychologie de l'intérêt, comme à toute interprétation utilitaire de la conduite humaine, en nous révélant la signification *idéale* de toutes les attitudes de l'homme. Ces significations sont par delà l'égoïsme et l'altruisme, par delà aussi les comportements dits *désintéressés*. L'homme se fait homme pour être Dieu, peut-on dire : et l'ipsité, considérée de ce point de vue, peut paraître un égoïsme ; mais précisément parce qu'il n'y a aucune commune mesure entre la réalité humaine et la cause de soi qu'elle veut être, on peut tout aussi bien dire que l'homme se perd pour que la cause de soi existe. On envisagera alors toute existence hu-

maine comme une passion, le trop fameux « amour-propre » n'étant qu'un moyen librement choisi parmi d'autres pour réaliser cette passion. Mais le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à l'*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. Le résultat de l'esprit de sérieux qui, comme on sait, règne sur le monde, est de faire boire comme par un buvard les valeurs symboliques des choses par leur idiosyncrasie empirique ; il met en avant l'opacité de l'objet désiré et le pose, en lui-même, comme désirable irréductible. 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. L'homme recherche l'être à l'aveuglette, en se cachant le libre projet qu'est cette recherche ; il se fait tel qu'il soit *attendu* par des tâches placées sur sa route. Les objets sont des exigences muettes, et il n'est rien en soi que l'obéissance passive à ces exigences.

La psychanalyse existentielle va lui découvrir le but réel de sa recherche qui est l'être comme fusion synthétique de l'en-soi avec le pour-soi ; elle va le mettre au fait de sa passion. A vrai dire, il est beaucoup d'hommes qui ont pratiqué sur eux-mêmes cette psychanalyse, et qui n'ont pas attendu de connaître ses principes, pour s'en servir comme d'un moyen de délivrance et de salut. Beaucoup d'hommes savent, en effet, que le but de leur recherche est l'être ; et, dans la mesure où ils possèdent cette connaissance, ils négligent de s'appropriier les choses pour elles-mêmes et tentent de réaliser l'appropriation symbolique de leur être-en-soi. Mais dans la mesure où cette tentative participe encore de l'esprit de sérieux et où ils peuvent croire encore que leur mission de faire exister l'en-soi-pour-soi est écrite dans les choses, ils sont condamnés au désespoir, car ils découvrent en même temps que toutes les activités humaines sont équivalentes — car elles tendent toutes à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi — et que toutes sont vouées par principe à l'échec. Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une de ces activités l'emporte sur l'autre, ce ne sera pas à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal ; et, dans

ce cas, il arrivera que le quietisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples.

Mais l'ontologie et la psychanalyse existentielle (ou l'application spontanée et empirique que les hommes ont toujours faite de ces disciplines) 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 de l'en-soi lui seront découverts comme *ses possibles*, elle saisira par et dans l'angoisse qu'ils ne sont possibles que sur fond de possibilité d'autres possibles. Mais jusque là, encore que les possibles puissent être choisis et révoqués *ad libitum*, le thème qui faisait l'unité de tous les choix de possibles, c'était la valeur ou présence idéale de *l'ens causa sui*. Que deviendra la liberté, si elle se retourne sur cette valeur ? L'emportera-t-elle avec elle, quoi qu'elle fasse et dans son retournement même vers l'en-soi-pour-soi, sera-t-elle ressaisie par derrière par la valeur qu'elle veut contempler ? Ou bien, du seul fait qu'elle se saisit comme liberté par rapport à elle-même, pourra-t-elle mettre un terme au règne de la valeur ? Est-il possible, en particulier, qu'elle 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. Que faut-il entendre par cet être qui veut se tenir en respect, être à distance de lui-même ? S'agit-il de la mauvaise foi ou d'une autre attitude fondamentale ? Et peut-on *vivre* ce nouvel aspect de l'être ? En particulier, la liberté, en se prenant elle-même pour fin, échappera-t-elle à toute *situation* ? Ou, au contraire, demeurera-t-elle située ? Ou se situera-t-elle d'autant plus précisément et d'autant plus individuellement qu'elle se projettera davantage dans l'angoisse comme liberté en condition et qu'elle revendiquera davantage sa responsabilité, à titre d'existant par qui le monde vient à l'être ? Toutes ces questions, qui nous renvoient à la réflexion pure et non complice, ne peuvent trouver leur réponse que sur le terrain moral. Nous y consacrerons un prochain ouvrage.

FIN

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION A LA RECHERCHE DE L'ÊTRE

I. — L'Idée de Phénomène	11
II. — Le phénomène d'être et l'être du phénomène	14
III. — Le cogito <i>preréflexif</i> et l'être du <i>percipere</i>	16
IV. — L'être du <i>percipi</i>	23
V. — La preuve ontologique	27
VI. — L'être en soi	30

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME DU NÉANT

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE DE LA NÉGATION

I. — L'Interrogation	37
II. — Les Négations	40
III. — La conception dialectique du Néant	47
IV. — La conception phénoménologique du Néant	52
V. — L'origine du Néant	58

CHAPITRE II

LA MAUVAISE FOI

I. — Mauvaise foi et mensonge	85
II. — Les conduites de mauvaise foi	94
III. — La « Foi » de la mauvaise foi	108

DEUXIÈME PARTIE

L'ÊTRE-POUR-SOI

CHAPITRE PREMIER

LES STRUCTURES IMMÉDIATES DU POUR-SOI

I. — La Présence à Soi	115
II. — La Facticité du Pour-Soi	121
III. — Le Pour-Soi et l'Être de la Valeur	127
IV. — Le Pour-Soi et l'Être des Possibles	139
V. — Le Moi et le Circuit de l'Ipséité	

CHAPITRE II

LA TEMPORALITÉ

I. — Phénoménologie des trois dimensions temporelles	150
II. — Ontologie de la Temporalité	174
III. — Temporalité originelle et Temporalité psychique : La Réflexion	196

CHAPITRE III

LA TRANSCENDANCE

I. — La Connaissance comme type de relation entre le Pour-Soi et l'En-Soi	220
II. — De la Détermination comme Négation	228
III. — Qualité et Quantité, Potentialité, Ustensile	235
IV. — Le Temps du Monde	255
V. — La Connaissance	268

TROISIÈME PARTIE

LE POUR-AUTRUI

CHAPITRE PREMIER

L'EXISTENCE D'AUTRUI

I. — Le Problème	275
II. — L'Ecueil du Salipsisme	277
III. — Husserl, Hegel, Heidegger	288
IV. — Le Regard	310

CHAPITRE II

LE CORPS

I. — Le Corps comme Etre-Pour-Soi : La Facticité	368
II. — Le Corps-Pour-Autruï	404
III. — La Troisième dimension ontologique du Corps	418

CHAPITRE III

LES RELATIONS CONCRÈTES AVEC AUTRUI

I. — La première attitude envers autruï : l'amour, le langage, le masochisme	431
II. — Deuxième attitude envers autruï : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme	447
III. — L'« être-avec » (Mitsein) et le « nous »	484

QUATRIÈME PARTIE

AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

ÊTRE ET FAIRE : LA LIBERTÉ

I. — La condition première de l'action, c'est la liberté	508
II. — Liberté et Facticité : La Situation	561
III. — Liberté et Responsabilité	638

CHAPITRE II

FAIRE ET AVOIR

I. — La Psychanalyse existentielle	643
II. — Faire et Avoir : La Possession	663
III. — De la Qualité comme Révélatrice de l'Être	690

CONCLUSION

I. — En-Soi et Pour-Soi : Aperçus métaphysiques	711
II. — Perspectives morales	720