

Liberté individuelle et action historique dans *L'Être et le néant* de Sartre

Cette question sera traitée à partir de l'explication¹ d'un extrait de *L'Être et le néant*, 1943, Quatrième partie, « Avoir, faire et être », Chapitre premier, « Être et faire : la liberté », I, « La condition première de l'action, c'est la liberté », pp. 487-490, édition Gallimard, coll. « Tel », 1972.

« 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 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 ses souffrances n'existeraient pas. Aussi *n'agit-il pas*. [...] 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. [...] 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. 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. [...] 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. »

SARTRE, *L'Être et le néant*, 1943, Quatrième partie, « Avoir, faire et être », Chapitre premier, « Être et faire : la liberté », I, « La condition première de l'action, c'est la liberté », pp. 487-490, extraits, édition Gallimard, coll. « Tel », 1972.

¹ Cette explication a été faite le 19 mai 2016 au Lycée Galilée de Gennevilliers dans le cadre du stage académique de formation à l'explication de texte de philosophie.

Introduction : Quel est l'objet de ce texte ?

L'idée force de l'extrait de la Quatrième partie de *L'Être et le néant*, que nous nous proposons d'expliquer, rappelle que Sartre a construit toute sa philosophie sur l'idée de « **l'entière liberté** » de l'homme. C'est pourquoi il y établit que « **la condition indispensable et fondamentale de toute action, c'est la liberté de l'être agissant** » (l. 35). Affirmer que la liberté est « la condition indispensable et fondamentale » de l'action implique donc, selon Sartre, d'« inverser l'opinion générale » (l. 4) pour qui il serait possible de parler d'« action » sans en faire le produit d'une liberté.

Car l'opinion se trompe doublement.

D'une part, elle confond toute forme d'activité humaine avec une « action ». Et le texte introduit justement cette distinction majeure entre une activité, qui reste une pure « **réaction** » à une situation - par exemple la révolte de l'ouvrier de 1830 - où l'être « *n'agit pas* » (l. 12), et l'action elle-même. Agir relève de la liberté d'une conscience à prendre position de « néantisation » (l. 29) de la situation dans laquelle elle se trouve : elle y détermine en quoi elle y « manque » de quelque chose, en tant qu'elle est une « négativité », dit le texte (l. 25 et 28) parce qu'elle se place du point de vue d'un **projet d'agir** pour créer un autre état niant cette négativité. Seul ce projet vers un à-venir autre permet d'introduire un recul par rapport à l'« état de fait » vécu et lui donne sens comme état de manque. Dès lors, il ne va plus de soi et l'action est le moyen de le dépasser. Seule une liberté, c'est-à-dire **une conscience**, peut donc opérer la détermination d'un « mobile » (l. 31) de l'« action », et elle exclut par là toute idée que ce mobile pourrait être **le résultat** de déterminations - économiques, sociales, culturelles, historiques, etc. - reflétant et prolongeant la situation dans le monde dans laquelle s'est trouvé « l'acteur » jusque-là, ni de déterminismes psychologiques, venant de l'expérience passée de sa vie, de son « caractère », de son éducation, et par conséquent aussi de motivations inconscientes relevant de désirs infantiles refoulés.

Parler de « **conscience** » pour Sartre n'a de sens que chez un être qui peut rompre avec ce qu'on appelle à tort « le poids du passé », avec toute attitude « accommodante » (l. 10), complice, soumise, irréfléchie, avec le monde. La conscience peut donc se poser par elle-même comme vouloir apprendre à comprendre par soi et à **donner sens « pour soi »** (l. 24) à tout ce que l'être perçoit de lui-même, d'autrui et du monde sans qu'aucune causalité extérieure ou intérieure ne détermine sa prise de « recul » et son projet d'agir pour poser que son état actuel est une « négativité » ou « manque » à dépasser. C'est là le principe de la relation indissociable établie par le texte entre la liberté, la conscience réfléchie et l'action.

D'autre part, croire que la réaction non réfléchie à une situation, comme la révolte de l'ouvrier, n'est que le produit spontané de déterminations intérieures ou extérieures supposerait que la **liberté de l'individu** pourrait s'abandonner elle-même. Or l'idée de Sartre, telle que la formule le texte, est justement de nier qu'on puisse affirmer que la « non-action » ne procède pas non plus de la liberté. Il s'agit ici de penser l'idée d'historicité des actes - ou des non-actes - des individus, (l. 1), en tant qu'ils expriment une « entière liberté » et non un mouvement social « dans » lequel une causalité trans-individuelle les détermineraient à agir ou pas.

Ce texte prétend donc récuser toute idée **déterministe** - tout sociologisme comme tout psychologisme - au nom de la capacité de chacun à s'inscrire par lui-même et de lui-même (l. 7) dans les événements, de rester ou non « plongé » (l. 1) dans une situation même s'il ne la choisit pas, de se/lui donner tel ou tel sens pour y mener sa réaction ou son action. La critique du déterminisme, par l'exemple de la révolte de l'ouvrier de 1830, est en cela fondamentale : sa liberté, soit de ne pas agir, soit d'agir contre la situation dans laquelle il se trouve, est la clé de son **engagement** dans le maintien d'un type de monde humain ou la transformation de ce monde.

Ce qui implique le **questionnement** qui l'oriente : comment montrer que chacun, en particulier dans la place que tient son action ou sa non-action dans l'histoire, n'est en rien déterminé par une causalité étrangère à lui-même et qu'il est donc entièrement **responsable** du type de monde dans lequel il vit ? Répondre à cette question est la raison d'être de notre texte et, en cela, il s'inscrit en plein dans l'architecture de *L'Être et le néant*. Car les choix de l'ouvrier de 1830 de se donner ou pas le projet de nier la situation dans laquelle il est plongé, donc d'agir ou pas, sont effectivement compréhensibles comme ceux d'une conscience qui se définit par sa liberté à choisir ses possibles, de vouloir ses mobiles, et surtout de se donner à elle-même le projet d'être tel ou tel, donc de tenir telle ou telle place dans le maintien ou la transformation du monde. Cette responsabilité qui inscrit l'individu dans l'histoire rejoint donc bien l'idée-force développée dans toute l'œuvre : il s'agit de définir la relation immanente du projet d'être, que chacun a à se donner, avec son être-au-monde puisque rien ne justifie sa présence comme existence. Ce rejet par Sartre d'une subjectivité, substantiellement séparée de son statut d'être jeté au monde, définit la nécessité, qui est sa liberté, à être projet et donc ouverture à l'altérité et à la temporalité. Si **chacun est ses choix**, c'est parce que sa condition le rend responsable de son être-au-monde.

Comment le texte s'articule-t-il à la problématique de *L'Être et le néant* ?

Notre texte est décisif dans l'EN². En effet, s'il se place au début de la Quatrième partie, c'est pour explorer comment **la liberté intervient dans un champ beaucoup plus large que dans les seules visées particulières des hommes**, à la différence des trois parties précédentes : il s'agit effectivement du rapport de cette liberté de l'individu avec son engagement dans sa situation d'être au monde. Mais le monde est défini plus particulièrement comme « monde peuplé », celui de tous les autres hommes, ceux qui restent en quelque manière toujours anonymes, mais avec qui cette liberté compose son action avec celle de tous ces autres, de manière à faire une société et une histoire.

Or, Sartre l'affirme, dans le texte que nous avons à expliquer : la composition de l'action de la conscience, et même de son inaction, avec le monde des hommes, est le lieu à partir duquel on doit penser l'histoire. Par conséquent cette action s'oppose à toute explication déterministe : aucune situation concrète ne produit une conscience qui la reflète. Mais alors **le problème est de savoir** comment cette composition a lieu et s'il est possible qu'elle produise une histoire fondée sur la liberté de la conscience. On est néanmoins en droit de se demander si Sartre ne se rend pas impensable l'histoire elle-même et le monde social en général qui semblent relever de logiques collectives en n'envisageant à sa source que « la liberté de l'être agissant ». Comment penser que chacun pourrait être l'agent historique ?

En même temps il faut apercevoir le sens de cette réduction de la question de l'histoire à la liberté : il s'agit pour Sartre de revenir à **ce moment où chaque individu s'investit comme conscience dans une situation** qui lui est donnée de l'extérieur, mais qui est le terrain sur lequel se déroule sa vie en simultanéité avec d'autres investissements de consciences singulières. Or y a-t-il un autre terrain où existent les hommes ? Qui fait l'histoire, demande Sartre ? Par conséquent, analyser comment chacun, en tant qu'il est une liberté, ou en tant qu'il aliène sa liberté, s'engage singulièrement sur ce terrain, est-ce ne pas pouvoir comprendre l'histoire, ou est-ce montrer qu'il faut revenir au point où le monde humain, ce monde peuplé, commence ? Autrement dit, le problème, dans lequel notre texte s'inscrit, est : doit-on donner aux logiques collectives un fonctionnement structurel propre, ou faut-il chercher l'origine de tout événement dans les consciences singulières inscrivant leurs actes, ou leurs non-actes, dans une configuration d'autres actes eux-mêmes singuliers ? C'est pourquoi ici Sartre focalise sa réflexion sur l'ouvrier de 1830³ comme agent historique de l'accession du roi Louis-Philippe au pouvoir par son alliance avec la bourgeoisie.

Pour Sartre, il semble que l'EN, dans la Quatrième partie, doit pouvoir prendre un chemin où l'échec de la liberté est envisagé à travers une idée qu'elle peut **réussir** à se réaliser dans le monde. Or les exemples qu'il donne⁴ - l'ouvrier de 1830 et le canut - sont l'illustration de l'inverse : ce sont deux échecs, ou non-actions, mais ils ont une signification complexe : pouvoir opposer la liberté qui se met en échec et la liberté qui se réalise parce qu'on est sur un terrain mouvant où tous les possibles sont envisageables. Par là une action peut s'opérer concrètement à partir de « la liberté de l'être agissant » et donc l'idée que l'histoire peut être pour l'homme un espace où sa liberté peut positivement se réaliser.

C'est pourquoi le premier chapitre de la Quatrième partie vient donner un élargissement à la réflexion qu'il a menée dans les trois parties précédentes. Car l'analyse de la liberté de l'être agissant y a mené à comprendre **la difficulté qu'il peut avoir à assumer cette liberté en tant que telle**. La conclusion de l'EN insiste même sur ce qui pourrait apparaître même comme un échec de la liberté qui se veut liberté. Mais, paradoxalement, ce constat correspond plutôt au résultat des trois premières parties : elles ont mis en scène un homme tentant continuellement de fuir l'angoisse de la responsabilité qu'elle entraîne en lui. Alors sa liberté s'aliène elle-même dans des conduites où elle se donne une identité, un être, une nature, une essence, elle se fuit continuellement elle-même. Sartre montre alors qu'une reconnaissance de cette liberté par autrui aboutit là aussi sur un échec.

² Nous utiliserons cette abréviation pour toutes nos références à *L'Être et le néant*.

³ Le texte original correspondant à la coupure de la ligne 12 donne l'exemple des canuts, ouvriers lyonnais qui tissent la soie. Ils se sont révoltés en 1831 contre une telle baisse de leurs salaires, liée au développement de la productivité des métiers à tisser, qu'ils sombrent dans la misère. Or s'ils prennent possession de la ville, ils ne savent que faire de leur victoire et abandonnent la lutte par lassitude. En 1834, une nouvelle révolte des canuts, pour les mêmes raisons, sera écrasée dans le sang par Thiers : « la semaine sanglante ». Ce second exemple illustre une seconde fois l'idée de Sartre selon laquelle lorsque l'ouvrier n'agit pas, il ne fait néanmoins pas rien et que son acte a des conséquences sur le maintien de sa situation donc sur l'histoire du mouvement ouvrier.

⁴ Après avoir rappelé le rôle de l'individu dans les événements historiques en prenant l'exemple de l'empereur romain Constantin créant sur sa seule décision, et sans détermination par les circonstances, la ville de Constantinople. Mais cet exemple n'a pour fonction que de montrer que la liberté de choix pour agir doit être prise au sérieux dans la compréhension des événements historiques. L'introduction de deux échecs, ou non-actions, de l'ouvrier de 1830 et du canut, a une signification plus complexe : opposer la liberté qui se met en échec et la liberté qui se réalise.

Notre texte introduit au contraire à l'idée de l'homme agissant ou n'agissant pas dans et sur sa situation historique. Il pose donc **la question du rapport entre la liberté et l'histoire**. Et plus particulièrement il la pose en comparant deux modalités de la conscience dans l'histoire : d'une part, celle qui se place dans cette situation comme lieu de son être hors de toute contingence, qui reste dans le monde nécessaire qu'elle a toujours connu : « Aussi *n'agit-il pas* » (l. 12), et qui relève des conduites d'échecs de la liberté qui se fuit elle-même, définies précédemment, et, d'autre part, celle qui donne une extension positive à sa liberté et qui « peut poser sa souffrance comme souffrance insupportable et, par conséquent, en *faire le mobile* de son action révolutionnaire » (l. 29). Cette liberté de l'individu apparaît donc aussi bien dans le maintien que la transformation du monde peuplé.

Nous ferons l'hypothèse que Sartre opère ici une sorte de mise à l'épreuve, dans son travail sur la liberté, pour trouver une solution à sa réalisation hors de la fuite et du conflit. Il transfère son analyse de **l'angoisse** de la contingence sur une **inquiétude**⁵, qui est la tension vécue par le pour-soi, à être responsable de réaliser une figure de l'humain dans le monde peuplé. En tant qu'il est aux prises avec la tâche difficile de **se donner une « réalité humaine »**, il se crée par ses conduites comme effectivité concrète et crée le monde peuplé en même temps. Le texte d'introduction de la Quatrième partie donne ainsi l'orientation générale de cette problématique en définissant « avoir, faire être » comme « les catégories cardinales de la réalité humaine [qui] subsument sous elles toutes les conduites humaines » (p. 485).

Notre texte se place donc dans le chapitre I où est exploré « Etre et faire : la liberté » et la Section I se donne pour objet central : « La condition première de l'action, c'est la liberté ». Cette focalisation sur l'action indique que le pour-soi est en quelque manière forcé de sortir de son rapport intime à son angoisse, qui ne l'a amené qu'à l'échec. Le sens d'être « jeté au monde » est ici une liberté nécessairement confrontée aux situations du monde qui lui sont données, une liberté en situation où elle s'affronte réellement elle-même. Son inquiétude est cet affrontement/confrontation. **Elle a à se faire être par ses propres actes**. Ce qui ne veut pas dire qu'elle le fait, mais l'exemple de l'ouvrier ou du canut illustre que la réalité humaine existe comme une liberté peut se refuser, comme s'accepter, et seulement dans le rapport qu'elle établit avec la situation qui lui est donnée. Ces deux exemples où les hommes s'accommodent de leur oppression en n'agissant pas peuvent apparaître scandaleux. Mais c'est uniquement si on juge abstraitement que leur situation est **en soi** intolérable et que leur liberté d'agir est **en soi** empêchée par cette situation d'oppression. La liberté n'est pas le vouloir d'une conscience en général, elle est au contraire choix d'être tel ou tel dans une situation par ce qu'on y fait exister comme figure de l'humain. La formule⁶ de Sartre après la guerre sur la liberté entière à être collaborateur ou résistant pendant l'Occupation, rejoint celle de l'EN : « Lorsque nous déclarons que l'esclave est aussi libre dans les chaînes que son maître, nous ne voulons pas parler d'une liberté qui demeurerait *indéterminée*. L'esclave, dans les chaînes, est libre *pour les briser* ; cela signifie que le sens même de ses chaînes lui apparaîtra à la lumière de la fin qu'il aura choisie : rester esclave ou risquer le pis pour s'affranchir de la servitude » (IV, I, II, p. 608).

Il existe donc un terrain où trouver une solution concrète à l'apparente nécessité des échecs de la liberté, c'est cette possibilité du moment de bascule de la conscience qui opère « **la double néantisation** » (l. 16), où elle se projette sur un futur « état des choses » comme un « pur néant présent », et que « la situation actuelle » lui apparaît alors comme un néant par rapport à ce futur. Or, pour Sartre, **une situation ne porte rien en elle-même qui puisse indiquer qu'elle pourrait être autre que ce qu'elle est** tant que la conscience y trouve sa place. C'est exactement là le fondement de l'action. Rien n'est intolérable en soi.

Pour le comprendre, il faut d'abord penser la condition du « pur arrachement à soi-même et au monde » (l. 29) ; et il ne peut venir ni d'une détermination extérieure ou ni d'un état psychologique, mais seulement d'une

⁵ Inquiétude qui n'est pas formellement énoncée par Sartre, mais qui permet d'approcher du sens de l'engagement du pour-soi dans les situations du monde. La notion est à comprendre par le sens du mot anglais, que Locke utilise dans *l'Essai sur l'entendement humain* : « uneasiness », c'est-à-dire non-facilité à réaliser une intention que le traducteur français s'excuse de ne rendre que par « inquiétude » parce qu'il n'indique que l'intranquillité de la conscience.

⁶ C'est le célèbre texte de 1944, *La République du silence*, lors de la Libération avec son paradoxe choc : « Jamais nous n'avons été plus libres que sous l'occupation allemande ». Mais tout est déjà dit au lecteur attentif, s'il parvient jusqu'à ce moment de l'EN ! Sartre insiste ici sur la valeur résistante du moindre acte de parole dans une situation où le silence était imposé sur tout. Seul le discours officiel avait droit de cité pour faire en sorte que « le venin nazi se [glisse] jusque dans notre pensée ». Et donc « chaque pensée juste était une conquête ». Par là l'occupation est posé par Sartre comme un moment, sans-doute plus symbolique qu'historique, qui exprime comment la conscience se met en relation avec une situation où en se choisissant d'être telle ou telle elle justifie ou non l'état de fait. Or si l'on collabore, on néantise la situation en se choisissant silencieux et on lui donne le sens de situation qui va de soi ; et l'inverse quand on résiste.

liberté qui se veut liberté et se donne la tâche d'affronter l'altérité en tant que telle : sa **contingence** d'être dans une situation qui lui apparaît comme « manque de, c'est-à-dire comme négativité » (l. 26), parce qu'elle a pu poser un futur contingent comme possibilité d'un autre état du monde peuplé. Par là elle néantise la plénitude d'être de la situation historique dans laquelle elle était plongée jusque-là et elle rompt avec son passé.

L'inscription de cette action dans l'histoire semble donc nécessaire puisque la réponse de Sartre au déterminisme est de montrer qu'il s'agit là de la responsabilité même de la conscience de tracer une figure de l'humain dans le monde peuplé. Or ce n'est qu'en tant qu'agent historique qu'elle peut le faire puisqu'elle a lieu pour transformer une situation et créer un futur. Ce qui est en même temps prendre en charge l'extension de son projet à tous les autres hommes, comme action de la liberté pour la liberté. **Peut-on être déterminé à être libre ?** demande-t-il en substance pour marquer l'absurdité du déterminisme.

I. La mise en place du problème d'une liberté qui se veut liberté

Pour comprendre le sens de notre texte, il convient de le placer préalablement dans le **mouvement d'ensemble de l'EN** pour montrer en quoi il propose une solution aux échecs de la liberté en introduisant l'idée que la liberté de l'être agissant dans une situation historique est la condition d'une libération des oppressions sociales. Il faut par conséquent montrer comment la conscience peut se tromper elle-même sur ce qu'elle est : une liberté pour savoir comment elle peut s'arracher à cette conduite.

1°) Comment l'Introduction et deux premières parties de l'EN comprennent-elles le sens de la liberté ?

a) La construction d'une philosophie de la liberté

Sartre commence sa réflexion par **l'idée d'une conscience** comme une structure de rapport à autre chose qu'à elle-même. Il construit toute sa problématique sur cette distance de soi à toute choséification comme la marque de la non-coïncidence de l'être conscient à un être quelconque. Par là poser **sa liberté** se comprend à partir de l'articulation entière de l'homme à l'acte de la conscience comme ouverture à l'altérité du monde et ne se posant dans l'existence que par son activité de néantiser tout être qui est ce qu'il est. Ainsi l'EN ne parle que du point de vue de cet être conscient, le « **pour-soi** », parce que rien n'apparaît hors de son acte de poser quelque chose d'autre et de se poser dans l'existence par cet acte. Tout le reste qui apparaît, mais n'apparaît qu'en lui-même comme il est, sans se poser pour lui-même, ni poser autre chose que lui-même, est « **en-soi** », être hors de tout être conscient. Et inversement, le pour-soi est hors de l'être, néantisateur de tout en-soi.

Que signifie une telle définition qui tente d'articuler **la position husserlienne** de la conscience dévoilant l'être par son ouverture à lui, mais en en constituant le sens, et **la position heideggerienne** de l'existence humaine dévoilant l'être parce que justement elle est toujours incluse dans l'altérité du monde et a pour tâche authentique de le faire apparaître ?

Sartre oriente son œuvre comme une tentative de faire **le grand écart**, pour en faire la synthèse, entre Husserl et Heidegger en proposant une relecture de l'intentionnalité husserlienne et du « das Dasein » heideggerien. Or Husserl a raison de dire, dans les *Méditations cartésiennes*, *Deuxième Méditation*, § 14, que « **Toute conscience est conscience de quelque chose** », parce qu'il fait du « cogito » un principe d'ouverture au monde où l'acte cogitant est toujours porteur de son « cogitatum » en lui-même. Si ce qui est pensé n'est pas séparable de l'acte de penser et inversement, le sujet n'a d'autre réalité que d'être cette ouverture. Cette concomitance structurelle du « cogito » et du « cogitatum » permet d'articuler l'acte de donation de sens à l'apparition de l'objet, et en évacuant l'idée que l'acte conscient est un acte connaissant⁷. L'ego ne se pose comme ego que par cet acte intentionnel, immédiat, non réflexif, non connaissant de lui-même : c'est ce que Sartre met en exergue de sa pensée.

Car son objectif est de trouver une solution - différente de celle proposée par Heidegger⁸ - aux difficultés rencontrées par Husserl : la *Quatrième Méditation cartésienne* pose « les problèmes constitutifs de l'"ego" transcendantal lui-même », et définit alors l'ego constitutif de l'objet par un acte de donation de sens. Ce qui l'amène à poser, dans la *Cinquième*, la question de l'intersubjectivité⁹. En effet il est devant une difficulté : ou

⁷ Malgré les tentatives de Husserl de penser que la science peut être fondée au-delà de l'acte de donation de sens par la conscience. Sartre maintient l'idée brute de l'intentionnalité en excluant tout savoir en elle ; elle ne fait que faire apparaître les phénomènes.

⁸ Voir la note précédente.

⁹ Ce problème est remarquablement exposé par J.T. Desanti dans son *Introduction à la phénoménologie*.

bien l'ego constitue l'alter ego, ou bien il le rencontre et le reconnaît sans le constituer. Ce qui le met dans la même impasse que Descartes qui n'arrive pas à fonder la réalité des corps et du monde, à partir de leur seule constitution par sa pensée, et donc ne donnant à son existence, par le « cogito », qu'une certitude plus grande que celle de l'existence du monde¹⁰. Ainsi Husserl ne résout pas, dans son œuvre, la contradiction du primat de l'ego constituant et l'idée que l'ego doit être aussi radicalement originaire que l'alter ego et réciproquement, c'est-à-dire non constituant dans « l'intersubjectivité ». Et il ne peut conclure qu'à l'« accessibilité indirecte de l'autre », Husserl, selon Sartre est, dès la Quatrième méditation, « totalement infidèle à son principe » (Introduction, p. 28). Il faut donc reposer la question de l'ego et de son pouvoir constituant en repensant l'acte d'ouverture au monde. C'est le sens de l'*Essai d'ontologie phénoménologique*, sous-titre de l'EN.

Comment dépasser cette difficulté sans prendre le même chemin que Heidegger dans *Etre et temps*, qui annule la position d'une conscience au profit de l'être-dans-le-monde ? On peut grossièrement la résumer par l'idée que la conscience n'est pas révélatrice, et que le « das Dasein » est dévoilant de l'être parce qu'il est l'existence inséparable de son être « jeté » là dans le monde. Or, selon Sartre il faut penser que, si quelque chose apparaît de l'être de ce monde, il apparaît nécessairement à quelqu'un¹¹ ! Il porte donc son attention sur ce « quelqu'un » qui serait existant dans le monde, mais aussi une source à partir de laquelle l'être du monde serait dévoilé. Ni position d'une source étrangère à l'être dans le monde, ni inclusion, mais intentionnalité sans position constitutive. Cette solution, qu'on appelle « ni-ni », apparaît dans la définition que Sartre donne de la conscience : « **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.** » (Introduction, V, p. 29).

Pour Sartre il faut penser cette relation immédiate et non réfléchie de la conscience au monde, à l'altérité, qui la met en même temps en « question de son être ». Par là se manifeste le sens de ce « quelqu'un » : la conscience a affaire avec cette nécessité d'être **ouverture** continue au monde - conscience non-positionnelle d'elle-même - c'est-à-dire sans apercevoir en elle un quelconque être, ou substantialité qui lui permettrait de coïncider avec elle et de savoir ce qu'elle est. Par là le monde n'est donné qu'à et par la conscience.

On peut donc sortir de l'idée qu'elle sait quelque chose comme constituant l'objet : **elle pose et se pose seulement** par le dévoilement de ce qui est et qui est ce qu'il est. La conscience n'est ainsi pas une connaissance qui s'approprierait l'être des choses : c'est l'être de l'apparaître des choses qu'elle dévoile et qui lui reste étranger en tant qu'être.

La Nausée et l'Introduction de l'EN insistent sur cette impossible fusion de ce qui apparaît qui est d'être « en-soi », être là et de la conscience qui le pose : « **L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est** » (Introduction, p. 34). Ce qui définit l'être c'est que rien en lui ne porte sur autre chose que lui-même, il est tout lui-même et rien d'autre, donc « plénitude d'être » là dans son apparaître. Le phénomène se dévoile à « quelqu'un » - qui n'est pas un être, donc une conscience - comme ce qui est là, contingent, absolu puisque sans raison : le chou-fleur en tant qu'il apparaît est chou-fleur et rien d'autre ; la conscience lui est absolument étrangère tout en étant celle à qui et par qui cet être apparaît.

La synthèse de l'intentionnalité et du dasein dans l'idée d'une conscience, **se transcendant vers l'extériorité**, la définit comme un « pour-soi », puisque ouverte à autre chose qu'à elle-même, et donc toute dans son extériorité sans intériorité, toute altérité et donc temporalité des actes par lesquelles les phénomènes du monde lui apparaissent. « La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension transphénoménale du sujet » (id. p. 17). La conscience est « **conscience (de) soi** » ; la parenthèse est fondamentale : la réflexion est seconde par rapport à cette relation irréfléchie, non thétique et primitive au monde où elle se pose comme ouverture au monde et être dans le monde du fait qu'elle pose les choses. Le « (de) » fait apparaître l'idée sartrienne que cette conscience est **un ego sans être sujet, ni intériorité, ni épaisseur, ni solidité substantielle**, mais qu'elle « un brouillard mou », une ouverture qui « s'éclate » vers l'altérité et ainsi « claire comme un grand vent », n'ayant « pas de dedans », et donc « mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi. [...] Elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue,

¹⁰ Descartes a tenté de dépasser le solipsisme, et la distinction entre substance pensante et étendue, lié à son idée que la conscience est immanente à un sujet qui peut donc se placer face au monde, et donc hors du monde, et qui donne aux objets l'idée qu'il constitue par sa pensée. Il est amené à passer par Dieu et la démonstration de son existence pour fonder l'accord entre la certitude du sujet et la vérité de sa connaissance. Mais les objections des philosophes, comme Gassendi et Hobbes - et tout l'empirisme jusqu'au criticisme kantien - ont porté sur cette difficulté insoluble d'une pensée du sujet immanent à lui-même ; ce qui les a amenés à chercher des solutions en repensant l'expérience sensible du monde et le pouvoir constituant du sujet. Husserl propose une solution radicalement nouvelle par le concept de l'intentionnalité

¹¹ Cf. Introduction, III, « Le cogito "préréflexif" et l'être du "percipere" ».

ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience », dit Sartre dans *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité*, en 1939.

Cette absence de vie intérieure, de toute fermeture sur soi de l'ego, est le cœur de la pensée sartrienne. Cette conscience sans sujet apparaît ainsi comme néantisation de tout être. Car qu'est l'être de la conscience ? Il n'est justement pas un être, mais **un néant d'être** puisque structure de rapport à l'altérité. Et c'est par là qu'elle est conscience : elle nous met hors de nous, à même les choses, mais elle ne peut pas de ce fait nous réduire à être une chose parmi les choses.

Elle est l'être interrogatif¹² par définition et jamais fermeture sur soi. Pourrait-elle même se poser elle-même ? Car elle est tous les actes par lesquels elle fait apparaître continuellement son arrachement à toute substantialisation : interrogations, imaginations, projets, désirs, manques, etc., sont « habitées par la négation » ; elles sont des « négatités », néant qu'elle fait apparaître dans l'être. Comme « trou dans l'être » elle ne peut donc pas être, elle ne peut que se choisir en projetant d'être : **c'est là sa liberté** et notre texte se construit sur cette définition en inscrivant son projet d'être dans le cours de l'histoire.

Mais la liberté n'est pas son être au sens où elle serait sa nature, « une propriété qui appartiendrait, entre autres à l'essence de l'être humain. [...] 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 de distinguer de l'être de la "réalité humaine". L'homme n'est point *d'abord* pour être libre, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son "être libre" » (I, I, V, p. 60). C'est là le sens de l'expression « **l'existence précède l'essence** », que *L'Existentialisme est un humanisme* place au centre de sa réflexion, et qui parcourt aussi tout l'EN.

b) Le sens de la liberté se révèle dans la conscience de l'émergence sans raison du pour-soi dans l'être

C'est là qu'apparaît le fondement de la pensée anti-déterministe sartrienne. En effet quelle réponse donner alors à « Que suis-je ? » ; et la réponse est le sens de sa liberté : « Un être qui n'est pas son propre fondement, qui, en tant qu'être, pourrait être autre qu'il est dans la mesure où il n'explique pas son être » (II, I, II, p. 118). Car si la liberté n'est pas une essence, mais la réalité humaine elle-même, c'est qu'elle lui donne son sens d'existant. On ne peut comprendre cette redéfinition radicale du sens de la liberté que parce que la scission entre conscience et être est posée comme une « condamnation », et qu'il n'y a pas moyen d'y échapper : « **Je suis condamné à être libre** » (IV, I, I, p. 494), c'est ma condition d'homme, et elle est incompréhensible parce qu'elle a pour origine l'énigme de la séparation de l'en-soi et du pour-soi dans l'être.

Il faut insister sur **l'incompréhension radicale de la scission** et donc le sens de la condamnation apparaissant dès l'Introduction : « Pour quelles raisons appartiennent-ils l'un et l'autre à l'être en général ? Quel est le sens de l'être, en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées ? » (Introduction, VI, p. 33). Cette question n'est reposée qu'en Conclusion, et Sartre constate l'échec à résoudre cette énigme¹³ : **il y a**

¹² Cf. l'explication si éclairante de Jeanson, in *Le problème moral et la pensée de Sartre*, p. 162 : « Ainsi le Néant apparaît-il comme la condition première de la conduite interrogative. Pour qu'il y ait interrogation, il faut qu'il y ait possibilité de négation ; mais « 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 ». Maintenant, comment devons-nous concevoir ce Néant ? Quatre points essentiels :

1°) Il ne saurait être « en dehors » de l'Être, sous forme de notion complémentaire et abstraite - car le Néant ne peut succéder à l'Être, il a besoin de l'Être pour y maintenir son propre néant d'être, cependant que l'Être n'implique pas l'existence du Néant.

2°) Il ne saurait être non plus « en dehors » de l'Être comme milieu infini où l'Être serait en suspens - c'est ce que montre l'existence de réalités comme « la distance, l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction, etc. », réalités vécues, « éprouvées, combattues, redoutées, etc. par l'être humain », et que Sartre appelle « négatités » ; ces réalités en effet « sont habitées par la négation dans leur infrastructure, comme une condition nécessaire de leur existence... elles sont dispersées dans l'être, soutenues par l'être et conditions de la réalité » ; il y a donc au sein même du monde « un pullulement d'êtres qui possèdent autant de réalité et d'efficacité que les autres êtres, mais qui enferment en eux du non-être », et c'est dire que le néant ne peut être donné qu'« au sein même de l'Être, en son cœur, comme un ver ».

3°) Il ne saurait être conçu à partir de l'Être, car nous avons vu que l'Être, étant pleine positivité, n'implique pas le Néant, mais est, par soi-même, sans rapport avec lui.

4°) Il ne saurait enfin être conçu à partir de lui-même, car « étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour se *néantiser* ». Dès lors, d'où vient-il ?

La question ainsi posée n'a pas grand sens. D'abord parce que toutes nos remarques précédentes font ressortir cette conclusion capitale : le Néant *n'est pas* ; sinon, il se confondrait avec l'Être, comme un de ses caractères. C'est dire qu'il ne saurait, en toute rigueur, être Néant mais seulement « être néantisé », ou, si l'on veut, être porté, soutenu, assuré comme néant par un Être - dont nous avons précisément vu que ce n'est pas l'Être-en-soi ».

¹³ Apparemment nous sommes en présence d'une tension dans le texte de l'EN : pourquoi annoncer que « c'est pour tenter de répondre à ces questions que nous avons écrit ce livre » (Intro. p. 34) et conclure que « tous les "pourquoi" sont, en effet, postérieurs à l'être et le supposent » ? Car si l'ontologie n'est pas une métaphysique, Sartre ne le savait-il pas en commençant à l'écrire ? Ou veut-il dire autre chose ? Sans doute cette tension n'est-elle pas celle qui parcourt l'EN comme question philosophique qui serait l'objet de l'œuvre, mais elle est celle qui fonde le sens de toute conscience sur l'angoisse d'exister. Car si la conscience est interrogative, sur quoi porte fondamentalement son interrogation ? Et nous pourrions dire que Sartre développe ici le sens philosophique à la nausée de Roquentin : la conscience est fondée par les pourquoi. Or tous ces pourquoi restent pour elle sans réponse. L'être ne

« **un hiatus scindant l'Être**, comme catégorie générale appartenant à tous les existants, en deux régions incommunicables et dans chacune desquelles la notion d'Être devait être prise dans une acception originale et singulière » (Conclusion, I, p. 681) ; or il ne peut dépasser le constat du « il y a » un hiatus. Ce n'est pas une impossibilité métaphysique, mais c'est à partir de l'impossibilité de comprendre ce hiatus que la réalité humaine commence, mais sans que son **origine** soit assignable. Elle commence, c'est-à-dire apparaît ainsi par cette liberté qui la place hors de tout être. Elle est un « **trou dans l'être** » (EN, IV, II, III, p. 675).

c) La temporalisation du pour-soi est sa vie

En résumé, cette condition de condamnation rend compte de la nature interrogative, c'est-à-dire **angoissée** de toute conscience et qui n'a que cette vie comme référence : aucune raison n'est déterminable qui répondrait à la question de son émergence inexplicable dans l'être. Le pour-soi doit assumer cette condition, c'est là le sens de « la solitude originelle du Pour-soi » (IV, I, I, p. 511).

Les trois premières parties de l'EN explorent donc le principe de l'existence sans fondement du pour-soi ; il se structure comme l'angoisse permanente d'être sa **contingence** : aucune essence n'est là pour lui donner une unité existentielle, et tout est suspendu à la nécessité de se choisir.

Si l'être de la conscience se définit par sa liberté, il est donc l'existence à distance de soi. Il découvre là la nécessité de se faire être. Or cette distance, dit Sartre, est le « **rien** » du rapport à son néant d'être : ce n'est pas un espace en soi qui est décrit, puisque la conscience n'a pas d'être, mais il y a un « trou » où « le néant qui s'infiltré dans la conscience la fissure à jamais » (II, I, I, p. 116). Ce trou est **la temporalité** même parce qu'il lui apparaît immédiatement comme « ce qui sépare l'antérieur du postérieur » (I, I, V, p. 63). La conscience n'est pas dans le temps. Sartre tente d'échapper au dilemme entre objectivité et subjectivité du temps, c'est-à-dire celui de sa réalité ou de son irréalité. Il en explore le sens pour la conscience en tant qu'elle est l'être pour qui il est question de sa nécessaire altérité. Concrètement, la temporalisation, faudrait-il dire, est pour la conscience l'acte d'exister même, toujours tendue vers des possibles, c'est-à-dire un futur. On retrouve cette réinscription de la temporalité dans notre texte, et on y reviendra nécessairement. Mais, pour l'approcher, il faut d'abord montrer en quoi Sartre renouvelle radicalement **l'idée de passage du temps** comme suite d'instant présents liés entre eux par un ordre nécessaire, mécanique, et orienté irréversiblement du passé vers l'avenir. Il inverse le rapport de la conscience au temps c'est **en posant un avenir** qu'elle tracte le présent hors du passé et permet d'opérer la séparation de l'antérieur et du postérieur.

Car la liberté définit le pour-soi par la contrainte qu'elle lui impose de se donner des fins à venir et donc de rompre nécessairement avec le passé. Elle ne peut échapper à cette contrainte, ou condamnation : c'est par là qu'elle puise **la puissance de sa vie**. Sartre pourrait revenir en fait à une étymologie possible de « **libertas** », mot du vocabulaire des paysans latins qui vient de « *liber* », celui qui est libéré de l'esclavage, mais aussi la chair vive de l'arbre, ce que la sève alimente et qui lui est nécessaire pour exister. C'est pourquoi on peut comprendre pourquoi « *libertas* » peut ne pas signifier primitivement la licence, mais plutôt la contrainte vitale, au sens de ce qui contraint positivement l'arbre : les soins des paysans sont ce qui s'impose à l'arbre pour qu'il vive ; c'est la contrainte qui lui donne la possibilité de se réaliser, d'être son temps en lui permettant d'aller vers sa croissance et sa fructification.

On retrouve dans la positivité vitale de la contrainte à être libre le sens du rejet sartrien de « l'être-pour-la-mort » heideggérien : la liberté est cette condamnation du pour-soi à éprouver sa contrainte comme la pâte même de la vie : « une perpétuelle poursuite-poursuivie de moi-même vers les fins qui me définissent » (IV, I, I, p. 521). En effet la mort est « *un fait contingent* qui m'échappe par principe », au même titre que ma naissance. Elles sont notre facticité, mais ne concernent pas la liberté. Ainsi Heidegger¹⁴ trace la révélation de notre « finitude »

se livre pas et rien n'explique que c'est à partir de lui qu'émerge la réalité humaine. L'ontologie est là pour comprendre, pas pour expliquer, ce que révèle la structure du rapport de la liberté à l'être et donc de la scission d'avec soi que cela suppose dans la conscience : « 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 » (Conclusion, I, p. 684).

¹⁴ Et la solution heideggérienne n'est pas convoquée, malgré les nombreux emprunts que fait Sartre : dans *Être et Temps* l'émergence du Dasein, la réalité humaine, est liée directement au souci de sa propre existence : il la vit à partir de la découverte de son être jeté dans le monde à travers le maniement quotidien du monde qui est « déjà-là ». C'est sa situation que d'éprouver son existence comme question ontologique en acte, c'est-à-dire comme l'incessante remise en question de son exister. Ce qui est traduit par « la dérélition » - *die Geworfenheit* - comme essence de la facticité du Dasein qui par là est essentiellement différent du fait d'être des choses. Mais Sartre ne suit pas Heidegger quand le Dasein est mis en question en lui-même parce qu'il fait l'expérience intime de la mise en question radicale de la situation de son existence dans le monde. « L'existence est un jaillissement de possibles à partir d'une impossibilité radicale : exister n'est pas inventer son être, mais devoir en soi-même fonder son être sur ce qui ne peut pas nous appartenir de l'intérieur mais qui doit être cependant assumé : la mort. La mort est néant, non pas comme absence d'être qui succéderait à l'existence », non pas comme anéantissement, « mais parce qu'elle est *absence imminente* qui me révèle que le fondement de mes projets est ce qui en moi accomplit

par notre « être pour la mort » et en tire la négativité de tous nos projets donc la faille de notre existence qui rend la liberté dérisoire. Or Sartre lui répond justement que la mort est ce qui ne concerne que l'autre qui fera de ma vie et de ma mort ce qu'il voudra quand je ne serai plus là. Au contraire **la liberté est l'acte de la vie qui trace sa finitude même** : « La finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n'existe que dans et par le libre projet de la fin qui m'annonce mon être. Autrement dit, la réalité humaine demeurera finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se fait finie en se choisissant humaine. Être fini, en effet c'est se choisir » (IV, I, II, E, p. 605).

Alors ce « rien » du passage de l'antérieur au postérieur, qu'est l'acte néantisateur de la liberté, délimite une contradiction qui constitue la tension interne de la conscience et la source de son angoisse. Il marque la finitude du pour-soi qui ne peut être ce qu'il est, mais doit se projeter vers un avenir, qu'il devra à nouveau dépasser à son tour, etc. ; mais ce « rien » est en même temps « infini » puisque la rupture continue de l'être conscient avec son passé fait qu'il n'est jamais déterminé par aucune identité d'être, ni une causalité extérieure ou interne ; au contraire cette infinité est son ouverture aux possibles, à l'avenir. Cette **finitude-infinie** révèle que « l'essentiel c'est la contingence » selon la formule de *La Nausée*.

2°) Le « vertige » de la liberté

a) La condamnation à être libre et l'angoisse de la responsabilité

Il s'agit ainsi dans l'EN de penser la réalité humaine à partir de cette nécessité de se choisir, ce qui est une condamnation à vivre le « vertige » des possibles qu'ouvre notre liberté, puisque « rien » ne nous permet de prévoir ce que nous serons et ferons dans l'avenir, et « rien » ne nous empêchera de l'être et de le faire. Sartre illustre ce sentiment en comparant la vie d'un homme à celle d'un marcheur qui éprouverait **le sentiment du vertige** « sur un sentier étroit et sans parapet qui longe un précipice » (I, I, V, p. 65). Or le vertige n'est pas la peur des dangers du chemin, qui sont prévisibles, il est angoisse et « l'angoisse est angoisse devant moi » (id. p. 64).

Nous sommes ouverts à l'indétermination absolue des possibilités de notre avenir, mais c'est nous qui le choisissons et dont nous sommes responsables, qui fait toute **l'angoisse de la liberté**. « Cela veut dire qu'en constituant une certaine 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 [comme de marcher prudemment ou se jeter dans l'abîme]. 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 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. [...] *Je suis celui que je serai sur le mode de ne l'être pas*. [...] C'est précisément la conscience d'être mon propre avenir sur le mode du n'être pas que nous nommons angoisse. 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 » (id. p. 67).

Sartre développe ainsi dans les trois premières parties toutes les conséquences de cette angoisse qui est centrée sur la conscience comme un être immédiatement séparé de l'être. Autrement dit tout ce qu'on appelle conscience ou liberté est « décompression d'être », non-coïncidence avec soi, c'est-à-dire absence d'intériorité, impossibilité de ne pas être continuellement en rupture avec son passé pour se réaliser selon un projet d'être à venir, et donc toujours en interrogation parce que mouvement temporel vers autre chose qu'elle-même. Cette distinction entre « l'en-soi », l'être qui est ce qu'il est et n'est donc pas en distance à soi, la chose par exemple, et l'être « pour-soi », **l'être qui n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas**, fonde toute la réflexion de l'EN

la synthèse parfaite du projet et de la facticité sur le mode de la négativité absolue. Cette nécessité de se fonder sur un *néant*, sur une *négativité factuelle* (*Nichligkeit*) et non sur une négativité dialectique qui se convertirait en être, fait apparaître au sein de l'existence ce que Heidegger nomme *das Schuldigsein* », [...] ou ce que l'existant doit faire parce qu'il est « cause de soi et qui doit l'être sur le mode du choix entre les possibles qui lui apparaissent sur fond de monde et renvoient tous à la négativité imminente de la mort. Comme tous les possibles renvoient tous au néant intime de la mort, on peut dire que le fondement de l'existence est un manque, une faille, une "faute" et que l'existence, devant assumer la facticité radicale que lui révèle sa possibilité, se présuppose comme néant à titre de fondement de soi » explique Pierre Trotignon dans son *Heidegger*, pp. 18-24.

plus précisément encore sur la réalité humaine en tant que conscience et liberté. Ce qui fonde la responsabilité de son choix de tel ou tel possible dans son acte.

b) « L'existence précède l'essence » comme fondement de la responsabilité

Par conséquent le vertige que nous éprouvons, et donc l'angoisse est que nous ne sommes jamais **un être**, mais **toujours en projet d'être**. Apparaît là l'idée que nous existons selon ce projet dans un monde que nous faisons être selon nos valeurs : le précipice et le chemin ne sont pas dangereux en soi, ils le deviennent ou pas selon que je me projette comme pouvant glisser ou insouciant. La facticité - le monde, les autres, mon corps d'athlète ou pas, mon passé, etc. - n'ont pas une valeur en eux-mêmes pour déterminer ma conduite, mais « n'est-ce pas moi qui décide du **coefficient d'adversité des choses** et jusqu'à leur imprévisibilité en décidant de moi-même ? » (id. p. 613)¹⁵.

« C'est moi qui le déterminerais selon le projet que je fais d'être courageux ou pas dans mon choix de conduite et qui ferait apparaître les obstacles dans une situation, les « inconvéniens », les « menaces », etc., selon le projet de m'y investir. Ni moi, ni les conditions extérieures ne sont en soi, tout se met en place selon mon projet d'être tel ou tel dans ces conditions, et ce choix n'est pas justifiable par autre chose que lui-même et c'est-à-dire ma « responsabilité absolue comme simple revendication des conséquences de [ma] liberté » (IV, I, III, p. 612).

Or l'angoisse apparaît là dans le choix de mon acte et de ce que j'y suis dans le sens du monde que je crée parce que je le réalise : « **Je me choisis tout entier dans le monde tout entier** » (IV, I, I, p. 516). La liberté sait qu'elle pourra toujours se transcender vers autre chose puisqu'elle n'est pas fondée sur un être, ni une nature, ni une essence ; et elle sait en même temps qu'elle a à supporter la responsabilité « accablante », solitaire de ses choix.

C'est un peu à chaque fois pour la liberté comme la responsabilité du premier acte du premier homme qui a eu à se choisir en tant qu'**Adam** au moment même où il réalise son acte de manger la pomme comme le possible qu'il choisit, où il se choisit comme Adam, et donc où il rend possible le monde où il est Adam. Ainsi « le possible [être Adam] n'apparaît qu'en se possible, c'est-à-dire en venant annoncer à Adam ce qu'il est » (id. p. 524).

Il faut insister ici sur l'opposition radicale, que constitue cette idée d'un monde qui serait le produit de nos choix, à toute **la métaphysique monadologique leibnizienne**, pour qui le monde est l'expression d'une harmonie logique préexistant à son existence. Adam, selon Sartre, n'existe pas dans un monde où son essence serait possible et dans tous les temps avec toutes les autres essences et donc son acte avec les autres actes. Le possible leibnizien n'est jamais qu'une abstraction puisque la chronologie des actes possibles dépend d'une logique universelle des compossibilités définie par un principe d'économie et une finalité d'unité maximale. Adam doit assumer la détermination de ce qu'il est par son existence même.

Or si tout acte est justifié dans l'harmonie universelle leibnizienne - et nous pourrions dire la même chose pour l'histoire hégélienne -, Sartre en prend l'exact contre-pied : la responsabilité à se faire exister vient de ce que chaque acte est injustifiable en lui-même autrement que par un choix d'une possibilité aussi possible qu'une autre, mais en tant qu'il fait exister un être humain dans un monde humain. Par conséquent le Pour-soi peut avoir à subir une situation « insoutenable », « atroce », et avoir tort de l'appeler « inhumaine » puisqu'elle est le produit des choix que chacun fait : « **D'ailleurs, tout ce qui m'arrive est mien** [...] ; il n'y a pas de situation inhumaine parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même » (IV, I, III, p. 612 sqq.).

En résumé, l'« ontologie phénoménologique » énonce ce paradoxe angoissant : ce moi, n'étant pas un être, mais la pure contingence d'un choix d'exister, est donc un « rien », mais j'en suis totalement responsable. Comment admettre la conscience d'être ce rien » qui la sépare continuellement d'elle-même ; elle est condamnée à un échappement perpétuel à elle-même, une marche en avant d'elle-même et donc pur apparaître sans profondeur, choix translucide mais jamais justifiable autrement que par sa liberté à se projeter. On peut ainsi rappeler les formules célèbres de *L'existentialisme est un humanisme* : « **Nous sommes seuls, sans excuses**. C'est ce que j'exprimerai en disant que l'homme est condamné à être libre. Condamné, parce qu'il ne s'est pas créé lui-même, et par ailleurs cependant libre, parce qu'une fois jeté dans le monde, il est responsable de tout ce qu'il fait. »

¹⁵ Cf. aussi IV, I, II, pp. 538 sqq.

Cette formulation dramatique fixe le cadre de la pensée de la liberté selon Sartre : le pour-soi est **responsable** du fait qu'il n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas, une négation d'identité dans un monde dont on fait l'humanité.

c) L'idéal de la liberté et le sens de l'« authenticité » et de l'« inauthenticité »

Sans-doute Sartre veut-il aussi faire apparaître que l'idéal de la liberté est « **la liberté qui se veut liberté** » (Conclusion, II, p. 692). Mais elle supposerait que l'angoisse soit réellement assumée en tant que telle et que ce « rien » qui la définit soit compris comme l'ouverture positive sur l'infini des possibilités qu'est une vie. Ainsi la dualité propre de la phénoménologie, comme l'indique l'Introduction¹⁶, qui est celle de l'infini et du fini, trouverait un sens : ce moment de la conscience elle-même qui se mettrait en disposition d'assumer, dans sa finitude, son infinitude, c'est-à-dire que l'infini ne serait pas la situation incompréhensible de l'homme entre tout et rien, mais l'infini pourrait être l'affirmation qu'elle est champ de ses possibles. L'angoisse devient alors le pivot d'une possibilité de recentrage du pour-soi sur son infini-rien référé seulement à sa vie, et pas à la mort ou à l'être. Car l'assumer supposerait que « c'est en effet un-être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas, en clair un infini-rien, 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 non de se reprendre mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi » (ibid.).

Que signifie un tel idéal de la liberté ? Comme le demande la dernière page de l'EN : « Et peut-on vivre ce nouvel aspect de l'être ? » (Conclusion, II, p. 692). Notre alternative sera de savoir si une telle liberté est vivable en réalité, c'est-à-dire si l'homme peut l'assumer, et donc si elle a seulement une valeur **régulatrice**. Car l'idée d'un idéal moral semble difficile à établir dans l'EN. Ainsi, dans une note qui clôt le chapitre sur « L'Être pour autrui » (III, III, II, p. 463), un tel idéal supposerait « une conversion radicale dont nous ne pouvons parler ici ». Or quelle « conversion radicale » la morale sartrienne exigerait-elle ? La réponse restera au rang de projet et ne sera évoquée que dans les notes rassemblées dans les *Carnets pour une morale*.

L'idéal se fonde sur l'idée que la liberté qui se veut liberté doit se projeter entièrement dans l'altérité de l'être, pour se réaliser et non tenter par tous les moyens de la fuir pour être dans la même. Un devoir moral pourrait être défini par là : se réaliser comme liberté serait admettre l'impermanence, le changement, la multiplicité, la différence de se vouloir dans sa contingence. Ce qu'on appellerait l'**authenticité**, ce qui fonderait une morale de la liberté comme choix fondamental de se faire être malgré et dans l'angoisse. Par opposition tenter de se donner de la substance, du moi, de l'être, de l'identité, serait se fuir en tant que liberté, ce qu'on pourrait appeler l'**inauthenticité**.

Mais Sartre n'emploie pas cette notion dans un sens moralisant, il parle de fuite, d'échec, de vanité surtout. Il reconnaît l'inadéquation de son emprunt à Heidegger des « expressions "authentique" et inauthentique" [parce qu'elles sont] douteuses et peu sincères à cause de leur contenu moral implicite » (IV, II, D, p. 567)¹⁷. Pour Sartre toute **morale** condamne au nom d'une valeur supérieure et l'authenticité a cette connotation de régler sa vie selon une vérité de l'être. Car c'est en tant que la liberté est toujours à l'œuvre dans les conduites humaines qu'il faut partir. L'idéal abstrait serait alors que l'homme assume sa liberté comme telle et fasse advenir l'infini dans le fini.

Et donc la place des trois premières parties de l'EN sont de montrer que justement l'homme n'assume pas sa liberté. Tant dans leur rapport à eux-mêmes qu'à leur relation à autrui, et même dans leurs communautés, le nous, les hommes font exactement le contraire de l'idéal : **leur liberté s'aliène elle-même dans une fuite permanente et vaine dans l'être ou dans l'incapacité à se reconnaître réciproquement comme libertés.**

Il nous semble donc important de montrer d'abord en quoi ce portrait du pour-soi aboutit au constat de l'échec de l'idéal de la liberté et donc à l'inauthenticité d'un pour-soi qui ne parvient pas à se vouloir liberté. Par là nous ferons l'hypothèse que la Quatrième partie introduit une tentative de dépasser cette incapacité en replaçant

¹⁶ Cf. Introduction, I, pp. 13-14.

¹⁷ Heidegger confond, selon Sartre, la morale par une hiérarchie des actes selon l'acceptation par l'homme de sa tâche à dévoiler l'être, et non pas l'oublier en se fondant dans le délitement du « on » social et la prééminence de la technique. Par là, selon Sartre, il est moral en ce qu'il réintroduit subrepticement la soumission à des valeurs transcendantes aux hommes, dont le sens est de dévoiler l'être, qui règlent absolument leur devoir par la culpabilité, la « faute » à ne pas l'accomplir, c'est-à-dire ne pas être ce qu'ils doivent être. On peut rappeler ici aussi que cette critique des expressions « authentique » et « inauthentique » chez Heidegger a déjà été introduite plus violemment encore dans l'analyse de « la facticité du pour-soi », II, I, II, p. 118 : « A vrai dire la description de Heidegger laisse trop clairement paraître le souci de fonder ontologiquement une Ethique dont il prétend ne pas se préoccuper, comme aussi de concilier son humanisme avec le sens religieux du transcendant. L'intuition de notre contingence n'est pas assimilable à un sentiment de culpabilité ». Ce qui relève d'une lecture de l'impensé de Heidegger aussi libre que celle que Sartre fait de la liberté pour Descartes !

la liberté sur un autre terrain : **son rapport concret avec la situation du monde et où elle choisit d'agir et d'être**. Sartre tente ainsi de montrer, en particulier dans notre texte qui a une place initiale dans cette analyse, que le pour-soi peut échapper à une logique de l'échec de la liberté en ne choisissant pas de s'accommoder de son oppression et donc en indiquant les conditions, mais aussi les difficultés, de « la liberté de l'être agissant ». Alors plutôt que condamner, et puis pleurer et gémir sur la nature de l'homme, il vaut mieux comprendre, pour Sartre, **comment les conduites humaines révèlent un rapport complexe du pour-soi avec sa liberté**. Et la distinction entre l'authenticité et l'inauthenticité n'est donc pas à penser par rapport à des normes extérieures, ou une tâche prédéterminée à accomplir, ou un être en puissance, mais seulement par rapport à l'exercice lui-même de la liberté, mais en ajoutant : concrètement dans le monde et aux prises avec elle-même.

3°) De l'angoisse de sa responsabilité aux conduites de fuite : la mauvaise foi et l'esprit de sérieux

a) Comment la liberté se fuit-elle elle-même ?

L'exigence morale que Sartre définit ainsi qu'on peut appeler une authenticité à assumer sa contingence essentielle donne tout son sens aux tentatives de l'homme pour la **fuir**. L'EN apparaît comme un champ d'exploration de toutes les conduites qui tentent de se masquer ce néant dans l'être, se déposséder de soi-même, mais qui ne peuvent provenir que de la liberté elle-même se niant elle-même dans la mauvaise foi ou l'esprit de sérieux.

Dans une interview faite en 1961, Sartre désignera ainsi *L'Être et le Néant* comme une « **eidétique de la mauvaise foi** ». Il fait apparaître une liberté qui se fuit elle-même et tente de faire « dans une même conscience l'unité de l'être et du n'être-pas » (id.). Et pouvoir s'affecter de mauvaise foi apparaît là comme l'œuvre du cogito préreflexif, c'est-à-dire la conscience (de) soi telle qu'elle se pose dans l'attitude naturelle qui « s'affecte de mauvaise foi » (I, II, I, p. 84) en niant qu'elle « échappe dans [son] être à [son] être » (I, II, II, p. 102). Justement ce mensonge à soi tient à se faire être comme ce qu'on n'est pas et tenter de le vivre comme sa réalité même. Par là « le champion de la sincérité » (id. p. 101), qui se donne pour affirmation qu'il est comme il est vraiment, est dans le mensonge à soi¹⁸.

La conduite de mauvaise foi devient un paradigme des conduites de fuite : « Dans la mauvaise foi, [nous sommes] l'angoisse-pour-la-fuir » (I, I, V, p. 81). Par là le pour-soi s'excuse d'être ce qu'il se fait être pour éviter de prendre en charge sa responsabilité.

En parallèle, Sartre explique que, dans **l'esprit de sérieux**, l'homme s'excuse et se justifie en se faisant croire que le monde tel qu'il est donné nécessairement exige ce qu'il y fait et y est. La conscience croit dans le déterminisme alors qu'elle produit elle-même la dépendance à ce qui se présente à elle dans le monde ; elle en fait une source d'exigence ; tout ce qu'elle pose comme chose ayant sa valeur en elle-même dans le monde : tâche, droit, idéal, objet de passion, métier, etc. fait comme « appel » à elle comme s'il était la cause de son acte, et donc son acte la « conséquence ». Par là ce qu'elle est est absolument justifié et peut aller jusqu'au sacrifice de soi, ou aux conduites de « salaud »¹⁹.

Sartre note ici la puissance de la « **réflexion complice** » : le pour-soi réfléchit pour se mentir, tout en niant son intention, et révèle qu'il vise à être ce qu'il est, ou selon ce qu'il doit être. L'EN dresse ainsi le tableau des formules de la fuite de la liberté par elle-même, où elle s'oublie, s'enlise à se déposséder d'elle-même, à se masquer ce néant dans l'être, se rendre irresponsable parce qu'elle affirme une identité, où elle se prend à ses propres pièges où elle s'aliène.

Quelle en l'explication ontologique de cette tendance ? En tant que « trou » dans l'être, « nous saisissons là, à son origine, une des tendances les plus fondamentales de la réalité humaine : **la tendance à remplir** » (IV, II, III, p. 669). Cette tendance est liée à la temporalisation angoissante qu'opère la conscience en se dispersant dans les trois directions du présent, du passé et de l'avenir ; car elle marque cette impossible coïncidence à soi qui l'amène à toujours se re-projeter vers l'avenir et de néantiser son passé en être qu'elle est sur le mode de ne l'être pas. « Ainsi la réalité humaine est désir d'être-en-soi. Mais l'en-soi qu'elle désire être ne saurait être pur en-soi contingent et absurde, comparable en tout point à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit. [...] 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-

¹⁸ Cf. en particulier EN, I, II, II, pp. 98-104.

¹⁹ Ce qui amène Sartre à mettre dans le même sac de l'esprit de sérieux toutes ces conduites humaines vouées par principe à l'échec et avec une note très ironique pour le Duce, le Führer, Pétain, ou le Petit père des peuples : « il arrivera que le quiétisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuple » Conclusion, II, p. 691).

à-dire qui serait çà 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 en-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 n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas que le pour-soi projette d'être ce qu'il est. [...] C'est pourquoi le possible est pro-jeté en avant comme ce qui manque au pour-soi pour devenir 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 » (IV, II, p. 626).

Ce projet fondamental d'être Dieu, que Sartre pense pouvoir trouver en chaque projet individuel d'être telle ou telle personne « qui représente la manière dont elle a décidé que l'être serait en question dans son être » (id. p. 627), ce projet est la tension exactement inverse au sens de l'angoisse vécue par la conscience. Une tendance donc à devenir Dieu : « immanence de la causalité », oriente le désir à se confondre avec le phénomène d'être, « l'être cause de soi » (ibid.), qui apparaît à la conscience comme l'en-soi, c'est-à-dire l'être coïncidant absolument avec sa propre présence. Car « 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 » (Conclusion, I, p. 684).

La temporalisation n'offre apparemment aucune issue libératrice, ce sont « toutes les activités humaines », comme formes de la mauvaise foi ou de l'esprit de sérieux, qui cherchent vainement à **faire être un en-soi-pour-soi**, c'est-à-dire fuir la liberté, « à sacrifier l'homme pour faire surgir la cause de soi - et toutes sont vouées par principe à l'échec » (Conclusion, II, p. 691). L'EN est une œuvre qui progresse de la fondation du pour-soi par la liberté à l'angoisse de la responsabilité qu'elle implique jusqu'à la découverte que cette liberté tend à se nier elle-même, pour se fuir, ce qui équivaut à devenir Dieu, mais en même temps échoue à réaliser son but à se remplir d'être.

b) La liberté peut-elle se réaliser dans le rapport à autrui et la communauté du nous ?

- L'être pour autrui

Mais cette solitude **sans clôture sur elle-même** n'est pas seule au monde. Peut-elle trouver dans le rapport à autrui ou dans la communauté humaine les moyens de ne pas fuir sa liberté, mais au contraire de la réaliser par une reconnaissance positive ? Or toute la troisième partie de l'EN, « **Le pour-autrui** », montre que l'échec à coïncider avec un être, se poursuit dans les relations conflictuelles et sans issue avec autrui. Car coïncider avec soi dans le cas de cette relation, c'est se soumettre à ce que l'on est devenu dans le regard d'autrui et donc s'aliéner à ce regard.

Or « on rencontre autrui, on ne le constitue pas » (III, I, III, p. 295) : cette « appréhension directe » et l'« indubitabilité » (id. p. 296) de fait indépassable, de la rencontre d'autrui, est nécessaire ontologiquement dans la logique de la réflexion de l'EN. En posant l'altérité comme tension même de la conscience, l'être pour-soi est nécessairement un « être pour autrui ». L'ego rencontre autrui de manière non dérivée. Elle est la solution que Sartre propose aux difficultés rencontrées par Husserl, dans la *Cinquième méditation*, à poser autrui, comme premier, en même temps que l'ego et cela évite « l'écueil du solipsisme » (III, I, II, p. 267). Ainsi « Autrui n'étant ni une représentation, ni un système de représentation, ni une unité nécessaire de nos représentations, ne peut être *probable* ; il ne saurait être *d'abord* objet » (id. p. 287).

Alors « la relation fondamentale où autrui se manifeste » dans « la réalité quotidienne » par son « apparition banale » (id. p. 299) est « être vu par autrui » (id. p. 302). Par **le regard d'autrui** me constituant comme objet, « je suis atteint dans mon être » (id. p. 306) et je suis touché « jusques aux moelles ». Aucune indifférence autre que jouée n'est possible, parce que l'objet que je suis dans son regard provoque sans médiation l'existence de mon être tel qu'il est pour lui : c'est alors que « j'existe en tant que *moi* pour ma conscience irréfléchie » (ibid.). La réflexion sur soi n'apparaît qu'après la rencontre et ne la précède pas, d'où la conséquence de perdre sa liberté dans ce regard.

Car en inversant le sens du rapport de représentation d'autrui et au lieu de dire que l'on regarde autrui, **Sartre fait d'autrui celui par qui l'on est regardé**. Et cet être, que l'on devient dans le regard, est vécu par la honte et la fierté comme ce qui manifeste l'immédiateté de l'intégration de l'être que l'on est pour l'autre en être que l'on devient pour soi, sans intériorité ou immanence à cacher. Par là la liberté s'écoule hors de soi et tout le rapport qui se constitue va devenir un jeu conflictuel entre transcendances-transcendées, entre l'être que l'on devient pour autrui nécessairement et la liberté que l'on tente de réaffirmer contre lui, ou de lui abandonner.

La violence est donc l'horizon nécessaire du rapport à autrui fondé sur ce conflit. En effet comment ne pas être irrémédiablement enfermé comme chose par autrui ? Même si on le hait jusqu'à l'abolir dans la mort, ne triomphe-t-il pas alors quand même ? « Ainsi le triomphe de la haine se transforme dans son surgissement même en échec » III, III, II, p. 463), conclut Sartre, constatant à nouveau l'échec de la liberté à se réaliser hors de l'aliénation.

- Le nous

Mais sans doute est-ce là la raison qui l'amène à tenter, dans la dernière section de la Troisième partie, d'examiner autrement « Le pour-autrui » : il semble y rechercher une solution non aliénante et donc plus satisfaisante par rapport à **l'idéal d'une liberté** qui se voudrait liberté que ce qui précède dans l'EN.

Sartre déplace ainsi le « Mitsein » heideggerien - pur « on » de l'être avec, sans reconnaissance des individualités, et qui présuppose que nous reconnaissons déjà l'autre comme celui avec qui nous sommes ensemble - sur le « nous » qui révèle « certaines expériences concrètes où nous nous découvrons, non pas en conflit avec autrui, mais en communauté avec lui » (III, III, III, A, p. 464).

C'est là un champ d'analyse radicalement nouveau dans l'EN puisqu'il s'agit de penser le groupe et non plus l'existence elle-même qui est toujours singulière. Or en pensant la liberté dans le cadre de la singularité et surtout de la rencontre d'autrui, Sartre n'a abouti qu'à son échec. Il semble rechercher une positivité dans une autre forme d'existence dans des formes communautaires de l'être ensemble comme « expériences [qui] paraissent a priori en contradiction avec l'épreuve de mon être-pour-autrui ou avec l'expérience de l'être-objet d'autrui pour moi » (ibid.) et qui pourraient illustrer « la pensée d'une pluralité de sujets qui se saisiraient simultanément et l'un par l'autre comme subjectivités » (ibid.). S'il existe donc une possibilité de **libération des aliénations**, des fuites de l'angoisse et du conflit avec autrui, elle semble ne pouvoir avoir lieu que sur ce terrain de la communauté d'une « action commune » ou « l'objet d'une perception commune ».

Or « **l'être-pour-l'autre précède et fonde l'être-avec-l'autre** » (id. p. 465). La première médiation pour penser le nous reste donc, dans le cadre de l'EN, l'être pour autrui. Sartre va de l'être pour autrui au nous et non l'inverse. « Cette expérience [du nous] ne pouvait être le fondement de notre conscience d'autrui. [...] Elle ne saurait constituer une structure ontologique de la réalité humaine, nous avons prouvé que l'existence du pour-soi au milieu des autres était à l'origine un fait métaphysique et contingent. En outre, il est clair que le *nous* n'est pas une conscience intersubjective, ni un être neuf qui dépasse et englobe ses parties comme un tout synthétique, à la manière de la conscience collective des sociologues. Le nous est éprouvé par une conscience particulière ; il n'est pas nécessaire que tous les consommateurs de la terrasse soient conscients d'être *nous* pour que je m'éprouve comme étant engagé dans un *nous* avec eux » (id. p. 465).

Sartre ne pose donc la question de l'émergence d'un nous qu'à partir des consciences particulières qui le composent. Par exemple, deux hommes qui se battent sont unis comme nous quand un troisième arrive qui les regarde. Chacun ne se dit plus : je me bats avec l'autre, mais nous nous battons ensemble devant quelqu'un d'autre. De même **la conscience de classe ouvrière** existe dans et par le regard du bourgeois, ou du patron, et le sentiment d'infériorité des ouvriers est lié à l'acceptation de ce regard. Par conséquent si la classe ouvrière se constitue elle-même en nous-sujet, et donc sort de son être de nous-objet que le regard des patrons produisait, pour réaffirmer une liberté, elle ne peut obtenir que l'inverse de la situation initiale en constituant, comme « on regard », les patrons comme un nouveau nous-objet. Or pour Sartre « ce sera dans la crainte et la honte » qu'ils le feront à leur tour. Il n'y a pas d'issue dialectique au conflit puisque, à la différence de Marx, Sartre, dans l'EN²⁰, fonde les rapports entre consciences sur le conflit et non sur une relation originaire des hommes en communauté.

²⁰ Le travail opéré par Sartre dans la suite de son œuvre, en particulier la *Critique de la raison dialectique*, en 1961, sera de tenter de repenser cet être ensemble, mais en remontant à une origine plus profonde du conflit : la liberté n'est pas abstraitement définie par Sartre, elle n'existe qu'en situation, et certaines configurations historiques piègent la liberté jusqu'à rendre les hommes dépendants de la situation qu'elles créent et les mettre en opposition entre eux. Ce sont des situations de servitude et elles proviennent d'une part du « pratico-inerte » et de la rareté. Car la différence fondamentale entre l'EN et la *Critique de la raison dialectique*, est que Sartre va intégrer la praxis individuelle à des processus historiques dialectiques plus larges qui engagent les fins totalisantes collectives et il en parle comme d'une « homogénéité entre existence particulière et histoire universelle ». Sartre se place alors à l'horizon du problème de la rareté - le concept qui vient remplir la fonction du tiers dans le nous de l'EN - qui fonde la violence entre les hommes et donc qui se place à l'origine même des systèmes de production et des rapports de classes, et d'une lutte pour la libération du « pratico-inerte », qui fige la praxis humaine collective dans la matière ouvragée, et les techniques de production, c'est-à-dire que ce qui subsiste dans la matière, hors du geste, en particulier technique, qui l'a créé, dans le résultat escompté, devient indépendant du projet initial et se retourne, comme obstacle, objectivité, contre les actions de chaque homme. Là c'est une praxis collective qui rencontre en s'y opposant les praxis individuelles, mais c'est parce que l'homme est praxis qu'il peut lutter contre son aliénation dans les praxis collectives : le groupe peut naître par là dans la liberté. La réflexion dans l'EN pose d'abord la liberté

Ainsi « comment donc est-il possible de s'éprouver en communauté avec d'autres comme objets ? » (III, III, A). Et tout montre que ce « nous-objet » se forme comme ce qui est regardé par un « tiers ». Les personnes entrent comme engagés dans un nous par ce regard même : elles reconnaissent le caractère constituant de ce regard qui même chacun à se poser comme « équivalent » et « solidaire » des autres, ou « l'Autre » et donc à faire communauté. Sartre réintroduit dans l'analyse du « nous » le même rapport sujet-regard et objet-regardé qu'il a mis en évidence dans « l'être pour autrui » ; et même s'il distingue donc un « nous-sujet » et un « nous-objet », il n'y a pas de réelle activité libre, mais toujours solidarité avec l'autre par la présence d'un tiers.

Or par là l'étude de l'être ensemble échoue en quelque manière : « Il apparaît que l'expérience du nous, bien que réelle, n'est pas de nature à modifier les résultats de nos recherches [puisque] l'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, mais le conflit » (id. B, p. 481). Le « tiers » extérieur qui, par son regard, produit l'existence d'un nous comme être regardé, implique que la liberté du pour-soi subit là aussi le schéma du rapport à autrui. Le nous suppose que chacun a la responsabilité d'accepter ou non cette équivalence et solidarité à l'Autre, mais il ne fait communauté avec cet Autre que dans l'identité aliénante que lui donne le tiers²¹.

c) La liberté est en situation : « Tel est le donné ».

Si l'on résume le sens de la réflexion menée par Sartre jusqu'à la troisième partie de l'EN, on aperçoit donc bien que le problème de l'idéal moral, posé par la liberté comme néant dans l'être, est que le pour-soi n'affirme et ne reconnaît jamais une liberté qui se voudrait liberté. Alors faut-il en conclure au pessimisme total puisque ce ne serait que sous des modes aliénés ou mensongers que la liberté s'exprimerait concrètement ? Or la liberté, telle qu'elle apparaît ici, est posée comme un absolu : elle impose une exigence morale de responsabilité d'une rigueur telle qu'elle donne « le vertige », et elle ne peut pas trouver de reconnaissance dans le rapport à autrui. C'est pourquoi la Quatrième partie semble aux antipodes d'une solution de type liberté stoïcienne qui se retrancherait hors du monde pour se vivre selon l'idéal de l'indifférence ou du quietisme. Il l'extrait du seul rapport à son angoisse, à autrui et au nous, **et il le place dans le monde en tant qu'il s'y réalise concrètement**. Il le concrétise, pourrait-on dire, comme conscience aux prises avec la relativité de ses choix, angoissants sans-doute, mais engagé par eux dans le monde. Si sa liberté s'opère effectivement par les « négatités » qu'elle ouvre dans l'épaisseur du réel, elle se découvre en même temps engluée dans la « viscosité » de l'être²², la situation où elle est « plongée », et donc elle est continuellement en butte avec le monde et elle-même pour se faire être. Son inquiétude est ce jeu avec et contre ce qui colle à elle et qui fait sa vie.

dans les trois premières parties. Mais le sens de la Quatrième partie est de montrer que c'est à partir de la praxis individuelle, qui se conjugue avec d'autres praxis, qu'on peut rendre compte de la praxis collective, en même temps que cette liberté n'existe pas dans l'abstraction, mais toujours en situation.

²¹ Dans le chapitre sur le nous dans la Troisième partie de l'EN, et dans la Quatrième partie (IV, II, D, pp. 581-586), Sartre montre que les communautés humaines se constituent de la même manière que se constituent les identités dans le regard d'autrui. Nous sommes regardés par un tiers qui constitue un nous-objet dans son regard : nous-objet ouvriers, blancs, noirs, jaunes, juifs, aryens, français, manchot, etc. et cette constitution nous regroupe dans un être. A nous de l'accepter, ou de nous révolter, ou de séduire, ou d'affronter le tiers. Il va de soi que Sartre récuse toute identité naturelle, donc raciale, ou nationale, ou religieuse, que les hommes revendiquent de la manière la plus angoissée comme leur être en en faisant leur essence à affirmer et respecter c'est-à-dire leur enfermement dans une essence qui précéderait leur existence. Comme sources de toutes les violences, discriminations, guerres, dominations qu'ils s'imposent à eux-mêmes et aux autres, il n'y a pas meilleure invention ! Reprenons à la phrase de Simone de Beauvoir, la compagne de Sartre, dans *Le Deuxième sexe* : « On ne naît pas femme, on le devient. » Et demandons-nous combien de génocides, massacres, meurtres, ghettoisations, de ceux qu'on enferme dans une identité auraient été évités et le seraient si les hommes admettaient qu'être tel ou tel est d'abord un projet d'être et non une nature. Comment chacun se fait-il homme ou femme ? Et nous avons là non une essence dont chacun serait une image particulière, mais des êtres dans leur liberté qui se font être. En ce sens l'EN est une œuvre de résistance historique, et sur le plan théorique, il construit les concepts permettant de réduire à rien les thématiques identitaires qui font le fonds de commerce des opinions nazies, ou pétainistes.

²² C'est au cœur de ce lien avec ce Sartre appelle la viscosité de l'en-soi que le pour-soi apparaît comme une liberté continuellement en recherche du « fondement de son être » (IV II, III, p. 667) et donc en lutte avec l'être qui colle à lui quoi qu'il en soit. C'est un peu comme si son origine dans la chose, le monde, l'en-soi collait à lui comme le miel à la cuillère : le visqueux n'est pas une projection psychologique sur le monde, il est mon origine et il est perçu « en tant qu'il est moi-même idéalement » (ibid.) parce que « le visqueux paraît comme déjà l'ébauche d'une fusion du monde avec moi [...] Le visqueux se laisse saisir comme ce dont je manque, il se laisse palper par une enquête appropriative : c'est à cette ébauche d'appropriation qu'il laisse découvrir sa viscosité. Cette signification nous livre l'être-en-soi, en tant que le visqueux est précisément ce qui manifeste le monde et l'ébauche de nous-même. [...] Une substance visqueuse comme la poix est un fluide aberrant. Elle nous paraît d'abord manifester l'être partout fuyant et partout semblable à lui-même, qui s'échappe de toute part et sur lequel, cependant, on peut flotter, l'être sans danger et sans mémoire qui se change éternellement en lui-même, sur lequel on ne marque pas et qui ne saurait marquer sur nous, qui glisse et sur lequel on glisse, qui peut se posséder par le glissement (canot, canot automobile, ski nautique, etc.) et qui ne possède jamais, puisqu'il roule sur nous, l'être qui est éternité et temporalité infinie, parce qu'il est changement perpétuel sans rien qui change et qui symbolise le mieux, par cette synthèse d'éternité et de temporalité, une fusion possible du pour-soi comme pure temporalité et de l'en-soi comme réalité pure. Mais aussitôt le visqueux se révèle essentiellement comme louche, parce que la fluidité existe chez lui au ralenti. [...] Il y a, en effet, dans ce visqueux, qui se fond en lui-même, à la fois une résistance visible, comme un refus de l'individu qui ne veut pas s'anéantir dans le tout de l'être et, en même temps, une mollesse poussée à son extrême conséquence : car le mou n'est pas autre chose qu'un anéantissement qui s'arrête à mi-chemin ; le mou est ce qui nous renvoie le mieux l'image de notre propre puissance destructrice et nos limites. [...] Le visqueux, c'est la revanche de l'En-soi » (id. pp. 667-671).

Par là ce n'est pas le pessimiste qui parle, c'est le **philosophe** qui n'oublie pas que ce sont les hommes dans leur vie concrète qu'il faut comprendre. Sartre est ici plus proche de Hegel que de Heidegger. Apparaît ainsi l'idée que nous sommes engagés dans le monde et qu'il faut se salir les mains pour vivre. Et de même que Hegel a raillé la « Belle âme », qui veut préserver sa pureté d'être en ne la souillant pas dans la relativité de l'action, de même Sartre ne pense pas la liberté comme une idéalité qui nous placerait hors du monde, mais bien plutôt comme l'exercice du rapport difficile avec l'altérité et la négativité, c'est-à-dire ce qui constitue l'inquiétude fondatrice de la vie de toute conscience. Mais Sartre n'en fait pas une « *Bildung* », un itinéraire de formation de la conscience. Elle est toujours ce qu'elle est, néant dans l'être et donc ouverte à une négativité débarrassée de la dialectique de la *Aufhebung* qui mènerait la conscience à devenir en elle-même et pour elle-même ce qu'elle est à la fin de son devenir. Au contraire elle est toujours aux prises avec sa relativité, sa contingence, sa temporalité. Il n'y a pas de fin à son devenir. Et par là il n'y a pas d'histoire, ou plutôt de **sens de l'histoire** pour le pour-soi. Sartre récuse toute dialectique de la liberté réalisée dans l'histoire puisque l'homme est nécessairement englué dans le « visqueux ». Donc l'idéal de la liberté qui se veut liberté énoncé dans la Conclusion, II, n'est pas pensable comme finalité des vécus. La question : « Et peut-on *vivre* ce nouvel aspect de l'être ? » (p. 692), indique plutôt qu'il a pour fonction de **manifeste la tension qui anime concrètement l'engagement du pour-soi par ses choix de conduite dans la situation où il vit concrètement**.

Et les questions qui la suivent en donne la raison : « En particulier, la liberté 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 ? » (ibid.). L'idéal lui-même reste abstrait si nous le renvoyons à l'image d'une assomption absolue de la liberté à elle-même. En réalité, le pour-soi est toujours **inquiet** ; sa liberté s'inscrit dans une extériorité pour faire exister un monde humain et elle le fait par son rapport de possession des choses, par son faire, et par ce qu'elle tend à être, et nécessairement dans des situations dont elle n'est pas l'unique auteur. Au-delà de l'angoisse qui dominent les conduites d'échec, l'inquiétude de la conscience est d'abord d'avoir à vivre dans l'engluement du donné et elle peut choisir d'y intégrer sa praxis, c'est-à-dire son action transformatrice. C'est pourquoi notre texte tient une place initiale dans la Quatrième partie. Il a pour fonction centrale de faire apparaître que « la condition de l'action est la liberté de l'être agissant ».

II. Explication du texte

1°) Introduction

a) La thèse du texte est de s'opposer à toute détermination de la conscience par la fondation de la liberté de l'action

Ce texte est placé dans la Quatrième partie de l'EN et il a pour objet de faire apparaître que la condition de l'action révèle la tension interne au pour-soi de sa liberté. Sartre la pense en tant qu'elle doit pouvoir fonder un acte où elle peut se vouloir elle-même, sans se fuir, mais qu'elle ne le réalise qu'en s'engageant selon un projet où elle dépasse la situation concrète et relative qui lui est donnée. Le Chapitre premier, « Etre et faire : la liberté », dont la Section I, « La condition première de l'action, c'est la liberté », amènent nécessairement à « tenter [...] d'explicitier les structures contenues dans l'idée même d'action » (p. 487). Par là Sartre veut rompre avec l'opposition traditionnelle entre **déterminisme et libre arbitre**, puisque l'action, si elle est possible, ne relève que de la liberté en tant qu'elle est définie par son rapport actif à la situation.

Ainsi la thèse, sur laquelle notre extrait se construit, est de montrer comment la liberté s'affirme par elle-même, sans y être poussée en quelque manière par une détermination étrangère, c'est-à-dire que la conscience n'est en rien le reflet de forces, de tendances de la situation, existant en-soi, qui impliqueraient en elle des « motifs » (l. 5) d'action. Notre texte tient donc une place-clé pour **démontrer qu'il n'y a aucun déterminisme historique, socio-politique, psychologique, provoquant, dans la conscience, « le mobile » (l. 14 et 29) de son action** - on notera là que le mobile est un acte de la conscience qui se détermine par elle-même, comme pour Kant, alors que le motif est une impulsion produite par des causes sur lesquelles on n'agit pas, c'est la notion propre au déterminisme -.

L'exemple de l'ouvrier de 1830, avec la disjonction de ses deux choix possibles, donne l'idée que l'accommodation à la situation ou l'arrachement à sa « viscosité » sont les possibles du pour-soi et que son choix doit porter sur eux. Le but poursuivi par Sartre est de faire apparaître « **la possibilité permanente [de la**

conscience] de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher » (l. 29-30). C'est cette possibilité qui est au cœur de la thèse du texte. A nouveau, il faut remarquer que ce n'est pas une possibilité absolue, mais elle dépend de la conscience dans son appréciation de la situation et donc elle n'existe que parce qu'elle peut faire le contraire : si un choix est possible, le choix contradictoire existe aussi. C'est pourquoi tout le texte repose sur cette possibilité de la conscience de rompre, comme de ne pas rompre, avec « la situation historique » dans laquelle elle est « plongée ».

La liberté n'existe ainsi qu'en situation, sur le seul terrain de la vie concrète et des engagements d'un être à agir ou ne pas agir, et jamais comme on le croit dans l'abstraction d'un libre arbitre. Si la non-coïncidence à elle-même définit la conscience, c'est qu'elle est continuellement tendue autour de deux pôles, par une nécessité d'avoir à être son passé, mais sur le mode d'avoir à l'être, parce que, selon l'expression d'Aristote réinterprétée par Sartre, son « futur contingent » ouvre l'alternative de l'être ou de ne l'être pas ; étant toujours projet d'être au futur, le pour-soi donne à son passé le sens que ses possibles à venir lui ouvrent : « [Le passé] est ce que j'ai à être mais il diffère pourtant par nature de mes possibles. Le possible, que j'ai aussi à être, reste, comme mon possible concret, ce dont le contraire est également possible - quoique à un degré moindre. Au contraire le passé est ce qui est sans aucune possibilité d'aucune sorte, ce qui a consumé ses possibilités », parce qu'il est irréversiblement mon passé. Et pourtant je ne le suis pas puisque je suis mes possibles, au futur, alors que mon passé les a tous épuisés, mais selon ma projection de mes possibles, **je peux lui donner ou non la signification d'être un passé dépassé ou un passé qui se poursuit**, ce qui est la trame de notre texte ouvert par le premier moment et des deux choix possibles de la conscience de l'ouvrier de 1830. « Le passé que je suis, j'ai à l'être sans aucune possibilité de ne l'être pas. J'en assume la totale responsabilité comme si je pouvais le changer et pourtant je ne puis être autre chose que lui. [...] Nous conservons continuellement la possibilité de changer la *signification* du passé²³, en tant que celui-ci est un ex-présent *ayant eu un avenir*. Mais au contenu du passé en tant que tel je ne puis rien ôter ni ajouter. Autrement dit le passé que j'étais est ce qu'il est ; c'est un en-soi comme les choses du monde. Et le rapport d'être que j'ai à soutenir avec le passé est un rapport du type de l'en-soi. C'est-à-dire de l'identification à soi » (EN, II, II, I, p. 154).

C'est par cette possibilité de la conscience de pouvoir éclairer par « la position d'une fin qui se retourne sur lui [le passé] pour l'éclairer » (l. 32-33), qu'elle « [confère] au passé la signification qu'il a à partir du projet d'un sens *qu'il n'a pas* » (l. 31) : il s'agit de montrer que la liberté n'existe réellement qui si elle affronte **la contingence des possibles** et que sa seule nécessité est d'avoir à le faire.

Par là l'action est fondée sur la condition d'une liberté capable de néantiser toute donnée de fait préétablie par les rôles, les fonctions, les institutions, les nécessités du monde, les intérêts particuliers, etc., tout ce qui vient de notre passé, mais auquel seule la position d'un autre monde possible permet de donner la signification. On peut même dire que l'idée d'une action suppose la liberté totale du pour-soi à projeter un état de fait rompant radicalement avec tout donné de fait, c'est-à-dire le passé qu'est ce donné. C'est là même le sens de la thèse anti-déterministe de Sartre : **toute pensée causale établit le rapport de l'avant à l'après comme nécessaire**, et donc elle affirme que « le passé par lui-même [...] peut produire un acte, c'est-à-dire la position d'une fin » (l. 32-33).

Par conséquent, si l'homme ne rompt pas avec sa situation, mais établit qu'il existe une continuité temporelle de signification qui met son présent et son avenir en lien avec son passé, il peut effectivement « s'en accommoder », il n'agit donc pas et n'affirme pas sa liberté positivement dans l'action transformatrice. Sans doute est-ce là que la liberté s'aliène elle-même en se néantisant au lieu de s'affirmer. Mais, dans tous les cas d'action comme de passion, apparaît une « **source absolue** » : la liberté de la conscience à se donner le sens de sa propre temporalité et non la temporalité qui s'imposerait à elle. Par cette néantisation de toute nécessité temporelle, réside l'idée, développée dans tout *L'Être et le néant*, de la conscience comme « néant dans l'être »

²³ Cf. le texte remarquable : « La signification du passé est étroitement dépendante de mon projet présent. Cela ne signifie nullement que je puis faire varier au gré de mes caprices le sens de mes actes antérieurs ; mais, bien au contraire, que le projet fondamental que je suis décide absolument de la signification que peut avoir pour moi et pour les autres le passé que j'ai à être. Moi seul en effet peux décider à chaque moment de la *portée du passé* : non pas en discutant, en délibérant et en appréciant en chaque cas l'importance de tel ou tel événement antérieur, mais en me projetant vers mes buts, je sauve le passé avec moi et je *décide* par l'action de sa signification. Cette crise mystique de ma quinzième année, qui décidera si elle « a été » pur accident de puberté ou au contraire signe d'une conversion future ? Moi, selon que je déciderai - à vingt ans, à trente ans - de me convertir. Le projet de conversion confère d'un seul coup à une crise d'adolescence la valeur d'une prémonition que je n'avais pas prise au sérieux. Qui décidera si le séjour en prison que j'ai fait, après un vol, a été fructueux ou déplorable ? Moi, selon que je renonce à voler ou que je m'endurcis. Qui peut décider de la valeur d'enseignement d'un voyage, de la sincérité d'un serment d'amour, de la pureté d'une intention passée, etc. ? C'est moi, toujours moi, selon les fins par lesquelles je les éclaire » (IV, II, B, p. 555).

et acte de position de sa contingence dans les « négatités » qui font apparaître la situation comme manquant d'autre chose.

b) Comment l'ordre du plan que suit ce texte le montre-t-il ?

En première étape (l. 1 à 7), Sartre définit le sens de l'inversion de l'opinion déterministe : il oppose les deux positions contraires de l'homme dans une situation historique : soit il y est « plongé », et sa conscience ne se détache pas de cette plongée qu'elle « saisit dans sa plénitude d'être » puisqu'elle ne se projette pas sur autre chose en « [imaginant] qu'il puisse en être autrement » (l. 3-4) ; soit il se rend compte que sa situation est « insupportable » parce qu'il a « [conçu] un autre état de choses » (l. 6) et donc cette « décision » (l. 7) de regarder sa situation autrement engage l'action. Cette description des deux positions contraires permet à Sartre d'affirmer que la conscience ne peut en aucun cas fonctionner mécaniquement, car « l'habitude » de l'état dans lequel l'homme vit ne la détermine pas à la subir passivement, et de même le caractère insupportable de cet état de fait n'a de réalité pour elle que si elle s'est d'abord projetée dans une réalité future mettant en « lumière » que cette réalité est insupportable. Par là est exclue, et de la passivité de l'homme et de son activité dans une situation, toute détermination autre que la conscience elle-même.

C'est pourquoi **la seconde étape de l'argumentation (l. 7-29)** procède en deux temps pour développer le sens de ces deux positions de la conscience par rapport à la situation. Ici elle prend la forme du commentaire d'un exemple historique.

D'abord en prenant l'exemple de l'ouvrier de 1830, qui se révolte contre sa situation (l. 7-14), Sartre montre qu'il n'agit pas pour la transformer, puisqu'il admet la solution monarchiste en s'alliant à la bourgeoisie, et il analyse de manière détaillée tout le processus par lequel la conscience de cet ouvrier l'amène à ne pas « concevoir un état social où ses souffrances n'existeraient pas » et donc à se ressentir lui-même en tant qu'être inséparable de sa souffrance. La conséquence de cet enracinement de l'homme dans la situation fait qu'« il ne la contemple pas » (l. 13) et : « Ainsi n'agit-il pas » (l. 11). C'est à partir de là que Sartre peut penser l'idée de l'action. En effet cette non-action révèle qu'elle est articulée à la plongée d'une « conscience [qui reste] non-positionnelle » (l. 13), c'est-à-dire une conscience qui ne se place spontanément dans l'existence qu'enfermée « dans » le rapport à ce qu'elle vit et en ne se projetant pas ailleurs que ce lieu comme champ de ses possibles. C'est pourquoi elle n'y est pas plongée de fait, par nature, nécessairement, ni par « habitude » (l. 3), ou même par « résignation » (l. 10) dans la situation, elle y plonge en s'y projetant, et « s'en accommode » (id.) parce qu'elle ne s'en extirpe pas.

C'est donc par l'idée d'une responsabilité de la conscience dans cette non-position et donc cette non-action que Sartre peut faire apparaître, dans le second temps de ce second moment, par « Mais tout au contraire » (l. 14), le sens de la liberté dans l'action. La conscience se pose là en réflexion et « [prend] du champ, du recul [...] et [opère] une double néantisation » de sa situation et de son état futur. Par cette négation de l'état présent par un état futur, qui n'est pas encore, elle peut se placer par rapport à elle-même comme souffrance, malheur, « manque de » (l. 25) quelque chose d'autre que ce qu'elle est dans son état. Elle aperçoit alors son état comme « négatité » (l. 26), état d'insatisfaction par rapport à ce manque de bonheur, de satisfaction qu'elle conçoit comme positif. Ce processus de réflexion de la conscience fait qu'elle peut « *en faire le mobile* de son action révolutionnaire » : et comme dans son inaction c'est de sa propre responsabilité que de l'opérer.

Sartre peut donc en tirer une règle générale dans **le troisième moment du texte (l. 29-35)** en introduisant l'idée que la conscience est la source du sens de toute situation : c'est elle qui se projette ou non vers un autre futur et fait apparaître sa situation acceptable ou intolérable. Tout se joue donc dans la critique du déterminisme autour du rapport de la conscience et du temps, c'est-à-dire à la contingence des possibles. Agir ou ne pas agir sont donc les deux choix possibles de l'ouvrier et il en a la responsabilité parce qu'il n'est pas soumis à une temporalité menant nécessairement du passé au présent, comme le pense tout système causal. Car tout déterminisme se construit sur l'idée que le passé agit sur la conscience de telle manière qu'aucune rupture n'a lieu entre le passé, le présent et l'avenir. Pour le déterminisme le possible est le virtuel, et pas l'ouverture à l'altérité, parce qu'il pose un système de causes qui spatialise tous les événements selon des lois immuables et intemporelles : ce qui est est comme il ne peut pas ne pas être depuis le passé qui le détermine. Ainsi le principe du déterminisme est énoncé par Leibniz dans la Préface des *Nouveaux essais* : « Le présent est gros de l'avenir et chargé du passé ».

Or c'est à cette continuité d'une temporalité causale et nécessaire que Sartre oppose son idée de l'action comme de la non-action comme des possibles sur lesquels portent **les choix de la conscience**. Si l'ouvrier de 1830 n'agit pas, c'est qu'il s'accorde au sens de son être et de son état en maintenant une continuité temporelle entre le passé et son présent. Car c'est lui qui maintient son passé dans son présent, et donc le relie à son futur comme une nécessité : il s'identifie là à un être-souffrance ayant toujours souffert et ayant encore à souffrir. Au contraire s'il peut agir contre ce qu'il est et son état actuel, c'est parce qu'il peut poser un autre futur et donc faire passer cet état actuel au passé. La temporalité pour la conscience est donc sa propre activité ; pour Sartre la conscience ne se représente pas le temps, ni n'est dans le temps, elle est sa temporalisation.

Elle est toujours en possibilité d'être et non en continuité d'être ; en cela c'est sa **contingence** que l'homme assume en agissant et qu'il nie en n'agissant pas. Alors effectivement elle peut se donner pour tâche de prolonger le passé et ses possibles sont ramenés à l'identique, soit elle rompt avec le passé pour que d'autres possibles se réalisent. La liberté est 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* » (I, 29-31). Si le texte conclut sur l'idée d'action, c'est d'abord pour faire positivement apparaître le statut néantisateur de la conscience dans l'être et l'inscrire dans l'histoire humaine.

c) Le texte pose le problème d'une histoire fondée sur la conjonction et la simultanéité des choix que font tous les individus sans autre détermination que leur liberté

Mais cette thèse et cette argumentation posent un problème dont Sartre essaie de montrer lui-même la difficulté et qu'il essaie de résoudre. Nous voyons bien que Sartre met dans le texte à l'épreuve sa propre idée de la liberté d'un existant, nécessairement singulier, au moment où il s'inscrit dans le social et l'historique et qu'il se pose comme capable de rompre ou pas avec son passé : « Cette décision touchant la valeur, l'ordre et la nature de notre passé, est d'ailleurs tout simplement *le choix historique* en général » (IV, I, II, p. 557). Nous verrons que ce tout simplement est un euphémisme, car la position de Sartre est loin d'être simple, mais il faut comprendre que là où le pour-soi décide de prendre ou non en compte son passé dans son rapport à la situation, il ne rencontre plus autrui, mais il a rapport avec tous les autres, masse anonyme d'acteurs avec qui il inter-agit selon leurs propres décisions pour faire un monde peuplé

Sartre tente donc de penser en quoi l'idée du rapport libre de la conscience à sa situation, ne concerne pas seulement sa vie propre, mais a une dimension plus large : celle du monde dans lequel elle vit. La Quatrième partie de l'EN, comme nous l'avons dit, vient après une réflexion sur la responsabilité de l'individu seul à assumer, ou fuir, son être comme projet, et donc une réflexion centrée sur le rapport de la liberté à soi et à autrui. Mais ici est introduite une extension de la responsabilité de l'individu, seul dans ses choix, à une réalité plus large : « **le monde-peuplé** » (IV, I, III, p. 615), espace complexe où ses choix se combinent simultanément à ceux des autres. Chacun existe selon sa propre temporalité, et, au moment où il s'engage dans son acte, **il doit rencontrer d'autres temporalités** avec lesquelles il agit conjointement et simultanément pour faire ce monde. Le problème de la simplicité apparente du « choix historique en général » provient donc de la nature du rapport qui peut s'établir entre toutes les libertés en ce qu'elles constituent un monde ; et c'est ce rapport qui serait aussi le moteur des mouvements et transformations historiques des sociétés sans que soient convoquées d'autres logiques que celle des individualités décidant de leurs choix.

Ce concept apparaît clairement à partir de l'exemple de la situation dans laquelle Sartre lui-même est « plongé » et qui a fait l'objet de réflexions dans ses *Carnets de la drôle de guerre* : « **"On a la guerre qu'on mérite."** Ainsi, totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à *ma* situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul, sans que rien ni personne ne puisse l'alléger. [...] La responsabilité du pour-soi s'étend au monde entier comme monde-peuplé » (id. pp. 614-615).

On peut mieux comprendre par là pourquoi l'homme, au singulier, apparaît, dans la première étape du texte, comme « homme plongé dans la situation historique », c'est-à-dire une conscience engagée dans le monde humain qui est une donnée extérieure à elle et qu'elle n'a pas créée, mais qui est néanmoins le champ de son engagement et de sa responsabilité. Et elle intervient donc sur le cours de ce monde par son action ou sa non-action. Ainsi le texte indique par trois fois à propos de l'action qu'elle a pour visée non seulement l'individu

qui choisit, mais aussi le monde des autres hommes : « un état de choses où il en irait mieux tout le monde » (l. 5-6), « il lui faudra concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible » (l. 17-18), et on supposera que l'expression « le mobile de son action révolutionnaire » (l. 29) n'exprime pas une volonté seulement personnelle, mais concerne l'ensemble des opprimés selon un « idéal » (l. 17) de société. Or cela, et c'est là que le problème se pose, suppose que les autres opprimés puissent avoir le même « mobile » pour viser le même idéal.

Car comment penser que chaque conscience puisse concevoir, en même temps que chacune des autres, un même état de fait futur tel qu'elles puissent nier le même passé et donc avoir des mobiles qui puisse alors « s'étendre au monde entier » ? Or seule cette possibilité, selon Sartre, rend compte d'une conjonction des responsabilités en tant qu'elles engagent un projet révolutionnaire et donc une transformation du monde et de son histoire.

Il faut savoir par conséquent si la philosophie de la liberté est suffisante pour penser l'histoire puisqu'elle ne recourt à aucune détermination structurelle des consciences : comment une liberté solitaire peut-elle avoir la responsabilité historique de justifier l'état du monde ou de le transformer ? Comment penser la **simultanéité** des actes entre chaque liberté ? Sartre disait, lors d'entretiens filmés dans les années 70, que le problème pour lui était celui de la simultanéité. Il l'aborde déjà dans l'EN, par l'expression « tel est le donné » (IV, I, II, D, p. 577) qui s'applique au monde tel que les hommes le font au même moment, et auquel chacun peut donner librement un sens et se place par là dans des simultanéités dont il ne conçoit pas la totalité. Il est certain que, sans détermination autre que celle de chaque conscience dans la particularité de sa position dans les simultanéités, il semble difficile pour Sartre d'affirmer qu'un mouvement historique collectif peut exister sans postuler que cette seule simultanéité des actions peut le produire. De plus il n'envisage pas que l'institution politique d'une foule, comme puissance d'unification des vouloirs particuliers, pourrait délimiter un champ d'action qui déboucherait sur un résultat admissible pour tous, voire sur une organisation sociale nouvelle.

Dès lors l'idée de l'histoire chez Sartre ne reste-t-elle pas dans l'EN une simple **agrégation de projets particuliers** ? Et faut-il comprendre par là que s'il peut penser la conjonction **synchronique** des actes par leur simultanéité, il soit néanmoins devant la difficulté de pouvoir penser la **diachronie** historique elle-même, c'est-à-dire en quoi on peut tirer, de ces simultanéités conjointes, un **mouvement** de groupe ou même de société transformant le monde peuplé collectivement et dans une même direction.

Nous aurons donc pour objectif, dans notre explication, de montrer comment Sartre aborde ce problème et comment surtout il tente de le résoudre. Mais le premier argument qui permet d'en approcher est, dans le premier moment de notre texte, l'opposition radicale de Sartre à tout déterminisme qui prétendrait que la situation d'oppression objective, dans laquelle les hommes vivent, imposerait à la conscience ses motifs d'agir ou de ne pas agir ; au contraire **c'est à la liberté qu'incombe la tâche de se libérer** en donnant le sens d'opprimante à la situation parce qu'elle projette un autre monde pour les hommes.

2°) Explication du texte

a) Premier moment du texte

Le texte commence par la **description de la conscience** que chaque homme prend spontanément de sa situation historique. D'emblée Sartre pose le champ d'analyse dans ce rapport concret entre une conscience à l'état spontané, immédiat, irréfléchi, et le contenu de ce qui lui est donné du monde dans lequel elle se place : une situation historique. Par là il apparaît que cette conscience ne peut « pas concevoir les défauts et les manques d'une organisation politique ou économique déterminée » (l. 1-2).

L'état de « **plongée** » (l. 1) dans la situation historique est celui de la conscience dans son rapport primitif d'« intentionnalité » telle que la définit Husserl : ouverture à l'altérité comme ce qui la constitue et la fait rapport au monde. Elle est conscience de quelque chose d'autre qu'elle-même et porte son « cogitatum » en elle-même ; ici elle est sur le plan « préreflexif », elle se place comme ce rapport sans distance. La métaphore de la « plongée » indique qu'elle n'est pas primitivement dans une position de réflexion sur ce monde, qui lui serait donné comme objet extérieur à elle selon une certaine organisation, et sur elle-même en tant qu'elle serait sujet qui se donne un monde et qui peut le juger. C'est le sens de la critique de Descartes : elle a permis à Husserl de sortir la philosophie des apories de l'idéalisme qui ne peut rendre compte, à partir du primat du « cogito », de la réalité du monde, et elle l'a amené à poser que la réflexion est seconde par rapport à l'ouverture immédiate à l'apparaître.

C'est l'absence de sujet immanent et constituant qui définit l'homme dans son rapport à sa situation. Sartre inscrit ici l'intentionnalité de la conscience, non pas aux choses et aux autres en général, mais historiquement à une certaine « organisation politique et économique ». Qu'il lui donne un sens, par exemple être citoyen d'un pays et travailleur, c'est seulement par **un acte de dévoilement de ce qui lui apparaît et dévoilement de lui-même en tant qu'il dévoile ce monde**. Mais il n'y a pas là de « recul », de « prise de champ » (l. 15), d'« arrachement à soi-même » (l. 28) par la **réflexion**. La construction du texte se joue ici en commençant à l'existence immédiate de la conscience de manière à lui opposer, dans la suite du texte (l. 6-7), le moment décisif de la réflexion : « à partir du jour où l'on peut concevoir un autre état de choses ».

Le balancement entre les deux modes de la conscience selon deux modes d'ouverture à autre chose qu'elle-même est introduit dans ce premier moment à travers deux modes de rapport au monde. **Comment comprendre ces deux rapports au monde dont Sartre essaie de mettre en évidence la complexité ?**

Primo : la conscience immédiate est une ouverture, sans distance ou prise de distance, à l'altérité, mais ici seulement à la situation du monde tel qu'elle lui apparaît et qu'elle accueille comme être « en-soi », massif, étant ce qu'elle est et tout ce qu'elle est, sans défaut, ni manques, Et donc elle ne peut la concevoir dans ses défauts puisqu'elle ne lui apparaît que comme ce qui ne peut être autre que ce qu'il est ; c'est pourquoi en se plaçant comme ce mode de relation immédiat à l'apparaître, la conscience irréfléchie « ne peut même pas imaginer qu'il puisse en être autrement » (l. 3-4). C'est la nécessité de cette « plénitude d'être » (l. 3) qui est le sens de l'ouverture au monde de cette conscience. Elle ne pose pas la négation de la situation présente par une image, un irréel, et donc ne peut pas concevoir prendre du recul possible par rapport à elle en y restant « plongée ». Or l'idée que Sartre fait ainsi apparaître est que la conscience ne se saisit elle-même que selon **cette « plénitude d'être » : elle aussi est ce qu'elle est, elle se pose comme soi en faisant sienne la situation comme sa nécessité**. Ainsi elle n'éprouve pas ce qu'elle ressent comme « peines » ou comme « souffrances », c'est-à-dire comme épreuves insupportables, mais ce qu'elle ressent en tant que c'est en plein accord avec ce qu'elle est, ce qui est en même temps le sens de sa plongée dans la plénitude du monde.

Cela veut-il dire qu'elle est le reflet de cette situation ?

Pour « l'opinion générale » (l. 4) - à l'œuvre dans le réalisme, le naturalisme, les sciences humaines positivistes ou les matérialismes déterministes - c'est le cas. Elle pose une situation objective et la relation spontanée de la conscience au monde comme simple réceptivité de son expérience. Zola dira par exemple que les conditions bestiales de travail du cheminot le rendent à leur image lui-même bestial, mais il montrera aussi dans *Germinal* que « la dureté d'une situation » (l. 4) est telle que, par conséquent, la conscience ne peut que « concevoir un autre état de fait ». Alors on affirme contradictoirement, montre Sartre dans les lignes 2 à 6, que si la conscience ne conçoit pas « les défauts et les manques » de sa situation, c'est qu'elle « a l'habitude » de vivre dans une situation, mais que cette situation peut aussi l'amener à se révolter. Ce qui implique **une psychologie sommaire du reflet de la vie dans la conscience** : du genre action-réaction, mais selon les circonstances ou la psychologie de chacun ! La théorie du reflet est la base de l'opinion générale, qui oscille entre reflets directs ou indirects sans pouvoir expliquer vraiment pourquoi c'est soit l'un soit l'autre. Ainsi elle recourt « sottement » (l. 2) à l'habitude quand il n'y a pas de contestation, pour donner un semblant de cohérence à une contradiction insoluble par elle. Or ce qui est en jeu pour Sartre est que ce réalisme essaie de rendre raison des faits humains par des **causalités** de type naturelle.

C'est donc, selon Sartre, à la conscience des hommes qu'il faut revenir pour comprendre cette variabilité : comment chacun, dans son vécu, donne-t-il un sens à sa situation historique, à l'organisation politique ou économique déterminée ? **Peut-on expliquer sa conscience à partir d'autre chose qu'elle-même ?** Sartre s'appuie ici sur le philosophe allemand Dilthey qui a développé, en particulier dans *Le Monde de l'esprit*, en 1894, une idée de l'interprétation des vécus humains qui rendent impossible toute explication causale.

Dilthey opère une distinction entre les sciences de la nature et l'histoire, et plus largement les sciences de l'esprit - sans se référer à une quelconque distinction de l'esprit et de la matière puisque toute pensée s'ancre dans la vie organique -, comme la psychologie, et les sciences de la réalité sociales, en ce que l'histoire porte sur un objet, **l'homme, donné dans une temporalité et pas seulement dans un espace où il serait déterminé par des causes assignables**. Par là il s'oppose radicalement au positivisme d'Auguste Comte, et donc à Taine et Buckle, qui réduisent le travail de l'historien à définir leurs objets sur le modèle des sciences de la nature. Car que font les sciences de la nature, c'est-à-dire la raison analytique ? Elles délimitent des phénomènes bien distincts dans l'espace, sans se préoccuper des conditions temporelles de leur observation, mais en ne cherchant leur principe d'intelligibilité universel que selon le principe de leur nécessité. Par là la causalité est posée comme la catégorie maîtresse de la raison : il faut faire apparaître un enchaînement des phénomènes selon des

règles nécessaires. Mais la raison ne s'occupe alors que de l'extension des successions selon des séries causales et de leurs corrélations par des lois. L'objectivité matérielle des objets de la science est à ce titre la condition de ses savoirs puisqu'on ne pourrait pas leur assigner de causes, et les construire en structures universelles.

C'est pourquoi Dilthey fait la différence entre expliquer et comprendre, ou interpréter dans sa phrase la plus célèbre dans *L'Introduction aux sciences de l'esprit* : « **On explique la nature, on comprend l'homme** », puisque l'homme n'est jamais donné comme objet figé, dont les actes et vécus seraient spatialisables selon une temporalité purement successive, mais toujours atomisé par ses vécus en de multiples directions temporelles et non pas chronologiques. On ne peut donc objectiver par analyse les éléments de son vécu, puisque le temps de ses vécus est celui d'une transformation. Sans identité définitive, l'homme est un individu, certes, mais fluant. Et on ne peut que comprendre son mode immédiat du rapport au monde, qui est le propre de la vie. Par conséquent l'idée de ramener l'explication de la conscience de l'homme dans la situation historique à des causalités qui viennent de cette situation est vouloir obtenir la même objectivité sur l'homme que sur la nature. Ce qui est impossible, montre Dilthey qui marque là que seule l'interprétation est adaptée à la temporalité des vécus humains.

C'est pourquoi Aron note, dans *Histoire et dialectique de la violence*, que l'orientation fondamentale dans la philosophie de l'histoire, que prend Sartre pendant ces années, est de penser avec Dilthey la singularité : « Comme Dilthey, il veut sauver la singularité de chaque existence, de chaque époque, non réduire le nouveau au connu, non expliquer le concret par l'abstrait » (p. 24). Aron rappelle aussi que Sartre se réfère là aussi à Kierkegaard parce qu'aucune systématisation abstraite ne peut rendre compte de la singularité de l'existence : « **il peut y avoir un système logique, il ne peut y avoir un système de l'existence** », *Post scriptum aux miettes philosophiques*, parce que ce qui existe est toujours un individu ; l'abstraction n'existe pas. Le sens n'apparaît jamais hors de l'existence et c'est à la réalité concrète, non de l'homme en général, mais de chaque individu qu'il faut revenir. Et rien en elle n'est unifiaible. Par conséquent seule l'interprétation est admissible pour comprendre l'homme : elle seule permet de réaliser un déchiffrement de son historialisation par les vécus singuliers de sa conscience dans son rapport au monde

Secundo : notre texte apparaît comme la mise en évidence des conditions de possibilités qui comprennent comment une conscience se donne la situation qui lui apparaît. Mais si l'on conçoit facilement que la liberté de la conscience, qui conçoit « un autre état de choses » (l. 6) se place en rupture avec l'état de choses présent et donc le nie pour le transformer, peut-on dire que la conscience, qui s'ouvre à l'apparaître massif, plein de la situation et ne se projette pas ailleurs, est elle-même libre ?

Le principe de leur distinction est énoncé dans le texte comme acte de rupture radical : le « **à partir du jour** » (l. 6) est pensé sur le modèle de Descartes prenant « un jour » la résolution de douter de toutes ses certitudes. Ici la liberté rompt avec sa situation en visant le futur. L'image du « jour », comme moment ponctuel de la rupture avec toute détermination du passé, est celle même de **l'instant**. Référence sans-doute à Kierkegaard, dans *Ou bien ou bien*, où la figure de Dom Juan le montre comme l'homme de l'instantanéité, de l'immédiateté, de la spontanéité. Il est vrai qu'il recherche ce rien qui s'oppose à la continuité temporelle, mais qui se suffit à lui-même absolument, ce qui le pose en discontinuité avec tout ce qui le précède et le suit. Pour Kierkegaard, ce moment esthétique est ce rien où le temps de l'individu s'ouvre à l'infini, à l'éternel. Sartre, en l'associant au « un jour » de Descartes et à la « lumière neuve » qui s'y produit comme évidence de la compréhension dans l'instant, en fait le moment ponctuel de la réflexion qui ne dépend d'aucune cause antécédente et qui résume toute l'erreur de la théorie du reflet. L'instant est un point dans le temps, sans avant mais à partir duquel tout après change. Il est le jour où l'acte d'une conscience est d'éclairer, en la dévoilant, par un sens nouveau, sa situation et l'être de sa situation : « 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. 6-7).

On pourra dire que ce jaillissement de l'instant n'est pas la preuve de son existence objective, mais qu'il jaillit du fait même de la liberté. Il n'existe pas de substrat ontologique de la temporalité. Le pour-soi n'est pas dans le temps. Mais le temps n'est pas un produit de la pensée. Il n'est pas une forme a priori de la sensibilité, même si l'idée sartrienne lui ressemble en quelque manière. Il semble que pour Sartre le temps est comme la forme par laquelle la liberté se donne à être. Autrement dit les deux modes de temporalité - temporalisation de la poursuite continue ou rupture avec le passé par ouverture d'un avenir autre - de la conscience qui sont consubstantiels à ses deux modes non-positionnelle ou positionnelle. **La conscience est sa temporalité.**

C'est pourquoi l'instant apparaît dans la vie de la conscience autrement que comme le grain élémentaire du temps. Sartre montre, quelques pages après notre texte, que le choix d'être, que chacun fait, l'engage dans une

temporalisation qui n'est pas une suite d'instant mais **la direction de sa temporalisation** : l'homme qui est plongé dans sa situation y fait par exemple le projet d'être un travailleur fier de son travail, par là son temps est la temporalisation de son projet. Au contraire d'une granularité du temps, où chaque instant, atome séparé, ne serait pas la condition de l'instant suivant, ce qui apparaît dans la rupture, la temporalisation de cet homme est « la direction de la poursuite-poursuivie » de son projet qui « ne se fait pas d'*instant en instant* » (IV, I, I, p. 523). La conscience de l'homme « plongé » dans la situation historique se temporalise toujours par « la néantisation » du passé, qui « se poursuit continûment [...] [par] la reprise libre et continue du choix. [...] [Cette] reprise est si étroitement agrégée à l'ensemble du processus qu'elle n'a aucune signification instantanée ni n'en peut avoir » (ibid.).

Remarquons dans cette expression de « signification instantanée » que, pour Sartre, la question, aperçue plus haut, de l'objectivité ou de la subjectivité du temps, est effectivement une fausse question : le temps est ce qui apparaît à la conscience à travers le sens qu'elle donne à de maintenir la continuité de son projet et donc à la temporalisation de ce sens qui oriente son existence. C'est pourquoi le texte (I. 1) commence par « tant que l'homme ». Il maintient son projet comme sa plongée ; et en ce sens il ne le pose pas comme temps, pure abstraction conceptuelle, **mais il est conscience non-positionnelle (du) temps, c'est-à-dire de sa vie là dans la situation.**

Ainsi l'instant est un autre sens qu'elle donne à sa temporalisation : celui de rompre - sans le poursuivre dans l'avenir - avec son passé et là le passé apparaît comme conscience du passé/objet passé et donc de l'avenir/objet avenir : « Cela signifie que, alors que ma conscience antérieure était pure conscience non-positionnelle (du) passé, en tant qu'elle se constituait elle-même comme négation du réel co-présent et qu'elle se faisait annoncer son sens par des fins posées comme "reprises", 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** » (ibid., c'est nous qui soulignons).

L'homme, en imaginant un avenir, c'est-à-dire un irréel, néantise toute dépendance au passé : en tant que conscience positionnelle, il revient à son état présent et il lui apparaît alors, par rapport à l'irréel qu'il a posé, et son passé avec lequel elle a rompu, avec ses défauts et ses manques, c'est-à-dire qu'il le fait apparaître dans un sens nouveau pour lui : il n'est pas complet, plein d'être, mais justement contingent, et c'est à travers ses peines et ses souffrances qu'il prend son sens maintenant. Par là il prend de la distance avec la nécessité de sa propre vie, comme temporalisation de son choix, et décide de se comprendre autrement : c'est l'instant où ses « souffrances » deviennent « insupportables » (I. 7). A ce moment elle s'ouvre à la contingence du monde et devient le choix d'un être qui veut un autre monde « où il en irait mieux pour tout le monde » (I. 5-6).

Apparaît là que, pour l'homme qui est plongé dans la situation historique, comme pour l'homme qui se place en rupture, et s'ouvre à un autre monde, il n'y a pas de situation qui serait en elle-même **objectivement** intolérable. En-soi la situation est, comme tout en-soi, elle est ce qu'elle est, ni tolérable, ni intolérable. Elle est. Ce qui signifie que la situation n'est pas non plus **subjectivement** ce qu'elle est, - Sartre se place bien hors de l'idéalisme - mais elle peut ne pas être ce qu'elle est, là intervient une conscience qui pose un être autre en néantisant l'être. Sartre renvoie l'objectivisme de l'opinion générale mais aussi le subjectivisme qui relève toujours de la théorie de reflet et/ou de l'habitude.

Que met-il en évidence alors dans ce premier moment ? L'individu est plongé dans un monde qui lui est donné, il l'appréhende primitivement selon un sens - une signifiance - celui de son vécu. Ce que Dilthey, auquel Sartre se réfère ici aussi, décrit en montrant que cette interprétation n'est pas intellectuelle, mais elle est l'impressivité de l'individu face aux événements et au monde historique qui suppose toujours une interprétation – « Auslegung » - des tonalités générales de ce monde. C'est là que se place son concept majeur « **l'Erlebnis** », l'expérience vécue : dans le rapport au monde l'individu se transforme et n'est jamais figé autrement qu'en configuration d'ensemble qui est son appréhension temporelle de la signifiance de ses vécus. Par là on peut interpréter, sans les expliquer ses actes et ses œuvres.

C'est pourquoi une conscience n'existe que sur le mode de **son engagement singulier « là » dans une situation**, et une situation n'existe que par et selon ce mode d'engagement, c'est-à-dire **le sens qu'il prend pour cette conscience qui s'y incarne en s'y donnant une place**, soit en la maintenant, soit en la dépassant : « La réalité humaine est ce par quoi quelque chose comme une place vient aux choses. Sans réalité humaine, *il n'y aurait* ni espace ni place - et pourtant la réalité humaine par qui l'emplacement vient aux choses vient recevoir sa place parmi les choses, sans en être aucunement maîtresse » (IV, I, II, A, p. 547). Ce que Sartre explique en disant : « **j'existe ma place, sans choix, sans nécessité non plus, comme le pur fait absolu de mon être-là. Je suis là, non pas ici, mais là** » (id. p. 548). Cette rectification semble être une clé pour

comprendre que, même dans son acceptation de sa situation, l'homme est non pas défini par un reflet quelconque ou un reflet de ce qu'il expérimente comme être d'« **ici** », mais en donateur d'un sens qu'il vise, qui est donc « **là** ».

L'homme n'a pas le choix d'être né, sa facticité est d'être au monde, et son angoisse vient de sa contingence à être sur le mode de l'avoir pu ne pas naître. L'angoisse est la tâche de prendre en charge que sa présence est « de trop », qu'elle n'est pas justifiée par une raison d'être, et qu'elle est donc « absurde ». Mais ma liberté même apparaît par cette facticité puisque j'ai à me placer « là » sans y être prédéterminé : ma place ne m'est en rien réservée dans un ici, je serai alors justifié d'avance et donc pas libre, j'ai à me justifier, et ainsi c'est à ma liberté de « me conférer *ma* place et la définir comme telle en me situant » (id. p. 549).

Si l'homme du texte, à qui la situation historique apparaît dans son dévoilement comme sa massivité, sa puissance, « sa plénitude d'être », se donne une place qui le justifie parce que c'est « là » qu'il vit et pas ailleurs, on comprend que le sens qu'il donne à cet être-là « il lui arrive de ne même pas [en] concevoir les défauts et les manques » (l. 2-3) : **il se le donne comme nécessaire et rend sa place par là elle-même nécessaire**. Ce qui annule toute angoisse à être souffrance en masquant que c'est sa liberté qui lui a donné cette place-là : le sens par lequel le pour-soi constitue le monde n'est que celui par lequel il constitue sa place, mais il peut se masquer sous la nécessité que c'est une contingence²⁴. Il néantise l'acte où il se donne l'être massif de ce monde, et se donne un être-là lui-même massif et plein de nécessité : sa condition d'être « jeté dans l'existence » trouve « là » un sens plein.

Tertio : quel est l'être de la situation historique ? Notre texte ne le précise pas d'emblée. Il est celui que tous les hommes font en simultanéité : c'est le « monde peuplé » qui est en question dans le texte. Sartre en résume le sens par l'expression, on l'a vu plus haut : « tel est le donné » (IV, I, II, D, p. 577). Or pour chaque conscience « **le sens du monde lui est aliéné** » au sens où l'homme ne peut se placer du point de vue de la totalité de tous les actes humains constituant le monde.

Sartre se place donc en interprète des choix de la conscience quand elle s'engage dans ce donné dont elle ne maîtrise pas le sens d'ensemble, mais qui est son expérience vécue à quoi elle donne un sens et se donne elle-même un sens. C'est là qu'elle est **libre** : elle ne reflète pas ce monde, sinon cet acte de se placer n'aurait même pas lieu, il serait donné comme **nature, essence, identité**²⁵. Et ce monde n'est pas une limite de sa liberté, même si elle ne le connaît pas en entier, car elle est d'abord visée d'autre chose que d'elle-même et donc **il faut préalablement qu'elle nie ce monde** pour y inscrire son projet d'être et pour y re-venir s'y placer selon ce **sens** qu'elle lui donne : tolérables ou intolérables sont les sens possibles qu'elle peut donner à ses souffrances qui sont le sens de son expérience vécue lorsqu'elle se donne sa place. Si elle n'était pas cette liberté, même chez l'homme « plongé » dans la situation historique, elle serait chose sans conscience identique aux autres choses du monde, et surtout elle ne pourrait jamais s'en extraire **pour se projeter sur une autre place**, un monde qui n'est pas encore.

En souffrant ou en refusant de souffrir, elle justifie sa place dans l'existence. Dans tous les cas, elle n'est plus absurdement jetée. Elle n'est donc « plongée » dans la situation historique que tant qu'elle y trouve du sens : c'est « là » qu'elle se place et donc elle y projette son futur comme le même que son passé et fait la continuité de son passé à cet avenir par sa liberté, et par la négation de sa contingence à être dans l'être nécessaire, ou elle rompt avec cette place, et donc se projette vers sa contingence. **C'est pourquoi « c'est à la lumière de ma fin que ma place prend sa signification »** (IV, I, II, A, p. 549).

On comprend mieux pourquoi ce premier moment du texte construit les deux modes de la conscience autour du balancement « tant que » (l. 1) / « à partir du jour ». **Il signifie qu'une situation pour l'homme est sa place** qu'il fait durer selon la temporalisation que lui-même s'y donne. Tant qu'il la maintient comme le sens de son projet d'être, elle est sa situation là dans sa continuité temporelle. Ce qui ne veut donc absolument pas dire

²⁴ « Mon projet ultime et initial - car il est les deux à la fois - est, nous le verrons, toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être. Mais cette solution n'est pas d'abord conçue puis réalisée : nous sommes cette solution, nous la faisons exister par notre engagement même et nous ne saurions la saisir qu'en la vivant » (IV, I, I, p. 518).

²⁵ Cf. EN, IV, I, II, A, p. 551 sq. : que signifie avoir une nationalité ? demande Sartre en plein pétainisme, et aussi pp. 576-589 où il défie tous les discours identitaires à une époque où justement les Etats totalitaires en font leur principe et que leur seule origine est un mode de s'ancrer dans l'être là ou même plus simplement de subir le regard d'autrui comme le cas de l'existence de l'identité juive dans le regard de l'antisémite : « Le pour-soi ne peut rien être. Pour moi, je ne suis pas plus professeur ou garçon de café, que beau ou laid, juif ou aryen, spirituel, vulgaire ou distingué. Nous appelons ces caractéristiques des *irréalisables*. Il faut se défendre de les confondre avec des *imaginaires*. [...] Si l'on me dit que je suis *vulgaire*, par exemple, j'ai souvent saisi par intuition sur d'autres la nature de la vulgarité ; ainsi puis-je appliquer le mot de "vulgaire" à ma personne. Mais je ne puis lier la signification de ce mot à ma personne. »

qu'elle est le pur objet de sa pensée, mais qu'elle est la réalité qui se trace en tant que « figure²⁶ », là à ce moment : « Je ne puis prendre conscience de moi que comme *un tel* homme engagé dans telle ou telle entreprise, escomptant tel ou tel succès, redoutant telle ou telle issue, et, par l'ensemble de ces anticipations, esquissant toute entière sa *figure* » (IV, I, I, p. 518). Autrement dit la conscience existe en s'engageant, en **s'incarnant** même, dans une situation qui est ce qu'elle est, sans doute, mais dont elle constitue le sens selon son projet. La place qu'elle y prend est donc toujours une mise en « en sursis » d'être autre : elle y est ce qu'elle est. La conscience n'est pas un regard qui fixe des objets hors d'elle-même elle est primitivement rapport de sens à autre chose qu'elle-même.

Ainsi « tant que » l'homme se place dans la situation, si le niveau de souffrances augmente, ce n'est pas en tant que souffrances insupportables qu'il les conçoit, c'est en tant qu'il y expérimente **une menace pour le maintien de la continuité temporelle de sa vie**, dans cette situation ; il ne va la contester que parce qu'il veut manger, retrouver la vie d'avant. On est donc amené à penser qu'il est actif dans tous les cas, qu'il admette ou qu'il rompe avec sa situation, c'est la même conscience, la même liberté, mais qui s'y place différemment. On ne peut pas comprendre comment pourrait s'opérer le passage de la simple révolte de la faim à l'idée révolutionnaire si ce n'était pas une conscience se temporalisant à la recherche de sa place et qui pouvait donc poursuivre ou changer par elle-même sa position d'ouverture au monde.

Quatro : c'est pourquoi, il ne faut pas placer la liberté dans l'acte de volonté. **Choisir** pour Sartre n'a pas ce sens. Ainsi il renvoie dos-à-dos les philosophies de la liberté d'un sujet volontaire et les philosophies de la détermination de la volonté par des causes qui lui sont extérieures. Le faux débat « à perte de vue »²⁷ sur libre arbitre et déterminisme porte sur **la question de la liberté du vouloir**. Si on confond conscience et vouloir, jamais on ne pourra savoir s'il y a des éléments déterminants qui rendent passif le sujet. Car on pose le débat en pensant systématiquement la liberté du côté de l'action du sujet et de sa volonté, et sa passivité du côté des causes extérieures ou intérieures sur lesquelles il ne peut pas agir. Sartre, en pointant du doigt la fausseté de l'opinion générale, s'oppose à ce qui la fonde : **la dualité action-passion articulée à volonté-détermination**. S'il faut en inverser le sens, c'est que le déterminisme s'établit sur le mécanisme du couple action-passion : la situation et son caractère insupportable objectivement et les effets sur l'habitude ou la révolte. Mais les tenants du libre arbitre ne font pas mieux : il donne à la liberté et au vouloir une puissance abstraite indépendante de la vie concrète et l'idéalisme rend le sujet actif seulement.

Cette conception commence aux stoïciens qui ont pensé la liberté à partir l'acte de la suspension du jugement où nous nous déterminons absolument par nous-même à nous représenter ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas : que puis-je vouloir par moi-même ? Tel est le préalable pour eux de la question de la liberté. « Ne cherche pas à faire que les événements arrivent comme tu veux, mais veuille les événements comme ils arrivent », dit Epictète dans le *Manuel*. Descartes et Kant ont montré que définir la liberté par la volonté suppose le recours à une fondation transcendante à l'homme ou à un « postulat ». Car soit la volonté implique une pensée constituante capable d'être absolument référente à elle-même dont la volonté serait conséquente, mais comment une telle pensée est-elle possible ? Soit la volonté est un pouvoir de mobilisation de soi qui serait à elle-même son motif, mais est-ce que nous sommes déterminant de tous nos motifs ? On peut donc « raisonner à perte de vue » sur **la pure activité du sujet et la passivité** provoquée par les désirs, ou inclinations, ou l'inconscience, etc. !

Et donc là Sartre évite cette difficulté, mais surtout il critique ce qui la provoque : on oublie que le pour-soi peut choisir d'être actif comme d'être passif selon les mobiles et les fins qu'il se donne. Par conséquent, l'alternative exacte est : « Serai-je volontaire ou passionné ? Qui peut le décider sinon moi ? » (IV, II, I, p. 499). En posant cette question, **Sartre distingue la conscience et la liberté d'une part et la volonté et la passivité d'autre part** ; il fait apparaître que la conscience est toujours en acte et que le choix est antérieur à la volonté active ou à la passion, en ce qu'il est « la fin totale que [chaque individu] poursuit » (ibid.).

Ce qui implique que la liberté a toujours le choix de renouveler ou de rompre avec cette fin. Le sens de la responsabilité de l'homme à être ses souffrances ou les refuser est donc entier : « Par là ce qui m'arrive m'arrive par moi et je ne saurais ni m'en affecter, ni me révolter, ni m'y résigner ». Ce n'est pas une phrase stoïcienne ! Sartre y montre qu'être condamné à être libre ne nous constitue pas comme pouvoir inconditionné de décision,

²⁶ Le concept de « figure », emprunté à Hegel, est renversé par Sartre puisque la « figure » est, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, ce qui dit, trace, en clair le sens latent d'une époque, d'un moment historique en ce qu'elle est une étape dans le devenir de l'esprit qui le manifeste. En ce sens chaque figure dessine les conditions déterminées et spécifiques par lesquelles une conscience peut se former. Par elle chacun est « fils de son temps ». Sartre lui oppose que la situation reflète un certain rapport de la conscience au monde.

²⁷ IV, I, I, p. 487.

comme une volonté le ferait et nous ne serions libres que par nos actions en échappant par là à son contradictoire, la passion. La responsabilité, n'est strictement pas la culpabilité, qui est imputation de l'acte, comme dans les tribunaux, d'avoir voulu quelque chose. **Elle est le choix de l'engagement du sujet dans le monde et donc de la configuration de ce monde selon le sens qu'elle lui donne.** Il n'existe donc pas une situation historique, ni une quelconque réalité en-soi qui s'impose en tant que telle à l'homme : toute activité qu'il peut y engager trace au contraire un sens du monde.

Par là Sartre renvoie dos-à-dos l'idéalisme et le matérialisme qui tous deux séparent en entités autonomes la conscience et la réalité matérielle, le monde, la situation, et l'action humaine - en particulier dans l'opinion générale, tous les déterminismes et les spiritualismes -. Il retrouve, en quelque manière, la critique de Marx, pour qui idéalisme et matérialisme mécaniste oublient que le monde en soi n'existe pas et que l'homme en soi n'est qu'une abstraction, mais que les hommes comme les mondes, dans leur multiplicité historique, sont le produit d'une praxis²⁸. Or ils en font des entités métaphysiques autonomes : matière-esprit, extérieur-intérieur, action-passion, essence-existence, etc., qui instaure en fait un faux débat - « à perte de vue » - sur la Liberté et la Nature. Pour Marx, les hommes sont toujours **des acteurs engagés dans la transformation de la nature matérielle par leur travail et créateurs par là de leur monde et d'eux-mêmes historiquement.** Ainsi il écrit dans la *Thèse sur Feuerbach*, I : « Le principal défaut, jusqu'ici, du matérialisme de tous les philosophes [...] est que l'objet, la réalité, le monde sensible n'y sont saisis que sous la forme d'*objet* ou d'intuition, mais non en tant qu'*activité humaine concrète*, en tant que pratique, de façon non subjective. C'est ce qui explique pourquoi l'aspect *actif* fut développé par l'idéalisme, en opposition au matérialisme - mais seulement abstraitement, car l'idéalisme ne connaît pas l'activité réelle, concrète, comme telle. »

C'est pourquoi Sartre fait une critique analogue - ce qui ne veut pas dire identique, mais elle a les mêmes fondements critiques - : il montre dans notre texte que c'est la position de la conscience qui fait être le sens de la situation, non pas parce qu'elle est un produit de la pensée, mais qu'en-soi elle est ce qu'elle est. Or elle n'a de sens que pour une conscience. **C'est là que commence toute praxis : il faut donner un sens pour commencer à agir concrètement, montre Sartre.** Si l'homme travaille durement, il transforme le monde et se transforme lui-même, Marx a raison, mais il ne le fait que dans le sens qu'il lui donne et qu'il s'y donne. Ainsi lorsque la conscience se donne cette situation historique comme le monde où elle a sa place, elle s'y temporalise en poursuivant ce projet continûment et en même temps elle donne un sens à ce monde : il est sans manque ni défaut, donc elle n'est pas conscience souffrante. Par opposition, si la conscience rompt avec ce sens et se projette sur un autre monde, alors ce monde va lui apparaître avec des manques et des défauts et par là elle sera conscience positionnelle de sa souffrance comme souffrance insupportable. Il n'y a donc pas de praxis pour un être qui ne donnerait pas de sens à sa situation. Le couple action-passion est inadéquat et l'opinion a donc tort de penser la conscience comme reflet du monde.

Deuxième moment du texte

Cela signifie que c'est le choix lui-même qui nous rend responsable et non tel ou tel contenu de choix : si l'ouvrier de 1830 est responsable de son sort, c'est qu'il doit choisir d'exister selon tel ou tel projet, il va de soi qu'il peut choisir l'action, comme la passion. L'inversion de l'opinion est donc de montrer d'emblée qu'il est responsable de sa non-action, sa passion, comme de son action. L'exemple cet ouvrier, qui prend fait et cause dans la révolution de juillet pour le roi Louis-Philippe défenseur des intérêts de la bourgeoisie, est en ce sens majeur pour Sartre. Il l'est parce qu'il illustre la balance entre les deux modes de conscience mis en place pendant le moment précédent : **l'ouvrier n'agit pas, parce qu'il choisit la passion.**

En ce sens il ne le fait pas par résignation (l. 10), ce qui en ferait un reflet de ce qu'il vit comme un destin s'imposant à lui. Or il n'agit pas, mais est-ce ne rien faire et ne rien viser ? Non sans-doute : **il « est capable de se révolter »**, dit le texte (l. 8). Or Sartre ne parle pas de révolte dans l'EN, mais peut-être trouverions-nous chez Merleau-Ponty, un écho, de leurs échanges, souvent féconds, qui nous indiquerait en quoi la révolte est une non-action. Ainsi dans l'*Eloge de la philosophie*, en 1953, il dit après avoir présenté les rapports difficiles

²⁸ Cf. *L'Idéologie allemande*, I, A, 2^e), « La production de la conscience », pp. 68-69 : la critique de l'idéalisme passe par le dépassement de la position d'une essence de l'homme pensée comme conscience toujours identique à elle-même placée face à un monde lui-même naturel et étranger à elle. Par conséquent la certitude sensible selon Feuerbach provient de la contemplation neutre par la conscience du monde qui lui est donné. Or Marx s'interroge sur ce qui est donné et à qui cela est donné, et il en conclut que ni l'un ni l'autre ne sont donnés indépendamment l'un de l'autre puisqu'ils n'existent que dans leurs relations historiques réelles. On ne perçoit qu'un monde qui est le produit d'une activité humaine qui s'est accumulée au cours des âges et on le perçoit à partir d'une conscience qui est elle-même située dans une configuration de rapports aux autres consciences et donc à un ensemble d'actes de transformation du monde qui interagissent entre eux. C'est pourquoi Marx prend le simple exemple du cerisier qui semble naturel à l'européen alors qu'il a été importé quelques siècles auparavant. En fait Marx pense en historien la géographie et parle du paysage pour le substituer à la nature.

du philosophe Socrate avec la cité en ce que son action remet en question le caractère absolu des croyances communes : « Si le philosophe était un révolté, il choquerait moins. Car, enfin, chacun sait, à part soi que le monde comme il va est inacceptable ; on aime bien que cela soit écrit, pour l'honneur de l'humanité, quitte à l'oublier quand on retourne aux affaires. La révolte donc ne déplaît pas ». Sous ses apparences de remise en question très active, la révolte est en fait un cri dont l'ordre injuste se contente parce qu'au fond il sert à le justifier. Ce texte fait écho à la colère, dans l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, qui est aussi une conduite d'échec chez Sartre et qui tente d'agir magiquement par ses cris, etc. sur ce qui nous résiste. En fait elle maintient la situation de départ elle aussi.

Autrement dit le texte montre que l'ouvrier est capable de se révolter, sans doute, mais que cela ne correspond qu'à une visée intentionnelle qui ne tend qu'à revenir à ce par quoi il *est* : ses souffrances (l. 12-14), « 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 » (ibid.). Sa conscience ne pose pas sa souffrance comme souffrance, comme si elle était à l'extérieur de son existence, comme quelque chose qui lui serait imposé, elle en fait son contenu même : j'ai toujours souffert, c'est comme ça. Il peut crier, mais le sens de sa souffrance n'y est pas thétiement posé, comme un objet qu'il « contemplerait » (l. 14). **Conduite d'échec où il vise à se poser comme être en-soi et sa souffrance est cet être qu'il est.** La conscience, naïve sans-doute, de l'ouvrier, qui s'incarne par là comme être dans le monde, articule pleinement les conséquences malheureuses de ce qu'il vit dans son travail avec ce qu'il est : un ouvrier ça souffre parce que c'est un ouvrier qui vit de son travail d'ouvrier. Ce déplacement de l'être à sa fonction et de sa fonction à sa nature, au destin, ressemble au processus de **la mauvaise foi**, pour se déresponsabiliser de ce dont on est responsable, mais ici c'est aussi la mauvaise foi à l'œuvre dans **l'esprit de sérieux** : on est comme la place que l'on a dans le monde exige qu'on soit parce qu'elle est notre place par essence. Sartre ne le dit pas dans le texte, il ne fait que décrire le processus de la conscience non-positionnelle à ne pas se contempler, mais à rester dans sa pure teneur affective : un ouvrier ça doit souffrir ! Mais s'il ne prend pas de position de réflexion sur ce qu'il fait c'est parce qu'il y trouve un intérêt : **rendre raison de son existence en faisant de la place qu'il s'est donnée un absolu : être-souffrance.** Sans doute le sérieux tient à la justification entière d'être que cette place lui donne : il en est pour lui « la conséquence ». Elle peut même lui donner un statut d'agent moral qui se donne de la valeur par son sacrifice dans la vallée de larmes qu'est le monde, voire de mériter son salut éternel de l'avoir accepté. Pas le patron, lui il profite, ce n'est pas moral d'être patron. Il est libre de profiter de la vie. Et il est dans le regard de l'ouvrier, ce qu'il est, patron, parce que, dans son être, il y a le plaisir et le profit. Solidification des êtres dans un enkystement et même dans un face à face où chacun constitue l'autre dans son regard et lui donne un être dans lequel il l'enferme.

On est bien là face au pivot de sens de l'« accommodation » ou de la « prise de champ », de « recul » (l. 15) de l'ouvrier : c'est à la liberté de se placer contre la situation comme existant « là ». Aucune situation ne porte en elle-même les signes et les tensions de son maintien ou de son propre dépassement avant qu'une conscience n'y ait défini sa place. **C'est pourquoi l'organisation politique et économique se maintient, non par elle-même, mais tant que chaque ouvrier cherche à prolonger temporellement cet état**, dont il s'accommode aussi bien sous la forme de l'acceptation/passion, que de la décision révolutionnaire/action.

Et donc l'accommodation est bien liée à un manque de culture et de réflexion (l. 10). Cela suffirait-il serions-nous tenté de dire ? Comment Sartre peut-il tirer de ces deux moyens le passage à la conscience positionnelle ? **Inversons la question : quoi d'autre pourrait-il produire en une conscience le jaillissement de la liberté qui s'oppose au passé puisqu'il n'y a pas d'autre cause que la conscience elle-même ?** Le déterminisme est plus simple d'emploi ! Devant les enjeux d'une telle responsabilité, les deux moyens pour élargir le point de vue de l'ouvrier peuvent apparaître assez légers ! Mais fondamentalement, ils ne dépendent que de lui de faire l'effort de se cultiver et de réfléchir. Il n'y a aucun mépris chez Sartre puisque aucune intervention extérieure n'a lieu, et que tout repose sur la liberté du pour-soi. Même si la culture a une place de déclencheur de réflexion par la création d'autres formes d'être du monde, par la catharsis des passions représentées sur scène, par la liberté de l'artiste à produire des images autres du réel, etc., il demeure que la culture n'apprend quelque chose que si on est disposé à y apprendre quelque chose. Le choix de la réflexion reste par conséquent préalable puisque c'est par elle que jaillit la volonté de se cultiver, comme l'instant de la rupture dont parle le texte. Mais de manière plus précise, la question de la culture et de la réflexion renvoie d'abord au manque de projection de l'ouvrier sur une autre situation que la sienne. De quoi cherche-t-il à être responsable ? si ce n'est de son niveau de vie lié à son salaire (l. 8). Il reste dans la situation parce qu'elle est le tout de sa vie et sa révolte

ne vise que ce qu'elle lui offre. Par là apparaît que le sens de la culture et de la réflexion est d'offrir l'extension de la responsabilité à d'autres que soi-même enfermé dans sa vie. Au-delà de la solidarité avec ceux qui lui ressemblent et qui veulent le même « misérable niveau de vie », il ne va pas jusqu'à viser tous les autres hommes. Sartre l'a évoqué dans le premier moment, par « un état de choses où il en irait mieux tout le monde » (l. 5-6), mais il précise le sens de ce « mieux » et de ce « tout le monde » : « il lui faudra concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible » (l.17-18). **S'il n'agit pas, c'est qu'il ne vise que son être là. S'il agit c'est pour d'autres que lui, ceux avec qui il est dans la même situation** ; sa responsabilité est élargie dans l'action au monde lui-même. Il « conçoit » quelque chose d'autre qui s'étend « à un état de chose idéal » (l. 16).

Apparaissent ici deux idées fondamentales articulées entre elles par cette conception d'un « état de choses idéal » par la « **double néantisation** » (l. 15-16) : d'une part la conscience de la responsabilité étendue au monde peuplé et d'autre part la place du projet qu'un individu peut faire d'une autre société dans l'histoire elle-même. Le texte la met en place par l'opposition de deux possibilités de conscience que peut prendre l'ouvrier de 1830 de la situation historique : soit il la saisit dans sa plénitude d'être, soit il opère « une double néantisation » : poser un futur comme n'étant pas son état présent, puisque idéal, mais possible, et poser alors que son état présent, réel, n'est pas cet état futur, et même est un néant par rapport à lui puisque malheureux. L'action est donc la volonté que produit cette double néantisation : tendre à atteindre cet idéal pour le faire être réel. C'est la position de ce futur qui lui révèle que son état actuel est une souffrance insupportable où il manque de bonheur. Il ne dévoile à lui-même un sens de la souffrance sous la forme du manque de bonheur que cet état produit en lui, du fait que sa conscience a posé un futur heureux (l. 17-20). Alors l'action contre l'état présent peut commencer et seulement à partir de là puisque aucun état de fait ne la détermine (l. 20-22), et qu'il lui faut comme commencement « une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas » (l. 22), c'est-à-dire une liberté affirmant la possibilité d'un non-être comme n'étant pas actuellement et donc idéal à réaliser par l'action. C'est pourquoi la visée intentionnelle d'agir n'existe que par **l'acte de projection du pour-soi vers un état différent** à partir de son détachement de « l'enfoncement dans l'être de la vie » selon l'expression de Hegel, ou de l'engluelement dans la viscosité des choses selon l'expression de Sartre. C'est là le préalable de la tension vers ce qui n'est pas et donc la détermination de ce qui est comme n'étant pas ce qui n'est pas.

L'ouvrier n'éprouve donc le « manque de » (l. 24-26) cet autre « état de choses » qu'à partir de là et non par la simple perception de l'état de fait qui ne porte en-soi aucun bonheur ni malheur, ni une quelconque tension à être heureux. C'est pourquoi le vocabulaire du texte centre toute la réflexion sur le procès par lequel la conscience parvient à faire passer la souffrance acceptée à l'« insupportable » (l. 28), par la double néantisation. **Le manque ne devient mobile de l'action que s'il provient de la liberté elle-même.** Ce manque est fondamental pour Sartre ; il est même au centre de son idée : c'est la conscience qui se distend entre trois directions du temps. Son projet d'un autre état de fait futur posé comme fin produit un manque en elle, qui est ce qu'elle est maintenant, au présent, puisqu'elle ne coïncide plus avec « la plénitude d'être » de son ancienne situation, qu'elle a posée en fait au passé comme ce qui a provoqué ses souffrances, son malheur. L'ouvrier peut alors devenir « révolutionnaire ».

La réfutation du déterminisme est là étendue à toute causalité, non seulement « structure politique, économique de la société », mais aussi « "état" psychologique », et l'on peut penser que Sartre pense au **déterminisme psychique chez Freud** comme production de manques et donc d'« un acte quelconque » (l. 22-23). Car si un acte n'est pas motivé par les causes sociales, il pourrait l'être par des causes inconscientes. Or il faut effectivement selon Sartre rapporter l'acte à la liberté et si des manques le motivent, ce n'est pas sur le modèle du désir refoulé trouvant des travestissements pour se réaliser qu'il faut se placer, mais sur leur définition comme « négatités » c'est-à-dire comme position par la liberté de ce que l'être qui était donné à la conscience naïve peut être nié par un autre projet qui vise un non-être existant là. **La liberté crée le sens de la situation comme manquant de bonheur** parce que l'être ne cherche pas à être heureux pulsionnellement, mais l'imagination, la conception d'une autre forme de vie est créatrice de l'idée d'un bonheur, c'est-à-dire **désir d'une altérité** qui ne correspond en rien à ce que l'on vit là. La souffrance n'existe pas en soi, comme la fatigue quand on marche, ou la difficulté de gravir une montagne, c'est le projet que l'on a qui fait apparaître la souffrance comme détachable de l'être et donc comme annulable, la fatigue comme épuisement, la montagne comme côte à gravir, etc.

C'est pourquoi Sartre insiste sur le préalable à tout ce processus de « double néantisation » : « la constitution de l'état de chose considéré en système isolé » (l. 26). **Tout commence à la réflexion avons-nous dit pour la culture, mais la prise de champ, le recul, « l'arrachement »** qui sera l'objet du troisième moment expriment

« la puissance néantisante du pour-soi » (l. 27), c'est-à-dire l'acte de réflexion. Il néantise l'être en plaçant le pour-soi hors de l'en-soi et c'est sa condition d'existence primordiale. **S'interroger, c'est l'acte de la conscience qui considère un objet comme « système isolé » dans l'être.** Il n'y a pas de question sur ce qui apparaît et s'impose comme être à la conscience non positionnelle, spontanée, rien ne s'en détache parce que c'est ce que c'est. La question n'apparaît qu'à une conscience qui se pose comme isolant quelque chose qu'elle détache du massif, du bloc, de l'inertie des choses compactes en elles-mêmes. L'isolement, c'est le détachement de soi et du monde de soi-même comme puissance néantisante pure : je ne suis plus ce que je suis et je ne suis plus placé « là ». Le hors de toute substance est l'instant de cet acte du « pur arrachement à soi-même, et au monde », (l. 28). Ce qui a lieu dans cet instant de rupture est nécessaire pour que la liberté se tourne vers autre chose. Pas d'origine assignable par des causes, mais un commencement absolu qui permet les questions : Qu'est-ce que je vis là ? Comment appeler ça si je ne sais pas ce qui n'est pas ça ? Ou quelle différence avec ça d'autre ? etc. **La conscience et le langage isolent les choses et les noms** : quelque chose devient nommable quand on l'objective et inversement parce qu'on le distingue des autres choses. Et donc qu'est-ce que la souffrance si elle est indétachable de la vie, de la réalité entière de l'être qu'on est ? Rien de déterminant ni de déterminé, si on ne s'interroge pas sur ce qu'elle est et donc tant qu'on n'a pas posé la souffrance face à une non-souffrance, un malheur face à un bonheur (l. 19-21).

Il faut en tirer une leçon décisive qui s'avère morale, sociale et politique : « Le pour-soi n'est pas homme d'abord pour être soi-même et il ne se constitue pas comme soi-même à partir d'une essence d'homme donnée *a priori* ; mais, tout au contraire, c'est dans son effort pour se choisir comme soi personnel que le pour-soi soutient à l'existence certaines caractéristiques sociales et abstraites qui font de lui *un homme*. [...] **En ce sens chaque pour-soi est responsable dans son être de l'existence d'une espèce humaine** » (IV, II, D, p. 577, c'est nous qui soulignons).

C'est à un monde fait par les humains et par lequel chacun se définit en tant qu'humain que le pour-soi a affaire. Il s'y inscrit donc comme « avoir faire et être », comme le définit le titre de la Quatrième partie : « Chaque pour-soi surgit dans un monde qui est monde pour d'autres pour-soi. Tel est le donné » (ibid.). Il a à se poser la question : qu'est-ce que j'ai à faire pour être ce que je projette d'être dans un monde dans lequel **la figure de l'humain** que je vais dessiner va en quelque manière s'inscrire dans un ordre du monde déjà là ou tendre à créer en quelque sorte un autre monde ? La liberté découvre, en le dévoilant dans et par son arrachement, le sens élargi de sa responsabilité au monde peuplé.

Néanmoins il convient de poser le problème de cette prise de conscience et de son inscription dans une histoire : quelle **raison** la liberté aurait-elle de choisir l'option de l'action plutôt que celle de la non-action, si elle ne ressent pas sa souffrance comme insupportable dans son rapport non-positionnel au monde ? L'ouvrier de 1830 trace une figure de l'humain quand même, même s'il ne se sait pas engagé à le faire pour les autres. Et c'est en tant que liberté qu'il le doit le faire. Car la conscience positionnelle est une possibilité seulement du pour-soi. Si théoriquement « le seul être qui peut être dit libre, c'est l'être qui néantit son être [...] La liberté est précisément l'être qui se fait manque d'être » (IV, II, I, p. 627), **cette liberté n'est pas à considérer comme « une structure abstraite », une « essence », ou une « nature ».** On n'approche de sa signification existentielle qu'en la comprenant dans le vécu propre d'une conscience : « car la liberté est existence et l'existence, en elle, précède l'essence ; la liberté est surgissement immédiatement concret, et ne se distingue pas de son choix, c'est-à-dire de la *personne* » (ibid.).

Par conséquent, pour Sartre, chaque personne est un vécu en tant que personne²⁹, que sa conscience le pose ou non comme tel, d'être « phénomène », c'est-à-dire d'être un existant singulier libre qui se fait être. Aucune

²⁹ Jean-Toussaint Desanti, dans une interview donnée au journal « Le Monde » du 2 juillet 1993, lors du cinquantenaire de la parution de l'EN, montre, avec une clarté, la place que tiennent pour Sartre ces exemples pris au plus près de l'investissement par la conscience d'une situation pour que dans la philosophie l'expérience du vécu lui-même accède à la réflexion : « Ce n'était pas une entreprise husserlienne, une entreprise de refondation. C'était une entreprise d'enracinement de l'expérience non seulement instruite, cultivée, mais aussi de l'expérience dans son vécu le plus profond et le plus immédiat, au cœur de ce qu'il appelait finalement l'exister (le Da-sein) et il cherchait les formes de cet enracinement. [...] [Ce livre] est une mise en scène de situations. Une mise en situation de la pensée, de l'attache même du travail de la pensée, laquelle se trouve toujours incarnée dans des situations et des personnages. [...] Seulement incarnée d'une façon phénoménologique [...] où ce qui est éclairci est la structure universelle du vivre en tant que je le vis. Je le vis, mais c'est une structure universelle que j'éclaircis dès que j'en parle. Le problème est évidemment de trouver le langage qui convient pour pouvoir dire ce que l'on croit voir. [...] On en discutait souvent avec Sartre : "Comment prenez-vous vos exemples ?" Et il répondait : "Mais ce ne sont pas des exemples, c'est la vie même. Je ne fais pas comme Husserl, qui dit : "Soit par exemple un objet" ; moi je ne fais pas de la phénoménologie d'un objet quelconque, je pars d'une situation qui est imaginée, bien qu'elle ne soit pas dans le pur imaginaire : c'est un vécu réfléchi." »

généralité n'est vraiment possible dans l'ordre de l'existence. « Mon projet ultime et initial - car il est les deux à la fois - est, nous le verrons, toujours l'esquisse d'une solution du problème de l'être. Mais cette solution n'est pas d'abord conçue puis réalisée : **nous sommes cette solution**, nous la faisons exister par notre engagement même et nous ne saurions la saisir qu'en la vivant » (IV, I, I, p. 518, c'est nous qui soulignons). C'est la condition d'une compréhension d'un vécu : « la vérité de la liberté » (IV, II, I, p. 627) pour chaque conscience qui existe et qui apparaît comme ce rapport à l'altérité et cet engagement nécessaire dans le monde pour parvenir à un être : chacun est son histoire et donc son désir d'être. « 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 » (id. p. 625).

Or l'idéal de la liberté qui se veut liberté n'est pas fondé comme chez Hegel sur une raison supérieure qui déterminerait la conscience. L'histoire ne devient-elle alors que la composition par agrégation des actions propres à chaque figure ? Comment notre texte peut-il parler d'histoire ? Sartre ne s'y concentre que sur les conditions pour que la liberté elle-même passe à l'action et devienne responsable du monde peuplé. Néanmoins, dans le texte n'apparaît pas l'idée d'un sens de l'histoire. **Serions-nous toujours ramenés à la contingence des figures possibles des personnes ?**

Mais peut-être pourrions-nous faire l'hypothèse qu'en visant à réaliser l'extension maximale et positive de l'idéal de liberté qui se veut liberté, la conscience réaliserait authentiquement, en même temps, l'absence de son essence de pour-soi : « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un autre être que lui* » (Introduction, p. 29). Sartre ne le dit pas explicitement, et pourtant par l'exemple de l'ouvrier de 1830, il oppose celui qui « est capable de se révolter » à celui qui « peut poser sa souffrance comme souffrance insupportable et, par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire ». Or la conscience révolutionnaire rend la personne capable de concevoir non seulement un état social où ses souffrances n'existeraient pas (l. 11), ce qui est visé pour lui, mais aussi « concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible » (l. 18-19), ce qui est visé pour les autres. Est-ce que ce passage à l'universel serait possible si le sens ultime de la néantisation de tout être par la liberté ne révélait là une tension intime du pour-soi à devenir « réalité humaine » **en se projetant dans une altérité poussée au-delà d'elle-même : les autres** ? Or Sartre a récusé, dès le début du texte en critiquant le déterminisme, puis en posant que la recherche du bonheur était ultérieure à la position d'une fin, toute référence à une histoire, de type libéral ou bourgeois, fondée sur l'action d'individus dont la conscience exprimerait leurs intérêts particuliers, ou leurs désirs égoïstes, ou leurs pulsions inconscientes, etc. L'unification des intérêts des libertés ne s'appuie donc pas sur une théorie de « la main invisible », comme chez Adam Smith.

Comment, chez Sartre, la conscience peut-elle donc tendre vers une réalisation historique de la liberté pour tous ? Pour répondre à cette question, il faut ici apercevoir les enjeux philosophiques d'une ontologie phénoménologique qui ouvre la singularité de l'existant à un projet pour tous les autres existants. Il faut définir alors plus précisément comment une conscience est engagée dans une situation historique : « Cela signifie qu'il se trouve en présence de *sens* qui ne viennent pas au monde par lui. Il surgit dans un monde qui se donne à lui comme *déjà* regardé, sillonné, exploré, labouré dans tous les sens et dont la contexture même est déjà définie par ces investigations ; et dans l'acte même par quoi il déploie son temps, il se temporalise dans un monde dont le sens temporel est déjà défini par d'autres temporalisations : c'est le fait de la simultanéité. Il ne s'agit pas ici d'une limite de la liberté, mais plutôt c'est dans ce monde-là que le pour-soi doit être libre, c'est en tenant compte de ces circonstances - et non pas *ad libitum* - qu'il doit se choisir » (IV, I, I, pp. 577-578).

La responsabilité du monde peuplé est établie sur le fondement de notre facticité d'être au monde et d'un monde dont nous ne sommes pas l'auteur mais il est l'espace d'exercice de nos actions ou de nos inactions en **simultanéité**. Ce monde, Sartre l'appelle celui du « probable », dans les *Carnets pour une morale* : « Toute entreprise humaine réussit par hasard et en même temps réussit par l'initiative humaine. Si le tireur n'avait pas eu le soleil dans l'œil il m'atteignait, je manquais ma mission de reconnaissance ».

Les autres existent, et ce qu'ils déploient dans leurs actes est un champ de possibles pour tous les autres, en même temps qu'ils essaient de réaliser ces actes selon leur intention. Ce qui me donne un moyen d'investissement de ma présence et en même temps qu'il peut lui faire obstacle : le tireur aurait pu ne pas avoir le soleil dans l'œil et peu importe si c'était moi ou un autre qui passait, l'important pour lui était de tuer un ennemi. Il a raté son coup, pour moi et j'ai pu accomplir mon acte, c'est-à-dire là poursuivre la guerre. Son échec a été la condition de ma vie. **Il a ménagé un « trou » dans tous les autres événements du monde par lequel j'ai pu poursuivre mon acte**, et on pourrait supposer qu'un autre encore aurait pu me percuter avec son

char, etc., mais qu'il a suivi une autre trajectoire, ou a été tué, etc. Le trou par lequel passe mon acte correspond à un nombre indéfini d'actes d'un nombre indéfini d'autres et ce trou c'est moi qui le choisis dans l'infinité des autres trous que les actions ou non- actions des autres ouvrent dans le monde comme mes possibles.

Sartre n'est pas si loin de Leibniz ici, tout est « conspirant », mais ne me détermine pas : le choix est entier pour chacun et chacun n'est que ses choix. En même temps ce nombre infini des trous ouverts au même moment délimite **le rapport nécessaire de ma liberté à la situation** : je ne peux pas faire n'importe quoi, parce que les possibles sont en nombre infini actuellement, mais qu'ils sont mes possibles, trous que percent les autres simultanément. Mais cela n'affecte pas ma liberté puisque c'est de pouvoir choisir qui fait ma vie et non le contenu des possibles.

Par conséquent tous les possibles que je peux ouvrir au même moment sont autant de probabilités qui viennent des actes des autres, de même que mes choix ouvrent autant de probabilités pour les autres. C'est pourquoi, **chacun a été responsable de se retrouver au front en 1939 et a été artisan de la probabilité des choix possibles des autres, tout en ne les ayant pas déterminés.** « En ces conditions, puisque tout événement du monde ne peut se découvrir à moi que comme *occasion* (*occasion mise à profit, manquée, négligée, etc.*), ou, mieux encore, puisque tout ce qui nous arrive peut être considéré comme une *chance*, c'est-à-dire ne peut nous apparaître que comme moyen de réaliser cet être qui est en question dans notre être et puisque les autres, comme transcendances-transcendance transcendées, ne sont, eux aussi, que des *occasions* et des *chances*, la responsabilité du pour-soi s'étend au monde entier comme monde-peuplé » (IV, I, III, p. 615).

Ce que Sartre fait apparaître ici est donc que le monde-peuplé relève du hasard mais aussi de la nécessité puisque chacun peut agir selon les probabilités laissées ouvertes par les autres ou par les obstacles que les actes ou non-actes des autres font apparaître, et qu'il en est responsable. Nous entrons là de plain-pied dans l'idée, qui est au cœur de son analyse de la disjonction des deux engagements de l'ouvrier. Car l'extension de notre responsabilité est d'apercevoir l'extension à tous les autres de nos actes et il est donc de notre ressort de **saisir le sens d'un monde qui nous fait rencontrer les autres sous la forme des « occasions », des « chances » d'avoir, de faire et d'être, c'est-à-dire d'intervenir comme agent d'un monde social et d'une histoire.**

Or rien ici ne relève d'un quelconque déterminisme : que la liberté évolue dans les « occasions » et les « chances » suppose bien que ce ne soient que des individus qui agissent en simultanéité et soient donc **les auteurs libres de sa configuration et de son mouvement vers l'avenir.** Sartre veut-il dire que la seule manière de **nous réaliser** en tant que liberté suppose la chance ouverte par tous les autres ? Sans-doute est-ce la signification de la conscience positionnelle qui se projette sur « un bonheur attaché à sa classe comme pur possible ». Et apparaît là une solution aux échecs de la liberté : le champ des relations aux autres semble **ouvrir à un dépassement des relations à autrui et aux autres dans le nous.** Les autres ne figent pas nécessairement ma liberté dans leur liberté.

C'est sans doute là que l'histoire peut apparaître comme cet inter-mouvement des probabilités dans le monde peuplé et une chance, une occasion pour que la liberté puisse se vouloir comme telle. Mais Sartre ne trace là que la simultanéité des libertés, et donc il permet d'apercevoir en quoi **synchroniquement** le monde existe, mais peut-il en extraire une théorie **diachronique** de l'histoire ?

Troisième partie du texte

Par là la figure de l'ouvrier nous renvoie à la place que l'individualité tient dans l'histoire et, pour Sartre, c'est à partir de lui qu'il faut penser le mouvement historique. Si le texte insiste autant sur les conjonctions, les adverbes, la conjugaison des verbes, expressions, etc., qui renvoient à **la temporalité de la conscience par rapport à son passé et dans son projet d'avenir,** c'est pour la mettre en parallèle, dans sa singularité, avec l'historicité de l'événement dans lequel elle agit ou pas. Cette historicité n'existe pas en soi ; il n'y a pas d'histoire en tant que réalité se faisant elle-même indépendamment des temporalités individuelles qui, elles, peuvent y introduire leurs négativités, et donc ménager les trous nécessaires pour les autres y inscrivent leur négativités, semble dire Sartre avec l'exemple de la décision de l'ouvrier à agir pour une révolution.

Cette philosophie de l'histoire pose réellement le problème du mouvement des consciences agissant ensemble pour transformer le monde. Ainsi comment autant d'individus se sont-ils choisis anti-monarchistes le 14 juillet 1789, alors même que leur idée que l'ordre monarchique lui-même est changeable ne peut venir de cet ordre lui-même comme être historique, mais de leur position d'un projet d'être autre, un monde républicain. La difficulté est de taille. Mais en même temps si l'ouvrier est libre, en tant que conscience et donc qu'il peut se projeter vers un état où la finalité est un bonheur « attaché à sa classe comme pur possible », **il faut penser que c'est seulement à partir de la liberté que l'on peut escompter parvenir à un état de fait libre.** La liberté ne

peut être réalisée dans le monde à partir de la considération d'une détermination par « une structure politique, économique de la société » qui nierait la possibilité de produire une liberté. **Seule la liberté, et elle est celle du pour-soi, peut produire la liberté**, montre Sartre. C'est pourquoi elle est la seule source, comme « pouvoir négatif vis-à-vis du monde » (l. 34), de la position d'une fin qui produit l'action de rompre avec le passé.

C'est le sens de la conclusion du texte. Il faut énoncer la conséquence nécessaire de la réflexion menée sur les conditions de l'action et de la non-action : la conscience est liberté et toute liberté est « la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé » (l. 31) et donc avec le monde dans lequel elle a été pour aller vers un autre monde. Nous supposons qu'à travers cette possibilité de rupture, Sartre peut énoncer que l'histoire est l'acte des libertés et non une marche nécessaire d'être englués en elle et qui ne la font pas vraiment. C'est sans-doute le moyen, pour lui, de finir de rompre avec « l'historialité³⁰ » chez Heidegger qui nie toute liberté, donc toute histoire et tout sens de l'histoire. Cette permanence de la rupture avec le passé est le fait de l'être qui est l'impermanence même, il est négatif, et en ce sens seulement il est historial. « Le Dasein est "hors de soi, dans le monde, il est "un être des lointains", il est "souci", il est "ses propres possibilités", etc. Tout cela revient à dire que le Dasein "n'est pas" en soi, qu'il "n'est pas" à lui-même dans une proximité immédiate et qui "dépasse" le monde en tant qu'il se pose lui-même comme n'étant pas en soi comme n'étant pas le monde. En ce sens, c'est Hegel qui a raison contre Heidegger, lorsqu'il déclare que l'Esprit est le négatif » (I, I, III, pp. 53). Ce que Sartre traduit par **l'idée que « l'activité négatrice » est fondée sur « un être négatif »** (id. p. 54). Il peut donc refuser de rompre avec le passé et donc nier sa liberté, comme il peut décider de s'assumer comme être de rupture. En cela la place historique de l'individu prend son sens : il est seul à pouvoir poser la nécessité de dépasser un état de fait au nom d'un état de fait futur. L'arrachement à l'état de fait présent n'a lieu que par rapport à ce non-être posé au futur et en le faisant elle fait tomber le présent au passé, ce qui lui permet de prendre la distance nécessaire pour « lui conférer la signification qu'il a à partir du projet d'un sens *qu'il n'a pas* » (l. 31). Comme nous l'avons aperçu plus haut³¹ Sartre souligne donc le fait qu'en lui-même le passé est ce qu'il est en soi, mais qu'il n'a aucun sens par là, seule la conscience lui en confère un par rapport au futur, non-être qu'elle pose comme « fin » de son action.

Or si le mouvement de l'histoire est fondé sur la **synchronie** des libertés, comment Sartre peut-il penser un mouvement **diachronique des hommes ensemble qui mènerait à une réalisation de la liberté** ? Il semble logique qu'il admette la négativité hégélienne, et en même temps qu'il en exclue le sens dialectique qui soumet la liberté à la Raison universelle. Mais alors comment s'opère dans une société la fédération voire l'unification des consciences autour d'objectifs et d'actes communs dans un sens futur qui suppose **l'action des masses elles-mêmes** ? C'est pourquoi Sartre essaie de rejoindre le seul penseur de la **libération des individus dans une histoire diachronique** qu'ils font eux-mêmes et qui a donc posé le problème de la capacité de la conscience à mener une action transformatrice par des masses où la démythification de l'individu par une prise de conscience est en jeu : **Marx**³². Ou tout au moins il privilégie « l'instance », selon l'analyse qu'en fait **Hélène Védrine**³³, de la réflexion de Marx où la conscience, la liberté, la praxis et l'individu sont mises en avant, et non l'autre instance où les structures économiques sont étudiées scientifiquement dans leur fonctionnement autonome et sont pensées comme les déterminants de la conscience. Sartre comprend ainsi Marx pour penser une direction de l'histoire des hommes, par la diachronie des actions collectives d'individus

³⁰ Sartre redéfinit le sens de l'historialité de la réalité humaine comme « être-dans-le-monde » chez Heidegger, en en faisant ni le « sort », ni le « destin », ni le « délaissement », ni ce poids de la « charge » assumée du passé, mais au contraire l'œuvre temporelle de la liberté qui fait l'expérience de son articulation avec les « chances » et les « occasions » ouvertes par les autres et donc d'elle-même comme liberté. Il n'y a d'historialité, nous ne parlerons pas d'histoire, que parce que le pour-soi crée un monde où une libération totale n'aura sans-doute jamais lieu, mais où le sens de la liberté est de se réaliser dans des situations.

³¹ Cf. note 21.

³² Et même s'il note qu'il cède à « l'esprit de sérieux » dans un versant de son œuvre et ses engagements, et à sa suite tous les révolutionnaires qui ne veulent apercevoir que ce versant pour s'apparaître comme de vrais révolutionnaires comme on doit être révolutionnaire dans un monde qui l'exige : « 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. 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 » (IV, II, II, p. 641).

³³ Cf. *Les Philosophies de l'histoire*, Petite bibliothèque Payot, 1975, Chapitre 2, « La genèse du matérialisme historique ». Ce travail d'Hélène Védrine est fondamental en ce qu'il « [ose] courir le risque » (p. 35) de lire Marx hors de tout obédience politique qui oblitérerait systématiquement la lecture du texte de Marx en tant que tel pour le ramener à une doctrine unique sans envisager ses différentes « instances » de sens comme Althusser en particulier, dans *Pour Marx* en 1965, l'a fait en systématisant la progression d'un Marx d'avant et d'après la « coupure épistémologique » de 1846.

engagées dans les processus de production de leur vie matérielle et ne se rencontrant eux-mêmes et entre eux que dans les modes de travail nécessaires, aliénés, spécialisés, et divisés. Cette progression de l'histoire vers une société où les hommes réalisent leur libération du travail forcé est la condition de l'épanouissement de leur individualité³⁴.

Comment Sartre intègre-t-il la diachronie marxienne à la synchronie du monde peuplé ? La Quatrième partie de l'EN lui donne les moyens de dépasser les limites des échecs de la liberté analysés dans les trois premières parties : elle articule la responsabilité étendue au monde peuplé à des actions où **la liberté peut se vouloir liberté et non se fuir**. C'est pourquoi, semble-t-il, Sartre rencontre Marx : il faut que dans son action la liberté puisse trouver son effectivité réelle dans un monde qui en est le relais synchronique, et donc tendre vers un accomplissement idéal futur par une diachronie qui en donne le sens. On peut repérer trois références majeures à un sens de l'histoire dans l'EN. Elles montrent que Sartre commence à y réfléchir à la place de l'action de chaque individu dans **la finalité de la transformation historique de la société** telle que Marx la pense : la possibilité pour la classe ouvrière d'inverser le rapport de domination et de se rendre maîtresse des bourgeois en les constituant à leur tour en nous-objet (III, III, III, B, p. 480-481), la définition de la liberté à poser une fin révolutionnaire, « idéal » pour tous dans notre texte, l'idée d'« une organisation collective plus juste où la possession individuelle cessera - au moins dans certaines limites - d'être protégée et sanctifiée³⁵ (IV, II, II, p. 647).

Ce sont donc des raisons d'ordre social et politique, liées à ses engagements, que Sartre commence à définir dans les années 1940, mais aussi, et en articulation, des raisons philosophiques qui l'amènent à rencontrer Marx : nous avons dit plus haut que seule l'idée d'une action révolutionnaire fondée sur la liberté des consciences permet de penser que la transformation du monde puisse faire advenir **un monde peuplé libéré de l'oppression**. La justice est l'action dans une situation où la liberté peut se vouloir liberté et qui vise une libération pour tous. Car l'idée de l'action révolutionnaire de notre texte correspond à la prise de conscience que **seule la liberté peut limiter la liberté**. Elle se constitue sur le sens pour elle de cette limitation : la conscience de ses souffrances qu'elle conçoit comme « insupportables ». **Or la souffrance n'est pas la douleur**. Elle a une dimension morale de malheur à subir une oppression, qui est la négation de sa liberté par d'autres libertés. Par conséquent la conscience révolutionnaire vise à ce que ce soit la liberté elle-même qui abolisse certains états de fait sociaux, c'est-à-dire de **rappports humains**, où certains limitent la liberté des autres, par l'exploitation du travail, ou l'enfermement dans la honte d'être tel ou tel (race, religion, nationalité, sexualité, etc.). Par là on doit pouvoir concevoir d'autres états de fait où les rapports entre les hommes dans le monde peuplé ouvrent d'autres champs de possibles et où la liberté peut prendre d'autres « chemins » sans avoir à rencontrer de liberté qui limite la liberté.

Si on n'admet pas cette condition de l'action, on prend le risque de tomber dans la justification des dictatures prolétariennes par les partis communistes léninistes et staliniens³⁶ qui, au nom de la seule « instance »

³⁴ Cf. *L'Idéologie allemande*, I, 1, Histoire : « Dans la société communiste, où **chacun** n'a pas une sphère d'activité exclusive, mais peut **se perfectionner** dans la branche qui lui **plaît**, la société régleme la production générale ce qui crée pour **moi** la possibilité de faire aujourd'hui telle chose, demain telle autre, de chasser le matin, de pêcher l'après-midi, de pratiquer l'élevage le soir, de faire de la critique après le repas, sans jamais devenir chasseur, pêcheur, ou critique. Cette fixation de l'activité sociale, cette pétrification de notre propre produit en une puissance objective qui nous domine, échappant à notre contrôle, contrecarrant nos attentes, réduisant à néant nos calculs, est un des moments capitaux du développement historique jusqu'à nos jours. » (c'est nous qui soulignons). Paul Lafargue, le gendre de Marx et qui s'est engagé à ses côtés dans la Première Internationale, dénonce, dans *Le droit à la paresse*, la soumission incompréhensible des ouvriers au travail posé comme une valeur en soi, lorsqu'ils s'épuisent au lieu de prendre du repos ! Et tout ça parce que « la classe ouvrière avec sa bonne foi simpliste s'est précipitée en aveugle dans le travail et l'abstinence » et les ouvriers ont revendiqué la reconnaissance juridique du droit au travail en 1848, alors qu'« en dépit de la surproduction industrielle, [ils] encombrant le marché innombrablement, implorant : du travail ! du travail ! », ce que Lafargue appelle une folie, un vice, c'est-à-dire une aliénation. Marx a salué le travail de Lafargue sur cette aliénation au travail qui montre comment le système capitaliste ne peut se perpétuer que s'il organise systématiquement la nécessité de travailler. C'est pourquoi, dans le *Capital*, le chapitre consacré au « fétichisme de la marchandise », place un hiéroglyphe au cœur de la marchandise elle-même en masquant son procès de production en elle-même, pour que l'exploitation n'y apparaisse pas et comment par là elle devient valeur. Chaque acte de travail qui crée de la valeur est porteur de cette tension à l'illusion et donc ce sont les individus engagés comme producteurs dans la base économique elle-même qui produisent l'idéologie qui leur masque leur exploitation. Cf. l'édition remarquable du Livre I du *Capital* par Hervé-Marie Forest, Hachette, Collection Œuvres et opuscules philosophiques, 1984.

³⁵ Sartre pose bien l'idée d'un idéal social de justice et donc d'une direction idéale que l'histoire peut prendre : « Et si nous pouvons envisager pour l'avenir une organisation collective plus juste où la possession individuelle cessera - au moins dans certaines limites - d'être protégée et sanctifiée, cela ne signifiera pas pour autant que le lien appropriatif cessera d'exister. [...] Donc il faut distinguer possession et droit de possession » Et Sartre de reprendre la critique de Proudhon par Marx dans *Misère de la philosophie* et donc se référer à *L'Idéologie allemande* (I, B, 3, p. 118), où est définie une forme d'appropriation « universelle » des objets du monde qui ne serait pas liée à la propriété privée. C'est le sens que Marx donne à « une révolution qui renversera » l'appropriation des moyens de production et donc ramenant l'opprimé à n'avoir que la possession de sa seule force de travail.

³⁶ Sartre prend l'exemple d'une idée révolutionnaire, par son exemple de l'ouvrier de 1830 et il fait référence plus centralement au matérialisme déterministe qui a le plus d'échos à son époque : le marxisme tel que Lénine, Staline, Plekhanov en particulier l'ont défini et qui fonctionne selon la

scientifique de la pensée de Marx, ont nié ou nient la praxis individuelle au profit de l'action des masses, ou des classes, selon le reflet des processus de fonctionnement mécaniques des structures économiques. Or nous avons là une simple **caricature de la pensée de Marx**³⁷. Et ce n'est pas une question de maturité dans son œuvre qui deviendrait seulement scientifique, et dépasserait ainsi l'idéalisme de la conscience de ses œuvres de jeunesse encore hégélienne, par une « coupure épistémologique » selon la formule d'Althusser et Rancière dans *Lire le Capital*³⁸ en 1965.

Sartre tente par opposition de rencontrer Marx en revenant sur **le moment d'insertion de la liberté dans le monde peuplé** et où elle se démystifie de son accommodement à sa situation. Marx lui donne les matériaux pour penser comment les consciences se lient entre elles dans l'histoire des forces productives et des rapports de production. Car on n'a affaire là qu'à des faits humains : les forces sont celles des hommes et de leurs inventions techniques, les rapports, ce sont les modes par lesquels ils se rencontrent et se constituent en tant que nous, comme on l'a vu plus haut pour la conscience de classe. Sartre effectivement récusé toute indépendance structurelle des sphères de production, distribution, consommation, échange ; ce sont toujours des individus qui les réalisent comme « leur monde ». Même s'il en redéfinira les termes dans les concepts du pratico-inerte et de la rareté dans la *Critique de la raison dialectique*³⁹, il restera toujours soucieux de ménager la place de l'individualité en particulier dans *Questions de méthode* qu'il place en introduction de la Critique⁴⁰. Car si l'histoire est seulement, comme Rancière l'a dit dans *Pour Marx*, un « procès sans sujet », est-ce pour autant toute liberté qu'il faut nier, et ne peut-on la penser comme **une conscience sans sujet** avec Sartre ? Car il faut rendre compte avec Marx de **la variété et de la multiplicité, voire les contradictions, entre les formes de consciences apparaissant au même moment** dans une configuration historique et donc la difficulté à penser que le mouvement diachronique est nécessaire⁴¹.

Les analyses historiques de Marx portant sur la complexité des formes de conscience de la bourgeoisie et de la classe ouvrière montrent que le modèle de l'absence de conscience est grossier. C'est pourquoi dans *Les luttes de classe en France, Le 18 Brumaire de Louis-Napoléon Bonaparte, ou La guerre civile en France*⁴², il essaie

configuration de « l'opinion générale » critiquée dans le premier moment du texte. La conscience de classe et donc le caractère révolutionnaire du prolétariat ouvrier est, pour eux, le reflet de l'histoire et des contradictions des infrastructures économiques qui mènent nécessairement à une révolution sociale dont le parti communiste dirige l'organisation et l'institutionnalisation puisqu'il se place du point de vue du tout, ce que ne peuvent pas spontanément les ouvriers individuellement limités à la défense de leur « intérêts trade-unionistes » - cf. Lénine, *Que faire ?* 1905 - Ce qui réduit les individus à n'être que des marionnettes mises en mouvement par « la roue de l'histoire », qui ne pouvaient donc affirmer en quoi que ce soit une quelconque individualité sans risque de se faire taxer de suppôt réactionnaire au service de la bourgeoisie, et de subir une tyrannie. Ce qui sera le cas de Sartre après-guerre.

³⁷ C'est l'idée de penser la philosophie de la dialectique que Marx n'a pas fondée sur une théorie de la praxis des hommes agissant contre des structures sociales qui les oppriment sans réduire à ces seules structures le rôle de faire l'histoire par le « pur jeu mécanique des contradictions nécessaires » montre Hélène Védrine, (id. pp. 48 sqq.). Ce projet commence à se faire jour dans l'EN et deviendra de plus en plus centralement l'objet de la réflexion de Sartre jusqu'à la *Critique de la raison dialectique* en 1960.

³⁸ Cf. le récit critique de la lecture du *Capital* par Jacques Rancière, in *La méthode de l'égalité, Entretien avec Laurent Jean-Pierre et Dork Zabunyan*, Éditions Bayard Jeunesse, 2012.

³⁹ Ce qui distingue fondamentalement l'EN et la *Critique de la raison dialectique*, où il intègre la praxis individuelle aux processus historiques dialectiques plus larges puisqu'ils concernent les fins totalisantes collectives en parlant d'une « homogénéité entre existence particulière et histoire universelle »³⁹. Sartre se place alors à l'horizon du problème de la rareté qui fonde la violence entre les hommes et donc qui se place à l'origine même des systèmes de production et des rapports de classes, et d'une lutte pour la libération du « pratico-inerte », qui fige la praxis humaine collective dans la matière ouvragée, c'est-à-dire que ce qui subsiste, hors du geste, en particulier technique, qui l'a créé, dans le résultat escompté, devient indépendant du projet initial et se retourne, comme obstacle, objectivité, contre les actions de chaque homme. Là c'est une praxis collective qui rencontre en s'y opposant à une praxis individuelle comme collective, alors que dans l'EN ce n'est que la praxis individuelle qui se conjugue avec d'autres praxis et rend compte de la praxis collective.

⁴⁰ Sartre prolonge ses interrogations sur l'insertion de la conscience dans le vécu propre de sa situation, en ramenant Marx à cette problématique et cela contre tous les marxistes de son époque. Il pose qu'un ensemble de « médiations » entre « les structures politico-sociales » et la conscience s'interposent horizontalement de telle manière que les vécus de l'individu ne sont jamais verticalement le reflet de ces structures. Au contraire elles laissent la place au fait qu'« il n'y a que des hommes et des relations réelles entre les hommes ; de ce point de vue, le groupe n'est jamais en un sens qu'une multiplicité de relations et de relations entre ces relations. [...] Produit de son produit, façonné par son travail et par les conditions sociales de la production, l'homme existe *en même temps* au milieu de ses produits et fournit la substance des « collectifs » qui le rongent ; à chaque niveau de la vie un court-circuit s'établit, une expérience horizontale qui contribue à le changer sur la base de ses conditions matérielles de départ : l'enfant *ne vit pas seulement* sa famille, il vit aussi - en partie à travers elle, en partie seul - le paysage collectif qui l'entourne ; et c'est encore la généralité de sa classe qui lui est révélée dans cette expérience singulière. Il s'agit donc de constituer des synthèses horizontales où les objets considérés développeront librement leurs structures et leurs lois. Cette totalisation transversale affirme à la fois sa dépendance par rapport à la synthèse verticale et son autonomie relative. Elle n'est ni suffisante par soi ni inconsistante. » *Questions de méthode*, II, pp. 49 et 55).

⁴¹ Marx est d'ailleurs amené à essayer de rendre plus cohérent, pendant toute son œuvre, la théorie du reflet de la vie dans la conscience que la métaphore de la « *camera obscura* » dans *L'Idéologie allemande* pose déjà dans sa complexité : les hommes reflètent leur situation à l'envers dans leur conscience et partagent l'illusion de l'idéologie de la classe dominante qui maintient son pouvoir par là. Mais il butte alors sur la possibilité de montrer les disparités de formes de conscience. En particulier il montre la difficulté des temporalités différentes qui ne sont pas en phase avec les mouvements du réel : « La conscience peut paraître quelquefois en avance sur les rapports empiriques contemporains, si bien que, dans les luttes d'une période postérieure, on peut s'appuyer sur des théoriciens antérieurs comme sur une autorité », *L'Idéologie allemande*, p. 127.

⁴² « Dans toute révolution, il se glisse, à côté de ses représentants véritables, des hommes d'une toute autre trempe ; quelques-uns sont des survivants des révolutions passées dont ils gardent le culte ; ne comprenant pas le mouvement présent, ils possèdent encore une grande influence sur le peuple par leur honnêteté et leur courage reconnus, ou par la simple force de la tradition [...] Dans la mesure de leur pouvoir, ils génèrent l'action réelle de la classe

de comprendre comment intégrer l'idée que la conscience exprime le sens historique des contradictions entre l'évolution des forces productives et les rapports de production menant à un état social nouveau, avec l'idée que cette conscience a une autonomie dans ses expressions possibles.

Car la liberté chez Sartre est en même temps celle d'une conscience qui n'existe que comme « choix historique » d'elle-même, se donnant ses valeurs d'action, et se rendant responsable du monde peuplé qu'elle transforme, en simultanéité avec les autres. Nous pensons qu'il pense rencontrer par là l'idée marxienne où les structures économiques peuvent entrer en contradictions entre elles, mais sans qu'un reflet quelconque ait lieu, ni que cela entraîne un procès mécanique, mais au contraire en tentant de comprendre comment dans leur autonomie les consciences parviennent à se démystifier par elles-mêmes de leurs aliénations. Or Marx pense aussi ce choix historique comme acte de l'autonomie de la conscience. Sartre trouve à sa lecture qu'il montre en quoi **les consciences ont à lutter contre leurs aliénations**, tout ce qu'à travers leurs rapports figés, les hommes se donnent comme sens qui les justifient : soumissions acceptables, images fétiches, masques de la liberté et de l'égalité, inversion de l'historique en naturel, moralisme des classes exploitées, etc., tout ce qui fait obstacle à la compréhension du conflit réel dans la base économique et donc à l'engagement à le résoudre. Par conséquent il faut analyser « les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout ⁴³ », dit Marx dans la *Critique de l'économie politique*, en 1859. La rencontre de Sartre avec Marx s'opère bien sur cette possibilité qui n'est pas une nécessité d'une action révolutionnaire. Sartre introduit donc dans son texte l'idée que la liberté de l'être agissant est nécessaire, mais seulement comme « la condition indispensable et fondamentale ».

Conclusion

Notre texte est donc en même temps un moyen pour Sartre de sortir de l'eidétique de l'échec que les trois premières parties de l'EN avaient ouverte. En ce sens la Quatrième partie introduit à la dimension historique d'une liberté qui peut se donner pour tâche de se vouloir liberté et non de se fuir. Il est vrai que logiquement et ontologiquement, il y conçoit une possibilité de trouver une solution aux difficultés de la phénoménologie husserlienne lorsqu'elle bute sur la fermeture de l'ego et le caractère médiat d'autrui. **L'ouverture du pour-soi de l'être pour autrui à l'être pour les autres** dans le monde peuplé est en ce sens décisif en ce qu'il rend compte de son altérité fondatrice en tant que conscience néantisante et de son être jeté dans l'existence au monde.

C'est pourquoi en tentant d'introduire le rapport de la conscience au monde peuplé et son engagement dans l'histoire, Sartre doit affronter préalablement toutes les théories déterministes de l'histoire en les fondant sur la même opinion générale. C'est pourquoi il trouve dans une des deux instances de la pensée en Marx - dans **la lecture diltheienne qu'il en fait** ⁴⁴ - les moyens de penser l'expérience vécue de sa situation par chaque conscience au cœur du mouvement historique lui-même.

Mais la solution par l'idée que le monde-peuplé constitue l'horizon de notre responsabilité suffit-elle pour résoudre **la question de la place de l'individu dans l'histoire** ? La possibilité permanente de prendre du recul par rapport à son engluement n'est pas en même temps condition de son effectuation réelle, puisque le choix de s'accommoder est libre lui aussi. Par là le passage au recul est un possible, mais n'a aucun caractère de nécessité puisqu'il n'est déterminé que par la liberté elle-même. Et ce problème est étendu à la simultanéité des prises de

ouvrière, tout comme ils ont géré le plein développement de toute révolution antérieure. Ils sont un mal inévitable ; avec le temps on s'en débarrasse ; mais précisément, le temps n'en fut pas laissé à la Commune. » Marx, *La guerre civile en France*, IV, Editions du progrès, Moscou, 1971.

⁴³ Ainsi l'*Introduction à la critique de l'économie politique* de 1857 permet de penser une causalité complexe entre les instances économiques qui composent la totalité de la société : ils agissent les uns sur les autres en action réciproque et sans que les individus y soient déterminants, c'est la production qui l'est « en dernière instance ». Ce qui l'amène à affirmer dans la *Critique de l'économie politique* de 1859 que « Dans la production sociale de leur existence, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté qui correspondent à un degré de développement déterminé de leurs forces productives matérielles. [...] Le mode de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie social, politique et intellectuel en général. Ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur être ; c'est inversement leur être social qui détermine leur conscience » (p. 4). Déclaration d'une causalité qui implique une pensée purement déterministe et donc ramenant les individus à être explicables selon des causalités de type naturelles ? Sans-doute pas ou peut-être plutôt tension dans la pensée de Marx aux prises avec le modèle du reflet. Il analyse ainsi quelques lignes plus loin comment « s'ouvre une époque de révolution sociale » à partir des contradictions qui bouleversent la base économique, et il distingue explicitement l'époque sur le plan des mouvements de structure, qui ouvre dans son ordre une tendance à sa transformation, de l'ensemble multiforme des instances d'acte de conscience qui prennent en charge cette tendance et lui donne un sens révolutionnaire ou pas : « Lorsqu'on considère de tels bouleversements, il faut toujours distinguer entre le bouleversement matériel - qu'on peut observer de manière scientifique rigoureuse - des conditions de production économique, et les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques ou philosophiques, bref, les formes idéologiques sous lesquelles les hommes prennent conscience de ce conflit et le mènent jusqu'au bout » (id. pp. 4-5).

⁴⁴ Aron pense qu'on peut parler ainsi d'un « marxisme compréhensif », parce que « c'est l'homme concret qu'il [Sartre] met au centre de ses recherches » (op. cit. p. 21).

recul. Car la conscience révolutionnaire suppose que d'autres partagent le même but au même moment. Sinon la révolution reste un rêve individuel.

L'EN ne développe donc pas de **philosophie de l'histoire** puisque Sartre la pense à partir de la simultanéité et non de ce qui peut fédérer les consciences. La phénoménologie sartrienne peut-elle fonder d'ailleurs une philosophie de l'histoire ? Sa rencontre avec Marx, qui va se développer, s'amplifier et se complexifier dans la suite de son œuvre, sera toujours fondée sur l'instance de la pensée marxienne de la praxis à l'histoire et non pas celle qui part des structures socio-économiques. Mais Sartre commence à penser ce que Marx n'a pas pensé et qui explique sans doute la tension entre instances dans son œuvre. Car s'il donne un sens à l'histoire comme libération des dominations, il n'a pas fondé « la condition indispensable et fondamentale » de la libération de la conscience dans la liberté elle-même. La dialectique et la référence à Hegel, que Marx n'abandonne jamais vraiment, y compris dans la *Contribution* de 1859 et *Le Capital*⁴⁵, masque le problème de l'accession à une réalisation sociale de la liberté en tant qu'elle est fondamentalement la liberté d'une conscience qui est entièrement responsable du sens qu'elle donne au monde. Sartre permet de penser cette liberté se voulant concrètement elle-même, alors même que la dialectique l'éluide sous la nécessité du sens du mouvement historique. Elle est processus de néantisation ; c'est son acte de conscience lui-même qui rend possible toute l'historicité des hommes.

Son principe est donc de montrer que c'est seulement à partir de leur liberté qu'on doit penser leur libération. Car Sartre pense la synchronie que Marx ne pense pas en privilégiant la diachronie de la libération. Or l'idée de Marx d'un communisme, comme moment de *l'affirmation de l'individu*, de son accession à sa réalisation en acte, implique que la réalité humaine doit toujours déjà être cette réalité : **une liberté historique, c'est-à-dire un non-être**. En fait le communisme de Marx apparaît à Sartre comme la possibilité pour le pour-soi de se comprendre comme n'étant pas ce qu'il est et étant ce qu'il n'est pas. Jusque-là il s'est connu comme serf, seigneur, bourgeois, prolétaire, trouvant dans son statut social et donc le « nous⁴⁶ » sa place dans le procès de travail une forme réifiante pour acquérir de l'être, le communisme est cette œuvre de la liberté qui se donne pour mission d'annuler l'être figé en chose, et d'être toujours en projet d'être. Ce que l'ouvrier de 1830 ne conçoit pas est ce qui est aliéné dans sa révolte : une liberté qui s'affirme mais ne se désengluie pas de ce qu'il est, ouvrier et fier de l'être.

Néanmoins comment penser un sens de l'histoire qui irait vers une libération collectivement visée par des libertés ? Sartre l'exprime sous la forme d'un idéal que peut se donner l'action révolutionnaire. Même s'il réduit là la complexité de la question de l'histoire, Sartre nous permet de penser qu'elle ne peut être posée que si on l'articule à celle de la place de la liberté comme la source de toute action : **une liberté qui se veut concrètement liberté**. C'est pourquoi il faut insister selon Sartre sur « ce caractère perpétuellement processif de la réalité humaine. Etre libre, c'est être perpétuellement en instance de liberté » (IV, I, II, A, p. 559)⁴⁷.

Michel Cardin, professeur agrégé honoraire de philosophie, 9 juillet 2016

⁴⁵ Cf. *Le Capital, Chapitre I*, édition d'Hervé-Marie Forest, op. cit., sur la genèse de la forme valeur de la marchandise à partir de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, I, Logique, de Hegel, pp. 62 sqq.

⁴⁶ Cf. III, III, III, p. 372;

⁴⁷ Le chapitre consacré à « Ma place » est en ce sens fondamental pour comprendre les enjeux du rapport de la liberté à sa situation d'être-au-monde qui se donne son lieu et son temps.

Bibliographie

Sartre

L'Être et le néant, Gallimard, collection « Tel », édition de 1980.

L'Existentialisme est un humanisme, Folio Essais, édition de 1998.

La Nausée, Livre de Poche.

Critique de la raison dialectique, Gallimard, Bibliothèque des idées, édition de 1980.

Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité, in « Situations I ».

Carnets de la drôle de guerre, Gallimard, 1995.

Esquisse d'une théorie des émotions, Livre de Poche, édition de 2000.

L'Imagination, PUF, Quadrige, édition de 1981.

Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Editions du Seuil, 1971.

Jeannette Colombel, *Jean-Paul Sartre, Un homme en situations*, Textes et débats, Livre de Poche, Biblio Essais, 1985.

Hadi Rizk, *Comprendre Sartre*, Armand Colin, 2011.

Descartes, *Méditations métaphysiques et Objections*

Husserl, *Méditations cartésiennes*, Vrin, 2001.

Heidegger, *Être et temps*, Trad. par François Vézin, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1986.

Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, Gallimard, Idées, 1967.

J.T. Desanti, *Introduction à la phénoménologie*, Idées Gallimard, 1976.

Marx

L'Idéologie allemande, I, Editions sociales, 1969.

Introduction à la critique de l'économie politique, Editions sociales, 1969.

Le 18 Brumaire de Louis Napoléon Bonaparte, Editions sociales, 1968.

Les Luttes de classes en France, 1848-1850, Editions sociales, 1974.

La Guerre civile en France, in Marx, Engels, Lénine, Sur la Commune de Paris, Les Editions du progrès, Moscou, 1971.

Le Capital, Chapitre I, édition de Hervé-Marie Forest, Hachette, Œuvres et opuscules philosophiques, 1984.

Paul Lafargue

Le droit à la paresse, Petite collection Maspéro, 1969.

Hélène Védrine, *Les philosophies de l'histoire*, Petite bibliothèque Payot, 1974.

Pierre Trotignon, *Heidegger*, PUF, coll. SUP, 1974.