Zeitschrift: Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft = Annuaire de la Société Suisse de Philosophie

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 5 (1945)

Artikel: Note sur "L'être et le néant" de Jean-Paul Sartre

Autor: Godet, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883885

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

NOTE
sur
«L'être et le néant» de Jean-Paul Sartre.

Par Pierre Godet[1].

Je connaissais déjà trois études philosophiques de Sartre, deux sur l'imagination, une sur les émotions, quand j'ai lu, l'année passée, son ouvrage capital, *L'être et le néant, essai d'ontologie phénoménologique* (Paris, éd. N. R. F., 1943). Je l'ai lu avec un intérêt passionné. Et pourtant l'ouvrage, avec ses descriptions phénoménologiques et ses analyses critiques d'un tissu si extraordinairement serré, n'est pas seulement touffu, il est aussi réellement difficile, par les notions nouvelles qu'il introduit, notions souvent fort ambiguës (elles doivent l'être, car elles ont à exprimer des ambiguïtés réelles) et qui nécessitaient elles-mêmes la création de termes nouveaux, de locutions et de tournures inaccoutumées, dont quelques-unes adaptées de l'allemand avec une intelligence d'ailleurs parfaite des possibilités linguistiques. Qu'on se représente 720 pages de texte petit et serré où il n'y a pas une seule référence, à peine par-ci par-là une brève note, pages de pure spéculation, inlassablement proliférante dans son propre mouvement et selon ses propres ressources, encore qu'on y discerne, partout où l'auteur critique autrui, une connaissance remarquablement solide de toute la philosophie antérieure et contemporaine. Dans l'ensemble, j'ai été saisi par la force et la hardiesse, la nouveauté et l'indépendance de cette pensée. Je dis bien indépendance, car si Sartre doit certainement beaucoup, à l'origine de sa réflexion, aux phénoménologues allemands, tout au moins à Hüsserl et Heidegger, il les critique et les juge plus encore qu'il ne les utilise;

[1] On reproduit ici, telle quelle, une communication faite le 27 juin 1945 à la Société de philosophie de Neuchâtel. Il s'agissait seulement de « présenter » pour la première fois un philosophe contemporain encore fort peu connu en Suisse. La circonstance ne permettait pas de le faire autrement que par quelques traits empruntés à son ouvrage principal (sans égard à l'ordre suivi par l'auteur) et d'ailleurs grossièrement simplifiés.

il prend d'eux ce qui lui convient et rejette le reste, en disant pourquoi.

La philosophie exposée dans *L'Etre et le Néant* est une philosophie de l'homme ; ce n'est pas une philosophie du Cosmos, surmonté ou non d'un supra-Cosmos. Cependant, ce n'est pas une anthropologie, comme Max Scheler, par exemple, en a esquissé une dans son petit ouvrage *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Comme le titre l'indique, c'est une ontologie, plus précisément une ontologie de la conscience humaine dans son rapport avec l'être. Elle vise à élucider le sens de l'être dans et par le phénomène « homme ».

Philosophie de l'homme, de la condition humaine ou de la réalité humaine (le *Dasein* de Heidegger), il semble que toute la philosophie vivante du temps présent soit cela, de façon plus ou moins ostensible. L'existence même de la philosophie, œuvre de l'homme, tend aujourd'hui à n'apparaître que comme une façon de mettre *en question* son auteur. A la question « qu'est-ce que l'homme ? » ou, de façon explicitement pessimiste, « quel peut bien être le sens de cet être totalement *injustifiable* qu'est l'homme ? » — c'est là aussi, je crois, en dehors de la philosophie, le *leitmotiv* des romans d'un Malraux — Sartre apporte bien une réponse en dégageant la signification de la réalité humaine. Seulement cette signification même implique en elle ce qu'on s'accordera généralement à appeler un *nihilisme* (non pas du tout, d'ailleurs, parce que le mot de « néant » figure dans le titre de l'ouvrage). Nihilisme, dis-je, non seulement du point de vue de la métaphysique traditionnelle, chrétienne ou non, mais aussi du point de vue de cette philosophie moderne qui se veut libre de tout dogmatisme et qui, d'un Lachelier à un Lavelle ou à d'autres, est communément désignée du nom de « philosophie de l'esprit ». Et de ce même point de vue Sartre ne s'en défendrait pas. Mais son nihilisme, à la différence de celui de Malraux dans un roman comme *La condition humaine*, où l'auteur semble bien partager le désespoir de ses personnages, son nihilisme n'est pas un nihilisme du désespoir. Rien que la façon dont il construit ce nihilisme, je veux dire dont il conduit son énorme entreprise, l'allure, le ton, cette sorte d'alacrité infatigable qu'il déploie dans l'analyse et la description réflexives, écartent l'idée de désespoir.

Sartre dit quelque part dans son livre : « L'être est une aventure individuelle. » Notez qu'il ne dit pas la *vie*, ce qui pourrait être une banalité ; il dit l'*être*, ce qui est bien plus fondamental. L'aventure n'est pas psychologique ni vitale ; elle est ontologique, c'est-à-dire qu'elle concerne la *raison d'être* de notre existence même. Or, il semble bien que, pour Sartre, l'aventure vaille d'être courue, sans qu'il y ait rien à chercher ni à attendre en dehors ou au delà de l'aventure elle-même. C'est qu'elle est celle d'un être libre (être homme et être libre ne font qu'un) et, comme tel, seul auteur responsable de sa destinée, si misérable soit-elle, et c'est pourquoi, comme dit Sartre textuellement, « il est insensé de se plaindre ». On peut même dire que chacun de nous est responsable du sort du monde, en tant qu'il est celui par qui et pour qui il y a un monde. Sartre dit à ce propos: « *Je* suis responsable de la guerre mondiale » ; non pas comme pourrait le dire le chrétien qui se sait pécheur parmi les pécheurs et ni plus ni moins que ceux qu'on appelle les auteurs de la guerre, mais parce que je choisis d'être, parce que « je me fais être » — être, pour l'homme, c'est se faire être en se projetant au delà de soi-même vers ses fins — parce que je me fais être celui par qui et pour qui la guerre mondiale, en tant qu'elle est elle-même impliquée dans la poursuite de mes propres fins, revêt tel ou tel *sens*.

Mais quel est le sens originel ou ultime (cela revient au même) de cette aventure individuelle qu'est l'être ? Cette question nous conduit au centre de l'ontologie de Sartre. Il appelle la conscience l'être *pour-soi*, qu'il oppose à l'être *en-soi*. Nous venons de voir, d'autre part, que l'être de l'homme est projet d'être. Or, le projet fondamental de tout être humain, celui auquel se ramènent en dernière analyse tous les projets secondaires et dérivés sous leurs formes innombrables et diverses, c'est d'être un pour-soi qui serait aussi être en-soi, ou, si l'on veut, d'être un en-soi qui resterait en même temps pour-soi. Mais cet en-soi-pour-soi que l'homme aspire à être, n'est-ce pas la définition la plus exacte de ce que les religions appellent Dieu ? Ainsi, le mot Dieu admis, l'homme est fondamentalement l'être qui aspire à être Dieu. Mais c'est là qu'est à jamais son illusion et son échec : de vouloir réaliser en lui cette contradiction radicale qu'est l'idée d'en-soi-pour-soi, l'idée de Dieu. Car

si, par impossible, le pour-soi rejoignait jamais l'en-soi, ce ne serait que pour s'annihiler instantanément en tant que pour-soi, en tant que conscience.

L'être en-soi, en effet, qui ne nous est pas donné comme tel, mais qui nous est donné partout comme « phénomène d'être », comme tel ou tel « ceci » — cette table, cette pipe — c'est le pur et simple existant, qui est néant de conscience. Néant de conscience parce qu'il est en lui-même complète et parfaite plénitude, sans fissure ; l'être est plein de lui-même, comme dit Sartre pittoresquement ; il est totale coïncidence avec lui-même dans l'absolue indifférence de l'identité. Aussi ne peut-on rien dire de lui, sinon qu'*il est*, comme chez Parménide.

Le pour-soi, au contraire, la conscience, est essentiellement une *décompression de l'être*. Elle est dans l'être ou sur l'être comme une différence, un écart, un hiatus ; elle est cet accident, cette déchirure qui arrive ou survient à l'être et par quoi il y a un monde, puisque être conscience c'est être conscience du monde. Pour le dire d'un mot, la conscience est *manque*, manque d'être, et c'est pourquoi aussi, soit dit en passant, elle conçoit et crée la *valeur*, comme remplissement idéal de ce manque. Si la conscience est manque, c'est qu'elle est par elle-même négation. Sartre consacre de longues pages à l'origine de la négation. Il dit à ce propos, en façon de résumé, après voir critiqué tour à tour sur ce point Hegel et Heidegger :

> Nous avons posé d'abord la question de l'être. Puis, nous retournant sur cette question même, conçue comme un type de *conduite* humaine (l'interrogation), 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 (ceci pour Hegel), ni comme milieu infini où l'être serait en suspens (cela pour Heidegger). 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 *négatités*.

Les « négatités », ce sont ces attitudes et comportements de l'existence humaine la plus quotidienne que sont par exemple

le refus, le repentir, le renoncement, ou la haine, la destruction, etc... Un peu plus haut, l'auteur venait de dire :

> 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.

Ce ver rongeur de l'être, c'est la conscience humaine.

Mais si la conscience *n'est* pas l'être, en tant qu'elle est manque et négation de l'être, elle *n'est* pas non plus le néant, au sens absolu du mot. Comme dit Sartre, forgeant ici des termes français sur le modèle de mots allemands forgés eux-mêmes, sauf erreur, par Heidegger *(sich nichten, Nichtung)* : la conscience *se néantise*, elle est perpétuel *néantissement* ou *néantisation* de l'être ou d'elle-même en tant qu'être. De là cette formule qui est le principal leitmotiv de l'ouvrage : la conscience, la réalité humaine, « est sur le mode d'être ce qu'elle n'est pas et de n'être pas ce qu'elle est ». L'homme n'est jamais, il a toujours *à être*.

L'idée centrale et originale, géniale peut-être, de Sartre, et qu'il développe avec une force et une richesse incomparables, c'est d'avoir lié la notion de conscience à celle de négation ou de néant. Elle commande chez lui toute la conception de l'homme, de sa liberté, de sa temporalité, de son action, des valeurs qu'il conçoit, des fins qu'il s'assigne. C'est l'idée d'un moins-être, d'un non-être relatif, qui tend perpétuellement, et d'ailleurs vainement, *à être*.

On pourrait se demander si tout cela n'a pas son premier point d'*accrochage* (rien de plus) dans ce que Sartre appelle lui-même la principale découverte de Hüsserl, dont il a sans doute pris connaissance durant son séjour en Allemagne et à laquelle il reproche d'ailleurs au philosophe allemand d'avoir été infidèle. Hüsserl, en effet, a dit : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose. » Cela n'a l'air de rien. Mais cela signifie que toute conscience consiste et consiste entièrement à viser, à « intentionner » quelque chose au delà d'elle-même, à se transcender elle-même vers son objet. Etre conscient de quelque chose, c'est poser quelque chose *que je ne suis pas* ou *qui n'est pas moi*. Ne voit-on pas déjà paraître ici la négation ?

L'intentionnalité de la conscience, impliquant la transcendance de son objet, signifie aussi, du même coup, que la conscience n'est pas un récipient, qu'elle n'a donc pas de contenu, ce contenu qu'on s'est représenté si longtemps, que beaucoup se représentent encore, sous le nom d'« états de conscience », comme un ensemble de petites *choses*, qui circuleraient, se succéderaient, se combineraient dans le récipient ; choses qu'on s'efforce aujourd'hui d'assouplir et d'amenuiser autant que possible pour les rendre perméables à la conscience même, mais qu'on n'ose pas en expulser totalement comme des corps étrangers qu'elles sont. Je résume ainsi, grossièrement — cela n'est pas inutile à notre objet — l'essentiel de la critique que Sartre fait dans son premier ouvrage de toutes les théories de l'imagination, critique où il n'épargne personne, sans en excepter Bergson. L'imagination, selon lui, est une façon originale et *sui generis* qu'a la conscience de se donner ou de poser son objet ; dans la perception elle le pose comme réel, dans l'imagination elle le pose comme irréel, non existant, absent, etc... Mais on s'est obstiné jusqu'ici à voir dans les images des reviviscences de la perception, ce qui a vicié toutes les théories de l'imagination.

La conscience, disions-nous, n'a pas de contenu. Et elle n'a pas de contenu parce qu'elle n'est qu'un *rapport*, rapport à son objet, à l'objet qu'elle n'est pas. Mais, en revanche, elle est à chaque instant engagée *tout entière* dans ce rapport, qui peut être tour à tour perceptif, cognitif, imaginatif, affectif, etc... Ne serait-ce point ce rapport de la conscience à l'objet qu'elle n'est pas, rapport *par négation*, qui a fourni son premier point de départ à une ontologie fondée sur le rapport du néant à l'être, ou, plus précisément, de la conscience néantissante à l'être qu'elle néantit ?

La conception de la conscience comme pur rapport implique que celle-ci est toujours entièrement transparente à elle-même. Comme dit Sartre, elle est conscience de part en part. Autrement dit : il n'y a pas d'inconscient. J'avoue avoir été quelque peu heurté par l'abattage de cette idole, si c'en est vraiment une, à laquelle, depuis plus de cinquante ans, nous rendons tous plus ou moins un culte, ne fût-ce que parce qu'elle nous est si commode pour expliquer quantité de choses. Sartre dit en

substance : ou le mot d'inconscient ne signifie rien, ou il signifie une *conscience* inconsciente, c'est-à-dire une parfaite contradiction dans les termes. La psychanalyse, comme on sait, repose tout entière sur le présupposé d'un inconscient et d'un refoulement dans et par cet inconscient. Sartre retient quelque chose de la psychanalyse, ceci, notamment, qu'il n'y a pas de comportement humain, si insignifiant qu'il paraisse, un lapsus, un tic, qui ne soit au contraire signifiant, révélateur d'un être, de son *projet* d'être, mais qui doit pour cela même être interprété en fonction de l'avenir du sujet et non, comme fait la psychanalyse freudienne, par la causalité de son passé. Par ailleurs, et surtout, Sartre fait à la psychanalyse une critique qui me paraît irréfutable, à propos de la notion freudienne de « censure », cette censure qui est supposée garder la porte de l'inconscient, derrière laquelle se dissimule le complexe interdit et inavoué ; critique que je réduis à cette question posée par Sartre : comment ce qui, en moi, censure pourrait-il censurer quoi que ce soit s'il n'était en quelque façon *conscient* de ce qu'il a à censurer ? Et de fait plusieurs praticiens de la cure psychanalytique doivent avouer aujourd'hui que le malade n'ignore jamais véritablement son complexe.

Pourtant l'inconscient n'est pas une invention arbitraire et gratuite ; sa notion répond certainement au besoin d'expliquer des faits psychologiques en eux-mêmes irrécusables. Aussi bien Sartre lui substitue-t-il, en quelque façon comme son équivalent, ce qu'il appelle la « mauvaise foi ». Par quoi il ne faut pas entendre le mensonge délibéré, mais bien une structure inhérente à la sorte d'être qui est « sur le mode d'être ce qu'il n'est pas et de n'être pas ce qu'il est », qui est perpétuel échappement à soi-même. Ce qu'on appelle la sincérité ne peut pas s'affirmer sans en même temps se fuir... Mais les notions de bonne et de mauvaise foi comportent chez Sartre de telles ambiguïtés (il y joint celle de croyance, et il dit textuellement : « Croire, c'est ne pas croire ») que l'analyse qu'il en donne est particulièrement irrésumable.

Il faudrait parler de la liberté. Elle est partout dans l'œuvre de Sartre, parce qu'être homme et être libre, c'est tout un. L'homme, qui est projet d'être, est aussi libre choix d'être. Il n'y a qu'une chose dont il ne soit pas libre, c'est de ne pas

être libre. La conscience est condamnée à la liberté, et cette condamnation se manifeste en elle par l'*angoisse*, qui est angoisse devant soi-même (et non pas devant le néant, comme chez Heidegger), tandis que la peur est peur devant quelqu'un ou quelque chose d'autre. Cependant, si la liberté est choix d'un être qui se projette librement vers ses possibles, il ne peut pas y avoir de choix dans le vide de l'absolue indifférence ; ce serait l'évanouissement du choix comme choix. Il n'y a de choix que pour un être *situé*, en situation. Cette situation est en elle-même totalement contingente et, en ce sens, absurde. Il est absurde, c'est-à-dire totalement injustifiable, que je sois né à Paris plutôt qu'à New-York, riche plutôt que pauvre, sain plutôt qu'hérédo-syphilitique. Cette contingence, cette *nécessité* de la contingence (alliance de mot imprévue), Sartre l'appelle la *facticité*. A part son étymologie, ce mot n'a rien à voir avec le français « factice » ; il est la simple reproduction de l'allemand philosophique (moderne) *Factizität*, qui signifie pur état de fait. Tout dépend dès lors, dans l'aventure qu'est mon être, de ce que ma liberté saura faire de ma facticité, c'est-à-dire du sens qu'elle lui conferra. Sartre dit lui-même que le rapport de la liberté et de la facticité est un problème difficile.

Ma facticité, c'est avant tout mon corps, non en tant qu'objet, mais en tant que « j'existe » ce corps. Il est mon point de vue sur le monde, à partir de quoi je déplie mes distances au monde (l'espace n'est rien d'autre), au monde qui se donne à moi comme un monde d'ustensilité, c'est-à-dire d'outils à manier en vue de mes fins. Ma facticité, c'est aussi, à chaque instant, mon passé, dans ce qu'il a d'irrévocable. Mais ceci nous conduit à effleurer le problème du temps.

On voit tout de suite que le temps est le mode d'existence nécessaire de l'être qui est sur le mode d'être ce qu'il n'est pas et de n'être pas ce qu'il est, qui a toujours « à être ». Il ne faut pas dire que la conscience *est* le temps, comme Bergson dit qu'elle *est* durée, encore moins qu'elle est *dans* le temps. La conscience *se temporalise*, c'est-à-dire qu'elle ne cesse de « se faire temps » (c'est le *sich zeitigen* de Heidegger). Je ne connais pas de théorie du temps qui assure comme celle-ci, à partir de la conscience, l'unité synthétique indissoluble des trois dimensions temporelles, séparables seulement par abstraction,

passé, présent, avenir, que Sartre appelle les trois *ek-stases* du pour-soi, c'est-à-dire ses trois façons d'être au delà de lui-même. Je laisse de côté le futur, comme aussi le présent, ce présent qui est « présence à l'être comme fuite devant l'être ». J'ai été frappé surtout par l'analyse du passé. D'une part, mon passé, c'est l'irrévocable ; c'est du pour-soi qui est devenu de l'en-soi. Au sens strict du mot être, je ne *suis* jamais qu'au passé (être, c'est avoir été). Mais d'autre part, ce passé, qui ne peut plus ne pas être, *j'ai à l'être* (à l'assumer) en tant qu'il est impliqué dans mon présent comme perpétuel tremplin de mon futur. Et en ce sens je *suis* mon passé, je le suis « sur le mode du j'étais, comme un ex-présent ayant eu un avenir ». Ce qui signifie que, si je ne puis rien changer au contenu de mon passé comme tel, je puis toujours transformer, en fonction de mon projet d'être, la *signification* de ce passé. On voit l'application de ceci à l'histoire et pourquoi — mais cela, Sartre n'est pas le premier à l'avoir dit — l'homme seul peut être « historique ».

Il y a un grand problème dont je n'ai pas dit un mot jusqu'ici. Il remplit un immense chapitre de 225 pages, dont voici les premières lignes :

> Nous avons décrit la réalité humaine à partir des conduites négatives et du cogito. Nous avons découvert, en suivant ce fil conducteur, que la réalité humaine était pour-soi. Est-ce là *tout* ce qu'elle peut être ? Sans sortir de notre attitude de description réflexive, nous pouvons rencontrer des modes de conscience qui semblent, tout en demeurant eux-mêmes strictement pour-soi, indiquer un type de structure ontologique radicalement différent. Cette structure ontologique est *mienne*, c'est à *mon* sujet que je me soucie, et pourtant ce souci « pour-moi » me découvre un être qui est *mon* être sans être-pour-moi.

Cet être qui est mon être sans être-pour-moi, c'est mon *être-pour-autrui*, qui implique l'*existence d'autrui*. Toute théorie de l'autrui se heurte à l'écueil du solipsisme. Sartre, le réfutant à son tour et à sa manière, se demandant comment la conscience ou la subjectivité d'autrui (car c'est de cela seul qu'il s'agit, bien entendu) peut m'être donnée avec cette pleine évidence que réclame la méthode phénoménologique, aboutit à dire qu'elle m'est donnée avec une certitude immédiate dans le *regard* (le mot doit être pris à la fois littéralement et symboliquement), ce regard qui a pour effet — remarque profonde ! — de sup-

primer les yeux ; car, quand autrui me regarde, c'est son regard que je vois et non les organes physiques de sa vision. Sous le regard d'autrui, qui tend à me transformer en objet, je me sens jugé (de fait, ce n'est que par autrui que je puis me connaître), jugé, c'est-à-dire maîtrisé, car la subjectivité d'autrui s'exerce sur la mienne comme une sorte d'attentat par où elle cherche à s'en emparer. Il va de soi que la relation est réciproque. Tout cela est d'ailleurs bien plus compliqué. Il nous suffira de dire ici que la rencontre et la relation des pour-soi dans le monde se présente, chez Sartre, essentiellement comme un antagonisme, à base de « mauvaise foi », naturellement (au sens que j'ai dit plus haut), et dont l'amour, sans parler de la sexualité, n'est pas excepté. Ceux qui croient à l'amour comme il sied d'y croire, ingénument, feront bien de ne pas lire ce chapitre.

Avant de terminer, il me faut préciser un ou deux points touchant les principes de l'ontologie de Sartre. Il adhère pleinement au Cogito cartésien, dont il dit d'ailleurs qu'il mène à tout à condition d'en sortir. Seulement, selon lui, le Cogito de Descartes, c'est du réflexif, et il y a nécessairement, ce que Descartes n'a pas vu, un cogito *préréflexif*, dont la formule est : « Toute conscience existe comme conscience d'exister. » A quoi se rattache directement cette autre proposition: « Toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience *non positionnelle* d'elle-même. » La conscience, qui est présence à l'être, ne peut l'être que comme présence à soi. Il y a donc une conscience non positionnelle, « non thétique », qui reste intraconscientielle, mais conscience tout de même, étant conscience d'elle-même sans se poser elle-même comme objet. Elle est présente dans la moindre de mes perceptions. Quand je perçois cette table, ma conscience de la table ne se distingue pas de ma conscience de la percevoir. Ce qui ne signifie nullement que je *connaisse* ma perception, car, si toute connaissance est conscience, toute conscience n'est pas connaissance. Sartre s'appuie sur le cogito préréflexif, ou conscience non positionnelle, pour établir que l'existence de la conscience précède son essence et la fonde. Ce qui revient à dire, en inversant le Cogito cartésien et la preuve ontologique qui conclut de l'essence à l'existence : je suis, donc je pense ; j'existe, et donc je ne puis exister que comme conscience... d'exister.

La philosophie de Sartre n'est ni un réalisme ni un idéalisme, et elle prétend expressément les surmonter tous les deux. Elle n'est pas un réalisme, si le propre du réalisme est de tenir l'être pour extérieur à la conscience et néanmoins pour capable d'agir sur elle. Elle n'est pas un idéalisme, si l'idéalisme consiste à prendre la conscience — mais il faut dire ici, bien plutôt, la *connaissance*, cette confusion étant précisément une erreur caractéristique de l'idéalisme — à prendre la connaissance pour mesure de l'être. Sartre, lui, dit en substance ceci : la conscience n'est pas fondement de l'être ni même de son être, car elle suppose l'être ; en revanche elle est seule fondement de sa *manière d'être*, c'est-à-dire de ce néantissement de l'être par quoi l'être se révèle comme un monde. Sous ce rapport, rien n'est cause de la conscience, elle est *par soi* comme un absolu ; elle est l'*événement absolu*. Ainsi conscience et être sont à la fois radicalement distincts et rivés l'un à l'autre, et ils sont rivés l'un à l'autre parce que c'est la conscience qui introduit dans l'être ce néant qui fait — encore une fois — qu'il y a un monde.

L'ontologie ne peut pas mener plus loin. Mais si l'on demande maintenant *pourquoi* il y a de la conscience, pourquoi cet événement absolu qu'est la conscience surgit au sein de l'être, alors on quitte l'ontologie pour entrer dans la *métaphysique*. L'ontologie, qui est le domaine des « nécessités d'essence » *(Wesensnotwendigkeiten)*, peut nous apporter des certitudes ; la métaphysique, elle, reste pure hypothèse. Il faut bien voir la différence des deux sortes de question que chacune d'elles pose. L'ontologie demande : *à quelles conditions* peut-il y avoir *un* monde, un monde *überhaupt* ? aurait dit Kant. Et elle répond : à condition qu'il y ait de la conscience. Mais la métaphysique demande : *pourquoi* y a-t-il *ce monde-ci* (plutôt qu'un autre ou plutôt que rien) dans sa totalité concrète et singulière ? Il est curieux de voir la métaphysique, qui était jadis le domaine des vérités éternelles et nécessaires (il est vrai qu'elle enveloppait alors en elle l'ontologie), porter ici sur la pure contingence de l'être singulier et Sartre poser cette équation : « L'ontologie est à la métaphysique ce que la sociologie est à l'histoire. » La métaphysique assimilée à l'histoire, fût-ce à titre de simple comparaison ! Qu'aurait dit de cela un Spinoza ? Mais on comprend au fond ce que Sartre veut dire, car la métaphysique pose bien,

à sa manière, la question d'origine, non pas historique, cela va de soi, mais, si l'on peut dire, anté-historique.

A propos de l'homme qui aspire à être Dieu, j'ai parlé plus haut d'un échec. Il faut bien comprendre que la réalité humaine n'est pas quelque chose qui échoue en fait, mais qui en principe ou en droit pourrait réussir. Non, l'échec est *constitutif* de la réalité humaine ; celle-ci *consiste* dans l'échec même. C'est ce que j'ai appelé le nihilisme de Sartre. Le chrétien, sans doute, pourrait reconnaître dans cet échec constitutif de l'humain l'état de chute et de péché de l'homme naturel, incapable par lui-même d'aucun bien. Seulement, on ne trouvera pas chez Sartre, comme on a pu le trouver chez Heidegger, quoi que ce soit qui équivaille à l'indication d'un salut. L'homme est irrémédiablement enfermé dans cet échec qu'il *est*.

Cependant, dans la dernière page de son livre, l'auteur de « L'être et le néant » mentionne quelques questions laissées en suspens dont il dit qu'elles ne peuvent être résolues que sous une perspective *morale*, et il annonce la publication prochaine d'une morale. On conviendra qu'un nihilisme vraiment intégral, s'il existe, est nécessairement exclusif de toute morale. Sartre va-t-il donc, sans sortir de ce monde qui est « humain », comme il le dit lui-même, y trouver l'indication d'un « préférable » qui limiterait *ipso facto* ce nihilisme ? C'est dire que le problème de la *valeur* est à reprendre, avec celui de la liberté et surtout des *fins* de cette liberté — elle apparaissent jusqu'ici, en dépit de toute « facticité », parfaitement *ad libitum* — le tout en fonction du problème moral, qui est celui de l'action. J'ajoute que, si une action *commune* est concevable, comme Sartre semble bien l'admettre, à en croire de récents témoignages, le problème de la relation des pour-soi, de la convergence possible de leurs « projets » respectifs dans l'ordre du « faire », pour autant qu'elle est compatible avec leur antagonisme originel, me paraît également à reprendre. De toutes façons, c'est avec une intense curiosité que j'attends de pouvoir lire ce nouvel ouvrage du philosophe le plus « excitant » de notre époque.