

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(6^e séance : 7 janvier 2015)

Distinction du pour-soi et de l'en-soi

Dans la deuxième partie de *L'Être et le néant*, la conscience est examinée en tant qu'*être-pour-soi*, par opposition à l'être-en-soi. Le pour-soi correspond au *cogito* préreflexif, dont Sartre rappelle la signification à partir de l'exemple de la conscience (de) croyance. Cette expression ne désigne pas un autre acte que la croyance, puisque croire n'est rien d'autre qu'avoir conscience de croire, et pourtant la conscience de croyance n'est pas exactement la même chose que la croyance. La conscience, dans cette expression, signifie la présence à soi, le fait de rapporter à soi le fait de croire, ce qui suppose une distinction entre le « je » et le « croire ». Cette présence ou immanence à soi n'existe pas dans l'être-en-soi, car l'en-soi n'a pas de rapport à lui-même, il est tout d'une pièce, d'une « densité » ou d'une « compression infinie » ; au sens strict, le « soi » dans l'expression « en-soi » est abusif (p. 112). La présence à soi qui caractérise l'être-pour-soi, n'est donc ni la coïncidence de soi avec soi, c'est-à-dire l'identité totale qui ne peut s'exprimer que par « Je = Je », ni à l'inverse la simple synthèse d'une multiplicité. Il y a bien une distance ou une fissure au sein du pour-soi, qui n'est rien d'autre que sa négation de l'en-soi (p. 115).

En effet, le néant surgit lorsque la réalité humaine se constitue comme telle en niant qu'elle est de l'en-soi : « le pour-soi se détermine perpétuellement lui-même à n'être pas l'en-soi », il se fonde lui-même *contre l'en-soi* (p. 124). Le pour-soi est donc fondement de soi en tant que *défaut d'être*, il « se fait déterminer en son être par un être qu'il n'est pas » (*id.*). Le négatif ne surgit pas du sein du positif, la néantisation de l'en-soi n'est pas provoquée par l'en-soi, mais elle est auto-fondation de la conscience dans son surgissement même. C'est ce que Sartre appelle un « événement absolu », c'est-à-dire un événement qui n'a pas de cause antérieure distincte de lui-même. Cependant, cet événement est contingent, il aurait pu ne pas se produire : c'est la *facticité* de l'être-pour-soi en général. Le cogito me révèle que *nécessairement* je suis, au sens où je ne peux pas douter que je suis, mais j'ai conscience en même temps de l'entière gratuité de cette existence : je suis là *pour rien*, ou encore *de trop* (p. 122). C'est pourquoi le pour-soi n'a qu'une « nécessité de fait » : il est « le fondement de son *être-conscience* ou *existence* » mais il ne fonde pas sa *présence* (p. 123).

À côté de cette facticité générale, chaque pour-soi comporte sa propre facticité, par le fait qu'il est jeté dans le monde dans des circonstances contingentes. La facticité de la situation fait que tous les choix de rôles sociaux ou d'activités ne sont pas possibles. Cependant, si on ne choisit pas sa situation, on choisit le sens de sa situation, et c'est pourquoi on est à la fois « totalement responsable » de son être, et « totalement injustifiable ».

Par rapport à la coïncidence totale avec soi, le pour-soi est toujours manque, ou échec, et c'est pourquoi il se dépasse toujours vers cette transcendance, qui n'est pas le simple en-soi mais la synthèse de l'en-soi et du pour-soi. Le soi visé par tous les dépassements, l'au-delà de tous les dépassements, le manqué de tous les manques, c'est la valeur : elle est l'être que le pour-soi a à être, et donc elle n'est que pour autant que le pour-soi se fonde comme ayant à être. Elle n'est absolument pas prédéterminée ni universelle. Le fait qu'elle soit inatteignable est une manière de dire que le pour-soi est toujours inachevé. Ce qui manque est chaque fois un possible du pour-soi (p. 135), autrement dit : le pour-soi est projeté vers ses possibles propres et « hanté par la valeur ». Le possible n'est pas d'abord thématiquement posé, mais il n'est pas non plus inconscient ; il fait partie de la conscience non thétique de soi. Par exemple, « la conscience irréfléchie (de) soif est saisie du verre d'eau comme désirable » (p. 142) et ce désir n'a pas besoin de poser la réplétion qui est son but, ou encore le soi comme suppression (toujours momentanée et partielle) du manque.

La temporalité du pour-soi

La projection vers les possibles, en particulier sous l'effet du désir, montre déjà que le pour-soi n'a pas la même temporalité que l'en-soi, que c'est son avenir qui commande son présent, comme nous l'avons déjà lu chez Heidegger. Mais sa relation au passé n'est pas du tout la même non plus. Pour un objet quelconque, « l'état moléculaire présent est à chaque instant l'effet rigoureux de l'état moléculaire antérieur ». Les causes passées ont produit l'état présent et l'objet présent est ce qu'il est, non ce qu'il a été. Ainsi, l'en-soi n'a pas de passé. La question est laissée en suspens de savoir si le vivant non humain est dans le même cas, ou s'il a un passé, ce qui serait le cas s'il est « autre chose qu'un système physico-chimique » (p. 152). Au contraire, dans le pour-soi, le présent *est* le passé :

« 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 » (p. 153).

À propos de cette phrase, Sartre venait de donner le commentaire suivant :

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)

L'homme mort, dans la mesure où il est un objet de souvenir pour les vivants, est maintenant en tant que passé ; l'être passé n'est donc pas rien, il est quelque chose du présent. En revanche, l'homme mort dont il n'y a plus ni souvenir ni traces n'est plus rien du tout. L'être passé, que ce soit celui d'un mort ou d'un vivant, est une transformation du pour-soi en en-soi, car il est désormais ce qui ne peut plus changer ; la différence entre les deux est que, tant que nous continuons à vivre, nous ne coïncidons pas tout à fait avec cet en-soi :

Le passé est ce qui est sans aucune possibilité d'aucune sorte, ce qui a consommé 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 en 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)

En même temps je ne suis pas mon passé, pas tellement parce que je change à chaque instant, mais surtout parce que je ne peux être défini par aucun de mes comportements, qu'ils soient passés ou présents : « mon être est hétérogène à mes manières d'être » (p. 155).

De même que l'en-soi n'a pas de passé par lui-même mais seulement par l'intermédiaire d'un pour-soi, il en va de même pour le présent : les étants du monde sont seulement co-présents en tant qu'un même pour-soi leur est

présent à tous. Ils ne sont pas présents par eux-mêmes parce qu'ils n'ont pas par eux-mêmes ce rapport de comparaison, qui consiste à reconnaître des choses comme contemporaines ou antérieures ou postérieures. Seul un pour-soi peut faire cette comparaison. Qu'est-ce donc que le présent d'un pour-soi ? C'est sa présence à l'en-soi. Non pas une présence au sens d'être là, c'est-à-dire une proximité spatiale, mais une présence à la totalité de l'en-soi, comme rapport originel du pour-soi à l'en-soi en général. Ce rapport est celui de l'intentionnalité de la conscience : le pour-soi est à la fois témoin de son propre être et intentionnellement dirigé hors de soi vers l'en-soi. Par ce rapport, en même temps il *adhère* à l'en-soi et il s'en distingue par négation. Le présent est cette évasion ou cette fuite hors de l'en-soi ; il est donc impossible de le saisir, de le fixer même dans un instant (p. 160-162).

Enfin, la troisième ekstase temporelle, le futur, vient forcément lui aussi à l'être avec la réalité humaine, et n'appartient pas à l'en-soi. Si l'on dit : « la lune sera pleine la nuit prochaine », ce futur n'est pas celui de la lune, mais celui des humains qui le prévoient. Certes, la prévisibilité se fonde sur une nécessité naturelle, mais les phases suivantes n'existent encore d'aucune façon dans la lune ; elles existent seulement dans notre prévision.

Plus précisément, le futur produit par le pour-soi n'est pas la représentation qu'on peut avoir de ce qui va arriver, car cette représentation est présente. « Le futur est *ce que j'ai à être* en tant que je peux ne pas l'être » (p. 164). Le futur est un possible du pour-soi, et le possible est ce dont le pour-soi manque pour être soi, c'est-à-dire pour fusionner avec ce qui manque — fusion toujours temporaire car toujours surgit un nouveau manque. C'est parce que le pour-soi n'est pas simplement ce qu'il est, parce qu'il se saisit comme inachevé, qu'il y a un futur, non pas un futur prévisible et certain, mais seulement possible. Seul un être dont l'être est en question pour soi peut avoir un futur. Et c'est à cette condition qu'il se représente un futur du monde :

« 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 [la structure d'antéro-postériorité, qui permet de dire « ceci viendra à partir de ceci » est produite par l'être humain]. 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).

Ainsi, le futur n'existe pas en soi, et n'est pas « une suite homogène et chronologiquement ordonnée d'instant à venir ». Cette suite chronologique est constituée par l'action, par l'ordre donné aux moyens dont je vais me servir pour réaliser un possible prochain.

Le pour-autrui ou le rapport entre les consciences

La troisième partie de *L'Être et le néant* entame, sur ces bases, l'analyse du rapport entre les consciences, c'est-à-dire du *pour-autrui*. Comment avons-nous conscience des autres consciences ? Par l'expérience sensible, nous avons seulement affaire au corps d'autrui, et rien ne nous permet de vérifier s'il y a une conscience semblable à la nôtre qui explique les mouvements et les actes de ces corps, ou s'ils sont de simples mécanismes. Si l'on dit que nous attribuons par analogie à autrui ce que nous savons de nous-mêmes, ce ne sera qu'un savoir hypothétique, une projection peut-être abusive. L'unité synthétique qui donne sens aux multiples manifestations d'autrui (ses expressions, discours, gestes,...) ne se trouve qu'en autrui et pas en moi. Certes, nous pouvons dire qu'il y a entre moi et autrui un « néant de séparation », une certitude du fait qu'autrui n'est pas moi, mais cette séparation n'est fondée que sur la distinction corporelle, exactement de la même façon que la table est séparée de la chaise. Nous sommes donc menacés par le solipsisme, c'est-à-dire par l'isolement de la conscience dans son *cogito* non généralisable.

Husserl a tenté d'éviter le solipsisme en montrant qu'autrui est la condition indispensable de la constitution d'un monde, au sens où les phénoménologues entendent le concept de monde, c'est-à-dire un ensemble d'objets qui ont une signification et sont constitués en fonction de leur utilité pour une pluralité de pour-soi. En effet, chaque individu jeté dans un monde comprend très tôt que ce monde est social, qu'il a été construit par d'autres individus tels que lui. Mais Sartre objecte que, malgré ce savoir, il est néanmoins impossible de connaître autrui *tel qu'il se connaît lui-même*, en intériorité, comme conscience de soi. Pas davantage l'*ego* transcendantal de l'*époque* phénoménologique ne permet d'affirmer l'existence d'autres *ego* transcendants.

Pour désenclaver la conscience par rapport aux autres consciences, il faudrait montrer que la conscience de soi a besoin d'autrui précisément pour exister en tant que conscience de soi, qu'autrui est un élément constitutif de la conscience de soi. C'est ce qu'a tenté de faire Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il a posé l'autre comme une médiation nécessaire entre la conscience (de) soi préreflexive, c'est-à-dire le simple pour-soi, et la conscience réflexive où le je se prend lui-même pour objet, n'est plus une identité immédiate mais un dédoublement. La médiation, c'est-à-dire l'intermédiaire qui permet le passage d'une étape à l'autre, consiste, selon Hegel, en l'exclusion réciproque des consciences : chacune, en étant elle-même (par son identité à soi), nie qu'elle est l'autre, affirme l'autre comme autre, et par cette différenciation s'affirme comme un individu ; c'est alors seulement que le moi se saisit comme un objet, que le *cogito* devient réflexif. Le processus nécessite une lutte à mort entre deux consciences. En effet, chacune des deux consciences veut être reconnue comme conscience et non être considérée seulement comme un objet ; or, cela exige de montrer qu'elle est autre chose qu'un corps vivant, qu'elle est prête à sacrifier sa vie. En même temps, chacune vise à faire de l'autre une conscience qui lui est dépendante, qui n'existe que pour elle. C'est pourquoi la lutte pour la reconnaissance est aussi lutte contre le fait d'être utilisé par l'autre. Dans cette lutte, le premier adversaire qui renoncera à sa liberté pour sauver sa vie sera esclave, et l'autre sera maître¹.

Il est important de souligner qu'il ne s'agit pas, chez Hegel, d'un exposé général sur le rapport entre les consciences ; il s'agit de reconstituer l'apparition historique de la conscience de soi réflexive à partir des formes simplement animales de la conscience de soi préreflexive, donc de retracer ontologiquement une étape essentielle de l'humanisation. Nous pouvons préciser la présentation rapide de Sartre en consultant le passage en question dans la *Phénoménologie de l'Esprit* ; il s'agit de la section A du chapitre IV, qui s'intitule « Indépendance et dépendance de la conscience de soi : maîtrise et servitude ». Hegel considère deux consciences encore plongées dans l'être-donné de la vie animale ; elles sont certes subjectivement certaines d'elles-mêmes, mais cette certitude, pour devenir vérité, doit être manifestée à chaque conscience comme un objet pour elle-même, c'est-à-dire comme une connaissance. Chacune a le sentiment d'elle-même mais pas la connaissance de ce qu'elle est ontologiquement. Pour s'élever à une certitude objective de ce qu'elle est, elle a besoin qu'une autre conscience la reconnaisse comme un pour-soi. Pour ce faire, elle doit montrer à une autre conscience qu'elle est autre chose que ce qui se présente extérieurement comme une vie animale, elle doit montrer que cette vie n'est pas l'essentiel pour elle, mais qu'elle est un pur pour-soi. Elle doit donc montrer qu'elle est prête à sacrifier cette vie. Mais pourquoi doit-elle en même temps poursuivre la mort de l'autre ? Parce que l'autre non plus ne lui apparaît pas immédiatement comme une conscience mais seulement comme une vie animale, or elle veut être reconnue par une conscience, donc elle doit mettre à l'épreuve, de la même façon que pour elle-même, le fait que l'autre est bien un pour-soi. Il ne s'agit pas d'une lutte entre deux animaux sociaux qui rivalisent pour la domination ou pour un objet désiré. Il s'agit d'une lutte pour accéder à un autre statut ontologique que celui d'animal.

¹ La suite de la relation entre le maître et l'esclave, et en particulier le moment où la reconnaissance réciproque est achevée, n'est pas très claire dans l'exposé de Hegel, et son interprétation la plus courante, issue d'Alexandre Kojève, ne lui est peut-être pas totalement fidèle (*Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947). Je laisse de côté cet examen problématique.

On peut bien sûr s'interroger sur la probabilité que les choses se soient produites ainsi historiquement à un certain stade de développement de l'humanité. Nietzsche, par exemple, propose une origine beaucoup plus progressive et non antagonique de la conscience de soi. Il fait l'hypothèse que c'est le développement de la communication sociale qui a provoqué le besoin de s'interroger sur soi-même pour pouvoir exprimer aux autres des émotions ou des idées de plus en plus complexes. Si les hommes avaient été des animaux solitaires, ils n'auraient jamais eu besoin d'accéder à la réflexivité. Cette hypothèse affirme donc aussi la nécessité du rapport à autrui pour la constitution d'une conscience de soi. En effet, la connaissance de soi que chaque conscience atteint par l'introspection implique d'emblée sa communication à autrui, puisque c'est la possibilité même de cette communication qui l'a suscitée, et elle sait qu'elle est comprise comme telle par autrui lorsqu'autrui répond adéquatement à son appel. Cependant, si cette conscience est indubitablement réflexive en tant qu'elle prend pour objets ses propres désirs, émotions ou pensées, elle ne s'interroge pas encore sur son type d'être, elle n'a pas pour but de s'affirmer en tant que pour-soi. Il s'agit donc d'une étape différente de celle que cherchent Hegel et Sartre.

Nous poursuivrons la semaine prochaine l'examen du rapport entre les consciences, avec la proposition de Heidegger et la reprise de la recherche par Sartre.