

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(4e séance : 10 décembre 2014)

La semaine dernière, nous avons évoqué l'angoisse comme conscience de la liberté, en tant qu'elle est provoquée par l'imprévisibilité de ce que nous serons et ferons dans le futur. Une manière de fuir l'angoisse est d'adhérer à l'hypothèse psychologique déterministe selon laquelle nos actes sont les résultats d'enchaînements causaux internes à notre psychisme et qui échappent à notre conscience. Cette hypothèse suppose que l'impression que nous avons tous de décider ce que nous faisons est une illusion. Cependant, n'étant qu'une hypothèse, le déterminisme n'est pas très puissant par rapport à l'évidence de la liberté. Une fuite plus concrète et réflexive consiste à considérer les possibles non choisis comme des possibles seulement pour un autre mais non faits pour moi. Une autre manière est de reporter ma liberté sur mon Moi profond, sur ce que je suis de manière certes changeante mais constitué de manière transcendante à la conscience.

Dans tous les cas, le désir de voiler la liberté révèle une information plus importante : c'est que l'on ne peut vouloir voiler que ce que l'on connaît et reconnaît : « je dois viser l'objet de la fuite pour le fuir [...] En un mot, je fuis pour ignorer mais je ne peux ignorer que je fuis et la fuite de l'angoisse n'est qu'un mode de prendre conscience de l'angoisse » (p. 80). Être l'angoisse « sous la forme de ne l'être pas », en se décentrant par rapport à elle, en la néantisant tout en continuant à être angoisse, c'est ce que Sartre appelle la *mauvaise foi*.

La mauvaise foi

L'étude approfondie de la mauvaise foi vise à comprendre comment se fait la duplicité au sein de l'individu, sachant que Sartre refuse les explications psychologiques en termes de conflit des désirs ou conflit entre raison et passions, etc. Il veut répondre à la question sur le plan ontologique : que doit être l'homme en son être, s'il doit pouvoir être de mauvaise foi ?

Une femme accepte un rendez-vous avec un homme dont elle sait qu'il la désire. Elle ne veut pas interpréter ce qu'il lui dit dans le sens du simple désir, parce qu'elle veut aussi susciter de l'admiration, de l'estime, du respect, autrement dit être considérée comme liberté et non seulement comme objet. Voilà qu'il lui prend la main, l'obligeant à faire un choix : ou bien elle abandonne sa main et elle consent au désir, ou bien elle retire sa main et perd le charme de la connivence déjà atteinte entre eux. Elle choisit de ne pas choisir mais d'ignorer sa main, de ne pas en avoir conscience, de se dissocier des sensations corporelles pour parler d'elle en tant qu'existence. Elle est de mauvaise foi pour une double raison : d'abord, elle jouit du désir de l'homme tout en le prenant pour autre chose qu'il n'est ; ensuite, tout en étant troublée dans son corps, elle fait comme si elle n'était pas son propre corps mais toute entière élévation.

De cette expérience, on peut tirer à propos de la mauvaise foi en général qu'elle utilise la double propriété de l'être humain, d'être une *factivité* (le « présent naturaliste » du corps) et une transcendance (ici, au sens courant d'une élévation par rapport à la condition corporelle), en refusant leur coordination ou leur synthèse, et en prenant l'une pour l'autre.

La mauvaise foi ne doit cependant pas être comprise comme l'opposé de la sincérité. L'exigence de sincérité consiste à demander à l'être humain d'être exactement ce qu'il est ; or une telle demande est une négation de l'indétermination de la conscience. Elle révèle cependant implicitement cette indétermination par le fait que, en étant posée comme un idéal, elle suppose qu'il n'en est pas ainsi ordinairement, et qu'on contraire chacun est le plus souvent autre que ce qu'il est. C'est ici qu'intervient le fameux exemple du garçon de café. Le garçon de café en fait trop : il est trop empressé, son habileté à circuler avec le plateau en équilibre est trop démonstrative : il joue à être le parfait garçon de café et en devient une sorte de mécanique. Il s'identifie tout entier à ce qu'on lui

demande d'être, il est *en représentation*, aussi bien pour lui-même que pour les autres. Il se constitue en en-soi de garçon de café. Il est vrai qu'il est garçon de café, mais il l'est en fait *sur le mode de ne l'être pas*, c'est-à-dire que ce n'est pas là son être mais seulement un aspect partiel et momentané de ce qu'il est. Il en va de même pour les émotions que l'on éprouve, par exemple la tristesse : elles ne peuvent se prolonger sans notre concours, sans qu'on ne les renouvelle à chaque instant ; elles n'ont pas d'inertie en elles-mêmes. On peut le vérifier par l'expérience courante que la tristesse s'interrompt si survient un événement inattendu, et est reprise ensuite parce qu'on se replonge dans ce qui la provoque — mais selon Sartre on pourrait ne pas le faire.

Pour conclure sur la mauvaise foi, si quelqu'un dit : « je ne suis pas cela » parce qu'aucune conduite ne définit un être humain, ni même la somme de ses conduites en tant qu'elles sont déjà passées, cette personne est lucide sur sa condition. Mais si quelqu'un dit : « je ne suis pas cela, parce que je suis ceci », comme une table n'est pas un encrier parce qu'elle est une table, alors on est de mauvaise foi, parce qu'on se donne un en-soi pour s'éviter d'être à chaque fois à nouveau responsable de ce qu'on est — et ce, même si on le dit en voulant être le plus sincère possible. Ceux qui demandent qu'on avoue sincèrement une conduite difficilement avouable demandent en fait que l'on s'identifie à cette conduite (c'est la sincérité) pour pouvoir ensuite ne plus être défini par elle, car celui qui aura reconnu sa faute ne sera plus le même que celui qui a commis la faute (c'est le sens de l'adage : « faute avouée est à moitié pardonnée »). Et c'est pareil si cette exigence vient de soi-même : l'homme qui s'avoue méchant se donne le mérite de la sincérité et par là échappe à la méchanceté ; en se faisant objet pour lui-même, il se libère de lui-même. Cependant, l'homme de mauvaise foi n'est pas cynique, il se croit de bonne foi. Être de mauvaise foi est un type d'être dans le monde, un projet premier, une décision non pas réfléchie et volontaire, mais une détermination spontanée de notre être. Pour s'y tenir, il faut vouloir se contenter d'y croire, ne pas s'interroger profondément (la mauvaise foi est une foi ; or si on sait qu'on croit, on ne croit plus). C'est pourquoi c'est une conduite de fuite devant ce qu'on est.

Ainsi, la mauvaise foi, y compris sous la forme de la sincérité, révèle cette nécessité que « je suis et je ne suis pas ce que je suis ». Un encrier, même s'il peut avoir des qualités changeantes, est ce qu'il est en tant qu'encrier. Mais pour un être humain, il ne suffit pas de savoir qu'il est un être humain pour savoir ce qu'il est. Il « a à être », il doit constituer son être à chaque instant, et ne peut jamais coïncider tout à fait avec lui-même.

Avant d'aller plus loin dans l'observation de ce que Sartre appelle désormais le « pour-soi », je voudrais faire le point sur l'héritage heideggerien qui se révèle jusqu'ici, et mettre en évidence la différence de projet entre les deux auteurs alors même qu'ils développent des pensées très proches. Sartre lui-même signale deux différences importantes : d'une part, Heidegger ne prend pas pour point de départ l'expérience de la conscience, le cogito ou la conscience de soi, et de ce fait il aurait du mal à la retrouver au cours de son analyse ; d'autre part, Heidegger fait peu d'usage du néant ou de la néantisation pour caractériser la conscience humaine.

Martin Heidegger (1889-1976)

Être et temps (*Sein und Zeit*, 1927 ; traductions françaises par Emmanuel Martineau, édition numérique hors-commerce, 1985, et par François Vezin, Gallimard, 1986).

Le projet philosophique de Heidegger n'est pas d'abord, ni principalement, d'étudier l'être de la conscience humaine ; il est d'étudier l'être en général, et sa longue analyse du Dasein dans *Être et temps* est clairement annoncée comme un préliminaire nécessaire à cette étude générale, dans la mesure où c'est seulement au Dasein que peut se donner l'être. On peut donc tirer de cette analyse des éclaircissements très profonds et pertinents sur l'être de l'homme, mais il faut toujours garder à l'esprit que ces éclaircissements visent à révéler les conditions dans lesquelles l'homme peut s'ouvrir à l'être, c'est-à-dire une visée beaucoup plus contemplative que celle de Sartre, qui se situe immédiatement dans la pratique. Certes, chez les deux auteurs on est confronté au choix

fondamental de la vie qu'on mène, mais Sartre s'intéresse surtout au choix du caractère, de l'attitude morale ou sociale, tandis que Heidegger situe d'emblée ce choix en fonction de l'attitude qu'on a vis-à-vis de l'être.

Qu'entend-il par l'être en général ? Il s'agit de la notion d'être, qui s'applique à tout ce qui est et dont l'usage est tellement évident qu'on ne se demande plus ce qu'elle signifie exactement. Or, l'intérêt de Heidegger pour la philosophie a commencé avec la lecture, à l'âge de 18 ans, de la dissertation de Franz Brentano¹ sur les multiples acceptions de l'être chez Aristote, et il estime que le tort de presque tous les philosophes depuis lors a été d'abandonner cette question philosophique par excellence, qui est : quelle est l'unité des significations multiples du verbe être ? Cependant, lui-même ne répondra pas directement à cette question, dans un premier temps (ou durant une première période, celle de *Sein und Zeit*) parce qu'il faut de longues investigations préalables avant de pouvoir l'aborder ; ensuite, parce qu'Heidegger va de plus en plus penser l'Être comme un inaccessible, caractérisé par le *retrait* et non plus seulement par l'oubli (c'est ce qu'on appelle sa seconde période, après le « tournant » qui eut lieu au cours des années 1930). Mais puisque ce qui nous intéresse, en rapport avec Sartre, est plutôt l'analytique du Dasein, nous allons nous concentrer sur *Sein und Zeit*.

« On dit : l'« être » est le concept le plus universel et le plus vide. En tant que tel, il répugne à toute tentative de définition. Du reste, ce concept le plus universel, donc indéfinissable, n'a même pas besoin de définition. Chacun l'utilise constamment en comprenant très bien ce qu'il entend par là. Du coup, ce qui, en son retrait, avait jeté et tenu dans l'inquiétude le philosophe antique est devenue une « évidence » si aveuglante que quiconque persiste à s'en enquérir se voit reprocher une faute de méthode. [...] L'être n'est ni dérivable définitionnellement de concepts supérieurs, ni exposable à l'aide de concepts inférieurs. Mais suit-il de là que l'« être » ne puisse plus poser de problème ? Nullement. Tout ce qu'il est permis d'en conclure, c'est ceci : l'« être » n'est pas quelque chose comme de l'étant. Par suite, le mode de détermination de l'étant justifié dans certaines limites — la « définition » de la logique traditionnelle, qui a elle-même ses fondations dans l'ontologie antique — n'est pas applicable à l'être. L'indéfinissabilité de l'être ne dispense point de la question de son sens, mais précisément elle l'exige. » (Introduction, § 1, trad. Martineau).

Aristote est le premier à avoir établi que l'être ne peut avoir de définition, parce qu'il n'est pas un genre que l'on peut inclure dans un genre plus large ; or toute définition commence par situer l'objet à définir dans l'ensemble auquel il appartient. En effet, il n'y a pas d'ensemble plus large que l'être puisqu'il inclut tous les étants, au sens de tout ce qui est. Si donc la définition au sens strict lui est refusée, cela ne signifie pas pour autant qu'on ne puisse rendre compte d'une autre manière de sa signification, et puisque les manières d'être sont multiples, qu'on ne puisse pas chercher ce qui néanmoins justifie l'usage d'un verbe commun pour les dire toutes.

Tout questionnement, poursuit Heidegger, tire sa direction de ce qu'il cherche. Nous ne savons pas ce que « être » veut dire, mais pour poser la question nous nous situons déjà dans une entente de « est », c'est-à-dire dans une compréhension courante et vague, non conceptuelle. Le questionné est l'être, qui veut dire l'être de l'étant, et l'étant est ce qui est interrogé pour répondre de son être.

« Mais s'il doit pouvoir révéler sans falsification les caractères de son être, il faut alors que, de son côté, il soit d'abord devenu accessible tel qu'il est en lui-même. Du point de vue de son interrogé, la question de l'être exige l'obtention et la consolidation préalable du mode correct d'accès à l'étant. Seulement, nous appelons « étant » beaucoup de choses, et dans beaucoup de sens. Étant : tout ce dont nous parlons, tout ce que nous visons, tout ce par rapport à quoi nous nous comportons de telle ou telle manière — et encore ce que nous sommes nous-mêmes, et la manière dont nous le sommes. L'être se trouve dans le

¹ Philosophe et psychologue du 19^e siècle, qui fut un des professeurs de Husserl, et le premier penseur de l'intentionnalité.

« que » et le « quid »², dans la réalité, dans l'être-sous-la-main³, dans la subsistance, dans la validité, dans l'être-là [existence]⁴, dans le « il y a ». Sur *quel* étant le sens de l'être doit-il être déchiffré, dans quel étant la mise à découvert de l'être doit-elle prendre son départ ? Ce point de départ est-il arbitraire, ou bien un étant déterminé détient-il une primauté dans l'élaboration de la question de l'être ? Quel est cet étant exemplaire et en quel sens a-t-il une primauté ? » (*ibid.*)

Comme nous l'avons déjà vu chez Sartre, l'être humain est cet étant privilégié, précisément parce qu'il est celui qui interroge, et plus précisément qui interroge l'étant sur son être et s'interroge lui-même sur son être (sur son type d'être, sur son existence et son essence). C'est pourquoi, le moyen privilégié d'approcher l'être en général est d'approcher d'abord l'être de l'étant qui interroge :

« Élaboration de la question de l'être veut donc dire : rendre transparent un étant — celui qui questionne — en son être. En tant que mode d'être d'un étant, le questionner de cette question est lui-même essentiellement déterminé par ce qui est en question en lui — par l'être. Cet étant que nous sommes toujours nous-mêmes et qui a entre autres la possibilité essentielle du questionner, nous le saisissons terminologiquement comme *DASEIN*. La position expresse et transparente de la question du sens de l'être exige une explication préalable adéquate d'un étant (le *Dasein*) au point de vue de son être. » (*ibid.*)

Le *Dasein* est un étant préontologique, en ce qu'il a dans son être (par son type d'être) une entente (une compréhension) de son être, mais qui n'est pas encore une ontologie au sens d'un questionnement explicite du sens de l'être.

« L'être même, par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons existence. Et comme la détermination de cet étant dans son essence ne peut s'accomplir en donnant de lui une définition qui exprimerait sa réalité ; comme son essence repose bien plutôt en ce qu'il a, chaque fois, à être son être en tant que celui-ci n'est qu'à lui, c'est le terme *Dasein*, pure expression d'être, qui est choisi comme marque distinctive de cet étant.

Le *Dasein* s'entend soi-même toujours à partir de son existence, une possibilité de soi-même, possibilité d'être soi-même ou de ne pas l'être. Ces possibilités, ou bien le *Dasein* les a choisies lui-même, ou bien il y est tombé, ou bien il a chaque fois déjà grandi en elles. Se prendre en main ou négliger de le faire, ces manières d'exister, il appartient chaque fois au *Dasein* et à lui seul d'en décider. La question de l'existence ne se clarifie jamais qu'en en passant par l'exister lui-même. L'entente de soi-même qui *en ce cas* montre la voie, nous l'appelons l'entente existentielle. » (§ 4, trad. Veizin, p. 36-37).

On retrouve dans ce texte l'expression déjà rencontrée chez Sartre : l'être humain *a à être* son être, et cet impératif s'adresse à l'individu, non à l'espèce : chacun de nous doit trouver sa propre existence, ne peut se reposer sur l'essence de l'humain pour lui indiquer sa manière de vivre. Cette indétermination n'empêche

² Ces deux expressions renvoient aux deux questions que l'on se pose à propos d'un objet qu'on veut connaître : nous cherchons à vérifier son existence (*qu'il est* ; chez Aristote : *hoti est*), et son essence (*ce qu'il est* ; en grec *ti est*), et ce sont là deux manières d'interroger son être.

³ Martineau traduit ainsi le mot allemand *Vorhandenheit*, tandis qu'il traduit son complémentaire *Zubandenheit* par « l'être-à-portée-de-la-main ». D'autres spécialistes préfèrent la traduction « être-là-devant », qui exprime davantage l'objet offert à notre considération, et « être-sous-la-main » pour *Zubandenheit*, pour exprimer l'instrumentalisation de l'objet. On lit parfois que la *Vorhandenheit* concerne l'attitude scientifique, la maîtrise par la connaissance de l'objet, mais ce n'est pas tout à fait exact. En effet, les deux termes sont très proches et expriment le fait que l'objet est à notre disposition, si ce n'est que la *Zubandenheit* est une disposition pour un usage immédiat et la *Vorhandenheit* pour un usage potentiel non immédiat.

⁴ « L'être-là » traduit le mot *Dasein*, qui possède ici son sens courant d'existence en général, d'où l'explicitation entre crochets.

nullement qu'il existe une définition biologique de l'être humain comme espèce au sein du genre animal, mais signifie qu'à côté de cette nature, ce que l'homme est en tant que Dasein échappe à toute fixation dans une essence. Tout choix d'existence est une possibilité parmi d'autres qui sont ouvertes à chacun, et il est possible de choisir une existence plus au moins authentique, selon qu'elle reconnaît ce qui est propre au Dasein ou préfère l'ignorer. Ce propre est, de même que chez Sartre, la liberté au sens de l'obligation de choisir, et en outre, de manière plus spécifique à Heidegger, l'ouverture à l'être. Les possibilités sont cependant orientées par la culture dans laquelle on est jeté par hasard, certaines cultures en offrant beaucoup plus que d'autres. Je reviendrai la semaine prochaine sur la conception heideggerienne du rapport entre l'histoire et l'individu, conception importante pour comprendre sa germanophilie et son antisémitisme, qui ont pu un moment lui faire croire qu'il était proche des nazis.

Outre l'entente existentielle, qui consiste en cette vague compréhension de notre être comme ouvert au choix et comme s'interrogeant sur son être, il y a également une entente *existentielle*, qui est la constitution d'une ontologie de l'existence, c'est-à-dire d'une analyse des structures de l'existence comme mode d'être du Dasein. Nous verrons la semaine prochaine comment celle-ci se déploie à partir de ce qui se montre « d'abord et le plus souvent », ou encore de la quotidienneté de l'existence.