

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(séances 6 & 7 : 7 et 14 janvier 2014)

La temporalité du pour-soi

1. « Je suis mon passé. Je ne l'ai pas, je le suis : ce qu'on me dit en touchant un acte que j'ai fait hier, une humeur que j'ai eue, ne me laisse pas indifférent : je suis blessé ou flatté, je me cabre ou je laisse dire, je suis atteint jusqu'aux moelles. Je ne me désolidarise pas de mon passé. Sans doute, à la longue, je puis tenter cette désolidarisation, je puis déclarer que « je ne suis plus ce que j'étais », arguer d'un changement, d'un progrès. Mais il s'agit d'une réaction seconde et qui se donne pour telle. Nier ma solidarité d'être avec mon passé sur tel ou tel point particulier, c'est l'affirmer pour l'ensemble de ma vie. À la limite, à l'instant infinitésimal de ma mort, je ne serai plus que mon passé. Lui seul me définira. C'est ce que Sophocle entend exprimer lorsque, dans les *Trachiniennes*, il fait dire à Déjanire : « C'est une maxime reçue depuis longtemps parmi les hommes, qu'on ne saurait se prononcer sur la vie des mortels et dire si elle a été heureuse ou malheureuse avant leur mort. » C'est aussi le sens de cette phrase de Malraux que nous citons plus haut : « La mort change la vie en destin. » (*L'Être et le néant*, p. 153).

« Il faut entendre par là qu'elle réduit le pour-soi-pour-autrui à l'état de simple pour-autrui. De l'être de Pierre mort, aujourd'hui, je suis seul responsable, dans ma liberté. Et les morts qui n'ont pu être sauvés et transportés à bord du passé concret d'un survivant, ils ne sont pas *passés*, mais, eux et leurs passés, ils sont anéantis. » (p. 151).

« Le passé est ce qui est sans aucune possibilité d'aucune sorte, ce qui a consumé ses possibilités. *J'ai à être* ce qui ne dépend plus aucunement de mon pouvoir-être, ce qui est déjà en soi tout ce qu'il peut être. 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 verrons plus tard que nous conservons continuellement la possibilité de changer la *signification* du passé, 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. » (p. 154).

2. « Par le Pour-soi un Par-delà de l'être est dévoilé auprès duquel il a à être ce qu'il est. Je dois, suivant la formule célèbre, « devenir ce que j'étais », mais c'est dans un monde lui-même *devenu* que je dois le devenir. Et dans un monde devenu *à partir* de ce qu'il est. Cela signifie que je donne au monde des possibilités propres à partir de l'état que je saisis sur lui : le déterminisme paraît sur le fond du projet futurant de moi-même. Ainsi le futur se distinguera de l'imaginaire, où je suis également ce que je ne suis pas, où je trouve également mon sens dans un être que j'ai à être, mais où ce Pour-soi que j'ai à être émerge du fond de néantisation du monde, *à côté* du monde de l'être. » (p. 166).

Le Mit-Sein

3. « « *L'être-avec* » a une signification toute différente : avec ne désigne pas le rapport réciproque de reconnaissance et de lutte qui résulterait de l'apparition *au milieu* du monde d'une réalité-humaine autre que la mienne. Il exprime plutôt une sorte de solidarité ontologique pour l'exploitation de ce monde. L'autre n'est pas lié originellement à moi comme une réalité ontique apparaissant au milieu du monde, parmi les « ustensiles », comme un type d'objet particulier : il serait, en ce cas, déjà dégradé et le rapport qui l'unirait à moi ne pourrait jamais acquérir la réciprocité. L'autre n'est pas *objet*. Il demeure dans sa liaison à moi réalité-humaine, l'être par quoi il me détermine en mon être, c'est son être pur saisi comme « être-dans-le-monde » — et on sait que « dans » doit s'entendre au sens de « colo », « habito », non à

celui de « insum » ; être-dans-le-monde, c'est hanter le monde, non pas y être englué — et c'est en mon « être-dans-le-monde » qu'il me détermine. Notre relation n'est pas une opposition *de front*, c'est plutôt une interdépendance *par côté* : en tant que je fais qu'un monde existe comme complexe d'ustensibles dont je me sers à dessein de ma réalité humaine, je me fais déterminer en mon être par un être qui fait que le même monde existe comme complexe d'ustensibles à dessein de sa réalité. Il ne faudrait pas d'ailleurs comprendre cet *être-avec* comme une pure collatéralité passivement reçue de mon être. Être, pour Heidegger, c'est être ses propres possibilités, c'est se faire être. C'est donc un mode d'être que je me fais être. Et cela est si vrai que je suis responsable de mon être pour autrui en tant que je le réalise librement dans l'authenticité ou l'inauthenticité. C'est en toute liberté et par un choix originel, que, par exemple, je réalise mon être-avec sous la forme du « on ». Et si l'on demande comment mon « être-avec » peut exister pour-moi, il faut répondre que je me fais annoncer par le monde ce que je suis. En particulier, lorsque je suis sur le mode de l'inauthenticité, du « on », le monde me renvoie comme un reflet impersonnel de mes possibilités inauthentiques sous l'aspect d'ustensibles et de complexes d'ustensibles qui appartiennent à « tout le monde » et qui m'appartiennent en tant que je suis « tout le monde » : vêtements tout faits, transports en commun, parcs, jardins, lieux publics, abris faits pour que *quiconque* puisse s'y abriter, etc. Ainsi je me fais annoncer comme *quiconque* par le complexe indicatif d'ustensibles qui m'indique comme un « *worumwillen* » et l'état inauthentique — qui est mon état ordinaire tant que je n'ai pas réalisé la conversion à l'authenticité — me révèle mon « être-avec » non comme la relation d'une personnalité unique avec d'autres personnalités également uniques, non comme la liaison mutuelle des « plus irremplaçables des êtres », mais comme une totale interchangeabilité des termes de la relation. La détermination des termes manque encore, je ne suis pas opposé à l'autre, car je ne suis pas moi : nous avons l'unité sociale de l'on. » (p. 291-292).

La conscience de soi par le regard d'autrui

4. « Ce rôle qui n'incombait qu'à la conscience réflexive : la présentification du moi, appartient à présent à la conscience irréfléchie. Seulement, la conscience réflexive a directement le moi pour objet. La conscience irréfléchie ne saisit pas la *personne* directement et comme *son* objet : la personne est présente à la conscience *en tant qu'elle est objet pour autrui*. Cela signifie que j'ai tout d'un coup conscience de moi en tant que je m'échappe, non pas en tant que je suis le fondement de mon propre néant, mais en tant que j'ai mon fondement hors de moi. Je ne suis pour moi que comme pur renvoi à autrui. Toutefois, il ne faut pas entendre ici que l'objet est autrui et que l'*ego* présent à ma conscience est une structure secondaire ou une signification de l'objet-autrui ; autrui n'est pas objet ici et ne saurait être objet, nous l'avons montré, sans que, du même coup, le moi cesse d'être objet-pour-autrui et s'évanouisse. Ainsi, je ne vise pas autrui comme objet, ni mon *ego* comme objet pour moi-même, je ne puis même pas diriger une intention vide vers cet *ego* comme vers un objet présentement hors de mon atteinte ; en effet, il est séparé de moi par un néant que je ne puis combler, puisque je le saisis *en tant qu'il n'est pas pour moi* et qu'il existe par principe pour l'*autre* ; je ne le vise donc point en tant qu'il pourrait m'être donné un jour, mais, au contraire, en tant qu'il me fuit par principe et qu'il ne m'appartiendra jamais. Et, pourtant, je le *suis*, je ne le repousse pas comme une image étrangère, mais il m'est présent comme un moi que je *suis* sans le *connaître*, car c'est dans la honte (en d'autres cas, dans l'orgueil) que je le découvre. C'est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d'autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître* la situation de regardé. Or, la honte, nous le notions au début de ce chapitre, est honte de *soi*, elle est *reconnaissance* de ce que je *suis* bien cet objet qu'autrui regarde et juge. Je ne puis avoir honte que de ma liberté en tant qu'elle m'échappe pour devenir objet *donné*. » (p. 306-307).