

Gabriel MARCEL
HOMO VIATOR



Présence de Gabriel Marcel

GABRIEL MARCEL

HOMO VIATOR

Prolégomènes
à une métaphysique de l'espérance

Nouvelle Edition augmentée de deux textes inédits

Postface de Pierre Colin

Association Présence de Gabriel Marcel

1998

Du même auteur :

Être et Avoir, 1935-1991

Les hommes contre l'humain, 1951-1991

Le Mystère de l'Être, 1951-1997

Disponibles à l'association PRÉSENCE DE GABRIEL MARCEL
21, rue de Tournon, F 75006 Paris
Fax (33) 01 43 54 53 42 – Tél. (33) 01 43 26 84 32

Editions antérieures : 1944-1963, Aubier, Paris

L'Association Présence de Gabriel Marcel adresse ses remerciements à Marine Brugière, à Pierre Colin et à Madame Henri Goubier pour leur précieuse collaboration.

Couverture : Photo Jean-Marie Marcel.

© pour tous pays : Association Présence de Gabriel Marcel

ISBN : 2-9512139-1-3

Esprit de métamorphose.

Quand nous tenterons d'effacer la frontière de nuées qui nous sépare de l'autre royaume, guide notre geste novice !

Et lorsque sonnera l'heure prescrite, éveille en nous l'humeur allègre du routier qui boucle son sac tandis que derrière la vitre embuée se poursuit l'éclosion indistincte de l'aurore !

TABLES DES MATIÈRES

<i>Avant-Propos</i>	5
Moi et autrui	15
Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance	37
Le mystère familial	89
Le voeu créateur comme essence de la pater- nité	127
Obéissance et fidélité	165
Valeur et immortalité	179
Situation périlleuse des valeurs éthiques . . .	205
L'être et le néant	221
Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde	247
Rilke, témoin du spirituel	283
L'homme révolté	347
Annexes	371
Index	429

L'ETRE ET LE NEANT

L'importance du nouveau livre de M. Sartre (1) ne saurait être contestée. Il est permis de se demander si ce n'est pas la contribution la plus considérable qu'ait encore apportée à la philosophie générale la génération des « moins de quarante ans ». Cette contribution est-elle parfaitement originale ? On est d'abord tenté d'en douter, tant l'influence de Martin Heidegger est sensible à chaque page, tout au moins dans la forme. Sans doute, cependant, aurait-on tort de s'arrêter à cette impression initiale. Sur des points fort importants, la pensée de M. Sartre s'écarte de la doctrine exposée dans *Sein und Zeit* ; et on peut penser que l'intuition centrale du jeune philosophe français lui appartient en propre. C'est cette intuition que je voudrais surtout m'appliquer à dégager dans les pages qui suivent, sans m'astreindre à respecter scrupuleusement l'ordre adopté par l'auteur ; je noterai en passant que de son propre aveu l'introduction est un des morceaux les plus ardu de ce livre difficile et en rend l'accès particulièrement malaisé.

La donnée fondamentale de *l'Être et le Néant*, c'est l'irréductible opposition qui existe entre l'être en soi et l'être pour soi. Le propre de l'être en soi, c'est d'être identiquement et pleinement ce qu'il est. « Il n'est pas dans l'en soi une parcelle d'être qui ne soit à elle-même sans distance. Il n'y a pas dans l'être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité... L'en soi est plein de lui-même, et l'on ne saurait imaginer plénitude plus

(1) Édition de la N.R.F.

totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant : il n'y a pas le moindre vide dans l'être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant (p. 116). Demanderait-on quel droit nous avons de postuler l'existence de cet être en soi ? Il nous sera répondu qu'il est de l'essence de la conscience d'être *conscience de* — c'est-à-dire de porter sur une réalité qui est à proprement parler visée, mais du même coup traitée comme indépendante et irréductible. Être conscient de quelque chose, c'est être en face d'une présence concrète et pleine qui n'est pas la conscience (p. 27). « La transcendance est structure constitutive de la conscience. » J'exprimerai ceci pour mon compte en disant que lorsque je réfléchis sur la conscience que je peux prendre — ou que n'importe qui peut prendre — d'une réalité quelconque, je suis irrésistiblement porté à imaginer cette réalité comme étant en soi, et comme présentant par conséquent cette plénitude d'être, cette suffisance à soi-même qui apparaît logiquement comme étant la caractéristique de l'en soi. Reste à savoir, il est vrai, si nous ne sommes pas ici devant une simple perspective inévitablement impliquée dans la structure même de la conscience. S'il en était ainsi, l'en soi se détruirait en quelque façon lui-même, puisqu'il se réduirait à une sorte de façade ou de trompe-l'œil. Ce qu'il y a lieu de retenir pour le moment, c'est que c'est par opposition à l'être en soi ainsi défini que nous allons pouvoir reconnaître en quoi consiste l'originalité de l'être pour soi.

L'analyse montre en effet qu'il est impossible de définir la conscience, c'est-à-dire l'être pour soi, comme pure coïncidence avec soi. De cette table, je puis dire qu'elle est purement et simplement cette table. Il n'en va pas de même de ma croyance : je ne saurais en toute honnêteté me borner à dire qu'elle est croyance, précisément parce qu'en tant qu'elle est pour soi, elle est conscience de croyance. Du seul fait que ma croyance est saisie comme croyance, elle tend à échapper en

quelque manière à son être de croyance, elle est croyance troublée. Une croyance qui serait purement et simplement et absolument croyance ne se saisirait pas comme croyance, donc ne serait plus conscience, ni même en fin de compte croyance. Disons donc à la fois que la croyance n'est elle-même qu'à condition d'échapper en quelque sorte à sa propre identité, et qu'inversement, si elle coïncide pleinement avec elle-même à la façon de l'en soi, elle tend à se supprimer comme croyance.

Cette dialectique, qui peut d'abord sembler singulièrement subtile et abstraite, est illustrée par une admirable analyse de la mauvaise foi qui constitue, à n'en pas douter, un des chapitres les plus remarquables et les plus solides de l'ouvrage. L'auteur, se demandant à quelles conditions la mauvaise foi est possible, montre qu'elle suppose un être dont la structure consiste à n'être pas pleinement ou strictement ce qu'il est ; et cette même structure est d'ailleurs impliquée dans l'idéal de sincérité que s'assigne à lui-même celui qui se propose d'être soi, de coïncider avec soi, c'est-à-dire au fond de réaliser les conditions de l'être en soi au sein de l'être pour soi, quelque contradictoire et désespérée que puisse être une telle entreprise.

Aux yeux de M. Sartre, une donnée constante telle que la mauvaise foi ne se laisse pénétrer que si l'on a compris une fois pour toutes que le jugement négatif sous toutes ses formes suppose une présence préalable du néant en nous et hors de nous. Qu'est-ce à dire ? Et ne versons-nous pas ici dans la pire mythologie conceptuelle ? Mais il suffit de réfléchir sur ce qu'implique une question, une interrogation quelle qu'elle soit. Le questionnant, par le fait même qu'il questionne, admet, donc reconnaît la possibilité d'une réponse négative ; d'ailleurs, la réponse, même si elle est strictement positive, comportera du négatif, c'est-à-dire du non-être. « Ce que l'être sera s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il n'est pas. Quelle que soit cette réponse,

elle pourra se formuler ainsi : « l'être est cela, et en dehors de cela, rien » (p. 40). On fera observer que le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine. Ceci est indéniable ; le monde ne découvre pas ses non-êtres à qui ne les a d'abord posés comme des possibilités. Mais peut-on en conclure qu'ils se réduisent à la pure subjectivité ? Il faut remarquer que la question dialoguée n'est qu'une espèce du genre interrogation : « Si mon auto a une panne, c'est le carburateur, les bougies, etc., que j'interroge ; si ma montre s'arrête, je puis interroger l'horloger sur les causes de cet arrêt, mais c'est aux différents mécanismes de la montre que l'horloger, à son tour, posera des questions. Ce que j'attends du carburateur, ce que l'horloger attend des rouages de la montre, ce n'est pas un jugement, c'est un *dévoilement d'être* sur le fondement de quoi l'on puisse porter un jugement. Mais si j'attends un dévoilement d'être, c'est que je suis préparé du même coup à l'éventualité du dévoilement d'un non-être. Si j'interroge le carburateur, c'est que je considère comme possible qu'il n'y ait rien dans le carburateur. Ainsi, ma question enveloppe par nature une certaine compréhension préjudicative du non-être... » (p. 42). Il est en vérité difficile d'exprimer de façon plus compliquée une idée plus simple, et l'on peut se demander si l'auteur n'est pas ici en équilibre instable entre un pur truisme et un sophisme qu'il n'arrive d'ailleurs pas à formuler distinctement (peut-être parce que c'est une sorte de monstre qui ne saurait résister au plein air de la réflexion et ne peut vivre — d'une vie précaire — que dans je ne sais quelle pénombre). Cette compréhension du non-être sur fond d'être est d'ailleurs impliquée dans toute activité tournée vers la destruction. L'examen de la conduite destructrice amène ainsi au même résultat que celui de la conduite interrogative. Tout cela signifie en somme que la réalité humaine, qui est à la fois conscience de et pour soi, ne peut se constituer sans référence au non-être. Mais ce non-être, ce néant, pouvons-

nous dire qu'il est ? Assurément non ; et ici l'auteur hasarde un affreux solécisme. Le néant n'étant, ne possédant qu'une apparence d'être, il faudrait dire qu'il *est été* ou encore qu'il est néantisé. Il faut donc qu'il existe un être qui a pour propriété de néantiser le néant, de le supporter de son être, un être par qui le néant vient aux choses (p. 58). Ne soyons pas dupes ici d'une terminologie assurément bien défectueuse. Néantiser ne veut aucunement dire anéantir ou annuler, mais bien plutôt, pour employer une image à laquelle l'auteur recourt très fréquemment, entourer l'être d'un manchon de non-être, je dirais peut-être plus volontiers pour mon compte : le mettre entre des parenthèses de non-être. Dès lors, le problème est de savoir ce que c'est que ce pouvoir de néantisation : « L'Être par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui dans son être il est question du néant de son propre être : l'Être par qui le Néant vient au monde doit être son propre néant ». Ces formules obscures, qui confinent au pur galimatias, demanderaient, me semble-t-il, à être traduites dans un langage assez différent. L'expression si gauche : être question de... vise, semble-t-il, le fait qu'un être semblable entretient un rapport vivant avec la possibilité de son propre néant ; on devra ajouter aussitôt que cette possibilité, par le fait même qu'elle est ainsi reconnue, prise en considération ou en charge, devient ce qu'on pourrait appeler un élément d'être. Les mots *arriver dans le monde* ou *venir au monde* devraient eux aussi être analysés. Le monde dont il s'agit ici n'a rien à voir avec le cosmos ; on peut d'ailleurs se demander si une doctrine comme celle que nous étudions n'est pas foncièrement acosmique dans son intention fondamentale ; le monde, c'est ici l'*Umwelt*, par rapport à quoi chacun de nous a à se situer pour exister, et même pour prendre conscience de soi.

De ce point de vue, il est facile de voir que le pouvoir de néantisation, c'est la liberté elle-même. Ce qu'il est donné à la réalité humaine de modifier, c'est son

rapport avec l'être qui est posé en face d'elle. Pour elle, mettre hors de circuit un existant particulier, c'est se mettre elle-même hors de circuit par rapport à cet existant. En ce cas elle lui échappe, elle est hors d'atteinte, il ne saurait agir sur elle, elle s'est retirée par delà un néant. Je dirais plus volontiers qu'elle s'est placée dans une situation insulaire. Pour elle, s'arracher au monde (ou à quoi que ce soit du monde), c'est s'arracher à elle-même ; et c'est cette capacité de prendre du champ par rapport à soi (l'expression est de mon cru) qui constitue la liberté. A la suite de Kierkegaard, l'auteur reconnaîtra dans l'angoisse le mode d'être de la liberté comme conscience d'être, « c'est dans l'angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même ». Ici encore, traduisons : c'est dans l'angoisse que la liberté se saisit non pas comme objet, ce qui n'aurait aucun sens, mais comme possibilité concrète et inéluctable. Une belle analyse du vertige éclaire ici la pensée de l'auteur. « Au moment même où je me saisis moi-même comme étant horreur du précipice, j'ai conscience de cette horreur comme non déterminante par rapport à ma conduite possible... C'est l'être même de l'horreur de s'apparaître à elle-même comme n'étant pas cause de la conduite qu'elle appelle... La conduite décisive émanera d'un moi que je ne suis pas encore. 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 » (p. 69). Il apparaît donc aussi clairement que possible que le propre de la réalité humaine est d'être en quelque sorte lacunaire, au lieu de constituer comme l'en soi un tissu serré au point de ne comporter aucun vide. Dès lors, la liberté qui se découvre à moi dans l'angoisse peut se caractériser par l'existence de ce *rien* qui s'insinue entre les motifs et l'acte ; et c'est la structure des motifs comme inefficients, comme non déterminants, qui

est condition de ma liberté. Disons encore que la conscience n'est pas son propre motif en tant qu'elle est vide de tout contenu, et qu'elle est en face de son passé et de son avenir comme en face d'un soi qu'elle est *sur le mode du n'être pas*.

Ici est le point de départ d'une théorie générale de la temporalité que je ne puis songer à développer dans les limites de cet article. Ce qui importe, c'est ce fait général qu'il appartient à l'être pour soi d'être ce qu'il n'est pas (par exemple ce qu'il n'est plus, ou ce qu'il n'est pas encore, ou ce qu'il voudrait être) selon des modes qu'exclut au contraire l'en soi où triomphe le principe d'identité. Ceci est très fortement exprimé dans les lignes qui suivent : « Il est bien des façons de n'être pas, et certaines d'entre elles n'atteignent pas la nature intime de l'être qui n'est pas ce qu'il n'est pas. Si, par exemple, je dis d'un encrier qu'il n'est pas oiseau, l'encrier et l'oiseau demeurent intouchés par la négation. Celle-ci est une relation externe qui ne peut être établie que par une réalité humaine témoin. Par contre, il est un type de négations qui établit un rapport interne entre ce qu'on nie et ce de quoi on le nie. De toutes les négations internes, celle qui pénètre le plus profondément dans l'être, celle qui constitue dans son être l'être *dont* elle nie avec l'être qu'elle nie, c'est le manque. Ce manque n'appartient pas à la nature de l'en soi, qui est tout positivité. Et il ne paraît dans le monde qu'avec le surgissement de la réalité humaine » (p. 129). Le manque fait son apparition avec l'homme, et ceci revient à dire que la réalité humaine elle-même est un manque. Mais voyons bien ce que cela signifie : ce manque n'est pas constaté du dehors, il est au contraire vécu du dedans comme manque, et l'auteur va jusqu'à dire que l'être dont il s'agit se constitue comme son propre manque. Le désir n'est possible qu'à partir d'une structure comme celle-là : le désir, ou des modes de pensée tels que le conditionnel présent ou passé, qui est immanent au regret ou à la nostalgie. Nous

sommes, à vrai dire, nourris d'une psychologie fallacieuse qui élude systématiquement l'antinomie inhérente au fait d'être ce qu'on n'est pas, en imaginant les réalités mythiques que sont les *états de conscience* : par exemple, un regret ou un souvenir « qu'on a ». Par là est instituée une dualité entièrement fictive entre le moi d'une part, et des structures parasitaires d'autre part, qui s'annexeraient à lui ou trouveraient place en lui. C'est une réflexion impure que celle qui invente ces objets psychiques, et qui aboutit à une fausse mécanique en laquelle on doit reconnaître une véritable magie. J'avoue pour ma part n'entrevoir d'ailleurs qu'assez imparfaitement ce que pourrait être la réflexion pure qui, dissipant les nuées du psychologique, et « étant simple présence du pour soi réflexif au pour soi réfléchi, serait à la fois la forme originelle de la réflexion et sa forme idéale » (p. 201).

Ce qui se dégage beaucoup plus nettement, c'est la notion du connaître à laquelle on aboutit quand on conçoit le manque comme constitutif de l'exister humain. Il est fâcheux d'avoir à prendre un verbe substantivement, mais peut-être est-ce le seul moyen d'éviter l'équivoque qui s'attache en français au mot être, de par sa double nature grammaticale. Tout d'abord, la connaissance est un mode d'être. Le connaître n'est ni un rapport établi après coup entre deux êtres, ni une activité de l'un de ces deux êtres, ni une qualité, ou propriété, ou vertu. « C'est l'être même du pour soi en tant qu'il est présent à... C'est-à-dire en tant qu'il a à être son être en se faisant ne pas être un certain être à qui il est présent » (p. 222). Cela signifie que le pour soi ne peut être que sur le mode d'un reflet se faisant refléter comme n'étant pas un certain être. On éprouvera certainement ici comme plus haut le besoin de traduire ce paragraphe. Ce que M. Sartre veut dire, il me semble, c'est qu'il n'y a aucunement lieu d'admettre l'existence d'une activité positive qui construirait le donné comme le veut l'idéalisme. Le donné

n'est donné que par l'acte de négation interne par lequel je l'exclus de moi et du même coup le constitue pour moi. Il ne peut apparaître que dans les cadres d'une néantisation qui le révèle (p. 558). Ceci s'éclaire à partir des explications que donne l'auteur au sujet de ma situation et en particulier de ma place, de mon « être là ». « Le rapport qui définit ma place, pour être établi, suppose que je sois à même de faire les opérations suivantes :

« 1° Echapper à ce que je suis et le néantiser, de telle sorte que tout en étant cependant existé, ce que je suis puisse pourtant se révéler comme terme d'un rapport. Celui-ci est donné immédiatement, non dans la simple contemplation des objets, mais en fonction de notre action immédiate (il vient sur nous, évitons-le, je lui cours après, etc.). Mais, en même temps, il faut bien définir ce que je suis à partir de *l'être là* d'autres « ceci ». Je suis comme être-là celui sur qui on vient en courant, celui qui a encore une heure à monter avant d'être à la cime de la montagne, etc. Quand donc je regarde la cime du mont, par exemple, il s'agit d'un échappement à moi accompagné d'un reflux que j'opère du sommet de la montagne vers mon être là pour me situer ;

« 2° Echapper par négation interne au ceci au milieu du monde que je ne suis pas et par quoi je me fais annoncer ce que je suis. Les découvrir et y échapper, c'est l'effet d'une seule et même négation... Ma liberté vient de conférer ma place et la définir comme telle en me situant ; je ne puis être rigoureusement limité à cet être là que je suis que parce que ma structure ontologique est de n'être pas ce que je suis et d'être ce que je ne suis pas. »

Ce passage est instructif en ce qu'il montre clairement que ma place se situe, si l'on peut dire, à l'articulation de l'être et du connaître. M. Sartre ajoute d'ailleurs avec raison que c'est à la lumière de la fin

que ma place prend sa signification, qu'elle est saisie par exemple comme asile ou comme lieu d'exil. C'est par référence au futur et au non-être que sa position peut être — et est en fait — comprise, ou plus exactement reconnue par moi. On constate ici l'indissoluble lien entre facticité et liberté. C'est la liberté qui, en posant sa fin et en la choisissant comme inaccessible ou difficilement accessible, fait apparaître notre emplacement comme résistance insurmontable, ou difficilement surmontable à nos projets. « La liberté n'est libre qu'en constituant la facticité comme sa propre restriction. Il ne servirait de rien de dire que je ne suis pas libre d'aller à New-York du fait que je suis un petit fonctionnaire de Mont-de-Marsan. C'est, au contraire, par rapport à mon projet d'aller à New-York que je vais me *situer* à Mont-de-Marsan. Mon emplacement dans le monde, le rapport de Mont-de-Marsan à New-York et à la Chine seraient tout autres si, par exemple, mon projet était de devenir un cultivateur enrichi de Mont-de-Marsan. Dans le premier cas, Mont-de-Marsan paraît sur fond de monde, en liaison organisée avec New-York, Melbourne et Shangai ; dans le second, il émerge sur fond de monde indifférencié. Quant à l'importance réelle de mon projet d'aller à New-York, moi seul en décide : ce peut être tout juste une manière de me choisir comme mécontent de Mont-de-Marsan, et en ce cas tout est centré sur Mont-de-Marsan, simplement j'éprouve le besoin de néantiser perpétuellement ma place, de vivre en recul perpétuel par rapport à la cité que j'habite — ce peut être aussi un projet où je m'engage tout entier. Dans le premier cas, je saisirai ma place comme obstacle insurmontable, et j'aurai simplement usé d'un biais pour la définir indirectement dans le monde ; dans le second cas, au contraire, les obstacles n'existeront plus, elle ne sera pas un point d'attaque, mais un point de départ... » (p. 576).

Toute cette analyse peut être considérée comme valable. Seul peut-être l'usage du mot choix peut prêter

à contestation. On demandera si je me choisis vraiment comme mécontent de Mont-de-Marsan ? Cette façon de s'exprimer me paraît dénaturer les données de l'expérience ; on aura beau chercher à me démontrer les avantages et les agréments d'une vie passée à Mont-de-Marsan, j'aurai beau chercher à me laisser persuader : c'est plus fort que moi, Mont-de-Marsan me fait horreur. Où est ici le choix ? Où est la liberté ? Pour le sens commun et pour une certaine sagesse séculaire, cette liberté ne peut consister qu'à faire abstraction de la répugnance que m'inspire la bourgade où je dois vivre, disons en langage sartrien, à néantiser cette répugnance. Mais le point de vue de notre auteur est différent. Pour lui, nous sommes *condamnés* à être libres, la liberté est notre lot, notre servitude bien plutôt qu'elle n'est notre conquête. C'est qu'en réalité elle est ici conçue à partir d'un manque, non d'une plénitude, et on est par moments tenté de se demander si elle n'est pas une tare, si elle n'est pas notre imperfection rendue manifeste. Je crois, du moins, qu'il y a dans la pensée de M. Sartre un courant qui est orienté dans ce sens. Mais il faut ajouter aussitôt qu'un autre courant, peut-être le principal, est dirigé en sens inverse. Pour autant, en effet, que la liberté consiste à assumer ou à prendre en charge, il est trop clair que ce n'est plus à partir du manque ou du décollement d'avec soi qu'il est possible de la comprendre. A vrai dire, l'auteur nous dénierait probablement le droit d'opérer cette disjonction. Du point de vue du *cogito* qui reste jusqu'au bout le sien, le manque, c'est la conscience (du) manque ; et il ne saurait y avoir conscience sans dépassement, sans transcendance. Accordons-le : mais alors reste-t-il licite de dire que nous sommes « condamnés à être libres » ? (p. 639). Cette affirmation ne présente un sens que par opposition à une situation ou à une modalité ontologique différente qu'il faudrait pouvoir au moins concevoir dans l'abstrait, ou imaginer de quelque manière. Je ne crois pas me tromper en avan-

çant que cette modalité ne peut être que l'état de créature. Au fond, ce que l'auteur s'évertue à définir comme étant le nôtre, c'est le statut d'un être à la fois fini et incréé : est-ce à dire que cet être fini soit par là divinisé ? On ne saurait le prétendre. Selon toute apparence, il est voué à l'extinction totale. Rien de commun par conséquent entre cette philosophie et le pluralisme d'un Mac Taggart. Ce n'est pas sans les plus expresses réserves qu'on pourrait dire ici : l'être individuel est par soi. Il ne lui est certes pas donné de se promouvoir *ex nihilo*, ce qui ferait de lui un Dieu en miniature. Pour M. Sartre, c'est l'idée de Dieu à tous les échelons, si l'on peut dire, qui est contradictoire. Ceci ressort clairement des développements d'ailleurs remarquables qu'il a consacrés à l'être pour autrui. La plus vigoureuse de ses analyses porte sur le regard. Autrui existe pour moi en tant que sujet à partir du moment où je me saisis moi-même comme regardé.

Supposons que j'en sois venu par jalousie ou par curiosité à coller mon oreille contre un trou de serrure. Derrière cette porte, un spectacle se propose comme à voir, une conversation comme à entendre. La porte et la serrure sont pour moi à la fois des instruments et des obstacles. Mon attitude est pure mise en rapport de l'instrument (trou de la serrure) avec la fin à atteindre (spectacle à voir) ; elle est « pure manière de me faire boire par les choses comme l'encre par le buvard » ; la fin justifie ou détermine les moyens, l'ensemble n'existant que par rapport « à un libre projet de mes possibilités. Je suis ma jalousie ou ma curiosité, je ne la connais pas. Il n'y a de spectacle à voir derrière la porte que parce que je suis jaloux, mais en réalité ma jalousie n'est rien sinon le fait objectif qu'il y a un spectacle à voir derrière la porte. Cet ensemble constitue la situation qui, nous l'avons vu, reflète à la fois ma facilité et ma liberté. Mais voici que j'entends des pas dans le corridor : on est derrière moi, on me regarde. Du coup, la honte m'envahit, elle est reconnaissance

de ce que je suis bien cet objet qu'autrui regarde et juge ». « Le moi que je suis, je le suis dans un monde qu'autrui m'a aliéné : car le regard d'autrui embrasse mon être, et corrélativement les murs, la porte, la serrure... » Ce monde, dont tous les repères sont pour moi instruments, ustensiles, se dispose soudain par rapport à un sujet que je ne suis pas, pour lequel j'ai un dehors, une nature — au lieu qu'en vertu de la transcendance qui est comme le ressort du pour soi, je me saisissais moi-même toujours comme ne coïncidant pas strictement avec ce que je suis. Au contraire, pour autrui-sujet, « je suis assis comme cet encrier est sur la table, je suis penché sur le trou de la serrure comme cet arbre est incliné par le vent », « ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre, et la honte est, comme la fierté, l'appréhension de moi-même comme nature... L'autre, c'est ma transcendance transcendée » (p. 317, 319, etc.).

On devra d'ailleurs toujours distinguer, d'après M. Sartre, entre la certitude massive qui porte sur l'existence d'autrui en tant qu'autrui — et la facticité d'autrui, c'est-à-dire sa liaison contingente à un être-objet dans le monde. La présence d'autrui, nous dit-il, est originelle, elle est par-delà le monde. Ceci signifie, je suppose, que la réflexion sur certaines modalités de l'expérience telles que la honte ou la fierté nous conduit à reconnaître la présence d'autrui-sujet comme faisant partie de notre structure, sans qu'il soit légitime en principe d'attacher cette présence à tel être particulier donné dans le monde. J'avoue cependant qu'une telle position me paraît singulièrement arbitraire, d'autant que l'auteur nie expressément — et sans doute avec raison — qu'autrui soit une catégorie. En réalité, je ne puis distinguer, semble-t-il, que par abstraction et de façon intenable, entre autrui et tel autre, qui est par excellence toi pour moi, et à travers qui j'accède à la reconnaissance d'une réalité transsubjective. « J'ai honte de moi devant autrui »,

observe très justement M. Sartre (p. 350). Mais ne faudrait-il pas pousser plus loin l'analyse ? A l'origine, j'ai honte devant tel être déterminé qui a pour moi un prestige, qui a sur moi un ascendant ; devant un esclave traité comme esclave, sans doute n'aurai-je aucunement honte. On prétendra peut-être que si la honte ici fait défaut, c'est que l'esclave n'est pas réellement considéré comme quelqu'un d'autre : mais justement pourquoi ne l'est-il pas ? Il me regarde pourtant, lui aussi. Ne serait-ce pas que l'altérité dans sa pureté est chargée d'une valeur que l'analyse paraît ici ignorer ? Là est sans doute la raison pour laquelle nulle part, semble-t-il, l'auteur ne parvient, je ne dis pas même à rendre compte de l'amour, mais à le penser, alors que sur la sexualité, et particulièrement sur la caresse, il apporte les précisions les plus pertinentes. On pourrait dire que sa pensée prend d'autant plus de force, de corps, qu'elle s'appuie elle-même davantage sur le corps.

« Le corps, c'est la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence » (p. 371). Cette définition paraît d'abord peu intelligible. Elle signifie simplement qu'il est à la fois contingent que je sois, puisque je ne suis pas le fondement de mon être, et nécessaire que je sois sous forme d'être-là ; et enfin que s'il est nécessaire que je sois « engagé dans un point de vue », il est contingent que je le sois dans ce point de vue-ci à l'exclusion de tout autre. Le corps ne se distingue pas de la situation du pour soi (pour lequel exister ou se situer ne font qu'un) ; d'autre part, il s'identifie au monde tout entier, « en tant que le monde est la situation totale du pour soi, et la mesure de son existence ». On déplorera l'obscurité de cette dernière formule : les mots « situation totale » présentent-ils un sens ? Il faut en douter, car il n'y a rien en vérité dans la ou les situations qui soit totalisable. On ne voit même pas du tout comment une situation pourrait s'ajouter à une

autre situation. L'auteur lui-même, du reste, le reconnaît implicitement lorsqu'il ajoute que « une situation ne se révèle que dans la mesure où le pour soi la dépasse vers lui-même ». Cette dernière formule n'est guère plus heureuse que la précédente, mais M. Sartre se fait mieux comprendre lorsqu'il dit que « le corps est là partout comme le dépassé et n'existe qu'en tant que je lui échappe en me néantisant ». Ne pourrait-on pas dire cependant, bien plus concrètement et simplement, qu'en tant que vivant, je me consume et renais perpétuellement de mes cendres : la vie est mort et résurrection perpétuelle. En ce sens, je ne cesse de me néantiser qu'en devenant cadavre. Le corps est ainsi voué à être perpétuellement plus que lui-même ou moins que lui-même ; en aucun cas, il n'est identique à lui-même ; dans le langage de M. Sartre, il faudrait dire qu'il est le contraire même de l'en-soi. Bien des questions pourraient à la vérité être soulevées ici ; ne conviendrait-il pas, en particulier, de rechercher si la modalité ontologique du corps ainsi défini est vraiment réductible au pour soi comme l'auteur le prétend, et est même, en raison de ses prémisses, obligé de le prétendre ?

Il observe, d'autre part, que si le corps est ma contingence, si Platon était fondé à dire que le corps est ce qui individualise l'âme, « il serait vain de supposer que l'âme peut s'arracher à cette individuation en se séparant du corps par la mort ou par la pensée pure, car l'âme est le corps en tant que le pour soi est sa propre individuation » (p. 372). Ici apparaît en pleine lumière ce qu'il est difficile de ne pas appeler le fond crûment matérialiste de la doctrine.

Ce fond dogmatique n'est pas moins manifeste quand l'auteur, après avoir très justement observé que l'absence d'un être est encore un mode de présence, éprouve le besoin d'ajouter que ceci ne s'applique qu'à l'absence du vivant. « A Londres, aux Indes, en

Amérique, sur une île déserte, Pierre est présent à Thérèse demeurée à Paris ; il ne cessera de lui être présent qu'à sa mort » (p. 338). Mais cela même, de quel droit l'affirmer ? Du point de vue phénoménologique, il suffit d'une expérience de communion maintenue entre un vivant et un mort aimé pour enlever à cette affirmation toute valeur et tout sens. Une analyse concrète permet d'ailleurs de l'établir. Pierre, qui voyage au loin, demeure présent à Thérèse même si elle reste quelque temps sans nouvelles de lui ; ces nouvelles ne parviennent plus parce que Pierre est tombé malade et ne peut écrire ; à cette maladie, Pierre finit par succomber. Mais la situation de Thérèse, qui ignore son décès et qui attend toujours une lettre, n'est pas pour cela modifiée, à moins qu'on ne la considère du point de vue grossièrement réaliste de l'en-soi ; en fait, à partir du 24 novembre, Thérèse est veuve ; mais puisqu'elle ne le sait pas, en quoi Pierre lui est-il moins présent le 25 qu'il ne l'était le 23 ? Comment ne pas se demander si une confusion désastreuse ne se produit pas ici entre deux plans dont il faudrait pourtant maintenir à tout prix la distinction : celui du pour soi et celui de l'en-soi — et si, en fin de compte, quelque effort que fasse l'auteur en général pour se dégager de ce dernier, ce n'est pas lui qui s'impose en premier lieu, beaucoup moins à sa pensée d'ailleurs qu'à son imagination ? Ceci est d'ailleurs d'autant plus singulier que l'auteur, qui, je le répète, prétend s'appuyer en toutes circonstances sur le *cogito* pré-réflexif, c'est-à-dire sur l'immanence de la conscience à une expérience quelle qu'elle soit, s'applique avec une ténacité digne d'admiration à développer toutes les implications du pour soi. La plus grave question que pose l'ouvrage est donc en réalité celle de savoir comment il peut se faire qu'à partir de prémisses qu'en un autre temps on eût dites idéalistes, M. Sartre aboutisse à des conséquences qu'un matérialiste ne désavouerait pas.

Sans doute, l'auteur protesterait-il, alléguant la place centrale que la liberté occupe dans sa doctrine. Mais n'avons-nous pas reconnu chemin faisant qu'elle n'est au fond pour lui que la contrepartie ou même l'expression positive d'un manque, d'un décollement, d'une imperfection ? Ne rejoint-on pas par là d'une façon bien inattendue les conceptions épiphénoménistes pour lesquelles la conscience est liée à une adaptation imparfaite ? Certes, il serait excessif et même peut-être inique de l'affirmer purement et simplement. La vérité paraît être plutôt, encore une fois, que cette pensée complexe, et qui s'embarrasse sans cesse dans un vocabulaire plutôt reçu que recréé, est traversée par des courants divergents. Il y a lieu de croire que c'est dans l'obscur introduction de l'ouvrage qu'on pourrait repérer le principe de ces contradictions. Il me semble se situer dans ce que M. Sartre appelle d'un terme dangereusement équivoque : la transphénoménalité de l'être. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, ce mot ne vise absolument rien qui ressemble à la chose en soi kantienne. L'être transphénoménal des phénomènes... c'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui apparaît n'existe pas seulement en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en soi (p. 29). Ceci s'éclaire ou se précise plus loin lorsque l'auteur définit l'intuition — qui est à ses yeux la seule connaissance réelle — comme présence de la conscience à la chose, et introduit ce qu'il appelle la dyade fantôme du reflet reflétant, le reflétant n'étant que pour réfléchir le reflet, et le reflet n'étant reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ici encore on peut se demander si on ne revient pas, par les chemins les plus détournés et souvent les plus mal frayés, à une doctrine rudimentaire qui a d'ailleurs toujours été, au cours de l'his-

toire, unie par des liens de bon voisinage ou même de parenté au matérialisme pur : je veux dire un réalisme de la connaissance qui tend au fond à la supprimer comme activité. Mais cette réduction de la connaissance à un reflet reflétant n'est-elle pas, elle aussi, purement imaginative ? Il est difficile de voir comment la transphénoménalité de l'être pourrait être autre chose qu'une fiction inventée par une réflexion qui n'est pas encore pleinement parvenue à s'expliquer elle-même.

Dans sa conclusion, M. Sartre introduit une distinction entre l'ontologie et la métaphysique, destinée, semble-t-il, à fournir quelque apaisement aux inquiétudes que tout ceci ne peut guère manquer d'éveiller chez un lecteur tant soit peu attentif ; il va de soi que l'ontologie est entendue ici en un sens phénoménologique, comme description portant sur des structures que la réflexion dégage à partir de l'expérience. « L'ontologie nous apprend, dit-il (p. 714) :

« 1° Que si l'en soi devait se fonder, il ne pourrait même le tenter qu'en se faisant conscience, c'est-à-dire que le concept de *causa sui* emporte en soi celui de présence à soi, c'est-à-dire de la décompression d'être néantisante ;

« 2° Que la conscience est en fait projet de se fonder, c'est-à-dire d'atteindre à la dignité de l'en soi pour soi, ou en soi cause de soi. »

Ce projet est manifeste dans tout effort d'appropriation qui vise à posséder le monde à travers un objet particulier (p. 681) : effort d'ailleurs condamné en son principe même, mais qui n'en constitue pas moins le *nisus* par lequel se définit l'aventure individuelle quelle qu'elle soit. Rien ne permet d'affirmer sur le plan ontologique, faut-il ajouter, que la néantisation de l'en soi en pour soi ait dès l'origine et au sein même de l'en soi pour signification le projet d'être cause de soi. L'ontologie se heurte même ici

à une contradiction profonde, puisque c'est par le pour soi que la possibilité d'un fondement vient au monde. Pour être projet de se fonder, il faudrait que l'en soi fût originellement présence à soi, c'est-à-dire qu'il fût déjà conscience. L'ontologie se borne donc à déclarer que tout se passe comme si l'en soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour soi (p. 717). C'est à la métaphysique de former les hypothèses qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être.

Appliquons-nous à dégager tout le sens de l'aveu que renferment ces quelques lignes. Elles paraissent bien traduire un agnosticisme étrangement voisin de celui d'un Spencer — ou, plus exactement, on peut admettre que la pensée oscille ici entre cet agnosticisme et un matérialisme pur et simple. Nous sommes tenus, pour des raisons de méthode plus encore que de doctrine, de nous interdire toute affirmation sur ce qu'est l'en soi. Il se pourrait, à la rigueur, qu'il eût un dedans, qu'il fût conscience ou monde de conscience, mais nous n'en pouvons rien savoir. Nous sommes tenus de le traiter comme pur en soi, et dans ces conditions, ne devons-nous pas nous garder d'imaginer en lui je ne sais quelle aspiration à prendre conscience de soi, sous peine de porter atteinte à sa pureté d'en soi précisément ? Contentons-nous d'observer encore une fois que « tout se passe comme si » l'en soi, pour se conférer une existence plus complète, se muait en pour soi. Mais, user de l'expression « tout se passe comme si », ou bien c'est vraiment ne rien dire, ou bien c'est reconnaître que peut-être il en va tout autrement, c'est-à-dire, semble-t-il, que cette modification est consécutive à une sorte de séisme ou de cataclysme pur survenu au sein de l'en soi. Si une telle hypothèse est contradictoire, il faudra en conclure ou bien que l'en soi se veut effectivement pour soi, si confusément que ce puisse

être, c'est-à-dire que le pour soi s'anticipe en quelque façon lui-même — ou bien que toute la construction péniblement édifiée ne tient debout qu'en rêve, pour une pensée imaginative qui n'explicite pas ses postulats. Ces deux possibilités paraissent d'ailleurs bien se confondre en fait ; tout le système s'effondre si le pour soi est antérieur à lui-même, et s'il est impossible pour la pensée de poser devant soi l'acte de néantisation par lequel le pour soi « surgirait ». Resterait donc à se demander si l'hypothèse d'un séisme, d'un éclatement, peut être sérieusement envisagée. La fin de non-recevoir que l'auteur oppose au créationisme pourrait bien avoir comme contrepartie l'adhésion inavouée à cette étrange conception qui rejoint on ne sait trop quelles spéculations pré-socratiques ou même pré-anaxagoriennes. Seulement, M. Sartre a la bonne foi de reconnaître expressément l'impossibilité où nous sommes de concevoir la totalité préalable de l'en soi et du pour soi, si ce n'est sous la forme d'un être cause de soi qui est en réalité impossible et dont le concept enveloppe contradiction. « Peut-on, se demande-t-il, poser l'esprit comme étant l'être qui tout ensemble est et n'est pas ? (p. 363). La question n'a pas de sens. Elle supposerait en effet que nous ayons la possibilité de prendre un point de vue sur la totalité, c'est-à-dire de la considérer du dehors. Mais c'est impossible, puisque précisément j'existe comme moi-même sur le fondement de cette totalité et dans la mesure où je suis engagé en elle. Aucune conscience, fût-ce celle de Dieu, ne peut voir l'envers, c'est-à-dire saisir la totalité en tant que telle. Car si Dieu est conscience, il s'intègre dans la totalité. Et si par sa nature il est un être par-delà la conscience, c'est-à-dire un en soi qui serait fondement de lui-même, la totalité ne peut lui apparaître que comme objet — alors il marque sa désagrégation interne comme effort subjectif de ressaisissement de soi ; ou comme sujet — alors, comme il *n'est pas* ce

sujet, il ne peut que l'éprouver sans le connaître. Ainsi, aucun point de vue sur la totalité n'est concevable : la totalité n'a pas de dehors, et la question même du sens de son envers est dépourvue de signification » (p. 363).

Mais si la totalité est impensable, l'hypothèse d'un séisme qui se produirait en elle ne peut être seulement mise sur pied. En sorte que de toutes manières nous sommes acculés à l'impensable. « L'être total, celui dont le concept ne serait pas scindé par un hiatus, et qui pourtant n'exclurait pas l'être néantisant néantisé du pour soi, celui dont l'existence serait synthèse unitaire de l'en soi et de la conscience, cet être idéal serait l'en soi fondé par le pour soi et identique au pour soi qui le fonde, c'est-à-dire l'*ens causa sui*. Mais précisément parce que nous nous plaçons du point de vue de cet être idéal pour juger l'être réel que nous appelons *holon*, nous devons constater que le réel est un effort avorté pour atteindre à la dignité de cause de soi. Tout se passe comme si l'homme, le monde, et l'homme dans le monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué. Tout se passe donc comme si l'en soi et le pour soi se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale. Non que l'intégration ait jamais eu lieu, mais précisément au contraire parce qu'elle est toujours indiquée et toujours impossible » (p. 717).

Il me semble que nous sommes ici au cœur même de l'absurde. Comment, en effet, pourrait-il y avoir désintégration réelle de quelque chose qui n'aurait jamais été réellement intégré ? Tout ce qu'on peut à la rigueur admettre, c'est que nous soyons contraints de nous représenter ou d'imaginer cette désintégration, tout en nous avouant que nous ne pouvons d'ailleurs ni concevoir, ni imaginer l'état du monde qui aurait précédé cette désintégration. A quelles conditions ceci est-il possible ? N'y a-t-il pas lieu de se demander si la conscience à laquelle s'impose cette

représentation d'un réel qui se défait n'est pas amenée, en réfléchissant sur soi, à *se regarder elle-même comme dégradée*, sans qu'il lui soit d'ailleurs possible de penser concrètement le monde d'avant la chute. Cette expression est étrangère non seulement au vocabulaire de l'auteur, mais encore à l'univers dans lequel il se meut. Mais il est permis de se demander si, en l'excluant avec ce qu'elle implique, il ne se condamne pas à se mouvoir dans un cercle infernal dans lequel il s'enferme d'ailleurs librement. Il n'y aurait guère de sens, en effet, à alléguer que ce sont les données de fait ou les conditions structurales de notre existence qui l'y contraignent. La seule et authentique transcendance (mieux vaudrait sans doute dire : le seul et authentique transcender) n'est-il pas l'acte par lequel, nous dégageant de ces données et de ces conditions, nous leur substituons des données et des conditions renouvelées ? Encore faudra-t-il reconnaître, selon toute apparence, que cet acte ne peut être accompli avec les seules ressources de notre être propre abandonné à lui-même, mais qu'il requiert une assistance ou un influx qui n'est autre que la grâce. De ce point de vue, l'un des mérites de l'ouvrage de M. Sartre, et non le moindre, consiste sans doute à montrer clairement qu'une métaphysique qui nie ou refuse la grâce aboutit inévitablement à dresser devant nous l'image d'un monde atrophié et contradictoire dans lequel le meilleur de nous-mêmes est en fin de compte incapable de se reconnaître. Il ne suffit pas de dire en effet que le monde de M. Sartre ne paraît se prêter à aucune greffe surnaturelle, parce que l'être pour soi s'y établit dans la conscience de son incomplétude au point d'en venir à la revendiquer comme un privilège dont elle s'enorgueillit : peut-être faut-il ajouter que l'acte par lequel le philosophe, qu'il s'appelle Nietzsche, Jaspers ou Sartre, niant tout au-delà, tout arrièrmonde, s'enferme dans le cercle étroit de l'immanence, se présente en dernière analyse beaucoup moins comme

l'expression d'une raison assagie et docile aux leçons de l'expérience que comme le refus luciférien qu'oppose une individualité rebelle et ivre d'elle-même aux signes, aux appels auxquels seul l'Amour aurait le pouvoir de la rendre sensible — à condition que cet Amour parvienne à se dégager des phanstasmes auxquels il se réduit lorsqu'il se réfléchit au lieu de s'accomplir.

Paris, novembre 1943.