Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 12 (1952)

Artikel: La pensée anhistorique de Sartre

Autor: Ferrier, J.L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883341

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: 15.07.2025

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

La pensée anhistorique de Sartre

par J. L. Ferrier

Il peut paraître paradoxal de présenter une étude sur la pensée anhistorique de Jean-Paul Sartre alors que celui-ci passe pour le philosophe de l'engagement, alors qu'il se veut et se sait en situation dans un monde sans cesse remis en question et alors que c'est précisément cet engagement que lui reproche d'habitude la Philosophie.

Pourtant, à y regarder de plus près, le reproche d'anhistoricité adressé à la pensée sartrienne n'est pas tellement paradoxal, car la lecture de l'ouvrage principal de Sartre – L'Etre et le Néant – laisse l'impression d'un univers étrange dans lequel l'homme est bien présent par son esprit et comme projet, mais où, en fait, il est absent par son corps et par ses œuvres, de telle sorte que nous y apparaît une réalité en marge de l'histoire, sans épaisseur aucune et étrangère à elle-même dans un monde perpétuellement évanescent. Au lieu de saisir «l'homme-dans-le-monde» compris comme seul concret – alors que l'homme pris seul et le monde pris pour lui-même sont deux abstraits – comme Sartre déclare vouloir le faire dans l'introduction de son ouvrage philosophique essentiel, il ne fait en dernière analyse que saisir une réalité humaine qui, se voulant de toujours et de partout, est bien plutôt l'homme de jamais et de nulle part, relié au monde et à l'histoire, non pas dans une relation d'intériorité qui en ferait ses «autres soi-même», mais dans un simple rapport d'extériorité qui en fait des réalités situées au dehors de lui-même et qui, quoique le côtoyant continuellement, ne le concernent pas réellement.

Ce fait, pensons-nous, n'est nullement fortuit. L'histoire ne nous paraît pas avoir été provisoirement «mise entre parenthèses» dans le système de la philosophie sartrienne. Elle nous paraît au contraire avoir été exclue par la méthode même de sa pensée et elle nous semble à vrai dire difficilement réintégrable, pour ne pas dire absolument irréintégrable. C'est la description philosophique même de Sartre qui, à notre sens, lui barre la route dans la mesure où,

étant insuffisamment dialectique pour pouvoir être pleinement phénoménologique, elle est parfaitement incapable de rendre compte du concret sans partialité, parce que, précisément, elle est «partielle», c'est-à-dire dans la mesure où n'ayant pas une ouverture logique suffisante et en particulier n'assumant pas vraiment la contradiction comme «inquiétude de la pensée» et par là même comme son «moteur» véritable, mais s'attachant plutôt à l'exclure d'elle-même sans l'avoir assumée, ou dans tous les cas à ne l'admettre que malgré elle, elle ne réussit pas à faire parvenir à l'être la description phénoménologique dont elle est pourtant à la fois le fondement et le parachèvement. Et rétablissant ainsi le cloisonnement de la pensée prédialectique, Sartre ne fait rien autre que de sombrer dans des contradictions qui, parce qu'elles ne sont ni assumées ni dépassées, font trop souvent tomber le système dans l'inconséquence.

Ces manquements méthodologiques de la pensée sartrienne – dont découle son anhistoricité – apparaissent principalement et avec le plus de netteté dans deux descriptions essentielles et corrélatives, celle de la relation du pour-soi à l'en-soi ou si l'on veut et pour simplifier celle de l'homme au monde et celle du pour-soi à autrui ou pour mieux dire de la dimension du pour-autrui du pour-soi à autrui. Ce sont ces deux descriptions que nous nous proposons de reprendre ici en en montrant les contradictions et les inconséquences après quoi nous tenterons – dans une rapide conclusion – d'examiner si un dépassement de la pensée philosophique de Sartre est possible «dans la direction de l'histoire» et essentiellement à quel prix un tel dépassement déjà présent dans son œuvre non philosophique, est philosophiquement réintégrable.

Dans le système sartrien, le pour-soi est décrit comme «le Néant jaillissant au cœur de l'Etre comme un trou»[1] et lui conférant ainsi ses significations en le néantisant; c'est-à-dire comme la liberté tirant le monde du chaos en lui donnant son sens de monde. Cela a pour conséquence nécessaire que la liberté du pour-soi ne peut jamais être limitée – en étant bien entendu que pour Sartre la liberté ne se confond jamais avec la volonté de puissance ou la «possibilité de faire ce que l'on veut», mais est toujours prise dans la double acception de néantisation et de choix – puisque même si

---

[1] Cf. à ce propos: *L'Etre et le Néant*, pp. 52–84 et pp. 115–149.

elle vient buter contre un obstacle insurmontable, c'est elle encore qui en est le fondement comme puissance signifiante le faisant surgir comme tel, de telle sorte que loin d'être limitée par une réalité extérieure qu'elle rencontrerait, elle s'assigne toujours, au contraire, ses propres limites en se déployant vers les choses et vers le monde, ce qui revient à dire qu'elle est sans limites.

Ainsi, décrivant la situation simple d'un pour-soi face à l'en-soi non encore œuvré par l'action des hommes, Sartre donne l'exemple d'un individu situé au pied d'un rocher très abrupt et qui projette de le gravir, mais n'y parvient pas en raison précisément de la rapidité de sa pente. Contrairement aux partisans du déterminisme pour qui une telle situation dévoile l'inévitable limitation de la liberté humaine – prise au sens de «possibilité de parvenir à ses fins» – puisque le projet d'ascension de l'homme est rendu impossible par les difficultés propres du rocher qui se dresse devant lui, Sartre se référant à son explication de la relation du pour-soi à l'en-soi montre au contraire que le rocher impossible à escalader, loin de l'être en fonction «de ce qu'il est», surgit comme tel en fonction de ce que «l'homme projette qu'il soit», c'est-à-dire, «rocher-devant-être-escaladé» et est par conséquent appréhendé comme obstacle par un choix premier et libre d'ascension, constitutif aussi bien de lui-même que de son «autre-soi-même», le rocher abrupt et impossible à gravir. C'est parce que j'ai fait le projet de le gravir que le rocher surgit là devant moi, comme obstacle insurmontable, chargé de toute la présence de son coefficient d'adversité, et non pas indépendamment de moi et de mon choix, dans sa spécificité, puisque, répétons-le, sans moi, il n'a tout simplement pas de spécificité propre, mais est simple en-soi sans valeur aucune, indifférencié au sein de l'indifférenciation. Pour le promeneur qui, au lieu de le gravir, choisit d'en longer seulement la base, il n'est nullement obstacle mais simple présence «neutre» sans coefficient d'adversité ou si le vent se met à souffler tout à coup et qu'il l'en protège, «masse-protégeant-du-vent» dotée au contraire d'un coefficient non négligeable d'auxiliarité. Pour l'artiste, enfin, qui pose là son chevalet et se met à le peindre, le rocher apparaît avec un nouveau et troisième visage qui n'en est pas moins constitutif de son être sans pourtant avoir été présent auparavant, et est appréhendé comme rien autre que comme objet d'admiration esthétique, comme «rocher-devant-être-peint».

De même et pour mieux montrer le mouvement de l'argumentation sartrienne dans un exemple qui ne met plus seulement en jeu un seul pour-soi face à l'en-soi encore vierge, mais au contraire, dans une situation plus complexe, met aux prises une multiplicité de réalités humaines avec un monde fonction de l'œuvre des hommes, examinons maintenant la conception sartrienne de la prise de conscience révolutionnaire.

La misère dans laquelle les déterministes voient la «cause» de la révolution qui de ce fait en devient le simple «effet» est au contraire décrite par Sartre comme l'en-soi quasiment neutre à partir de quoi la prise de conscience révolutionnaire peut s'actualiser – mais ne doit pas nécessairement s'actualiser selon une relation «mécanique» de cause à effet – par le libre choix signifiant du pour-soi. Si sa misère semble insupportable à l'ouvrier, ce n'est nullement parce qu'elle «l'est», mais parce qu'elle le «devient», c'est-à-dire parce qu'il prend la décision de ne plus la supporter ou pour mieux dire, de l'assumer, à partir d'un certain instant, comme «misère-injuste-et-insupportable». Se bornant à la souffrir d'abord, dans une première valorisation, il se rend subitement compte de l'injustice qui lui est faite, dans une deuxième valorisation, et devient révolté, pour en arriver en dernier ressort à vouloir sa suppression et, par là même, mettant en question l'ordre social qui est responsable de sa misère, à se constituer en révolutionnaire, élaboration qui, on s'en rend compte, est nettement différente dans sa structure de la simple relation de cause à effet et autrement plus complexe, dans la mesure où elle dévoile la présence toute valorisante du pour-soi face à l'en-soi – et non pas de l'en-soi face au pour-soi – dans et par sa liberté.

En outre, et sur un autre plan, la liberté sartrienne, comprise toujours comme la néantisation de l'Etre par cette présence néantisante qu'est le pour-soi, n'est nullement – et cela est important – la liberté caprice des partisans du libre-arbitre. Sartre reconnaît dans toute action la succession indissoluble «motif-acte-fin» qui en est constitutive. Seulement, au lieu de faire comme les déterministes qui considèrent le motif comme cause de la fin d'un acte, poussant son investigation plus loin, il en arrive au contraire à considérer la fin comme constitutive du motif de l'action, c'est-à-dire à substituer à une explication objectivante une explication subjectivante, n'allant plus de l'arrière «vers l'avant» ou pour mieux dire de l'Etre

vers le Néant, mais de l'avant «vers l'arrière», c'est-à-dire du Néant vers l'Etre. En d'autres termes, il n'admet pas le motif comme en-soi valorisé en lui-même mais, une fois de plus, et fidèle en cela à sa méthode, il le considère comme recevant ses significations du pour-soi, ce qui dévoile le même mouvement signifiant que tout à l'heure, dans les autres exemples que nous venons d'expliciter. De plus et corrélativement, Sartre reconnaît une intégration des différentes actions du pour-soi prises comme structures secondaires, dans une totalité dont la signification première, commune à toute réalité humaine, est l'essai de résolution du problème de l'absolu sous la forme de l'adéquation contradictoire de «l'en-soi-pour-soi», c'est-à-dire de la synthèse de l'Etre sans conscience et du Non-Etre conscient, ce qui à un autre niveau témoigne de son souci d'exclure du choix libre toute forme de gratuité. Mais, et c'est ce qui nous intéresse ici avant toute chose, cette nouvelle tentative d'intégration indique une fois encore un mouvement partant du cœur même de la conscience humaine pour se perdre là-bas, vers les choses[2].

Ainsi – les différents exemples que nous venons d'expliciter le montrent – dans la pensée sartrienne, le pour-soi apparaît comme un centre absolu à quoi tout l'Etre se réfère et qui distribue les valeurs en éventail autour de soi, selon un mouvement exclusivement centrifuge. Ce n'est pas le rocher qui «est» obstacle, mais c'est moi qui le fais surgir comme tel; ce n'est pas ma misère qui me «détermine» à devenir révolutionnaire, mais c'est parce que j'ai décidé de ne plus la supporter qu'elle m'apparaît comme insupportable; ce n'est pas un motif tout constitué qui «motive» mon action, mais c'est parce que je choisis d'agir que je constitue un état de fait en motif d'action. L'en-soi – répétons-le – est toujours considéré comme absolument neutre ou pour employer les termes mêmes de Sartre, comme «residuum», dont le seul rôle est de maintenir le Néant à l'Etre sous forme de néantisation et cela indifféremment, qu'il soit œuvré déjà ou non par l'action de l'homme.

Une telle explicitation de la réalité ne ménage bien évidemment aucune place à l'histoire puisqu'en réduisant toujours et partout l'en-soi à un résidu sans valeur propre, spécifique ou créée, elle ne fait rien autre que de détruire pour ainsi dire par absorption les

---

[2] Cf. explicitation complète de ces exemples: «L'*Etre et le Néant*», pp. 508–561.

significations que l'humanité laisse traîner derrière elle sur les choses, et par là même, anéantissant la dimension du temps, réduire à rien la dimension historique des œuvres humaines et peut-être bien ces œuvres elles-mêmes. En fait, le même homme atemporel y recommence toujours les mêmes projets, constitutifs des mêmes actions et des mêmes créations qui s'évanouissent aussitôt après son passage, sans se durcir dans l'Etre et passer à l'en-soi pour, dans ce passage, modifier ontologiquement et spécifiquement la face de cet en-soi avant le surgissement de «nouvelles» et valorisantes libertés néantisantes. Que je sois russe ou français, que je sois fils de millionnaire ou que j'existe sur le mode de l'existence marginale, que je vive homme des cavernes ou que je surgisse au sein de notre civilisation technicienne semble en fin de compte ne pas avoir d'importance réelle puisque toujours je fais jaillir librement, en tirant tout de moi-même, mes propres valeurs qui sont pour moi les seules valeurs dans un univers sans moi insignifié.

La réalité, on s'en rend compte, est bien différente et quoique l'homme Sartre par son attitude et son action dans notre monde, ou l'écrivain et le dramaturge dans ses romans et son théâtre démentent sa description et laissent peut-être entrevoir un dépassement de sa pensée, il n'en reste pas moins que philosophiquement elle subsiste et que sous prétexte d'ontologisme, elle ne rend nullement compte du «concret» et par conséquent, à nos yeux, ne peut en aucun cas prétendre dans ces conditions expliciter le «réel». Cette incapacité de décrire «ce qui est» – au double niveau d'ailleurs corrélatif et indissociable du concret et du réel – est due, pensons-nous, à la confusion des plans de réalité dans son explicitation de la liberté prise comme relation du pour-soi à l'en-soi, confusion qui est fonction, croyons-nous, d'une sclérose de sa pensée qui, employant une logique «de la troisième personne» scientifique et objectivante pour rendre compte d'une expérience «de la première personne» philosophique et subjectivante, rétablit des cloisons par et dans son interne inadéquation. Il nous faut donc reprendre l'argumentation que nous venons de rapporter et, y regardant de plus près, la «démonter» – au sens où l'on démonte une construction – et tenter d'en mettre en relief les défauts.

La confusion des plans que nous venons d'indiquer est particulièrement sensible dans l'explicitation que Sartre donne de la liberté constituant l'espace.

Il nous y présente le pour-soi comme un néant d'être déployant les espaces devant soi, ou pour mieux dire, faisant surgir dans le monde «quelque chose comme de l'espace» et corrélativement choisissant son ou ses espaces parmi ceux que sa conscience non positionnelle a constitués, et assimile cette double démarche, abusivement, dans l'unité d'une même liberté. Or, autre chose est de faire jaillir des espaces devant soi en néantisant l'Etre et en en permettant pour ainsi dire l'étalement, autre chose de les choisir seulement après les avoir «créés» dans un déploiement. Sartre, pensons-nous, n'a pas le droit de confondre dans l'unité monolithique d'un même surgissement ce qui en réalité n'est que dialectiquement semblable, c'est-à-dire n'est semblable que sur le mode du n'être-pas. La liberté du pour-soi qui choisit l'Amérique du Sud plutôt que l'Italie pour y passer ses vacances n'est pas assimilable à celle qui crée les espaces et en aucun cas leurs statuts ontologiques ne peuvent être confondus. Celle-ci, c'est-à-dire la liberté créatrice d'espaces, est non positionnelle; celle-là, c'est-à-dire la liberté choix, est pleine conscience. Celle-ci est néantisation; celle-là est uniquement choix et même n'est possible comme choix qu'en fonction d'une préalable néantisation qui lui donne jusqu'à son sens. Certes, nous admettons avec Sartre que la néantisation et le choix soient toujours indissolublement liés, qu'il ne peut y avoir de néantisation sans choix ni de choix sans néantisation, que dans le moment où je fais surgir «quelque chose comme de l'espace», je choisis du même coup «un» espace à l'exception de tout autre. Il n'en reste pas moins pourtant que précisément parce qu'il sont «liés», la néantisation et le choix sont différenciés pour pouvoir être liés, car s'ils étaient simplement «confondus» comment pourraient-ils donc l'être? Leur liaison est sur le mode de la relation d'intériorité: chacun est l'autre soi-même de l'autre, c'est là toute l'adéquation qui peut leur être reconnue, condition à la fois de leur similitude et de leur différenciation.

D'ailleurs, Sartre est loin de ne faire cette confusion qu'à propos de l'espace; partout elle apparaît dans les différentes relations du pour-soi à l'en-soi. Si pour lui le rocher n'est obstacle que par mon projet d'ascension, c'est bien, nous semble-t-il, parce qu'il confond la néantisation par laquelle je constitue l'en-soi en rocher avec le choix par lequel je fais surgir celui-ci comme obstacle. Si d'autre part ma condition sociale ou ma race ne lui apparaissent en rien

comme des limites extérieures de mon être, mais tout au plus comme des «irréalisables-à-réaliser», c'est qu'il confond ma liberté qui fait qu'il y a des conditions sociales en général – et qui est néantisation – avec celle qui me situe en un point bien particulier de la société, dans une situation que je souffre d'une certaine manière, que j'accepte ou que je rejette par mon choix et qui m'est de par sa propre spécificité, avant tout éclairage de ma part, par l'éclairage des autres qui m'ont précédé ou m'entourent de toute part, ou encore, en soi, dans son être, auxiliaire ou obstacle ontologiquement. C'est qu'en fait, et dans une autre perspective, il ne reconnaît pas à la liberté son parachèvement possible et nécessaire dans et par la libération, et chosifie ainsi ce qui, créant les choses, en aucune façon ne peut aussi être chose.

La conséquence de cette confusion est que la description de la relation du pour-soi à l'en-soi n'est que partielle parce qu'elle est univoque seulement et centrifuge. Si Sartre laisse en fait tomber un des deux termes de la relation «pour-soi-en-soi» ou «homme-dans-le-monde», comme l'on voudra, c'est qu'au sens propre il le neutralise, c'est qu'il ne voit pas qu'il y a relation corrélative de réciprocité, mouvement centripète aussi bien que centrifuge, dans et par le décalage des deux éléments constitutifs de la liberté, le premier, c'est-à-dire le mouvement centrifuge, étant fonction de la néantisation, le deuxième, c'est-à-dire le mouvement centripète, surgissant grâce à cette dernière à l'instant du choix; c'est qu'il ne se rend pas compte que chaque mouvement est condition de l'autre – comme chaque «liberté» est condition de l'autre – qu'il ne peut y avoir de mouvement centrifuge que parce qu'il y a un mouvement centripète comme il ne peut y avoir de mouvement centripète que parce qu'il y a un mouvement centrifuge, et que, loin de se confondre, les deux mouvements sont liés seulement. Ainsi, et dans une perspective nouvelle que permet le cheminement même de notre analyse, s'il est vrai que c'est mon projet qui constitue le rocher en obstacle, il n'en est pas moins vrai que la montagne doit être là, présente avec son coefficient virtuel d'adversité pour que je puisse libérer sa puissance en la constituant en obstacle. De même, s'il n'est pas contestable que le projet d'assumer ma situation de misère peut seul faire de moi un révolté puis un révolutionnaire, ce qui explique que même le prolétariat a ses traîtres, il n'en reste pas moins qu'une certaine misère doit être là comme «sédimentation»

nécessaire de mon projet qui ne saurait surgir de rien, intellectuellement, ce qui explique que l'ouvrier devient plus facilement révolutionaire que son patron ou son roi. Et plus généralement : s'il ne saurait faire de doute que c'est en fonction de mon choix qu'un état de fait est constitué en motif d'action, il n'en reste pas moins que n'importe quel état de fait ne peut pas être constitué en n'importe quel motif d'action, par n'importe quel choix, que l'état de fait est déjà «présent» à l'instant du projet de mon choix et non pas seulement à l'instant de sa réalisation.

Mais qu'on nous comprenne bien. Nous ne voulons nullement prétendre que la situation historique, la race ou la fortune de l'homme le «déterminent» à choisir telle conduite plutôt que telle autre, car nous ne ferions alors que sombrer dans un insoutenable déterminisme. Ce que nous voulons dire, c'est que le monde offre à l'homme, avant même qu'il choisisse, une gamme d'actions possibles, que l'être humain ne va pas en fin de compte valoriser un monde insignifié, ce qui d'emblée le dé-jette hors de l'histoire et hors du monde, mais va bien plutôt «revaloriser» – ce qui n'implique nullement pour lui la nécessité de la toute-présence d'un ciel intelligible annihilant, puisque dans son acte de revalorisation il ne fait rien autre que de «recréer» – des valeurs déjà existantes. Nous voulons dire seulement que Sartre ne parcourt que la moitié du chemin dans sa tentative de saisie du réel et qu'il reste, de par sa méthode de pensée, incapable d'embrasser la totalité du concret, ce qui l'apparente structurellement aux déterministes, ses contradicteurs qui, eux aussi, ne parviennent à saisir qu'un seul aspect de la réalité, dans une seule perspective et que, par conséquent, peut-être ne serait-il pas exagéré de dire qu'il n'est qu'un «déterministe à rebours» incapable de saisir sans «violence» la concrétude du monde des hommes.

Mais l'anhistoricité de la pensée sartrienne n'apparaît pas seulement dans la relation du pour-soi à l'en-soi. Elle apparaît aussi, et avec autant de netteté, dans la relation de la dimension du pour-autrui du pour-soi à autrui ou, pour nous exprimer plus simplement, dans les relations intrahumaines.

Parce que la relation du pour-soi à l'en-soi est univoque seulement dans la perspective de l'explicitation sartrienne, ce qui a pour conséquence que la réalité humaine est dé-jetée dans un monde qui lui est étranger, les relations intrahumaines «positives» deviennent

impossibles aussi, et pour les mêmes raisons méthodologiques, dans l'univers de Sartre. Si je rencontre l'Autre, c'est comme «objet-explosif» que je l'appréhende, dans la partie de mon monde qu'il me dérobe de son regard, en me tournant le dos, ou comme masse mobile et trapue déambulant parmi les arbres de mon jardin et semblant fait de la même matière, entre les pelouses, ou encore comme insecte terrifiant aux pattes atrophiées et au corps plat comme celui d'une punaise, tel qu'il m'apparaît de mon sixième étage. Je ne puis jamais l'appréhender comme mon «autre-moi-même» ou tout simplement comme mon semblable, jamais comme une réalité humaine avec laquelle il m'est possible d'entrer réellement en relations réciproques d'intériorité et par là même de «communier» authentiquement. Si au contraire c'est l'Autre qui me rencontre, c'est moi qui suis appréhendé comme objet et devenant chose parmi les choses me sens sombrer dans l'être plein de la réification.

C'est que toujours Sartre bloque les relations avec autrui au niveau du «regardant-regardé», au niveau de cette relation d'exception et non véritablement concrète puisqu'elle ne peut prétendre servir de schème à toutes les relations authentiques que nouent les hommes entre eux. Cette relation, dans la sphère des relations intrahumaines, est l'exacte réplique de la relation univoque du pour-soi à l'en-soi, puisque, n'étant pas adéquatement décrite et étant reliée dans une relation d'intériorité à la liaison de l'homme au monde, elle est à la fois le fondement et la résultante de ce rapport, liée sans l'être, confondue et pourtant cloisonnée, et dévoilant la même structure prédialectique dans son organisation propre que dans ses relations au pour-soi face à l'en-soi. Ou bien, pour reprendre ce que nous n'avons fait qu'indiquer rapidement plus haut, je suis «pour-soi» et je dispose de l'Autre comme «en-soi». Ou bien, l'Autre est «pour-soi» et il dispose de moi comme «en-soi». Jamais je ne puis être corrélativement «pour-moi» et «pour-l'Autre» dans le surgissement d'une même relation et jamais par conséquent entre l'Autre et moi ou pour mieux dire entre l'Autre qui est en moi et le moi qui est en l'Autre puisque nous sommes chacun à la fois pour-soi et pour-autrui ne peut surgir une relation de réciprocité, puisque, quand il est «homme» je suis «objet» et réciproquement quand il est «objet» je suis «homme» et puisque jamais, à la fois, je ne puis être pour-lui et pour-moi «homme-et-objet» ou si l'on veut – et cela

nous renvoie à ce que Sartre nomme l'absolu – «en-soi-pour-soi» dans la synthèse d'un même surgissement. Une cloison étanche est ainsi érigée entre l'Autre et moi, dont le fondement n'est pas autre chose qu'une ouverture du pour-soi vers une réalité humaine dont la fermeture est condition du jaillissement de cette ouverture. Ainsi, ne parvenant plus à replacer l'homme parmi les hommes, Sartre en arrive à reconnaître implicitement son isolement comme structure ontologique de son être assumé comme «passion inutile».

Aussi, selon la logique de cette description, l'univers sartrien connaît-il deux types d'hommes seulement, également inauthentiques et également irréels, le «salaud» et le «tricheur». Le «salaud», c'est celui qui accepte de se faire chosifier par le regard de l'Autre et se livrant ainsi à autrui tente de justifier son existence, par ailleurs injustifiable, dans la mesure où, devenu objet parmi les objets, il s'intègre dans une totalité au fonctionnement de laquelle il est nécessaire comme «rouage». Acceptant d'être tout entier «garçon-de-café» ou «père-de-famille» ou encore «Président-de-la-Société-des-Charbonnages-du-Nord» sans déborder si peu que ce soit en dehors de sa fonction, il recherche une justification dans une adéquation parfaite à sa charge, justification qu'il croit correspondre au degré de dignité que représente dans l'ordre social le rouage qu'il consent à être. En d'autres termes, acceptant de se laisser «prendre» dans l'en-soi – au sens où la crème se prend – le «salaud» n'est rien autre que le masochiste qui tente de cette façon de résoudre son problème de l'absolu sous la forme de la synthèse de «l'en-soi-pour-soi», mais qui, par là même, manque son but en ne refusant pas de devenir chose tout entier et sombre ainsi dans l'inauthenticité. Le «tricheur» au contraire est celui qui, n'acceptant pas la chosification, accepte de courir le risque de s'assumer comme «liberté-justifiante» et par là même accepte en pleine conscience d'être injustifiable puisque, précisément, il justifie; mais c'est aussi celui qui, refusant son aliénation, ne peut pas s'empêcher, dans et par son refus, de «regarder» autrui et de le métamorphoser en objet. Il n'est donc, en dernière analyse – et malgré une tentative plus audacieuse d'assomption de son être que ce n'est le cas pour le masochiste – rien autre chose que le sadique qui tente par la domination, la résolution de son problème de l'absolu, mais assumant sa liberté comme inambiguë, puisqu'il pense que loin d'être fonction de celle des autres, elle n'est pleinement possible que par l'as-

servissement d'autrui, en devient pour ainsi dire le prisonnier et tentant d'aliéner l'Autre qu'il rencontre sur son chemin, au bout de son aliénation, et, croyant parvenir au but, pour finir, ne parvient qu'à produire, comme bourreau, sa propre aliénation.

On conçoit facilement que, dans cette perspective, aucune société des hommes ne soit vraiment possible puisque les deux relations à l'Autre que Sartre reconnaît comme essentielles sont également «asociales». Et pourtant n'est-ce pas pour une bonne part grâce aux empreintes que l'Autre a laissées et laisse encore sur les choses, témoins de son action, que j'ai pu me réaliser comme être humain ? Ne me suis-je pas en fait et dans toute l'acception du terme «appris du bout du monde» par l'Autre et dans l'Autre, dans et par ses œuvres ? N'ai-je pas rencontré autrui avant de me rencontrer moi-même ? Mon moi aurait-il pu se constituer – même comme pour-soi alinéant ou comme en-soi aliéné – autrement que sur fond d'humanité, dans l'histoire ? Certainement pas ; la condition même de mon existence authentique est que je sois à la fois fin et moyen, partie et tout, dans une totalité qui m'englobe dans le temps et dans l'espace. Dans une totalité que je suis sur le mode du n'être-pas, dans la mesure exacte où je suis humanité et où je suis histoire, dans la mesure où, dépositaire de ce que l'on pourrait appeler, faute d'un terme meilleur, «l'universel-humain», c'est-à-dire dans la mesure où «j'ai en moi les hommes» – mais pas comme j'ai simplement une automobile ou une villa – puisque je dois le faire parvenir à l'être (cet «universel-humain») en le réassumant, et le parachever tout en me construisant comme réalité humaine et corrélativement tout en élaborant l'être de celui qui réellement, alors, mérite d'être nommé «mon semblable».

Ainsi, une fois de plus, dans la description des relations intrahumaines, Sartre ne rend pas philosophiquement compte de ce qui est, ou pour mieux dire, ne peut pas rendre compte de ce qui est en fonction de sa méthode inadéquate de saisie du réel, alors que – ses nombreux écrits non philosophiques le prouvent – «affectivement», il est absolument conscient de l'ordonnance du concret, plus peut-être qu'aucun autre homme. Un dépassement de son analyse, c'est-à-dire l'avènement d'une réconciliation des libertés et la constitution d'une société humaine, exigerait la reconnaissance d'un «médiateur» qui n'est rien autre que l'ensemble des créations de l'homme, c'est-à-dire son langage, ses arts, ses techniques, ses sciences, sa

justice, bref tout ce qu'il crée dans son action, qui n'étant ni tout à fait pour-soi ni tout à fait en-soi sont des rencontres de l'Autre «par procuration» et permettent l'emboutissement «en douceur» des libertés contraires dans une sphère commune et par là même leur communion authentique au-delà du masochisme et au-delà du sadisme ou, si l'on veut, au-delà de la relation du maître et de l'esclave, mais que sa conception de la relation «aplatissante» du pour-soi à l'en-soi – et à ce point de notre développement, rejoignant notre point de départ, nous bouclons le cercle – rend impossible en ramenant l'en-soi créé par l'homme à l'en-soi brut et liquidant du même coup la création humaine comme médiateur possible, comme issue hors du combat stérile et irréel des libertés.

Ainsi donc, parce que sa phénoménologie n'est pas parachevée dans la méthode dialectique qui en est à la fois le fondement et le dépassement,ou pour mieux dire parce que son analyse phénoménologique comprise comme une investigation de la pensée subjectivante emploie une méthode objectivante d'investigation avec laquelle elle ne peut réellement coïncider et qui d'autre part ne peut suffisamment la sous-tendre dans son effort d'explicitation, Sartre saisit malgré lui, et dans la logique de son système, un être humain, un monde et une humanité sans épaisseur, une réalité «plate» à deux dimensions. En voulant libérer l'homme, il ne fait rien autre – dans un curieux retournement – que de l'emprisonner dans le carcan de sa liberté, absente parce qu'il l'a voulue omniprésente, et sous prétexte d'explicitation du statut ontologique de l'être humain et par conséquent de saisie de l'homme universel, il appréhende l'être humain de nulle part, d'aucune époque et d'aucun lieu, qui ne peut être universel parce que précisément de son universalité est exclue sa particularité et qui, par conséquent, étranger dans le monde et étranger parmi les hommes, est dé-jeté hors de l'histoire.

Pourtant – et pour conclure – que l'on nous comprenne bien. Nous n'avons nullement voulu dans notre étude mettre en question l'engagement de Sartre. Nous n'avons à aucun moment voulu prétendre que lui-même s'intègre à ses descriptions philosophiques et soit, par conséquent, ou un «salaud» ou un «tricheur», ou encore que ses écrits ne soient pas, eux, très réellement engagés dans notre temps et par là même historiques. Ce que nous nous sommes proposé seulement de montrer, c'est qu'il y a entre cette réalité concrète – l'engagement de Sartre et de ses écrits – et sa méthode

d'investigation philosophique, un abîme. Ou pour mieux dire, que sa propre pensée philosophique est incapable de rendre compte de son engagement et que, par conséquent, celui-ci est fonction d'une autre méthode de pensée présente dans son œuvre littéraire aussi bien que dans ses écrits politiques qui, en un sens, sont bien un dépassement de «L'Etre et le Néant», mais qui, par leur structure différente de pensée, indiquent une cassure et mettent en cause très sérieusement la possibilité d'un dépassement philosophique qui ne soit pas pur et simple rejet de ses fondements. Autrement dit, parvenant au niveau du concret à faire une description adéquate, dans la perspective d'une méthode parfaitement convenable, Sartre ne parvient pas, à notre sens, à donner du réel une description pertinente parce que peut-être, précisément, changeant de sphère, il change de méthode, alors que le réel ne peut être atteint que dans l'approfondissement du concret – et non en s'en détournant – et alors que la méthode qui permet ce dépassement, loin de devoir être «changée», doit être assumée seulement, c'est-à-dire incluse dans le réel qu'elle saisit et dont en dernière analyse elle est partie intégrante, et doit ainsi, se dédoublant et étant à soi-même «néantisation» ou pour mieux dire «signifiante», être à la fois objectivante et subjectivante, «décrivante» et «se» décrivant dans et par son saisissement.

A moins que, peut-être, la dialectique s'insinuant par le biais dans la phénoménologique sartrienne, l'ontologie de Sartre ne se borne pas à être ce qu'elle est, mais soit aussi et tout à la fois une morale. Possibilité à laquelle, d'une part, nous ne croyons pas parce qu'alors le dédoublement ou l'intégration sur le mode du n'être-pas, comme l'on voudra, de l'ontologie et de la morale, ne serait que mécanique et superficiel et non pas organique et profond et que, d'autre part, nous ne souhaitons pas puisqu'en fin de compte, loin d'arranger les choses, elle ne ferait que consolider la description de «ce qui est» en lui conférant la justification de «ce qui doit être» et ainsi ne ferait que précipiter doublement la pensée sartrienne dans l'anhistoricité.