



**HAL**  
open science

# Le concept de monde dans l'œuvre phénoménologique de Jean-Paul Sartre

Louis-Paul Sahuc

## ► To cite this version:

Louis-Paul Sahuc. Le concept de monde dans l'œuvre phénoménologique de Jean-Paul Sartre. Philosophie. 2024. <dumas-04837133>

**HAL Id: dumas-04837133**

**<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-04837133v1>**

Submitted on 13 Dec 2024

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

Université de Lille  
UFR des humanités  
Département de philosophie  
Master 2

# **Le concept de monde dans l'œuvre phénoménologique de Jean-Paul Sartre**

Mémoire de recherche présenté et soutenu par :

Louis-Paul Sahuc

Sous la direction de :

M. Claudio Majolino

Maître de conférences en philosophie du langage

Co-jury :

M. Stephen Noble

Maître de conférences en traduction et traductologie

## Remerciements

Nous remercions ici vivement notre directeur de recherche, M. Claudio Majolino, pour son soutien et ses suggestions. M. Stephen Noble est également remercié pour avoir accepté d'être co-jury de ce mémoire.

Pour son affection, sa tendresse et son écoute, nos pensées vont vers Céline, l'interlocutrice privilégiée qui a accompagné dès le départ l'élaboration de ce travail.

Ce mémoire n'aurait sans doute pas été le même sans l'amitié des étudiants de l'Université de Lille ; que les membres du Groupe de Recherche en Phénoménologies soient ici grandement remerciés pour leur encouragement. Enfin, merci à Enzo pour sa relecture attentive.

# Table des matières

Remerciements .....	2
Introduction .....	6
1) La question philosophique du monde .....	12
a. Qu'est-ce que le monde ? .....	13
i. Une problématique philosophique « classique » .....	13
ii. La phénoménologie et le monde .....	16
b. La problématique sartrienne du monde.....	21
i. La question de la contingence <i>avant</i> la phénoménologie.....	21
ii. De 1933 à 1948 .....	27
2) La conscience et le monde .....	38
a. La conscience de quelque chose et la conscience (de) soi .....	38
i. Une conscience ek-statique .....	38
ii. Conscience préréflexive et conscience réflexive.....	42
b. L'envers de la conscience : le monde.....	47
i. Un dualisme ? .....	49
1. La conscience, le corps et le monde.....	49
2. La facticité et le monde.....	52
ii. « Le monde des artistes et des prophètes » .....	55
3) Qu'est-ce que le monde chez Sartre ? .....	60
a. Le monde comme phénomène .....	61
i. L'être des phénomènes .....	62
ii. Le phénomène d'être.....	64
iii. Le monde : l'idée de Néant ou la théorie transcendantale de Sartre .....	69
1. <i>L'Imaginaire</i> .....	72
2. <i>L'Être et le néant</i> .....	75
b. Le monde comme image de la réalité-humaine .....	83
i. Attitude pragmatique et attitude magique .....	84
1. Le monde comme totalité ustensile.....	85
2. Le monde <i>magique</i> .....	87
ii. Le projet .....	88
1. La structure ontologique du manque.....	89
2. Le monde comme image du projet.....	91

iii. Le corps.....	93
1. La facticité .....	94
2. Le corps comme condition et comme ordre.....	95
iv. Autrui.....	97
1. La limite de mon monde ? .....	97
2. Le langage.....	98
v. La situation .....	101
c. Le monde comme tâche .....	104
i. Une morale dans le monde et une morale du monde .....	104
ii. Dévoiler une situation : le rôle de l'écrivain.....	108
Conclusion.....	113
Bibliographie.....	117

*J'émerge seul et dans l'angoisse en face du projet unique et premier qui constitue mon être, toutes les barrières, tous les garde-fous s'écroulent, néantisés par la conscience de ma liberté : je n'ai ni ne puis avoir recours à aucune valeur contre le fait que c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs ; rien ne peut m'assurer contre moi-même, coupé du monde et de mon essence par ce néant que je suis, j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse.*

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le néant*

*Je suis l'esprit qui toujours nie.*

Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*

## Introduction

Eu égard à l'ampleur et à la diversité de l'œuvre philosophique de Jean-Paul Sartre, l'absence d'unité a souvent été reprochée. Qu'y a-t-il de commun, en effet, entre une philosophie de la conscience dans *L'Être et le néant* et une philosophie de l'histoire dans la *Critique de la Raison dialectique* ? Il semblerait à première vue que l'œuvre sartrienne soit fragmentée en plusieurs « Sartre », en rupture les uns avec les autres<sup>1</sup>. Pourtant, cette unité philosophique fut donnée par Sartre lui-même dans un entretien publié dans les *Cahiers de philosophie* en 1966. À la question de savoir quel rapport entretient l'anthropologie avec la philosophie, Sartre répond ceci :

Je considère que le champ philosophique c'est l'homme, c'est-à-dire que tout autre problème ne peut être conçu que par rapport à l'homme. Qu'il s'agisse de métaphysique ou de phénoménologie il ne peut en aucun cas être posée de question que par rapport à l'homme, par rapport à l'homme dans le monde.<sup>2</sup>

L'unité de cette œuvre résiderait donc dans son ambition anthropologique. Il est remarquable que ce texte écrit de 1966 – c'est-à-dire après la publication en 1960 de la *Critique de la Raison dialectique* et de sa prise de distance avec les thèmes phénoménologiques<sup>3</sup> – revienne sur la « métaphysique » et la « phénoménologie » dans une perspective anthropologique, ce qui indique que Sartre inscrit son projet phénoménologique de 1943, *L'Être et le néant*, dans une perspective anthropologique. Le texte de 1943 n'allait pourtant pas dans ce sens : « nos recherches présentes ne visent pas à constituer une anthropologie »<sup>4</sup>, notait Sartre. Il semble que, réflexions faites, Sartre ait fini par voir son *Essai d'ontologie phénoménologique* comme une contribution phénoménologique non en marge de l'anthropologie mais bien elle-même anthropologique, en tant que cette contribution a trait à l'homme dans le monde. C'est ce que Jacques Derrida avait bien vu lorsqu'il indique dans une conférence donnée en 1968 qu'« en tant qu'elle décrit les structures de la réalité-humaine,

---

<sup>1</sup> Philippe Cabestan écrit par exemple : « Faut-il distinguer entre un premier, un deuxième voire un troisième Sartre : le Sartre de *L'Être et le Néant*, de la *Critique de la raison dialectique*, de *L'Idiot de la famille* ? Ou encore opposer, comme on le fait parfois, un bon Sartre et un méchant Sartre », Ph. Cabestan, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009, p. 12.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Situations philosophiques*, p. 283. Par commodité, nous citons les ouvrages de Sartre par leur seul titre et renvoyons à la bibliographie pour les références exactes.

<sup>3</sup> Sans que ceux-ci aient été abandonnés par Sartre dans ce qu'on appelle sa seconde période « marxiste ». Voir sur ce point : A. Tomès, « Le statut de la phénoménologie dans la *Critique de la raison dialectique* » in J.-P. Zarader et Ph. Cabestan, *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011, p. 131-146.

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 388.

l'ontologie phénoménologique [de Sartre] est une anthropologie philosophique. »<sup>1</sup> Si ces quelques remarques sur le projet philosophique de Sartre sont importantes concernant notre propos, c'est que Sartre, dans le texte de 1966, fait un lien direct et univoque avec le concept de « monde ». En effet, il y écrit :

Qu'il s'agisse de métaphysique ou de phénoménologie il ne peut en aucun cas être posée de question que par rapport à l'homme, *par rapport à l'homme dans le monde. Tout ce qui concerne le monde, philosophiquement, c'est le monde dans lequel est l'homme, et nécessairement le monde dans lequel est l'homme par rapport à l'homme qui est dans le monde.*<sup>2</sup>

Si « le champ philosophique c'est l'homme », cette recherche est solidaire d'une recherche sur le monde. Il semble donc que toute philosophie soit principalement une étude du monde en ce que l'homme est dans le monde, et que c'est là une de ses caractéristiques essentielles. La locution « l'homme dans le monde » doit nous interpeler. Elle n'est pas sans rappeler le concept d'« *In-der-Welt-sein* » heideggérien que Sartre reprend et travaille dans *L'Être et le néant*. C'est ainsi qu'il faut comprendre le lien que fait Sartre, dans l'*Esquisse*, entre l'essence de l'homme et le monde : « Or l'homme est un être du même type que le monde, il est même possible, comme le croit Heidegger, que les notions de monde et de "réalité-humaine" (*Dasein*) soient inséparables. »<sup>3</sup> Si l'étude de l'homme veut être menée à bien, il semble qu'il faille, nécessairement, étudier le concept de monde. De plus, s'agissant de phénoménologie, la question du rapport de l'homme au monde est tout à fait fondamentale et il n'est pas curieux que Sartre y face ici référence. La phénoménologie en général se questionne *sur* l'homme *dans* le monde, en raison de son caractère « phénoménologique », et l'ontologie phénoménologique sartrienne ne fait pas exception. En effet, la question principale de la phénoménologie n'est pas autre chose qu'une question portant sur le monde. Contre l'idée selon laquelle les sciences positives nous donnent le tout du monde alors qu'elles n'en expliquent à chaque fois qu'une partie, la phénoménologie cherche l'accès au monde, *en tant que monde*. C'est la relation du sujet au monde et du sens du monde qui est, primitivement, le centre de la recherche phénoménologique. Par ses outils, cette recherche phénoménologique a pour tâche l'explicitation de l'*a priori* universel de la corrélation, c'est-à-dire la relation entre la conscience et le monde : « Jamais (c'est-à-dire jamais avant la première percée de la "phénoménologie transcendantale" dans les *Recherches logiques*) la corrélation du monde (du monde dont nous

---

<sup>1</sup> J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 137.

<sup>2</sup> *Situations philosophiques*, p. 283, nous soulignons.

<sup>3</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 13.

parlons toujours) et de ses modes subjectifs de donnée n'avait provoqué le "thaumazein" philosophique »<sup>1</sup>, écrit Husserl dans la *Krisis*. En fin de compte, le sujet de la phénoménologie est la relation de l'homme au monde et il n'est pas étrange que le monde soit ainsi un concept phénoménologique fondamental. Il est « le véritable sujet de la phénoménologie »<sup>2</sup> selon le mot de Klaus Held. Dans *L'Être et le néant*, Sartre n'écrit pas autre chose :

La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du* monde.<sup>3</sup>

C'est à l'étude de ce concept de monde que nous consacrons ce présent travail.

Toutefois, l'intérêt que porte Sartre à propos du concept de monde excède le cadre strict de la phénoménologie, ce qui explique, en second lieu, son importance dans son œuvre. En effet, à propos de *La Nausée*, premier roman de Sartre publié en 1938 mais rédigé dès 1932, Sartre indique dans un entretien avec Simone de Beauvoir : « J.-P. S. – Ce n'est pas douteux que le sujet de *La Nausée*, avant tout, c'est le monde. »<sup>4</sup> Plus qu'une question que Sartre a héritée de la phénoménologie, c'est donc bien plutôt la phénoménologie qui a été pour Sartre un outil pour répondre à ses questions. Avec Vincent de Coorebyter, il faut parler « *d'accord* entre la doctrine et le roman »<sup>5</sup>, et non d'un héritage de doctrine. Accord donc entre la phénoménologie husserlienne d'une part et *La Nausée* d'autre part. Ceci nous permet d'établir que l'« attention aux choses mêmes » était déjà une préoccupation de Sartre, avant sa lecture de Husserl à Berlin en 1933 ; aussi nous pouvons dire que le concept de monde est un intérêt proprement sartrien avant même sa lecture de la phénoménologie husserlienne et sa découverte providentielle de celle de Heidegger.

Notre hypothèse de travail repose donc sur l'idée que le monde est une attention constante d'une certaine période de l'œuvre de Sartre : des premiers écrits jusqu'à la fin des années 40. C'est pourquoi notre corpus comprend le roman de 1938 : *La Nausée* ; les écrits phénoménologiques de « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl :

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, §48, Paris, Gallimard, 1989, p. 188.

<sup>2</sup> Cité par K. Novotný in Cl. Majolino, D. de Santis, B. C. Hopkins (éd.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, New York/Londres, Routledge, 2021, p. 435, nous traduisons la citation.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 19, Sartre souligne.

<sup>4</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre : Août – Septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1987, p. 293.

<sup>5</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Oussia, 2000, p. 142, Coorebyter souligne.

L'intentionnalité » à *L'Être et le néant* ; mais aussi *Qu'est-ce que la littérature ?* ou les *Cahiers pour une morale*, qui prolongent la réflexion sur le monde dans un cadre moral. Les *Carnets de la drôle de guerre* seront également précieux, bien qu'il s'agisse d'un texte dont le statut épistémologique mérite une attention particulière : ce sont des notes, et non un texte achevé et pensé comme tel. Il nous faut toutefois nous expliquer sur l'absence des textes plus « politiques » de Sartre ainsi que sur ce qu'on appelle communément son « tournant marxiste » et dont l'élaboration conceptuelle et systématique la plus achevée figure dans la *Critique de la Raison dialectique*. Les problèmes auxquels Sartre cherche à répondre dans la *Critique*, sans être dépourvus de lien avec l'entreprise phénoménologique de description des structures ontologiques de la réalité-humaine et de son rapport fondamental au monde, ne sont plus les mêmes<sup>1</sup> : ces objets – sociaux, historiques et structurels – semblent échapper à une analyse proprement phénoménologique et requièrent une nouvelle méthode, qu'emprunte et réélabore Sartre : la méthode progressive-régressive.

L'entreprise générale de la philosophie de Sartre est une entreprise anthropologique, ou de fondement de l'anthropologie. Or donc, si l'entreprise philosophique générale de Sartre est anthropologique, et que nous comprenons que la réalité-humaine ne saurait être comprise sans son rapport fondamental et phénoménologique au monde, alors de là naît l'urgence de déterminer l'étendue et la profondeur du concept de monde dans l'œuvre phénoménologique de Sartre. Ce concept décisif est élaboré dans une problématique intimement sartrienne, ensuite retravaillée à l'aune des concepts de la phénoménologie de Husserl et du grand-œuvre de Heidegger, *Être et Temps*. Il s'agit néanmoins d'un concept souterrain et peu visible de l'œuvre phénoménologique de Sartre. Notre travail sera alors de montrer que, malgré cette discrétion, il revêt une importance considérable et de nous demander dans quelle mesure le concept de monde est un concept heuristique, second mais omniprésent dans l'œuvre. C'est au travers de la secondarité du concept de monde, de sa place souterraine mais néanmoins déterminante et fondamentale, que nous serons amené à envisager la première philosophie de Sartre : les autres concepts se comprendront dans leur relation avec celui de monde.

La question du monde renvoie, premièrement, à une question sartrienne qui est celle de la contingence dans *La Nausée*. Deuxièmement, la question du monde renvoie au réalisme de Sartre dans ses premiers textes phénoménologiques dont toute l'ambition est une réhabilitation du monde contre l'idéalisme et les philosophies alimentaires qui ne font que dissoudre le monde

---

<sup>1</sup> A. Tomès, « Le statut de la phénoménologie dans la *Critique de la raison dialectique* » in J.-P. Zarader et Ph. Cabestan, *Lectures de Sartre*, op. cit., p. 145.

*dans* l'homme, en tant que représentation. Puis, depuis cette percée de l'intentionnalité, l'ouvrage majeur de Sartre, *L'Être et le néant*, achèvera une phénoménologie dans laquelle l'homme n'est rien d'autre que *rapport* au monde et à soi, visée de ce monde et conscience (de) soi. C'est une relation du pour-soi à l'en-soi qui fait qu'*il y a* un monde, et par là l'homme est cet être qui phénoménalise l'être qui le précède.

Dans les deux cas, et dans le roman et dans les textes phénoménologiques, l'interrogé demeure le monde en tant que la conscience est rapport au monde. Il s'agit là d'un *leitmotiv* qui traverse l'ensemble de la production intellectuelle, littéraire ou philosophique, sartrienne d'alors : toute conscience est conscience *du* monde. Aussi, la problématique à laquelle nous souhaitons répondre est celle de savoir ce que doit être le monde si l'homme est par nature rapport à ce monde. C'est ainsi que le monde comme concept second et heuristique nous permettra de développer la philosophie phénoménologique de Sartre. Nous verrons qu'à la fois c'est par l'homme qu'*il y a* un monde et que c'est par l'inscription du pour-soi dans un corps, sa *facticité*, que le monde apparaît. Qu'est-ce qui fait l'unité d'une réhabilitation du monde, d'une conscience s'éclatant vers le monde ou encore du corps comme inscription du pour-soi au-milieu-du-monde ? Dans chacun des cas : la conscience est rapport au monde et *in fine* que c'est bien ce rapport qui fait qu'*il y a* un monde. Dès lors que cela est établi, l'ensemble de la première philosophie de Sartre pourra être réinterprété à l'aune de ce concept. En effet, comme nous le verrons, les concepts majeurs de la phénoménologie sartrienne peuvent se définir *à partir* du concept de monde. Aussi, ce travail de mémoire a pour objectif de reprendre la philosophie de Sartre à partir de la question du monde et de déplier ce concept jusqu'à retrouver la phénoménologie complète que Sartre a élaborée et qui se manifeste dans son maître-livre : *L'Être et le néant*. Par là nous espérons avoir démontré la pertinence du concept de monde pour comprendre la philosophie phénoménologique de Sartre.

À cette fin, nous devons dans une première partie reposer la *question du monde* et montrer comment et pourquoi celle-ci a été posée par les philosophes de la tradition : un premier chapitre sera consacré à cette question dans l'histoire de la philosophie en général et celle de la phénoménologie en particulier, tandis qu'un second chapitre examinera la spécificité sartrienne de la question du monde ainsi que son évolution eu égard à son entrée en phénoménologie. Une deuxième partie consacrée aux premiers textes phénoménologiques tâchera d'élucider deux régions d'être que Sartre distingue, la conscience d'un côté, le monde d'un autre. Il s'agira de se demander si Sartre n'est pas en train de reconduire un dualisme aboutissant à « un hiatus

scindant l'Être »<sup>1</sup>. Nous étudierons enfin dans une troisième partie la philosophie sartrienne du monde dans *L'Être et le néant* et nous montrerons que le monde est à la fois un *phénomène*, *l'image de nous-même* et une *tâche*. Un phénomène car le monde se donne à une conscience ; l'image de nous-même, de l'homme, car le monde se donne *en fonction* du projet du pour-soi : le pour-soi étant l'unique point centripète de donation du sens, le monde apparaît par et pour le pour-soi<sup>2</sup> ; enfin une tâche, car il s'agit pour l'écrivain de révéler une situation, afin d'y remédier : le monde est en ce sens ce qu'il faut mettre au jour dans une perspective morale et politique. En définitive, cela nous permettra de répondre à la question fondamentale de la philosophie de Sartre : qu'est-ce que l'homme, en tant que l'homme est un être *dans le monde* ?

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 809.

<sup>2</sup> « Mais, d'autre part, le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, *l'image de ce que nous sommes*. », *Ibid.*, p. 615, nous soulignons.

## 1) La question philosophique du monde

Dans cette première partie, nous chercherons à examiner la question philosophique du monde, c'est-à-dire comment et pourquoi la philosophie s'enquiert d'une chose comme « le monde », afin de développer la position défendue par Sartre. Il ne s'agira pas pour nous de retracer dans son entièreté l'histoire du concept de monde et de la problématique qui lui est associée, mais il s'agira de montrer pourquoi la question philosophique du monde a été posée avant d'avancer les réponses qui y ont été apportées. Nous verrons à la fois que le problème du monde comme totalité a été posé dès l'Antiquité grecque, puis qu'il a suivi l'évolution de la philosophie (Descartes et la philosophie moderne), jusqu'à l'interdit kantien de la *Critique de la raison pure*. Le XX<sup>e</sup> siècle s'est ensuite employé à renouveler la question du monde, notamment au sein du courant qui nous intéressera tout particulièrement : la phénoménologie<sup>1</sup>. La phénoménologie, et chez son fondateur Husserl et chez Heidegger, s'enquiert du monde afin de mettre au jour les structures mondaines de l'*ego* ou du *Dasein*. « On sait qu'il n'y a point, d'une part, un pour-soi et, d'autre part, un monde, comme deux touts fermés dont il faudrait ensuite chercher comment ils communiquent »<sup>2</sup>, écrit Sartre ; en effet, cette formule aurait pu se retrouver, bien que diversement fondée, chez l'un comme chez l'autre.

Se demander ce qu'est « un monde » ou « le monde », c'est d'abord s'interroger sur le tout et les parties. En effet, une première caractéristique du monde qui est fondamentale, c'est que le monde est un *tout*, c'est-à-dire une totalité qui donne sens aux parties. Si l'on peut parler d'un « monde », c'est qu'il s'agit d'un tout cohérent, d'un tout dont les composantes sont unifiées. Que l'on parle du monde sensible ou du monde de la physique, l'un et l'autre de ces deux mondes portent en lui une caractéristique qui lie chaque élément dans son monde correspondant. Il semble que le monde soit avant tout l'unification du divers : des éléments sont rangés sous une même unité. Il est possible, en ce sens, de concevoir de multiples mondes, autant de régions qui ont leur propre principe d'unité.

Toutefois, la question philosophique du monde ne questionne pas tel ou tel monde, mais bien plutôt : *le* monde. C'est-à-dire le monde dont nous faisons continuellement l'expérience, ce monde qui semble commun. Le monde désigne en ce sens l'ensemble de ce dont nous pouvons faire l'expérience, c'est-à-dire l'ensemble de la réalité. Que ce soit un *cosmos* grec, un

---

<sup>1</sup> Nous ne négligeons pas l'autre grand courant philosophique du XX<sup>e</sup> siècle qui s'est employé, lui également, à renouveler la question du monde : la philosophie analytique, comme en témoigne, par exemple, le maître-ouvrage de Carnap : *La Construction logique du monde*. Pour une analyse du concept de monde attentive à ce courant, nous renvoyons à P. Clavier, *Le concept de monde*, Paris, PUF, 2000.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 417.

univers dans la philosophie moderne ou un monde en phénoménologie : c'est toujours de l'expérience *du* monde qu'il s'agit de rendre raison. Cette réalité répond-elle à un principe d'unification ou n'est-elle qu'un divers chaotique ? L'unité du monde se trouve-t-elle dans la subjectivité ou le sujet est-il un être qui lui est opposé et qui cherche à le connaître ? Comme l'écrit Marlène Zarader à propos du concept de monde chez Heidegger (dont nous dirons quelques mots plus loin) : « Sans *Dasein*, il y aurait peut-être, à l'extrême rigueur, de l'étant ou même de la nature, comme le dit ailleurs Heidegger, mais il ne peut en aucun cas y avoir *un monde*, au sens d'une configuration ordonnée et sensée de l'étant. »<sup>1</sup> Autrement dit, la question est de savoir *ce qui fait monde* ; quelle est cette « configuration ordonnée et sensée » qui fait que l'on peut parler d'un monde et non simplement de la nature ou de l'étant ? Le monde est un concept technique qui désigne mieux l'étant selon un certain ordre dont il nous faudra rendre raison. Sartre apporte, nous le verrons, une réponse originale à cette spécificité mondaine.

#### a. Qu'est-ce que le monde ?

##### i. Une problématique philosophique « classique »

La question philosophique du monde n'est pas nouvelle. Provenant du latin *mundus* (monde, univers), dont le sens est semblable au *cosmos* grec, ce dernier a déjà, chez Platon, le sens d'une totalité : « Mais *l'ensemble* auquel appartiennent tous les êtres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci [le monde : *cosmos*<sup>2</sup>]. »<sup>3</sup> Et plus loin : « il [le démiurge] a façonné un vivant unique, visible, *ayant à l'intérieur de lui tous les vivants* qui lui sont apparentés par nature. »<sup>4</sup> Aussi, le *cosmos* dont parle Platon est « une totalité organisée et vivante »<sup>5</sup>, dont l'exposition revient à la cosmologie. La question à laquelle cherche à répondre Platon semble être, écrit Luc Brisson, « de rendre compte de ce qu'il y a de partiellement ordonné dans le monde sensible »<sup>6</sup>. Nous le voyons, il s'agit de saisir l'ordre et la beauté du monde ; ce qui pose un problème, c'est bien que ce monde ait une structure ordonnée et unitaire dont il faut rendre raison.

---

<sup>1</sup> M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012, p. 116, nous soulignons.

<sup>2</sup> « Soit le ciel dans son ensemble ou le monde – s'il arrive qu'un nom lui convienne mieux, donnons-lui ce nom. », Platon, *Timée*, 28b, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1996. Le texte grec est : « Ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς – ἢ κόσμος ἢ καὶ ἄλλο ὅτι ποτὲ ὀνομαζόμενος μάλιστα ἄν δέχοιτο, τοῦθ' ἡμῖν ὀνομάσθω », Platon, *Timée – Critias*, 28b, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

<sup>3</sup> Platon, *Timée*, 30c, trad. L. Brisson, *op. cit.*, nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 30c-31a, nous soulignons.

<sup>5</sup> M. Canto-Sperber, « Platon » in M. Canto-Sperber (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 2017, p. 246.

<sup>6</sup> L. Brisson, Introduction à Platon, *Timée*, trad. L. Brisson, *op. cit.*, p. 35.

La rupture entre l'Antiquité et la philosophie moderne consommée, la question du monde demeure néanmoins. Le monde passe d'un *cosmos* ordonné et fini à un *univers* infini. Mais, nous l'avons dit, les questions demeurent. Qu'est-ce qui fait l'unité du monde ? Comment expliquer *le* monde ? Paul Clavier note que :

L'explication de la structure du cosmos par les propriétés motrices des éléments naturels, suspendus à l'action d'un premier moteur impassible<sup>1</sup>, s'estompe au profit de la description et de la prédiction des trajectoires sidérales et planétaires apparentes, au moyen d'un attirail sophistiqué de constructions géométriques.<sup>2</sup>

Dès lors, les maîtres d'œuvre de cette transformation sont Copernic, Kepler, Galilée et Descartes. Ce processus est celui de l'idéalisation de la nature, du « désenchantement du monde, sa renaturalisation sur le mode de la quantité et de la figure »<sup>3</sup>. Descartes contribue, avec son traité *Le Monde ou Traité de la lumière*, publié de façon posthume en 1664, à cette « laïcisation du concept de monde »<sup>4</sup>, c'est-à-dire à la cosmologie mécaniste. La parenthèse moderne se poursuit avec Leibniz et Wolff et c'est ce terreau qui conduira à l'interdit kantien de la *Critique de la raison pure*. Kant devient ainsi le pivot entre le monde comme totalité des étants et le monde comme concept de la phénoménologie. Quelle est cette rupture kantienne, si importante dans l'histoire du concept de monde ? Il s'agit du tournant transcendantal entre une cosmologie rationnelle (telle que pratiquée dans la philosophie moderne) et l'innovation consistant « à ne plus envisager *cosmologiquement* le monde, comme un objet représentable selon les procédures "normales" de l'entendement »<sup>5</sup>, note Michaël Fœssel. En effet, le monde comme le tout de l'étant, représentable par l'entendement, c'était bien l'objet dont la philosophie moderne s'enquît. Or, Kant ramène le représentable au sujet : la révolution copernicienne de la philosophie est entamée. Notre connaissance du monde est, dès lors, limitée aux conditions de possibilité de l'apparaître : de sorte que « "le monde" défini au sens transcendantal comme "l'absolue totalité de l'ensemble des choses existantes" nous échappe. »<sup>6</sup> C'est cette impossibilité qui constitue « l'interdit »<sup>7</sup> kantien, formulé dans la *Critique de la raison pure*.

---

<sup>1</sup> Il s'agit ici du *cosmos* aristotélicien.

<sup>2</sup> P. Clavier, *Kant : Les idées cosmologiques*, Paris, PUF, 1997, p. 21.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>5</sup> M. Fœssel, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS éd., 2022, p. 14, Fœssel souligne.

<sup>6</sup> P. Clavier, « Le monde dépensé : Kant et la preuve *a contingentia mundi* », in P. Krause, G. Dreidemie (dir.), *Penser le monde de Kant à aujourd'hui*, Paris, Kimé, 2023, p. 19.

<sup>7</sup> P. Krause, G. Dreidemie, « Préface : La philosophie, ou cet irrépressible désir de monde », in P. Krause, G. Dreidemie (dir.), *Penser le monde de Kant à aujourd'hui*, op. cit., p. 7.

L'expérience du monde demeurant inaccessible, le monde devient donc une Idée transcendante, c'est-à-dire « un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens »<sup>1</sup>, écrit Kant. Par conséquent, ajoute-t-il, le monde « signifie l'absolue totalité de l'ensemble global des choses existantes »<sup>2</sup>. Et s'il existe un bon usage de l'Idée, l'ambition de la *Critique de la raison pure* est toutefois d'abaisser les prétentions de la raison quant à la connaissance, au nom même de la raison. Dès lors, le monde n'étant plus un connaissable, il devient un horizon. De sorte que le monde se révèle être ce qui permet d'unifier nos connaissances empiriques, sans qu'il nous soit effectivement possible d'en faire l'expérience sensible.

Or, selon les phénoménologues, ce refus conduit Kant à ignorer l'origine du monde. En effet, ce que Husserl reproche à Kant est de n'avoir pas vu l'identité de l'être et du paraître, ce que Sartre examinera en 1943 en ces termes :

nous ne croyons plus à l'être-de-dérrière-l'apparition, celle-ci devient, au contraire, pleine positivité, son essence est un « paraître » qui ne s'oppose plus à l'être, mais qui en est la mesure, au contraire. Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît*. Ainsi parvenons-nous à l'idée de *phénomène* telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger [...].<sup>3</sup>

En faisant de la chose considérée en elle-même le *dérrière*<sup>4</sup> de l'apparition, le point vers lequel la relativité de l'apparition converge, Kant n'aura pas accompli ce que Sartre appelle, dans ce même texte, « le progrès considérable »<sup>5</sup> de la pensée moderne : l'idée de phénomène. Du point de vue de Husserl, Kant n'aurait pas vu le phénomène de monde en raison du primat qu'il accorde à l'empirique, c'est-à-dire au donné. Ainsi la démarche transcendante kantienne demeure inaccomplie dans l'exacte mesure où la conscience ne trouve de sens que dans le contenu empirique et par là, demeure dépendante de ce contenu. Par conséquent « ignorant de la réduction phénoménologique, écrit Michael Fœssel, le criticisme l'est donc aussi de la conscience absolue comme origine du monde »<sup>6</sup>. Husserl, par sa théorie de la constitution, a brisé l'interdit kantien pour reprendre la question ontologique sous forme *phénoménologique*,

---

<sup>1</sup> E. Kant, *Critique de la raison pure*, A 327/B 383, trad. A. Renaut, Paris, Flammarion, 2001, p. 350.

<sup>2</sup> *Ibid.*, A 419/B 447, p. 425.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 12, Sartre souligne.

<sup>4</sup> Notons toutefois que, en toute rigueur, le texte kantien ne permet pas de dire que la chose considérée en elle-même est *dérrière* le phénomène, puisque ce serait spatialiser ce qui ne l'est précisément pas.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>6</sup> M. Fœssel, *Kant et l'équivoque du monde*, *op. cit.*, p. 40.

dans une démarche qui se veut donc plus *radicale* que celle proposée par Kant<sup>1</sup>. Après Kant, nous nous intéresserons donc à la tradition qui s'est permis, au XX<sup>e</sup> siècle, de « refaire le monde »<sup>2</sup>.

## ii. La phénoménologie et le monde

Nous l'avons dit, la phénoménologie est une pensée du monde. « Husserl et à sa suite tout le mouvement phénoménologique n'ont jamais cessé de s'interroger sur la signification du phénomène "monde" »<sup>3</sup>, note Rudolf Bernet. C'est donc vers Husserl qu'il faut maintenant se tourner. Le « thaumazein » philosophique que nous évoquions, avec Husserl, dans notre introduction correspond à cette rupture entre la façon traditionnelle de se représenter le monde et l'ambition phénoménologique d'atteindre l'origine du monde.

Pour saisir la nécessité phénoménologique de s'interroger sur le monde, il faut revenir aux *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* publiées en 1913. Sans ignorer les développements ultérieurs du concept de monde dans la *Krisis*, nous ne ferons cas que des *Ideen* car il s'agit bien de l'ouvrage de référence qu'a lu Sartre dans la période qui nous intéresse. La réflexion engagée par Husserl dans les *Ideen* est un idéalisme transcendantal qui conduit à contester toute indépendance du monde :

La réalité, aussi bien la réalité de la chose matérielle prise individuellement que la réalité du monde tout entier, est dépourvue par essence (au sens strict ou nous l'entendons) d'indépendance. Ce n'est pas en soi-même quelque chose d'absolu, qui se lie *secondairement* à quelque chose d'autre, mais ce n'est, au sens absolu, rien du tout, elle n'a pas du tout d'« essence absolue », elle a l'essentialité de quelque chose qui, par principe, est *seulement* de l'intentionnel, *seulement* du conscient, du représenté en conscience, de l'apparaissant.<sup>4</sup>

La réalité du monde serait seulement de l'intentionnel, de l'apparaissant. Le monde est par essence relatif à la conscience et lui donne son sens dans l'exacte mesure où la conscience est conscience du monde, c'est-à-dire le constitue comme monde. Cependant, que le monde soit dépendant de la conscience, qu'il soit « *seulement* » de l'intentionnel, cela ne va pas de soi.

---

<sup>1</sup> Eugen Fink écrit, par exemple, que « tandis que la philosophie critique est dominée par l'opposition de l'« empirique » et du « transcendantal », et qu'elle assure le réalisme empirique en tant qu'idéalisme transcendantal, la phénoménologie se tient sous l'opposition du « mondain » et du « transcendantal ». », cité par M. Fœssel in *Kant et l'équivoque du monde*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>2</sup> Voir P. Krause, G. Dreidemie (dir.), *Penser le monde de Kant à aujourd'hui*, *op. cit.*, p. 95-178.

<sup>3</sup> R. Bernet, *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994, p. 93.

<sup>4</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, §50, trad. J.-F. Lavigne, Paris, Gallimard, 2018, p. 153, Husserl souligne. Par commodité, nous citons désormais cet ouvrage, dans cette édition, par son seul titre abrégé : *Ideen I*.

L'argument husserlien est le suivant, explique Bernet : « si la réduction phénoménologique revient à faire de tout *esse* un *percipi*, il faut conclure que l'être-vu du monde dépend d'un voir du sujet, alors que le sujet qui peut se voir sans faire appel au secours du monde ne dépend que de lui-même. »<sup>1</sup> Le fait que la réduction phénoménologique, c'est-à-dire l'opération de réduction progressive en tant qu'elle conduit à la « *conscience transcendantale* »<sup>2</sup>, mette hors circuit le monde mais non la conscience transcendantale montre que seule la conscience peut exister indépendamment, seule la conscience est « *selbstständig* ». Le monde, quant à lui, demeure « un être simplement contingent et relatif »<sup>3</sup> là où la conscience a le privilège d'être « un être nécessaire et absolu »<sup>4</sup>. Que l'*esse* du monde réside dans son *percipi*, c'est, précisément, ce que Sartre contestera dès l'introduction de *L'Être et le néant*. À propos de la célèbre formule de Berkeley, *esse est percipi* (être, c'est être perçu), Sartre écrit : « Et c'est bien, en effet, ce que fera un Husserl, lorsque, après avoir effectué la réduction phénoménologique, il traitera le noème d'*irréel* et déclarera que son "esse" est un "*percipi*". »<sup>5</sup> Sartre défendra bien plutôt un « réalisme ontologique ».

Le monde, selon Husserl, est donc le corrélat noématique d'une conscience constituante et ne saurait avoir de réalité absolue : « Le monde spatio-temporel tout entier [...] est, d'après son sens, un simple être intentionnel, donc un être qui a le sens simplement secondaire, relatif, d'un être *pour* une conscience. »<sup>6</sup> La réalité du monde, de l'être spatio-temporel, c'est d'être un monde-perçu par une conscience ; le monde est monde pour une conscience « mais qui, *au-delà de cela*, est un néant. »<sup>7</sup>

En réaction à l'idéalisme transcendantal de Husserl, Heidegger montre que le concept traditionnel de monde manque le « phénomène du monde ». De ce point de vue Husserl ne prend pas la mesure de son impensé ontologique : la réduction ne va pas assez loin et la *radicalité* doit donc se poursuivre. En effet, Heidegger constate que la réduction husserlienne aboutit à « la région pure de la conscience, et que c'est seulement à partir de celle-ci qu'il est possible de déterminer l'être ainsi mis hors circuit, la réalité. »<sup>8</sup> Ce qui est alors mis hors circuit

---

<sup>1</sup> R. Bernet, *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, op. cit., p. 97.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Ideen I*, §33, p. 97.

<sup>3</sup> *Ibid.*, §49, p. 151.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 17.

<sup>6</sup> E. Husserl, *Ideen I*, §49, p. 152, Husserl souligne.

<sup>7</sup> *Ibid.*, Husserl souligne.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006, p. 168. Nous citons les *Prolégomènes* de Heidegger pour la discussion qu'engage ce dernier avec Husserl et parce qu'ils sont un cours de 1925 qui « se tient dans une relation essentielle avec l'œuvre majeure de Heidegger », *Ibid.*, p. 7. De ce point de vue, les *Prolégomènes* nous permettent d'explicitier la continuité et la critique formulée par Heidegger à l'encontre

dans la phénoménologie husserlienne, poursuit Heidegger, n'est autre que « la réalité de la conscience donnée dans l'attitude naturelle de l'être humain tel qu'il est en fait »<sup>1</sup>. Or, du point de vue de Heidegger, ce point de départ est déjà une attitude théorique. En effet, ce qui est mis hors circuit ce n'est pas « l'attitude naturelle », mais une attitude on ne peut plus antinaturelle, théorique : une « *attitude naturaliste* »<sup>2</sup>. En clair, selon Heidegger, la réduction phénoménologique husserlienne se présente comme ce qui permet d'accéder à « la conscience pure à partir [de] ce qui est donné factuellement dans l'attitude naturelle, à partir de la conscience réelle. »<sup>3</sup> Mais ce point de départ manque le « phénomène du monde ». Ce point de départ n'est pas autre chose que ce que l'ontologie traditionnelle conçoit comme « nature » et qui prend comme *naturel* une attitude théorique seconde<sup>4</sup> ; cette attitude seconde requiert et est permise par la possibilité première – que Heidegger désigne comme le mode d'être « de prime abord et le plus souvent » – du *Dasein* : la quotidienneté.

L'attitude naturelle n'a de naturel que le nom, dit Heidegger. Le véritable mode d'être naturel, c'est le *Dasein* pris dans sa quotidienneté. Cette première attitude est ce qui permet de dévoiler adéquatement ce qu'est le monde. Dit avec Zarader, la question qui se pose est :

Si l'ontologie a manqué le phénomène de la mondanité, le problème est de savoir comment y accéder. Comment découvrir les structures ontologiques du monde du *Dasein*, comment les faire apparaître ? Dit en termes heideggériens, comment “assurer à l'accès au phénomène de la mondanité le point de départ phénoménal correct” ?<sup>5</sup>

En effet, dès lors que l'attitude prétendument naturelle est désignée comme seconde et ne saurait être le point de départ adéquat pour penser le monde, il faut approfondir la « réduction » afin de mettre au jour le phénomène du monde. Cependant, Husserl ne cherche-t-il pas justement à dépasser l'attitude naturelle ? N'ignorant pas ce point, Heidegger indique que « le fait que cette attitude se donne pour naturelle conforte précisément le préjugé suivant lequel l'être des actes [intentionnels] serait donné originairement et véritablement dans ce genre d'attitude »<sup>6</sup>, ce qu'il faut ici comprendre, c'est que l'attitude naturelle prise comme point de départ aboutit nécessairement à concevoir le monde selon l'ontologie traditionnelle de la nature. La méthode

---

de Husserl, dans le cadre de l'ontologie fondamentale de 1927 (*Être et Temps*). *Être et Temps* étant le seul ouvrage de Heidegger que Sartre a véritablement lu avec attention, à tout le moins durant la période qui nous intéresse ici.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 163, nous soulignons.

<sup>4</sup> De ce point de vue, dit Heidegger, le terme d'attitude (*Einstellung*) est bien choisi pour désigner ce mode d'être second ; étant une « attitude », l'on comprend que ce n'est pas le mode d'être dans lequel se trouve de prime abord le plus souvent le *Dasein*. Voir *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, *op. cit.*, p. 169.

<sup>5</sup> M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, *op. cit.*, p. 119.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, *op. cit.*, p. 170.

semble être donc de prendre le *Dasein* dans son mode d'être quotidien, Heidegger écrit en effet dans *Être et Temps* :

Or la consigne méthodique en ce sens a déjà été donnée. L'être-au-monde, donc aussi le monde lui-même, doivent être thématiques par l'analytique dans l'horizon de la quotidienneté médiocre considérée comme le mode d'être prochain du *Dasein*. C'est à l'être-au-monde quotidien qu'il faut s'attacher, c'est en prenant phénoménalement appui sur lui que quelque chose comme le monde doit venir sous le regard.<sup>1</sup>

Mais quel est cet « être-au-monde » dont Heidegger s'enquiert pour répondre à la question de ce qu'est un monde ? L'être-au-monde (*In-der-Welt-sein*) est la constitution fondamentale du *Dasein*. Ce que cherche à montrer Heidegger est la constitution comme « être... à » fondamentale du *Dasein*, c'est-à-dire que « lorsqu'il y a *Dasein*, ce *Dasein* est d'ores et déjà en rapport à »<sup>2</sup>. Dit autrement : « Il n'y a pas l'homme d'abord, qui pourrait être défini à partir de lui-même, et qui entrerait en rapport à (à un objet ou à un monde d'objets), il faut qu'il y ait déjà ce rapport pour qu'il y ait un homme. »<sup>3</sup> Aussi, le rapport comme « être... à » est *fondamental*. Par-là, Heidegger souligne que le *Dasein* n'est pas dans un monde comme la table est à côté de la chaise<sup>4</sup>. Par suite, ce qu'il faut comprendre c'est la manière qu'a le *Dasein* d'être-au-monde dans la quotidienneté, cette manière Heidegger l'appelle *Besorgen*, la préoccupation. La préoccupation désigne un rapport qui « n'est pas neutre ou désintéressé »<sup>5</sup> vis-à-vis du monde, un rapport qui n'est pas plus « une pure contemplation ou un pur regard sur le monde : il est toujours déjà une *pratique*. Autrement dit, être au monde, c'est, concrètement, être pris par le monde, en commerce avec le monde, le manipuler, l'utiliser, en jouir. »<sup>6</sup> D'une certaine manière, contre un primat théorique, Heidegger fait ici droit à un primat pratique. Au sein de la préoccupation, le *Dasein* ne rencontre pas des « objets », mais des « outils » (*Zeug*). Et c'est là le sens du monde qui peut se révéler : il n'est pas « présent-subsistant » (*vorhandene*), mais « disponible » (*zuhandene*).

Sans cette compréhension adéquate du rapport originel du *Dasein* au monde, on manque le phénomène du monde, c'est-à-dire comment le monde se donne pour et par le *Dasein*.

---

<sup>1</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, §14, trad. E. Martineau, Paris, Authentica, 1985, p. 66. La pagination que nous citons est celle de l'édition allemande ; par commodité, nous citons cet ouvrage dans cette édition, cette traduction, et selon la pagination de l'édition allemande, par son seul titre.

<sup>2</sup> M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, op. cit., p. 102.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>4</sup> Voir *Être et Temps*, p. 53 sq.

<sup>5</sup> M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, op. cit., p. 107.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 107-108, Zarader souligne.

Autrement dit, on ne comprend pas que le monde n'est pas *de prime abord et le plus souvent* présent-subsistant mais *disponible*. Heidegger écrit en effet dans *Être et Temps* :

Un regard sur l'ontologie traditionnelle nous apprend qu'en manquant l'être-au-monde comme constitution du *Dasein*, on passe du même coup à côté du phénomène de la mondanéité. Au lieu de l'apercevoir, on tente d'interpréter le monde à partir de l'être de l'étant qui est sous-la-main de manière intramondaine, sans pour autant y être même d'abord découvert comme tel, c'est-à-dire à partir de la nature. La nature, entendue de manière ontologico-catégoriale, est un cas-limite de l'étant intramondain possible.<sup>1</sup>

Sans une analytique existentielle telle que Heidegger la propose dans *Être et Temps*, on finit par interpréter le monde comme sous-la-main (présent-subsistant) ; or, c'est manquer, précisément, le phénomène du monde, c'est-à-dire le monde tel qu'il se donne par et pour le *Dasein*. Ce que montre Heidegger, c'est que ni la nature, ni l'étant disponible ne sont le tout du monde. Prendre la nature pour le monde, c'est ignorer le monde de la préoccupation ; Heidegger ouvre donc au phénomène du monde en ceci qu'il ne présuppose pas la nature (ou l'étant-subsistant) comme monde mais au contraire est attentif au monde tel qu'il se donne de prime abord et le plus souvent, dans la préoccupation. L'étant-subsistant est une abstraction seconde. Le monde des *Ideen* de Husserl est un monde spatio-temporel qui tombe ainsi sous la critique de Heidegger : « En premier lieu, le monde, dans son *noyau*, est un monde qui apparaît de manière sensible et qui est caractérisé en tant que "là-devant" [*vorhanden*] »<sup>2</sup>. Il est à noter que Husserl va profondément faire évoluer son concept de monde, jusqu'au *monde de la vie*, concept caractéristique de la *Krisis*, avec des racines qui se trouvent jusque dans le premier tome des *Ideen* où Husserl parle déjà de « *monde pratique* »<sup>3</sup>. Toutefois, notre exposé, qui concerne la phénoménologie de Sartre, privilégie bien plutôt les *Ideen* de Husserl ainsi qu'*Être et Temps* de Heidegger qui sont les deux principaux ouvrages phénoménologiques que Sartre a attentivement lus.

---

<sup>1</sup> *Être et Temps*, §14, p. 65, Heidegger souligne.

<sup>2</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982, p. 163, Husserl souligne.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Ideen I*, §27, p. 81 : « Ce faisant, ce monde n'est pas là pour moi en tant que simple monde de choses, mais, avec la même immédiateté, comme *monde-de-valeurs, monde-de-biens, monde pratique*. »

## b. La problématique sartrienne du monde

### i. La question de la contingence *avant* la phénoménologie

C'est en 1933 que Sartre, alors pensionnaire à l'Institut français de Berlin, découvre Husserl et rédigea pour une bonne part *La Nausée* en même temps que *La Transcendance de l'Ego*. Toutefois, cela ne veut pas dire que *La Nausée*, dont le sujet, avons-nous dit, est « le monde »<sup>1</sup>, contienne une dette à l'égard des *Ideen* de Husserl et qu'alors la question du « monde » soit entièrement subordonnée, chez Sartre, à la phénoménologie husserlienne. Nous l'avons noté, l'attention aux choses mêmes a précédé la lecture des *Ideen* et cela nous permet d'une part de poser que la question du monde est, chez Sartre, une question sartrienne *avant d'être un intérêt phénoménologique* ; d'autre part de montrer que le traitement sartrien de cette question est proprement original. Par là nous pourrions examiner les répercussions dans le reste de l'œuvre phénoménologique.

Cependant, dire que *La Nausée* est indépendante de la phénoménologie husserlienne ne permet pas d'établir que *La Nausée* n'a rien à voir avec la phénoménologie. Michel Contat et Michel Rybalka insistent :

Qu'il y ait eu cependant une certaine osmose entre le travail philosophique et le roman, que celui-ci ait bénéficié de la découverte de la phénoménologie, notamment par l'acquisition d'une formulation philosophique plus précise, cela n'est guère douteux au vu du texte final : *La Nausée* est bien un roman phénoménologique.<sup>2</sup>

Il faut donc, comme le fait Vincent de Coorebyter, parler de « convergence frappante »<sup>3</sup> : *La Nausée* et la phénoménologie de Husserl permettent à Sartre de répondre à la même question, celle de la conscience et du monde. En effet, bien avant que Aron ne fasse part à Sartre de la nouvelle philosophie outre-Rhin qu'est la phénoménologie – autour, selon la légende, d'un cocktail à l'abricot<sup>4</sup> – Sartre avait déjà l'idée d'un « factum sur la contingence » ; ce n'est qu'après que ce factum prit la forme d'un roman. Aussi, bien que Sartre rédigeât *La Nausée* en même temps que ses premiers textes phénoménologiques, l'idée séminale du roman – la *contingence* – et le développement que Sartre lui donna, sont à comprendre comme intimement sartriens.

---

<sup>1</sup> Voir *supra*, p. 8.

<sup>2</sup> M. Contat, M. Rybalka, « La Nausée : Notice » in J.-P. Sartre, *Œuvres romanesques*, op. cit., p. 1664.

<sup>3</sup> V. de Coorebyter, *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Oussia, 2005, p. 142.

<sup>4</sup> S. de Beauvoir, *La Force de l'âge* in *Mémoires*, Paris, Gallimard, 2018, « Bibliothèque de la Pléiade », t. 1, p. 476.

Ce qui apparaît comme un thème majeur de la pensée de Sartre, et un de ses plus longs *leitmotiv*, c'est la contingence de l'existence. Dans son autobiographie, Sartre raconte la découverte de cette gratuité existentielle : Sartre évoque dans *Les Mots* que lors d'une fête à l'Institut des langues vivantes – où travaille son grand-père – le jeune Poulou se serait écrié qu'il manque quelqu'un, M. Simonnot. Ce simple constat eut une résonance particulière chez Sartre, qui comprit alors ce que signifiait avoir une existence *justifiée*. En effet, entendant de la bouche de son père que M. Simonnot *manque*, le jeune garçon comprend que cette absence *remarquée* fait de M. Simonnot quelqu'un présent et absent à la fois : « absent en chair et en os »<sup>1</sup>, écrit Sartre. Ce dernier poursuit :

Cette absence prodigieuse le transfigura. Il s'en fallait de beaucoup que l'Institut fût au complet : certains élèves étaient malades, d'autres s'étaient fait excuser ; mais il ne s'agissait là que de faits accidentels et négligeables. Seul M. Simonnot *manquait*. Il avait suffi de prononcer son nom : dans cette salle bondée, le vide s'était enfoncé comme un couteau. Je m'émerveillai qu'un homme eût sa place faite. Sa place : un néant creusé par l'attente universelle, un ventre invisible d'où, brusquement, il semblait qu'on pût renaître.<sup>2</sup>

Or, cette existence justifiée, cette existence à laquelle on reconnaît une *place*, le jeune Sartre en est dépourvu : « Parce c'était mon lot, à moi, d'être à chaque instant situé parmi certaines personnes, en un certain lieu de la terre et de m'y savoir superflu, je voulus manquer comme l'eau, comme le pain, comme l'air à tous les autres hommes de tous les autres lieux. »<sup>3</sup> Toutefois le lot que le jeune Sartre se découvre n'est pas une spécificité propre : bien que M. Simonnot donnât l'impression d'être nécessaire, que son existence était *attendue* et donc non-gratuite, en réalité cette dernière, comme celle de tout un chacun, était entièrement privée d'une quelconque justification. C'est là une illusion que Sartre ne cessera de dénoncer : penser que l'on échappe à la contingence. Dans *L'existentialisme est un humanisme*, Sartre dénomme les individus qui tentent de s'y dérober des « salauds ». Le salaud est donc l'attitude de fuite face à la contingence de notre être. Pour Sartre, les salauds, ce sont ceux qui « essaieront de montrer que leur existence était nécessaire »<sup>4</sup>. La contingence de l'existence ne saurait ainsi être fuie, sinon inauthentiquement.

---

<sup>1</sup> *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 49.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, p. 85.

La contingence, dès le plus tendre âge de Sartre, est, nous le voyons, un thème majeur de sa pensée. Le « factum sur la contingence » deviendra *La Nausée*, premier roman publié en 1938, dont le sens est celui de la découverte écœurante de la contingence. Dans une interview avec Simone de Beauvoir que nous avons citée, Sartre invite cependant à voir dans *La Nausée* avant tout un roman sur le monde<sup>1</sup>. Quel lien faire entre la contingence et le monde ? De Beauvoir indique une réponse, en répondant à Sartre : « S. de B. – C’est une dimension métaphysique du monde qui doit se révéler. J.-P. S. – C’est ça. »<sup>2</sup> Ce que chercherait alors à faire Sartre, c’est de révéler « la vérité sur le monde ». Le monde est contingent, voilà l’idée séminale de Sartre, la vérité dévoilée sur le monde. Pour ce faire, Sartre use de l’artifice romanesque. Il décrit, par l’intermédiaire du journal d’Antoine Roquentin, la façon dont ce dernier, à l’image d’un enquêteur<sup>3</sup>, cherche les causes d’un étrange sentiment, la Nausée, pour l’explicitier. Et cette explicitation n’est autre que *l’expérience* même de la Nausée. C’est ainsi que pendant la célèbre scène du marronnier Roquentin arrive au terme de son enquête et par là découvre le sens de la Nausée : la contingence, la superfluité du monde et du soi :

Donc j’étais tout à l’heure au Jardin public. La racine du marronnier s’enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c’était une racine. Les mots s’étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d’emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface. J’étais assis, un peu voûté, la tête basse, seul en face de cette masse noire et noueuse, entièrement brute et qui me faisait peur. Et puis j’ai eu cette illumination. Ça m’a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, j’avais pressenti ce que voulait dire « exister ».<sup>4</sup>

Cette découverte est un dévoilement de l’être et une mise entre parenthèses de tout ce qui se situait entre l’être et Roquentin. Les significations, les modes d’emploi, les repères humains pour désigner les choses, Roquentin les élimine dans une *époque* après laquelle ne subsistent que « des masses monstrueuses et molles, en désordre – nues d’une effrayante et obscène nudité. »<sup>5</sup> Le vocabulaire de la nudité est caractéristique d’un dévoilement, d’une *époque* qui conduit à un être pur, dépossédé des significations qui le recouvrent ordinairement. En effet, si Roquentin découvre ce que veut dire « exister », il s’aperçoit aussitôt *de quoi sont*

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre : Août – Septembre 1974*, *op. cit.*, p. 293.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Les premières pages de *La Nausée*, à ce titre, rendent compte de la manière que prend Roquentin pour effectuer son « enquête » : « Le mieux serait d’écrire les événements au jour le jour. Tenir un journal pour y voir clair. Ne pas laisser échapper les nuances, les petits faits, même s’ils ont l’air de rien, et surtout les classer. », p. 5.

<sup>4</sup> *La Nausée*, p. 150.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 151.

*faites* les choses : « l'existence s'était dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite : *c'était la pâte même des choses, cette racine était pétrie dans de l'existence.* »<sup>1</sup> Dans *L'Être et le néant* Sartre reviendra sur cette expérience de la Nausée en lui conférant la signification d'un dévoilement de l'être : « L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, *c'est-à-dire sans intermédiaire.* »<sup>2</sup> Il est important de souligner que Sartre comprend la Nausée comme l'accès à l'être *sans intermédiaire*. En effet, l'ensemble des outils intellectuels (mots, modes d'emploi, repères humains etc.) sont passés, comme on l'a vu, sous *epochè* par Roquentin pour avoir accès à l'être nu.

Par suite, l'accès immédiat à cet être nu ou pur n'est pas sans effet sur Roquentin, qui subit des vagues de dégoût, conscient de la superfluité des choses. Il pense : « si l'on existait, il fallait *exister jusque-là*, jusqu'à la moisissure, à la boursouflure, à l'obscénité. »<sup>3</sup> Plus encore, et par cet étrange sentiment nauséux, Roquentin commence à découvrir en chaque existant le sens de la contingence : « nous étions un tas d'existants gênés, embarrassés de nous-mêmes, nous n'avions pas la moindre raison d'être là [...]. *De trop* : c'était le seul rapport que je pusse établir entre ces arbres, ces grilles, ces cailloux. »<sup>4</sup> En raison de l'absence de fondement, de raison suffisante, Roquentin juge toute chose tout à fait illusoire. L'absence de nécessité est synonyme de superfluité : être *de trop*, c'est n'être pas nécessaire au monde, c'est voir que le monde aurait très bien pu être autrement, sans cette racine, sans ce soi. En un mot, les choses sont négligeables, accessoires, insignifiantes. Comprendre la Nausée, c'est faire l'expérience de l'absence de raison suffisante : « Exister, c'est *être là*, simplement ; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. »<sup>5</sup> L'expérience de la Nausée enseigne que les choses sont sans raison, que leur existence n'a aucun fondement. *A contrario*, le principe de raison suffisante cherche à rendre raison de tout et du tout du monde c'est-à-dire qu'il soutient qu'aucune chose ne peut advenir, passer du possible à l'effectif, sans qu'il y ait une cause qui l'y détermine. Le principe est formulé dans les *Essais de Théodicée* de Leibniz : « jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante, c'est-à-dire qui puisse servir à rendre raison *a priori* pourquoi cela est existant plutôt que non

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 15, nous soulignons.

<sup>3</sup> *La Nausée*, p. 151, Sartre souligne.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 153, Sartre souligne.

<sup>5</sup> *Ibid.*

existant et pourquoi cela est ainsi plutôt que de toute autre façon. »<sup>1</sup> Si Sartre rejette vigoureusement ce principe de raison suffisante caractéristique de la *mathesis universalis* du XVIIe siècle, il s'agit en réalité d'une radicalisation de la contingence. En effet, Leibniz lui-même, considérant que les événements sont certes déterminés mais non *nécessaires*, admet la contingence<sup>2</sup>. Or, Sartre refuse le recours à un être nécessaire et cause de soi, et ainsi rend compte de l'être comme d'un être non-nécessaire, « sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être »<sup>3</sup> et par là *contingent*, au sens le plus plein du terme.

Cette expérience fondamentale arrivant à son terme, Roquentin, dans un certain dérèglement de tous les sens<sup>4</sup>, dans un moment de confusion existentielle (« Est-ce que je l'ai rêvée, cette énorme présence ? »<sup>5</sup>) et géographique (« Ça montait jusqu'au ciel, ça s'en allait partout, ça remplissait tout de son affalement gélatineux [...]. Je n'étais plus à Bouville, ni nulle part, je flottais »<sup>6</sup>), comprend alors que c'est le *Monde* qui se montre :

Je n'étais pas surpris, je savais bien que c'était le Monde, le Monde tout nu qui se montrait tout d'un coup, et j'étouffais de colère contre ce gros être absurde. On ne pouvait même pas se demander d'où ça sortait, tout ça, ni comment il se faisait qu'il existât un monde, plutôt que rien. Ça n'avait pas de sens, le monde était partout présent, devant, derrière. Il n'y avait rien eu *avant* lui. Rien. Il n'y avait pas eu de moment où il aurait pu ne pas exister. C'est bien ça qui m'irritait : bien sûr il n'y avait *aucune raison* pour qu'elle existât, cette larve coulante. *Mais il n'était pas possible* qu'elle n'existât pas.<sup>7</sup>

Ces quelques lignes indiquent le sens de la Nausée : le Monde est là, et pourtant il n'a aucune raison d'être là. Mais Roquentin ajoute à son journal, dans la dernière phrase de l'extrait que nous venons de citer, quelque chose qui semble contredire l'antithèse du principe de raison

---

<sup>1</sup> G.W. Leibniz, *Essais de Théodicée*, I, §44, Paris, Flammarion, 1969, p. 128. Voir aussi *Principes de la Nature et de la Grâce* in G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*, Paris, Flammarion, 1996, p. 228.

<sup>2</sup> Voir *Essais de Théodicée*, I, §45, *op. cit.*, p. 129. Le monde, chez Leibniz, n'est pas *nécessaire*, au sens où il ne pourrait être autre ; Dieu ne crée pas le monde tel qu'il est actuellement parce qu'il y est forcé, c'est par bonté qu'il *choisit* le meilleur des mondes possibles, le monde le plus *compossible*. Par là, Leibniz montre que chaque chose est déterminée, tout en étant non-nécessaire. La raison incline, elle ne nécessite pas. Voir aussi *Principes de la Nature et de la Grâce*, §8, dans G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716, op. cit.*, p. 228.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 38.

<sup>4</sup> Cette expression (d'origine rimbaldienne) permet de caractériser une expérience qui est beaucoup plus riche qu'une *vision* de l'être : « Je ne le voyais pas simplement ce noir : la vue, c'est une invention abstraite, une idée nettoyée, simplifiée, une idée d'homme. Ce noir-là, présence amorphe et veule, débordait de loin, la vue, l'odorat et le goût. Mais cette richesse tournait en confusion et finalement ça n'était plus rien parce que c'était trop. », *La Nausée*, p. 155, nous soulignons.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 159.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

suffisante, la contingence, que pourtant nous avons établie plus haut. Comment se fait-il que le Monde ne puisse pas ne pas être ? Par sa réponse, Sartre se situe au plus proche de la phénoménologie husserlienne et heideggérienne ; de ce point de vue l'accord entre la doctrine et le roman ne peut que nous frapper. Si le monde ne peut pas ne pas être là, c'est bien parce que Roquentin doit être-dans-le-monde pour en parler. Le monde est supposé dès l'instant que Roquentin existe : « C'était impensable : pour imaginer le néant, il fallait qu'on se trouve déjà là, en plein monde et les yeux grands ouverts et vivants »<sup>1</sup>. La proximité philosophique entre Sartre et d'une part Husserl pour qui l'*epochè* se fait à partir du monde (de la thèse naturelle) et Heidegger pour qui le *Dasein* est d'ores et déjà au monde, est tout à fait remarquable, et ce en raison du fait que Sartre n'a écrit *La Nausée* ni à partir de l'un, ni à partir de l'autre.

En fin de compte, la signification de *La Nausée* renvoie donc au monde contingent, fruit d'une enquête et méditation sur l'être, enfin par l'espoir de transcender ce monde et ainsi échapper à la contingence par la production d'une œuvre d'art, à l'instar de la musique jazz *Some of these days* dont à la fois l'interprète et l'auteur deviennent l'une et l'autre le modèle d'une vie réussie, c'est-à-dire justifiée<sup>2</sup>. Le monde, à la différence d'une œuvre d'art, est ici conçu comme l'être pur contingent, sans justification. L'être dont rien ne sert de chercher les raisons suffisantes : il *est là*, c'est bien la seule chose que Roquentin puisse en tirer. Cette absence de fondement cause la Nausée chez ce dernier puisqu'elle lui retire la légitimité de son existence, de l'ensemble de ses actes : bref, la Nausée met Roquentin en face de la gratuité de l'être. Dès lors que le monde nu est un monde contingent, Roquentin perd lui aussi toute nécessité. Il doit alors chercher à dépasser le monde et la contingence vers un objet idéal, éternel et *a fortiori*, anti-mondain : l'œuvre d'art. Seule l'œuvre lui permettrait de « [se] rappeler [sa] vie sans répugnance »<sup>3</sup> et qu'ainsi il finisse par « [s']accepter »<sup>4</sup>.

Si *La Nausée* est l'expérience du caractère contingent du monde, Sartre y dévoile bien une « dimension métaphysique du monde ». Il s'agit ici d'un « retour aux choses mêmes », mais en un sens sartrien, en ceci que ce retour n'est pas l'œuvre d'une réduction phénoménologique formelle mais bien plutôt l'expérience d'un trouble dont la signification dépasse le caractère physiologique jusqu'à révéler une vérité du monde. Ainsi l'*epochè* de Roquentin dans *La Nausée* peut être vue comme une phénoménologie avant la découverte de la phénoménologie, comme un retour aux choses mêmes, au monde, en un sens sartrien. Aussi, il nous faut

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Voir *La Nausée*, p. 207 *sqq.*

<sup>3</sup> *La Nausée*, p. 210.

<sup>4</sup> *Ibid.*

maintenant analyser comment le concept de monde va évoluer eu égard à la lecture des phénoménologues allemands. Qu'est-ce qui, du point de vue de la question du monde, va être modifié, travaillé, dépassé ?

## ii. De 1933 à 1948

C'est en 1933 que Sartre lit Husserl à l'Institut français de Berlin. La découverte de la phénoménologie fut une révélation et Sartre fit de Husserl son « maître ». Sartre indique lui-même dans les *Carnets de la drôle de guerre*, en 1940 : « J'étais "husserlien" et devais le rester longtemps. »<sup>1</sup> Et ce, jusqu'à la lecture de *Sein und Zeit* :

Je ne pouvais venir à Heidegger qu'après avoir épuisé Husserl. Et, pour moi, épuiser un philosophe, c'est réfléchir dans ses perspectives, me faire des idées personnelles à ses dépens jusqu'à ce que je tombe dans un cul-de-sac<sup>2</sup>. Il me fallut quatre ans pour épuiser Husserl.<sup>3</sup>

Les deux textes majeurs de cette entrée en phénoménologie sont les deux articles : le très court « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité », publié en 1939 dans *La Nouvelle Revue française* (mais rédigé en 1934) et « La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique », publié en 1937 (également rédigé en 1934) dans les *Recherches philosophiques* puis publié en un volume en 1965<sup>4</sup>. Ces deux textes sont décisifs dans la réception de Husserl en France et dans le développement de la pensée sartrienne. Dans le premier, Sartre y fait l'éloge de Husserl pour sa « découverte » : l'intentionnalité. Ce texte, plus sartrien que husserlien en vérité<sup>5</sup>, affirme que la conscience est « conscience de quelque chose » et que c'est bien là sa caractéristique essentielle. Ce concept

---

<sup>1</sup> *Carnets de la drôle de guerre*, XI, in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 467.

<sup>2</sup> Cette indication de Sartre lui-même permet de bien comprendre le très mal compris rapport de Sartre vis-à-vis de l'histoire de la philosophie. Sartre ne suit jamais un philosophe comme s'il était un disciple zélé, Sartre est tout à fait conscient qu'il se forme des « idées personnelles » qui vont à l'encontre (« à ses dépens ») du texte original. Sartre ne déforme que pour mieux construire. Qualifiée de « bouffonnerie » par Granel (G. Granel, *Traditionis traditio*, Paris, Gallimard, 1972, p. 20), cette désinvolture traduit en réalité un enfant fait dans le dos de Husserl : le retour aux choses mêmes ne conduit pas à un noème irréel, mais au monde, dans sa contexture la plus réelle. Husserl a été infidèle à son principe et il revient à Sartre ne mener jusqu'au bout ce retour au monde. Sartre écrit ainsi *L'Imaginaire* avec mais aussi contre Husserl : « J'écrivis tout un livre (moins les derniers chapitres) sous son inspiration : *L'Imaginaire. Contre lui, à vrai dire, mais tout autant qu'un disciple peut écrire contre son maître.* », *Carnets de la drôle de guerre*, XI, in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 467, nous soulignons. Il nous semble qu'il s'agit du même rapport entre Sartre et Heidegger et qu'il n'y a pas lieu de s'en étonner.

<sup>3</sup> *Carnets de la drôle de guerre*, XI, in *Les Mots et autres textes autobiographiques*, p. 467, Sartre souligne.

<sup>4</sup> Pour l'ensemble des dates et de la chronologie, voir l'appareil critique de V. de Coorebyter dans *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, en particulier p. 8-9 et p. 77.

<sup>5</sup> Cet article est en effet très partial dans la lecture qu'il propose de l'intentionnalité husserlienne. Toutefois, nous l'avons dit dans une note ci-dessus, Sartre ne cherche pas à faire figure de disciple. Plus qu'un article *sur* Husserl, il vaut mieux y voir un article d'un philosophe – Sartre – lisant Husserl pour lui faire dire autre chose, quelque chose de *sartrien*. Coorebyter résume très bien cette situation : « Sartre ne fut jamais un disciple de Husserl mais d'emblée un philosophe original – y compris par ses lacunes –, qui retient de Husserl cela seul qui le convainc et lui convient. » dans son introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 21.

d'intentionnalité signifie que la conscience ne constitue pas le monde, elle est présente au monde parce qu'elle n'est que visée de ce monde, c'est là le sens sartrien de l'expérience du retour aux choses mêmes. *La Transcendance de l'Ego* opère une critique des philosophies qui substantialisent l'Ego. Par conséquent Sartre est amené à rejeter le « je » transcendantal husserlien, jugé inutile sinon néfaste. L'objectif affiché est de rendre la conscience impersonnelle, une conscience s'éclatant vers le dehors mais qui ne saurait avoir d'assise substantielle. « Il n'y a pas de *Je* sur le plan irréfléchi »<sup>1</sup> écrit Sartre. De ce point de vue, Sartre reste attaché aux *Recherches logiques* qui n'affirmaient pas, contrairement aux *Ideen*, le « je » transcendantal : « Après avoir considéré que le Moi était une production synthétique et transcendante de la conscience (dans les *L. U.*<sup>2</sup>), [Husserl] est revenu, dans les *Ideen*, à la thèse classique d'un Je transcendantal qui serait comme en arrière de chaque conscience »<sup>3</sup>.

La thèse qui entoure et unifie ces deux textes est un réalisme qui anime toute la philosophie de Sartre, ce dernier se donne pour objectif un retour au dehors contre un idéalisme qui voudrait que le réel soit le produit de l'activité synthétique du moi. Sartre dénonce ces philosophies comme des philosophies *alimentaires*<sup>4</sup>. Derrière cette métaphore de l'« assimilation » digestive, il s'agit d'une critique d'un réel qui se dissoudrait dans l'esprit. Ce que Sartre refuse, c'est l'idéalisme, c'est-à-dire une doctrine qui veut que le réel ne soit rien de plus qu'un donné modelé par un sujet, un donné qui tire son sens et sa structure du sujet qui le constitue comme tel. Mais derrière cette métaphore digestive, il faut également voir une critique plus *politique*, selon deux sens différents et liés. Premièrement, la philosophie alimentaire est une philosophie officielle, qui permet à ses défenseurs de s'assurer une place dans l'institution. En répétant l'orthodoxie idéaliste, ces philosophes sont certains d'y trouver une chaire. La première philosophie de Sartre réagit en opposition à cette institution et à ses représentants, que Sartre attaque sous le nom de Brunschvicg<sup>5</sup>. Il y a donc un conflit entre l'académisme représenté par la Sorbonne (Brunschvicg) et une génération qui aimerait s'en émanciper. Une philosophie alimentaire serait dès lors une philosophie éteinte, qui se répète mais ne produit plus de philosophie *stricto sensu*, une philosophie qui permet à quelques-uns de vivre mais sans la production d'aucune *pensée*, à l'instar de ce que dira Sartre du marxisme une vingtaine d'années

---

<sup>1</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 102.

<sup>2</sup> *Logische Untersuchungen (Recherches logiques)*, publiées par Husserl en 1900-1901.

<sup>3</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 96.

<sup>4</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 87.

<sup>5</sup> Ce n'est pas le seul nom que Sartre cite, mais c'est celui qui revient le plus souvent et à propos duquel les attaques sont les plus marquées. Voir sur ce point l'introduction de V. de Coorebyter dans son édition de *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, en particulier p. 13.

plus tard<sup>1</sup>. Deuxièmement, la critique politique est le rejet d'un courant intellectuel qui, nous l'avons dit, dissout le réel pour mieux *ne pas* avoir à le regarder *en face*. C'est donc une attitude de fuite et d'aveuglement volontaire qui est ici dénoncée par Sartre : l'attitude qui consiste à se réfugier dans une intériorité pour n'avoir pas à faire face au monde. Il y a donc, selon Sartre, une certaine connivence entre la philosophie officielle et l'ordre politique, que la philosophie sert à légitimer<sup>2</sup>. Contre donc un conservatisme qui refuse de voir le monde, Sartre invite à replonger dans un monde qui n'est pas celui de l'idéalisme mais celui « fait de matière, de chair, de souffrances et de sang, bref de ferments de révolte. »<sup>3</sup>

La première philosophie de Sartre serait donc commandée par un souci constant de *revenir* aux choses mêmes, au réel, contre une philosophie digestive qui ne servirait qu'à masquer le réel pour mieux s'en distancier. Fidèle au principe énoncé dans *La Nausée* : « Les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent – et *derrière* elles... il n'y a rien »<sup>4</sup>, Sartre cherche à donner « un fondement philosophique au réalisme »<sup>5</sup> et par là trouver une voie entre d'un côté l'idéalisme et d'un autre le matérialisme mécaniste. Dans les deux textes phénoménologiques de 1937 et 1939, Sartre use de la méthode phénoménologique (dans une perspective opposée aux *Ideen* et pourtant à partir d'elles) pour affiner et développer son réalisme. Il maintiendra cette ambition de retour au réel jusqu'à aboutir à *L'Être et le néant*, dont le mot d'ordre sera bientôt ce qu'il appelle un « néo-réalisme »<sup>6</sup>. Prenons le temps de détailler la place de ce réalisme dans la philosophie de Sartre.

Dès les premiers textes phénoménologie et jusque *Qu'est-ce que la littérature ?* (en tout cas selon la période qui nous intéresse ici), Sartre veut faire droit au réel. Sartre procède alors à une véritable *réhabilitation* du monde par la critique de l'intériorité. L'article sur Husserl voit dans l'intentionnalité le moyen d'aller droit vers ce réel et c'est pourquoi Husserl est présenté par Sartre comme l'antagoniste apprécié des philosophies alimentaires : « Contre la philosophie digestive de l'empirio-criticisme, du néo-kantisme, contre tout "psychologisme", Husserl ne se lasse pas d'affirmer qu'on ne peut pas dissoudre les choses dans la conscience. »<sup>7</sup> Que le réel ne soit pas *dans* la conscience, mais qu'au contraire la conscience n'existe que comme

---

<sup>1</sup> Voir *Questions de méthode*, in *Critique de la raison dialectique*.

<sup>2</sup> V. de Coorebyter voit dans cet ordre politique celui le conservatisme catholique ou républicain de l'Après-guerre, voir Note 1 à « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 171.

<sup>3</sup> V. de Coorebyter, Note 1 à « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 171.

<sup>4</sup> *La Nausée*, p. 114, Sartre souligne.

<sup>5</sup> Cité par V. de Coorebyter dans l'introduction de *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 19.

<sup>6</sup> Voir *infra*, p. 71 sq.

<sup>7</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 87.

transcendance *vers* ce réel, ce monde, c'est ce qui permet à Sartre d'affirmer alors qu'il est « délivré » de l'intériorité : « Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même de la vie intérieure [...] puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. »<sup>1</sup> Contrairement à Proust, qui fait de l'amour une création imaginaire et strictement idiosyncrasique de l'individu<sup>2</sup>, Sartre affirme, *via* Husserl, que « Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. »<sup>3</sup> L'opposition à une intériorité psychique est nette : « C'est une propriété de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, — *et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté.* »<sup>4</sup> Si, selon Proust : « L'amour devient immense, nous ne songeons pas *combien la femme réelle y tient peu de place* »<sup>5</sup>, Sartre, au contraire, voit dans l'amour<sup>6</sup> la même transcendance de la conscience vers les choses : « si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable. »<sup>6</sup> Le renversement de l'idéalisme est total, le réel n'est pas un produit d'une activité du sujet. Au contraire la conscience n'est rien d'autre qu'une visée d'un monde pourvu de sens, d'un monde éprouvé et non constitué. Le Je transcendantal n'existe pas : tout est dehors, *dans le monde*. Toutefois, il ne faudrait pas voir ici un retour au réalisme naïf. Sartre prend soin de marquer de ce qui distingue irrémédiablement Husserl du « réalisme » (entendons ici réalisme « naïf »<sup>7</sup>) : « Mais Husserl n'est point réaliste : cet arbre sur son bout de terre craquelé, il n'en fait pas un absolu qui entrerait, par après, en communication avec nous. »<sup>8</sup> Sartre refuse, par la voie de Husserl, à la fois un idéalisme qui dissout l'être dans la conscience et à la fois un réalisme naïf qui nous met en présence de l'absolu, strictement séparé de la conscience. C'est pourquoi Sartre épingle, au début de son article, l'idéalisme et le réalisme : « l'illusion commune au réalisme et à

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>2</sup> Voir notamment : « Sans doute peu de personnes comprennent le caractère purement subjectif du phénomène qu'est l'amour, et la sorte de création que c'est d'une personne supplémentaire, distincte de celle qui porte le même nom dans le monde, *et dont la plupart des éléments sont tirés de nous-mêmes.* », M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* in *À la recherche du temps perdu*, t. I, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987, p. 459-460, nous soulignons.

<sup>3</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>4</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

<sup>5</sup> M. Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleurs* in *À la recherche du temps perdu*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988, p. 213, nous soulignons.

<sup>6</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>7</sup> Il peut paraître étonnant de voir Sartre critiquer le réalisme tout en s'en réclamant. Toutefois, il faut voir dans cette critique une opposition à la position « naïve » du réalisme, tandis que Sartre cherche un fondement sûr. Sur ce point voir Cabestan : « Refusant le tournant idéaliste de la phénoménologie transcendantale de Husserl, la philosophie de Sartre est fondamentalement réaliste. Toutefois elle tient à se démarquer d'un réalisme naïf qui fait du sujet et de l'objet deux substances indépendantes, irrémédiablement séparées, et qui ne parvient dès lors plus à comprendre comment la connaissance de l'une par l'autre est possible. », Ph. Cabestan, *Dictionnaire Sartre*, article « Idéalisme/réalisme/matérialisme », *op. cit.*, p. 99.

<sup>8</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 88.

l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. »<sup>1</sup> Le réalisme mange les choses, puisqu'il fait du sujet une substance séparée qui entre, *ensuite*, en communication avec le monde ; l'idéalisme mange les choses puisqu'il les digère pour les inscrire *dans* le sujet, il fait du monde une *représentation* et uniquement une représentation. Ainsi l'idéalisme ne voit dans les choses que le sujet lui-même : « En vain, les plus simples et les plus rudes parmi nous cherchaient-ils quelque chose de solide, quelque chose, enfin, qui ne fût pas l'esprit ; ils ne rencontraient partout qu'un brouillard mou et si distingué : eux-mêmes. »<sup>2</sup> Dès lors que l'intentionnalité ne désigne plus une constitution de la chose mais la présence à la chose, la conscience n'est pas tournée vers elle-même mais au contraire vise le monde. Elle n'est pas une substance, ni une intériorité : elle *est* dans l'exacte mesure où elle « s'éclate » dans le monde : « Être : c'est éclater dans le monde, c'est partir d'un néant de monde et de conscience pour soudain s'éclater-conscience-dans-le-monde. »<sup>3</sup> Cet éclatement, ce retour au monde, cette exigence pour la conscience d'être conscience d'autre chose que soi et par là l'impliquant par essence, est l'expression sartrienne du réalisme. L'opposition de Sartre peut ainsi être comprise comme une opposition à l'immanence, dont le réalisme naïf et l'idéalisme sont les deux faces. Contre une philosophie de l'immanence, Sartre fait droit à la transcendance. L'immanence, comme philosophie politiquement suspecte et rassurante, est rejetée : « Il n'en faut pas plus pour mettre un terme à la philosophie douillette de l'immanence. »<sup>4</sup> Le vrai monde est celui de la confrontation.

De la même manière, nous retrouvons le même souci de l'accès au monde dans *La Transcendance de l'Ego*. L'ouvrage, nous l'avons dit, est un réquisit contre le Je transcendantal et la substantialisation de l'Ego. Au contraire, Sartre montre en quoi « l'Ego n'est ni formellement ni matériellement *dans* la conscience : il est dehors, *dans le monde* »<sup>5</sup>. L'objectif, que Sartre laisse se manifester en fin d'ouvrage, est de réfuter toute « doctrine-refuge » dont l'attention porte vers l'intériorité plutôt que vers l'extériorité. Les yeux tournés vers l'intériorité, le monde n'est plus qu'un substrat digéré, neutralisé et inoffensif, contrairement au monde qui nous engage « sur la grand-route, au milieu des menaces, sous une aveuglante lumière. »<sup>6</sup> Mieux vaut donc créer une entité personnelle vers laquelle il sera possible de se reporter au mépris du monde, pour n'être pas effrayé aussi bien par l'horreur et les peines de ce

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 88-89.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>5</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 93.

<sup>6</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 88.

monde que par notre engagement dans celui-ci. Le dernier avatar philosophique de ce Je-remède est le Je transcendantal husserlien dont Sartre soutient l'inutilité voire la nocivité. En effet, selon Sartre, l'Ego, c'est-à-dire le Je, n'apparaît qu'à partir d'une activité réflexive où la conscience se prend elle-même pour objet : à cet égard, explique Sartre, « un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'une affirmation de la conscience réflexive »<sup>1</sup> ; cet objet « transcendant de l'acte réflexif c'est le Je. »<sup>2</sup> Hors du cadre d'une conscience réflexive, c'est-à-dire dans le cadre non-réflexif, ce Je n'apparaît pas. En effet, lorsque la conscience irréfléchie vise un objet, en réalité il n'y a pas de Je lui assurant une visée vers un objet, il n'y a qu'un objet visé. Sartre peut écrire : « Quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de Je. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*, etc., et conscience non positionnelle de la conscience. »<sup>3</sup> Cette dernière indication à propos de la conscience non positionnelle montre que la conscience est conscience (de) soi sans pour autant être *connaissance* de soi, ce que Sartre distinguera à l'aide de l'artifice graphique « (de) ». Une conscience est donc conscience d'un objet transcendant tout en étant conscience (de) soi, autrement dit « toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même »<sup>4</sup> dira quelques années plus tard *L'Être et le néant*. Ce sont là les deux traits caractéristiques d'une conscience, celle-ci n'a pas d'intériorité, elle n'est que visée et conscience de viser. L'unité des consciences provient des objets du monde eux-mêmes et les qualités d'objets (le tramway peut aussi apparaître comme *à-ne-pas-rejoindre*) sont inhérents à l'objet visé lui-même : « ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives. »<sup>5</sup> Nous verrons que dans *L'Être et le néant*, Sartre approfondira cette position en conditionnant l'apparaître du monde aux projets du pour-soi. Que le tramway apparaisse comme *tramway-devant-être-rejoint* ou *tramway-ne-devant-pas-être-rejoint*, c'est en raison des fins poursuivies par le pour-soi : si ce dernier doit se déplacer *via* ce mode de transport ou bien si, par exemple, il est au milieu d'une voie et qu'un tramway apparaît de telle sorte qu'il le met en danger, dans cette dernière situation le tramway apparaîtrait alors comme *tramway-devant-être-évité*. Toutefois, dans *La Transcendance de l'Ego* Sartre ne fait pas encore cas de cet assemblage conceptuel. Le réalisme de Sartre y est complet, en ce sens que la conscience n'est qu'une visée d'objet ; lorsqu'elle se

---

<sup>1</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 104.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 102, Sartre souligne.

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 21.

<sup>5</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 102.

vise elle-même, l'objet ainsi produit est également un objet *mondain*<sup>1</sup>. En un mot, l'Ego est, comme le monde, dont il est un objet, transcendant. Sartre poursuit donc son effort pour atteindre le monde et supprimer ainsi non seulement l'idéalisme mais aussi toute intériorité. C'est pourquoi Sartre se réjouit, à la fin de l'ouvrage, en parlant de la phénoménologie catégorisée à tort, selon lui, d'idéalisme, qu'il y ait maintenant « dans la philosophie un courant aussi réaliste. »<sup>2</sup> Affichant par là son ultime objectif et laissant transparaître le fond *politique* d'une telle découverte : « [Les phénoménologues] ont replongé l'homme dans le monde, ils ont rendu tout leur poids à ses angoisses et à ses souffrances, à ses révoltes aussi. »<sup>3</sup> Mais Sartre sait aussi bien que les *Ideen* de Husserl sont un idéalisme transcendantal, aussi prend-il soin de transformer la phénoménologie de l'intérieur afin qu'elle réponde aux attentes qu'il exige et se distingue par là de son maître Husserl. « Tant que le Je restera une structure de la conscience absolue, écrit-il, on pourra encore reprocher à la phénoménologie d'être une "doctrine-refuge" »<sup>4</sup>. De là Sartre entend réformer la phénoménologie, lui supprimant son recours idéaliste au Je transcendantal, pour mieux « fonder philosophiquement une morale et une politique positives »<sup>5</sup>, c'est-à-dire *dans le monde*. Sartre part de la phénoménologie, celle des *Ideen*, puis lui impose une volteface radicale pour qu'elle soit à même de répondre aux défis philosophiques qu'il lui lance. Nous le voyons, le réalisme *doit* être fondé philosophiquement et Sartre n'hésite pas à subvertir la philosophie dont il se réclame par ailleurs pour mieux lui faire dire autre chose. Aussi, c'est une phénoménologie originale qui est ici proposée par Sartre, une phénoménologie du retour au monde.

Le maître-livre de Sartre, *L'Être et le néant*, reprend et achève cette phénoménologie originale en une *ontologie phénoménologique*. Si la lecture de Husserl fut déterminante pour les premiers textes phénoménologiques, elle se couple maintenant à l'influence de Heidegger que Sartre a lu lorsqu'il était retenu prisonnier au Stalag XII-D de Trèves de juin 1940 à mars 1941. Comme Sartre l'indique lui-même, la découverte de Heidegger fut « providentielle »<sup>6</sup>. C'est à cette occasion, et grâce à l'analytique existentielle de *Sein und Zeit* que Sartre est amené à préciser ce qu'il faut entendre par Être, par monde et par en-soi, trois concepts majeurs dont nous expliciterons le sens dans notre deuxième partie. Pour l'heure, tâchons de dire quelques mots sur le réalisme de Sartre dans *L'Être et le néant*. L'article sur l'intentionnalité et *La*

---

<sup>1</sup> Ou « semi-mondain », selon l'interprétation de Coorebyter dans *Sartre face à la phénoménologie*.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Carnets de la drôle de guerre*, XI, in *Les Mots et autres textes autobiographiques*, p. 466.

*Transcendance de l'Ego* ne se préoccupaient pas de la question de l'être. *L'Être et le néant*, au contraire, voit son introduction s'intituler : « À la recherche de l'être ». Ce déplacement est dû à la lecture de Heidegger mais également à l'approfondissement de ses premiers essais phénoménologiques. Comme l'ont montré les travaux de Coorebyter, c'est dans l'article sur Husserl que se situe le point de départ de l'œuvre philosophique sartrienne<sup>1</sup> ; la phénoménologie sartrienne peut ainsi être vue comme l'approfondissement de cette découverte fondamentale de l'intentionnalité.

C'est en s'appuyant, en effet, sur la notion d'intentionnalité que Sartre peut prouver la réalité transphénoménal de l'être. « La conscience, écrit-il, est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame *d'être*. »<sup>2</sup> Cet être du phénomène impliqué, Sartre n'en fait pas une chose en soi qui se cacherait, telle la *Ding an sich selbst (betrachtet)* kantienne derrière l'*Erscheinung*, la chose considérée en elle-même derrière le phénomène ; aussi Sartre prend-il soin de marquer la distance<sup>3</sup> qui le sépare de Kant. « C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe et plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience »<sup>4</sup>, mais cet être n'est pas « un être nouménal qui se cacherait derrière eux. »<sup>5</sup> Parce que la conscience est conscience *de* quelque chose, il faut bien qu'il y ait donc ce quelque chose : l'être du phénomène. C'est ce que Sartre appelle la « preuve ontologique ». Et c'est précisément ce point qui justifie, dans *L'Être et le néant*, le réalisme sartrien. Husserl, en traitant le noème d'irréalité, en faisant de son *esse* un *percipi*, « est totalement infidèle à son principe »<sup>6</sup> et a ainsi « méconnu le caractère essentiel »<sup>7</sup> de l'intentionnalité. C'est pour cette raison que Sartre juge la conscience husserlienne incapable de rendre compte de la transcendance : « La conscience husserlienne ne peut en réalité se transcender ni vers le monde, ni vers l'avenir, ni vers le passé. »<sup>8</sup> Parce que la transcendance signifie s'éclater vers un monde transcendant, la théorie de la constitution de Husserl est encore une philosophie de l'immanence.

*L'Être et le néant* fonde donc l'intentionnalité que Sartre établit dans son article sur Husserl, et poursuit les analyses sur la conscience irréfléchie de *La Transcendance de l'Ego*, dans laquelle, nous l'avons vu, la conscience irréfléchie s'est déchargée du Moi, de l'Ego. Ce

---

<sup>1</sup> Voir V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 11.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 32, Sartre souligne.

<sup>3</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 12.

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 33.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 173.

n'est pas moi qui veux prendre le tramway mais bien le tramway qui se manifeste comme *devant-être-pris*. Cette donation de *sens* à l'être du tramway, et à l'être en général, Sartre le nomme, en 1943, *monde* ; le monde diffère de l'être dans l'exacte mesure où le monde est porteur de significations issues du pour-soi ; l'être se *transforme* en *monde* dès lors que le pour-soi donne du sens à l'être, nous avons donc d'une part l'être brut ou pur et de l'autre le *monde* : « Ainsi la surrection de l'homme au milieu de l'être qui "l'investit" fait que se découvre un monde »<sup>1</sup>, écrit Sartre. Cette donation de sens n'est autre que le néant, ce rien qui se pose entre le pour-soi et l'en-soi : « Mais ce *rien* opère, note très justement Coorebyter, "une totale métamorphose, puisqu'il n'y a d'être que pour un Pour-soi" qui, sans y toucher, lui donne figure de monde »<sup>2</sup>. C'est un rien qui fait du monde un monde. On voit là le principe du monde : la négation. Cette théorie du néant permettra à Sartre de s'opposer théoriquement et phénoménologiquement à la fois à l'idéalisme et au réalisme naïf dont on a vu que Sartre réclame le dépassement. C'est dans *L'Être et le néant* que Sartre conceptualise de manière systématique et seconde ce concept de *monde*, nous nous donnons alors pour tâche de l'éclairer à la lueur de *l'Essai d'ontologie phénoménologique*, en prenant appui sur les autres ouvrages phénoménologiques de Sartre qui, ou bien élaborent des notions qui seront reprises et systématisées (l'article sur l'intentionnalité ou *La Transcendance de l'Ego* voire *l'Esquisse d'une théorie des émotions*) ou bien prolongent la réflexion dans une autre voie (*Qu'est-ce que la littérature ?*, publié en 1948, ou les *Cahiers pour une morale*, publiés à titre posthume en 1983).

En effet, les essais phénoménologiques qui suivent *L'Être et le néant* participent de cette même attention au monde et au réalisme que Sartre soutient. *Qu'est-ce que la littérature ?* montre que l'écrivain ne peut se soustraire à son engagement. Cet engagement n'est pas politique, il est *mondain*. Sartre peut prendre à son compte cette fameuse formule pascalienne : « Oui, mais il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué »<sup>3</sup> ; dans *Qu'est-ce que la littérature ?* Sartre le traduit dans le vocabulaire technique de l'*engagement* : « de gré ou de force vous êtes engagé »<sup>4</sup>, indique-t-il. Si l'engagement sartrien a souvent été compris comme un engagement politique (auquel il peut donner lieu), il faut d'abord y voir un sens ontologique. Comme Cabestan, il nous faut distinguer deux types d'engagement, celui existentiel et celui

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 67.

<sup>2</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 267, nous soulignons. Coorebyter cite, dans l'extrait que nous citons nous-même, la page 307 de *L'Être et le néant*.

<sup>3</sup> B. Pascal, *Pensées*, 397 (Le Guern) in *Œuvres complètes*, t. II, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2000, p. 677.

<sup>4</sup> *Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 72.

facticiel<sup>1</sup>. Ce que veut dire un engagement facticiel, c'est que le pour-soi ne survole pas le monde, il est dans le monde dans la mesure où il est incarné. C'est que le pour-soi ne choisit pas d'être, il est : il lui reste à choisir ce qu'il sera, d'où découle l'engagement existentiel. Ainsi personne ne peut se soustraire de cet engagement, il est un fait. De là Sartre peut adresser la critique d'une inauthenticité aux écrivains jugeant être *au-dessus* du monde, alors qu'ils sont, comme tout un chacun, incarnés dans le monde par une facticité. L'engagement existentiel<sup>2</sup> est d'abord un engagement du pour-soi vers les fins qu'il poursuit, ses projets ; d'autre part, l'engagement existentiel peut être l'engagement éthique et politique que Sartre lui-même a, comme on le sait, poursuivi. Mais cet engagement éthique et politique ne prend sens qu'à partir de l'engagement existentiel du projet, lui-même ne prenant sens qu'à partir de l'engagement facticiel. Aussi, Sartre peut volontiers faire sienne cette nécessité du pari pascalien comme il l'indique dans *L'Être et le néant*, en établissant la stricte équivalence entre l'*engagement* et le *pari* : « je suis engagé, j'ai parié »<sup>3</sup>. À propos de cet engagement *mondain* sur lequel Sartre ne cesse d'insister, l'auteur de *La Nausée* peut alors exiger de ne pas ignorer le monde : « la fonction de l'écrivain est de faire en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et que nul ne s'en puisse dire innocent. »<sup>4</sup> Cet attachement au monde prend alors la forme morale d'un monde à dévoiler et à transformer. Nous verrons dans notre troisième partie quel est le sens de cet engagement, de cette tâche, dont Sartre peut dire : « le monde est *ma* tâche. »<sup>5</sup>

Nous avons vu à partir de quelques ouvrages de Sartre l'attention qu'il porte au monde, au réel, et comment cette période, qui va de 1933 – et dans son œuvre littéraire (*La Nausée*) et dans son œuvre philosophique (l'article sur l'intentionnalité et *La Transcendance de l'Ego*) – à 1948 dans *Qu'est-ce que la littérature ?* en passant par la publication en 1943 de *L'Être et le néant*, se caractérise par une *réhabilitation du monde* contre les philosophies qui aimeraient s'en échapper, le cacher, ou tout simplement ne pas vouloir le regarder en face en privilégiant une intériorité vers laquelle il est rassurant de se tourner. Contre une « philosophie douillette de l'immanence »<sup>6</sup>, Sartre fait droit à une philosophie de la transcendance du monde. Mais de ce monde, nous ne savons encore rien ou si peu. Il va s'agir pour nous maintenant d'entrer dans cette conceptualisation et de montrer comment le concept de *monde* s'articule au centre de

---

<sup>1</sup> De la « facticité », dont nous comprendrons tous les ressorts dans notre chapitre consacré au monde dans *L'Être et le néant : Le monde comme phénomène*. Voir Ph. Cabestan, *Dictionnaire Sartre*, article « Engagement », *op. cit.*, p. 70.

<sup>2</sup> Les distinctions que nous donnons ici sont les mêmes que propose Cabestan dans l'article « Engagement » que nous venons de citer ci-dessus.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 83, nous soulignons.

<sup>4</sup> *Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 29-30.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 66, Sartre souligne.

<sup>6</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 88.

toutes les grandes notions sartriennes telles que la conscience, le projet, le corps ou encore la situation. Nous aimerions montrer que tout le système phénoménologique de Sartre se déploie à travers le concept de monde, que ce concept est *in fine* le concept heuristique de la phénoménologie de l'auteur de *L'Être et le néant*. En effet, comme nous le verrons, les grandes notions sartriennes se définissent par le monde, comme si le monde était le concept second, inapparent mais présent, derrière chaque grande notion. Second, le monde l'est par rapport à tous ces autres concepts, mais, c'est en raison de cette secondarité que le concept de monde acquiert une omniprésence qui fait de lui ce concept majeur de l'ontologie sartrienne.

## 2) La conscience et le monde

Nous l'avons vu, les premiers textes phénoménologiques de Sartre font droit à deux concepts majeurs : la conscience et le monde. Il va s'agir dans cette partie de rentrer en détail dans l'articulation conceptuelle de ces textes afin d'en retenir la conception que Sartre se fait de l'intentionnalité, qui donne lieu à la fois à la conscience et au monde, pour *in fine* expliciter la philosophie du monde que Sartre élabore dans ses deux essais phénoménologiques suivants et plus aboutis : *L'Imaginaire* et *L'Être et le néant*. En effet, l'article sur l'intentionnalité est le point de départ que *L'Être et le néant* cherchera à fonder<sup>1</sup>.

Il nous faut donc exposer cet acquis essentiel que Sartre tient dès 1934 et qui traverse toute son œuvre phénoménologique. Comme le rappelle Beauvoir dans *La Force de l'âge*, « L'originalité de Sartre, c'est que, prêtant à la conscience une glorieuse indépendance, il accordait tout son poids à la réalité »<sup>2</sup>. Sartre maintient, en effet, à la fois un retour aux choses mêmes dans un sens qui lui est propre et une conscience indépendante. Par l'intentionnalité, Sartre fait droit à cette phénoménologie étrange qui prétend « garantir un retour au concret »<sup>3</sup>. Il nous faut examiner cette conscience que Sartre a, à la suite de Husserl, distinguée radicalement du monde.

### a. La conscience de quelque chose et la conscience (de) soi

#### i. Une conscience ek-statique

Toute la philosophie phénoménologique de Sartre est une philosophie de l'intentionnalité. L'intentionnalité est ce point de départ absolu qui permet de comprendre l'ensemble de la doctrine sartrienne. « Une conscience qui ne serait conscience *de* rien serait un rien absolu »<sup>4</sup> note Sartre à la fin de *L'Être et le néant*, revenant sur la relation du pour-soi à l'en-soi : la conscience est dès lors conscience *de* quelque chose ou n'est pas. Nous avons compris alors que la conscience « naît portée sur un être qui n'est pas elle. »<sup>5</sup> Mais que peut nous apprendre cette intentionnalité sur la conscience elle-même ? Que la conscience soit conscience *de* quelque chose, cela implique d'immenses conséquences sur la nature même de la conscience. C'est pourquoi Sartre loue Husserl pour avoir fait de l'intentionnalité un concept

---

<sup>1</sup> L'introduction de *L'Être et le néant* cherche, justement, à fonder les conditions de possibilité de l'intentionnalité dans le *cogito* pré-réflexif. Voir *L'Être et le néant*, p. 22.

<sup>2</sup> S. de Beauvoir, *La Force de l'âge* in *Mémoires*, *op. cit.*, p. 378.

<sup>3</sup> V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 70, Coorebyter souligne.

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 814, Sartre souligne.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 31, Sartre souligne.

fondamental. En réalité, ce que Sartre loue est une conception appauvrie et caricaturale (et voulue comme telle) de l'intentionnalité husserlienne ; Sartre ne prend chez Husserl que ce qui lui permet de faire droit au réel, au monde et à ce titre n'effectue pas l'*epochè* comme Husserl, comme nous le montrerons plus loin. L'intentionnalité présentée par Sartre se résume exclusivement ainsi : « Toute conscience est conscience *de* quelque chose ». Par cette première vérité absolue, Sartre fonde une phénoménologie de la transcendance. Les conséquences de cette conception de l'intentionnalité c'est, nous l'avons dit, le refus de l'intériorité, le refus de la substantialisation de la conscience et l'éclatement vers le monde. La conscience n'est pas un réceptacle dans lequel nous pourrions faire entrer des *représentations* (représentation dont Sartre dira qu'elle « est une pure invention des philosophes »<sup>1</sup>). Au contraire, si la conscience n'est qu'en tant qu'elle est conscience d'autre chose que soi, elle n'a plus rien d'une intériorité, elle n'est même pas *vide* : « La conscience n'est ni vide, ni pleine ; elle n'a ni à être remplie, ni à être vidée ; elle est purement et simplement conscience de l'objet. »<sup>2</sup> Elle est bien mieux : « claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, *sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi* »<sup>3</sup>. Par là Sartre supprime toute naturalisation de la conscience, elle n'est que pour fuir vers un réel. Si nous disons que la conscience n'est pas « vide », c'est parce qu'elle « n'a pas de "dedans" »<sup>4</sup>. Il n'est pas possible d'y discerner un intérieur, fût-il vide, attendant d'être rempli. La définition que Sartre donne de la conscience ne peut alors être que : « c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience. »<sup>5</sup> Dire que la conscience n'a pas de dedans, qu'elle n'est qu'en tant qu'elle vise quelque chose, c'est dès lors abattre l'idée que la conscience est une boîte ou un Moi. En effet, et c'est le propos majeur de *La Transcendance de l'Ego*, la conscience n'est pas un *Ego*, pas un Je, pas un Moi. Mais quel intérêt y a-t-il à distinguer la conscience de ces autres dénominations ? Pourquoi la conscience devrait absolument être discriminée des autres caractérisations du *soi* ? Nous pouvons donner deux raisons de cette nécessité. Premièrement, l'Ego permet une « doctrine-refuge », c'est-à-dire une doctrine qui replie l'homme sur lui-même au lieu de l'éclater vers les choses ; c'est une doctrine, nous l'avons vu, qui permet de ne pas avoir affaire au monde. Or, c'est bien tout l'inverse que Sartre cherche à montrer. Secondement, Sartre faisant d'une

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 307.

<sup>2</sup> « Conscience de soi et connaissance de soi » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 149.

<sup>3</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 88, nous soulignons.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

certaine manière sienne la réduction phénoménologique husserlienne<sup>1</sup>, il est conduit à pratiquer l'*epochè* phénoménologique de Husserl ; mais, par un certain « rigorisme méthodologique »<sup>2</sup>, Sartre en vient à supprimer le Je transcendantal lui-même, et ce en raison de cette *epochè*. Prenons le temps d'explicitier ce point. Nous avons noté, dans notre sous-partie consacrée au rapport entre la phénoménologie et le concept de monde, que Husserl pratique l'*epochè* jusqu'à aboutir à la conscience transcendantale<sup>3</sup>. Ce que le Sartre des premiers textes phénoménologiques accepte : « nous sommes persuadé comme lui que notre moi psychique et psycho-physique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de l'ἐποχή »<sup>4</sup>, écrit-il.

Notons ici toutefois que Sartre ne pratique pas l'*epochè* tout à fait comme Husserl, puisque Sartre ne suspend pas le monde (l'article sur l'intentionnalité fait justement droit à ce monde), mais il suspend seulement une certaine attitude face au monde, une attitude théorique<sup>5</sup>. Ce dont il faut se défaire est une attitude naturelle scientifique, laquelle est opposée au « monde des artistes et des prophètes »<sup>6</sup>, c'est-à-dire un univers de *sens*. De ce point de vue, Sartre est en réalité assez propre d'une *epochè* d'inspiration heideggerienne comme l'a vu Philippe Cabestan<sup>7</sup>. Ainsi Sartre peut à la fois pratiquer une forme d'*epochè* et avoir une approche réaliste de la phénoménologie qui fait droit au phénomène d'un monde chargé de sens. Sartre refuse la caractérisation husserlienne du monde comme un être « contingent » : l'enjeu est justement de retourner aux choses mêmes (au sens sartrien de l'expression), c'est-à-dire au monde. Contrairement à une phénoménologie – husserlienne – qui ramènerait tout à l'immanence, à l'absoluité de la conscience, face à la contingence, « au néant » du monde, Sartre fait droit à une phénoménologie originale, une phénoménologie de la transcendance, d'une conscience absolue vers le monde. La conscience se donne le monde mais ne le constitue pas ; mieux : elle est présente au monde. Sa conception de l'intentionnalité est alors en ce sens appauvrie, puisqu'elle ne maintient que la visée d'autre chose que soi, et non la constitution

---

<sup>1</sup> Toutefois Sartre critique la réduction d'une part en raison de l'absence de *raison* de pratiquer la réduction, la qualifiant alors de « miracle » voir *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 129 ; d'autre part, et à partir de *L'Être et le néant*, Sartre critiquera la possibilité même de la réduction (voir *L'Être et le néant*, p. 429) lui préférant alors la « réflexion pure », voir V. de Coorebyter dans son introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 38 et Ph. Cabestan, « Réflexion pure et ontophénoménologie : La critique sartrienne de la réduction phénoménologique », *Alter*, « La réduction » (11), 2013, p. 227.

<sup>2</sup> L'expression est de Coorebyter dans son introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 49 sq.

<sup>3</sup> Voir *supra*, p. 17.

<sup>4</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 96.

<sup>5</sup> V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 39.

<sup>6</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>7</sup> Ph. Cabestan, « Réflexion pure et ontophénoménologie : La critique sartrienne de la réduction phénoménologique », art. cit., p. 210 sq.

telle que l'envisageait Husserl<sup>1</sup>. Cette version « appauvrie » de l'intentionnalité, en vérité, nous l'avons dit, Sartre la tient pour son caractère essentiel<sup>2</sup>. Ainsi Sartre est tout à fait conscient<sup>3</sup> des transformations qu'il impose à la phénoménologie de Husserl. Le sens de l'*epochè* est ainsi équivoque dans les premiers textes philosophiques de Sartre : à la fois Sartre fait droit au monde et à la fois insiste, plus radicalement que Husserl, sur le fait que « toute transcendance doit tomber sous l'ἐποχή »<sup>4</sup>. Il faut comprendre que l'*epochè* se pratique chez Sartre dans le cadre d'une ouverture au monde, et qu'elle cherche à rendre compte de ce qui est obscurci par une approche scientifique et technique du monde. De sorte qu'il s'agit moins d'une suspension du monde que de rendre compte du phénomène du monde, c'est-à-dire de l'éprouvé<sup>5</sup>. Il faut alors parler de « réduction partielle ». En effet, refusant la constitution idéaliste du monde husserlienne, Sartre voit dans le monde le fondement de l'intentionnalité<sup>6</sup>. Contrairement à Husserl qui fait du monde un être contingent, Sartre, par sa conception de l'intentionnalité, refuse d'y voir un corrélat mais bien plutôt ce qui est impliqué par l'intentionnalité. Comme le dira *L'Être et le néant* : « la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle. »<sup>7</sup>

Après que l'*epochè* a été accomplie, Sartre conteste, à la différence de Husserl, la nécessité de « doubler [le moi empirique révoqué par l'*epochè*] d'un Je transcendantal, structure de la conscience absolue »<sup>8</sup>. Aussi, l'objectif affiché de Sartre est d'établir un *champ transcendantal sans sujet*<sup>9</sup>. Mais quelle est la teneur de ce refus ? Pourquoi Sartre veut-il purifier le champ transcendantal de toute personnification et renvoyer tout Moi ou Je hors de la conscience, dans le monde ? Nous l'avons dit, Sartre reproche à Husserl d'avoir construit un idéalisme transcendantal dans les *Ideen* alors que les *Recherches logiques* n'allaient pas aussi loin en ce sens : « Ainsi la conscience transcendantale devient rigoureusement personnelle. Cette conception était-elle nécessaire ? Est-elle compatible avec la définition que Husserl donne de la conscience ? »<sup>10</sup> Au nom de la phénoménologie, Sartre va donc opposer à Husserl l'idée

<sup>1</sup> Voir sur ce point E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, §23-29, Paris, PUF, 1994.

<sup>2</sup> Voir *supra*, p. 34 ; *L'Être et le néant*, p. 31.

<sup>3</sup> Sur ce caractère conscient des changements opérés par Sartre eu égard au texte husserlien, Coorebyter indique que Sartre a, dans son exemplaire des *Ideen I*, bien noté les différents passages où Husserl fait du monde un être contingent, second et *in fine* dépendant. On le voit, il s'agit d'un débat maîtrisé et non d'une erreur d'interprétation. Voir Coorebyter dans son introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 39.

<sup>4</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 103, Sartre souligne.

<sup>5</sup> Voir sur ce point V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 39.

<sup>6</sup> Ph. Cabestan, « Réflexion pure et ontophénoménologie : La critique sartrienne de la réduction phénoménologique », art. cit., p. 227.

<sup>7</sup> *L'Être et le néant*, p. 31, Sartre souligne.

<sup>8</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 96.

<sup>9</sup> Voir J.-M. Mouillie, *Sartre : Conscience, ego et psychè*, Paris, PUF, 2000, p. 11.

<sup>10</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 96.

fondamentale de sa phénoménologie : l'intentionnalité. Dans *La Transcendance de l'Ego*, Sartre reprend la définition qui lui a permis de faire l'éloge de son maître dans le court texte précédent : « la conscience se définit par l'intentionnalité. Par l'intentionnalité elle se transcende elle-même, elle s'unifie en s'échappant. »<sup>1</sup> L'unité de la conscience se trouverait donc dans l'objet transcendant et non à l'intérieur d'elle-même. C'est, en effet, parce que la conscience a besoin d'être unifiée que Husserl a cru bon de devoir recourir au Je transcendantal. Or, juge Sartre : « précisément Husserl n'en a pas besoin »<sup>2</sup>. Au nom donc de la doctrine husserlienne, Sartre fait valoir que cet ajout est inutile (et plus tard, nous le verrons, cet ajout sera qualifié de « nuisible »). Dès lors que l'intentionnalité est bien comprise, le Je est inutile : « l'objet est transcendant aux consciences qui le saisissent et c'est en lui que se trouve leur unité. »<sup>3</sup>

Toutefois, le cogito, Sartre n'en contrevient pas, est une constatation de fait. Comment, dès lors, assurer au Je une place si la conscience la lui refuse en son sein ? Nous savons que la conscience est conscience *de* quelque chose, il nous faut maintenant mettre en lumière la seconde caractéristique essentielle de la conscience : elle est conscience de soi. De là, nous comprendrons le rôle du Je, de l'Ego et du moi, comme objets transcendants d'une conscience qui se prend elle-même pour objet et devient *réflexive*.

## ii. Conscience préreflexive et conscience réflexive

Nous avons esquissé la seconde caractéristique de la conscience, comme conscience d'elle-même, en même temps que nous avons donné sa première caractéristique : la visée d'un objet transcendant.

Nous devons maintenant entrer dans les détails de cette attitude que Sartre appelle « *cogito* préreflexif ». Cette seconde caractéristique de la conscience est fondamentale. En effet, lorsque Sartre juge le Je transcendantal nuisible, son argument repose avant tout sur la caractéristique de la conscience comme conscience d'elle-même :

Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience. En effet, l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est conscience d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi.<sup>4</sup>

Le problème entrevu par Sartre est que si l'on admet le Je transcendantal, cela reviendrait à diviser un absolu, c'est-à-dire de séparer la conscience elle-même en une conscience

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 96-97.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 98.

transcendantale qui rendrait possible la conscience. Or, ce qui rend possible la conscience est, au contraire, qu'elle soit conscience d'elle-même : le Je transcendantal apparaît comme ce qui nie la conscience puisqu'elle la rend impossible. Cette conscience de soi, que *L'Être et le néant* indiquera à l'aide de l'artifice graphique « (de) », n'est pas une visée thétique de la conscience par elle-même. Si l'intentionnalité se caractérisait par la visée thétique d'un objet transcendant, la conscience (de) soi n'est pas autre chose que la conscience ayant conscience de son acte de visée, une « présence à soi ». Notons que cette conscience (de) soi n'est pas une « seconde » caractéristique de la conscience : c'est bien plutôt parce que la conscience est conscience (de) soi qu'elle peut être conscience *de* quelque chose. Dans le cas contraire,

si ma conscience n'était pas conscience d'être conscience de table, elle serait donc conscience de cette table sans avoir conscience de l'être ou, si l'on veut, une conscience qui s'ignorerait soi-même, une conscience inconsciente – ce qui est absurde.<sup>1</sup>

Ce que Sartre résumera ainsi dans sa conférence *Conscience de soi et connaissance de soi* : « la conscience de quelque chose implique nécessairement, sous peine de tomber dans l'inconscient, une conscience de soi. »<sup>2</sup> Par là, Sartre dévoile la condition même de l'intentionnalité : pour que la conscience soit conscience de quelque chose, il faut qu'elle soit conscience (d')elle-même : « Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme *le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose.* »<sup>3</sup> C'est pourquoi les deux caractéristiques de la conscience : l'intentionnalité et la conscience (de) soi, ne sont pas rigoureusement distinguables.

Que la conscience soit conscience (d')elle-même, c'est un point que Sartre maintient depuis *La Transcendance de l'Ego*, où il indiquait déjà : « Nous appellerons une pareille conscience : conscience de premier degré ou *irréfléchie.* »<sup>4</sup> Par conscience irréfléchie, il faut donc comprendre une conscience qui n'est pas *thétique*, une conscience qui ne *pose* pas l'existence de la conscience (à la différence de la perception de chaise, qui pose l'existence de la chaise en question). En effet, la conscience de soi n'est pas autre chose que la conscience, dont elle est conscience. Or, la conscience est conscience de quelque chose, et ce « quelque chose » est l'objet transcendant face à la conscience. De sorte que la conscience (de) soi ne peut être positionnelle car elle ne viserait plus le monde mais soi. La première philosophie de Sartre réussit alors ce coup de remonter jusqu'au *cogito* préréflexif, comme condition du *cogito*. Sartre

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 19.

<sup>2</sup> « Conscience de soi et connaissance de soi », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 149.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 22, Sartre souligne.

<sup>4</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 98, Sartre souligne.

peut ainsi critiquer à la fois Descartes et Husserl pour n'avoir pas vu que « tout au contraire, c'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible : il y a un *cogito* préreflexif qui est la condition du *cogito* cartésien. »<sup>1</sup> *Être et Temps* tombe également sous la critique pour avoir, plus généralement, négliger le *cogito*. Si Sartre reconnaît l'insigne avancée de l'analytique existentielle heideggerienne, il déplore, en revanche, qu'Heidegger « aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le *cogito* »<sup>2</sup>.

La conscience est conscience (de) soi. La conscience irréfléchie pose son objet transcendant tout en étant non-positionnelle d'elle-même. Ainsi donc, Sartre avance dès 1934 un concept majeur de sa pensée : le *cogito* préreflexif, la présence à soi antérieure à toute réflexion et qui met à distance la conscience d'elle-même. C'est un concept décisif dans l'analytique de la réalité-humaine que proposera Sartre dans *L'Être et le néant*. Contre Husserl (celui des *Ideen*<sup>3</sup>), Sartre est l'auteur d'un geste philosophique qui n'est pas sans rappeler la quotidienneté heideggerienne ou la surréflexion merleau-pontienne qui cherchent également à atteindre un lieu en deçà de la réflexion. Et en effet, si Sartre introduit cette notion de conscience irréfléchie ou préreflexive, c'est pour marquer la différence d'avec une conscience réflexive. Dans ce second cas, la conscience se prend elle-même pour objet, c'est-à-dire qu'elle devient conscience positionnelle de la conscience *réfléchie* : la conscience *réfléchissante* a ainsi pour objet la conscience *réfléchie*. Pour que la conscience réfléchissante soit conscience, il faut également qu'elle soit conscience (de) soi, à l'instar de la conscience irréfléchie. C'est à l'occasion de cette conscience réflexive que Sartre peut démontrer la *transcendance de l'Ego*, c'est-à-dire un objet pour la conscience réfléchissante. S'il est impossible de douter de l'existence du Je, la question est plutôt de savoir dans quelle condition ce Je apparaît. Est-il toujours déjà dans ma conscience, comme le pense Descartes qui substantialise l'Ego ? Le « Je pense » de Descartes, Kant et Husserl après eux sont, explique Sartre, sur le plan réflexif, de second degré : « Ce Cogito est opéré par une conscience *dirigée sur la conscience*, qui prend la conscience comme objet. »<sup>4</sup> Si cette conscience de second degré vise le Je comme objet transcendant, en revanche : « il n'y a pas de *Je* sur le plan irréflechi »<sup>5</sup>.

La thèse est radicale, et n'est pas sans difficulté. La principale repose sur l'absence d'expériences à partir desquelles il serait possible de disséquer la conscience pour y déceler, ou

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 129.

<sup>3</sup> Par cette précision nous indiquons que les *Ideen* ne sont pas le tout de l'œuvre de Husserl, en effet la *Krisis* inaugurerait le geste philosophique que Merleau-Ponty reprendra en le radicalisant : celui de la réduction vers le monde de la vie.

<sup>4</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 99, Sartre souligne.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 102, Sartre souligne.

non, un Je. En effet, dès lors que l'on se place dans une expérience concrète de conscience irréfléchie « celle-ci peut sembler impossible, puisque, par définition, une expérience de ce genre est réflexive, c'est-à-dire pourvue d'un Je. »<sup>1</sup> Sartre a donc recours au souvenir, puisqu'il est la seule expérience lors de laquelle je peux apercevoir une conscience non-thétique d'elle-même. L'exemple typique choisi par Sartre est celui de la lecture. Au cours de cette lecture, le sujet est absorbé, c'est-à-dire qu'il ne fait pas de retour réflexif sur lui-même : il est tout entier sa lecture. Qu'est-ce à dire, en termes phénoménologiques ? Que la conscience est conscience *du* livre, *des* personnages, *des* réflexions issues de l'ouvrage etc. mais, le moi n'apparaît pas : « tandis que je lisais, il y avait conscience *du* livre, *des* héros du roman, mais le *Je* n'habitait pas cette conscience, elle était seulement conscience de l'objet et conscience non positionnelle d'elle-même. »<sup>2</sup> Ainsi l'on retrouve ce que nous disions à propos du réalisme de *La Transcendance de l'Ego* : la conscience est conscience *du* tramway-devant-être-rejoint et elle n'est pas une conscience-devant-rejoindre-le-tramway devant un tramway qui ferait figure d'absolu au sein d'un réalisme naïf et substantialiste. Cette théorie de la perception est cruciale, et demeure l'élément fondamental de l'ontologie sartrienne de la réalité-humaine. « Percevoir, c'est buter contre une présence »<sup>3</sup>, dira Sartre. Jusqu'à *L'Être et le néant*, Sartre maintiendra cette théorie de la perception en la faisant évoluer, en la développant sur un fondement sûr (la théorie du néant) :

Seulement, nous avons montré aussi l'erreur qu'il y aurait, par exemple, à croire que nous « projetons » nos dispositions affectives *sur* la chose, pour l'éclairer, ou la colorer. D'abord, en effet, nous avons vu depuis longtemps qu'un sentiment n'est nullement une disposition intérieure, mais un rapport objectivant et transcendant, qui se fait apprendre par son objet ce qu'il est.<sup>4</sup>

La conscience est donc « claire comme un grand vent », elle n'est que visée de quelque chose et conscience (de) soi. L'Ego, le Je ou le moi, bien qu'existants, sont des objets transcendants pour cette conscience, apparaissant à l'occasion d'un acte réflexif. Lorsque je suis absorbé par mon activité, il n'y a que conscience de cette activité, des objets de cette activité etc., mais jamais de moi qui unifierait et donnerait l'ordre des activités. « Le Moi n'apparaît qu'avec l'acte réflexif et comme corrélat noématique d'une intention réflexive »<sup>5</sup>, ajoute *La Transcendance de l'Ego*. Toutefois, nous ne devons pas utiliser les termes d'Ego, de Je ou de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>3</sup> Cité par Coorebyter dans *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 791, Sartre souligne.

<sup>5</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 107.

moi indifféremment. Sartre les distingue d'ailleurs, quoiqu'il juge cette distinction « simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale »<sup>1</sup>. La distinction établie par Sartre est un tri en fonction du statut empirique des objets mis sous le titre du Je ou bien celui du moi : l'action ou la qualité. En effet, il est d'usage de dire que c'est le Je qui agit ; tandis que c'est le moi a des qualités. De sorte que le Je est « l'Ego comme unité des actions » et le moi est « l'Ego comme unité des états et des qualités »<sup>2</sup>. Par là Sartre peut ranger sous une même unité l'ensemble des objets transcendants issus d'un acte réflexif : l'Ego « constitue l'unité idéale (noématique) et indirecte de la série infinie de nos consciences réfléchies. »<sup>3</sup> L'Ego est donc strictement différencié d'une conscience, il est une unité noématique (l'objet visé par l'intentionnalité) à l'occasion du retour réflexif de la conscience sur elle-même :

l'Ego est un objet appréhendé mais aussi constitué par la conscience réflexive. C'est un foyer virtuel d'unité, et la conscience le constitue en sens inverse de celui que suit la production réelle : ce qui est premier réellement, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis, à travers ceux-ci, l'Ego.<sup>4</sup>

Or, dans une certaine « attitude naturelle », qu'une *époque* dissipera, ce sont les consciences qui semblent émaner de l'Ego : « "l'attitude naturelle" apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant »<sup>5</sup> ; dès lors que l'*époque* est effectuée<sup>6</sup>, la conscience s'aperçoit et s'angoisse : « il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le fait cette création inlassable d'existence dont nous ne sommes pas les créateurs. Sur ce plan l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse »<sup>7</sup>. Nous l'avons dit, rien ne peut déterminer une conscience, et dès lors que le champ transcendantal a été purifié de tout recours égologique : « [la conscience] se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir avant elle »<sup>8</sup>. Il s'agit ici d'une « existence nouvelle », que la conscience crée *ex nihilo*. Cette création *ex nihilo* est à l'origine du vide auquel la conscience fait face. C'est à partir de ces conclusions que nous pouvons également faire une distinction entre la conscience et l'homme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>6</sup> Ce n'est pas seulement à l'occasion d'une « opération savante » telle que Husserl la décrit. Sartre insiste sur le fait que l'*époque* husserlienne n'a rien de spontané ni de nécessaire ; Sartre, à ce stade de son œuvre, voit dans l'*époque* un événement de la vie quotidienne, une angoisse qui surprend le sujet et le désarme. Voir *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 129-130.

<sup>7</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 128.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 127.

plus généralement. L'homme est une totalité, il comprend une conscience qui constitue un Ego : l'homme est emprisonné dans le monde, « l'homme a l'impression de s'échapper sans cesse » car, dans l'attitude naturelle, il hypostasie l'Ego mais est rapidement rattrapé par le fait que cet Ego n'est pas à l'origine de l'existence nouvelle. Ainsi Sartre peut écrire : « Peut-être, en effet, la fonction essentielle de l'Ego n'est-elle pas tant théorique que pratique. »<sup>1</sup> L'homme est dès lors cet être qui assigne à l'Ego la fonction rassurante de lui assurer d'être une substance permanente et stable.

L'Ego est un corrélat intentionnel de la conscience réflexive, nous avons vu que les objets du monde sont les corrélats intentionnels de la conscience pré-réflexive, ou irréfléchie. Est-ce à dire que le monde occupe la même place, de manière analogue, que l'Ego, pour la conscience de premier degré ? Sartre semble le dire. En effet, lorsque Sartre questionne l'équivalent noématique de l'Ego pour la conscience irréfléchie, c'est le concept de monde qu'il mobilise :

Si nous cherchions un analogue pour la conscience irréfléchie de ce qu'est l'Ego pour la conscience du second degré, nous pensons plutôt qu'il faudrait songer au Monde, conçu comme la totalité synthétique infinie de toutes les choses.<sup>2</sup>

Le concept de monde ainsi introduit semble correspondre à l'unité noématique de tous les objets transcendants mondains. Il est à remarquer que cette définition du monde (proche de Kant, et strictement provisoire du point de vue de l'œuvre de Sartre) rejoint l'idéal de totalité que nous avons donné dans notre première partie. Il va s'agir pour nous maintenant d'explicitier ce concept de monde et surtout de voir son évolution : d'un concept kantien et husserlien, Sartre va progressivement (à mesure que la théorie du néant prendra forme), jusqu'à *L'Être et le néant*, le faire évoluer dans une ontologie phénoménologique.

### b. L'envers de la conscience : le monde

La conscience est conscience du monde, ce dernier est comme son envers. Sartre suit Husserl de ce point de vue : c'est à la suite de Husserl qu'il peut distinguer radicalement la conscience et le monde. Comme Sartre l'écrit, dans *L'imagination*, à propos de Husserl : « L'intentionnalité, telle est la structure essentielle de toute conscience. Il s'ensuit naturellement une distinction radicale entre la conscience et *ce dont il y a conscience*. »<sup>3</sup> Les commentaires que nous avons proposés des textes philosophiques de Sartre nous assurent qu'il est resté de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>3</sup> *L'imagination*, p. 144, Sartre souligne.

bout en bout fidèle à Husserl concernant ce point. En effet, Sartre poursuit : « L'objet de la conscience quel qu'il soit (sauf dans le cas de la conscience réflexive) est par principe hors de la conscience : il est transcendant. »<sup>1</sup> C'est bien là le *leitmotiv* que nous retrouvons dans toutes les œuvres postérieures de Sartre. Toutefois Sartre ne souscrit pas à l'idéalisme transcendantal de Husserl. Aussi, il ne fait pas du monde un être contingent et dépendant, tel que le désigne Husserl dans les *Ideen*<sup>2</sup>. Sartre prétend au contraire faire droit à l'indépendance du monde *via* l'intentionnalité, établissant alors une « étrange interprétation de l'intentionnalité comme rendant l'objet intentionnel indépendant de la conscience »<sup>3</sup> ; Sartre ne suspend donc pas le monde, il le pose comme être transcendant.

Cela veut-il dire que Sartre fait du monde et de la conscience des êtres strictement indépendants ? Est-ce à dire que Sartre reconduit un dualisme entre la conscience et le monde ? Cette question n'est pas anodine lorsqu'on sait que ce fut la critique principale de Merleau-Ponty à l'endroit de Sartre. Merleau-Ponty entend s'opposer, dans *Le Visible et l'invisible*, à ce qu'il croit être la thèse de Sartre :

La seule manière d'assurer mon accès aux choses mêmes serait de purifier tout à fait ma notion de la subjectivité : il n'y a pas même de « subjectivité » ou d' « Ego », la conscience est sans « habitant » [...] C'est par cette intuition de l'Être comme plénitude absolue et absolue positivité, et par une vue du néant purifiée de tout ce que nous y mêlons d'être, que Sartre pense rendre compte de notre accès primordial aux choses [...].<sup>4</sup>

Comme l'ont montré les travaux de Fernanda Alt<sup>5</sup>, cette critique n'est pas tout à fait juste. S'agit-il pour Sartre de dissocier irrémédiablement la conscience et le monde, c'est-à-dire de les discriminer respectivement en un pur néant et un être plein dont la liaison n'en serait que plus inintelligible ? Les conséquences seraient terribles. Suivant les reproches de Merleau-Ponty dans *Les aventures de la dialectique*, cette dichotomie entre une conscience et un monde irréconciliables ferait que « les notions de choix et de liberté, par exemple, “deviennent conquête et violence” et son dualisme entre un pur sujet et un pur objet [...] “terroriste” »<sup>6</sup>, résume Alt. Si les reproches sont excessifs, déraisonnables, voire extravagants, tâchons de voir ce qu'ils signifient.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Voir *supra*, p. 16 sq. ; *Ideen I*, §49, p. 152.

<sup>3</sup> H. Spiegelberg, cité par V. de Coorebyter dans *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 68.

<sup>4</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, in *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1685.

<sup>5</sup> Notamment F. Alt, *L'hantologie de Sartre : Sur la spectralité dans L'Être et le Néant*, Louvain-la-Neuve, Peeters, 2021.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 62.

## i. Un dualisme ?

Alt avance que les critiques merleau-pontiennes peuvent se récapituler aux cinq points suivants :

1) la dichotomie entre les *hommes* et les *choses* a des conséquences problématiques pour la pensée du monde ; 2) la conception de la liberté comme irradicale et pure d'une part et la temporalité instantanéiste de l'engagement qui lui est liée d'autre part, produisent une dangereuse philosophie de l'action ; 3) le solipsisme du *cogito* pris comme point de départ entraîne d'indépassables difficultés tant au niveau philosophique que politique ; 4) le dualisme radical rend impossible toute dialectique ; 5) toutes ces choses rendent difficile de penser le social.<sup>1</sup>

L'objet de notre attention et ce que nous devons donc analyser est donc le prétendu *dualisme* de Sartre, entre la conscience et le monde, puis entre le pour-soi et l'en-soi. Ces derniers concepts sont une innovation (dans un vocabulaire emprunté à Hegel) de *L'Être et le néant*, et desquelles nous devons également rendre raison. Pour ce faire, nous nous demanderons premièrement si les premiers textes phénoménologiques de Sartre manifestent effectivement un dualisme. Puis, deuxièmement, nous montrerons comment *L'Être et le néant* clôt cette difficulté par une théorie de la facticité.

### 1. La conscience, le corps et le monde

Que les premiers textes phénoménologiques de Sartre représentent un dualisme foncier est une critique fréquemment avancée. Elle fut celle de Merleau-Ponty, comme nous l'avons montré, mais elle est également celle de Alt. En effet, Alt voit dans la critique merleau-pontienne en réalité une critique pertinente des premiers textes (l'article sur l'intentionnalité et *La Transcendance de l'Ego*) et du chapitre « La transcendance »<sup>2</sup> de *L'Être et le néant*. Selon Alt, la théorie de la facticité (dans le chapitre « Le corps »<sup>3</sup>) résout le problème du dualisme, qui est toutefois prégnant lorsque Sartre ne prend pas en considération l'inscription du pour-soi dans le monde à titre de corps, ce qui est le cas des premiers textes phénoménologiques et, dans une certaine mesure (que nous allons examiner ci-après), du chapitre sur la transcendance dans *L'Être et le néant*<sup>4</sup>. Le changement significatif que Alt remarque est celui de la théorie de la

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 61, Alt souligne.

<sup>2</sup> Troisième chapitre de la deuxième partie : *L'Être et le néant*, p. 249-308.

<sup>3</sup> Deuxième chapitre de la troisième partie : *L'Être et le néant*, p. 413-484.

<sup>4</sup> Alt écrit en effet : « À cette époque, la philosophie de Sartre se trouve ainsi en accord avec une bonne partie des critiques de Merleau-Ponty : conscience désincarnée, primauté de la translucidité, liberté sans racines, temporalité de *flashes*, dichotomie entre le plan de l'humanité et le transcendantal. Cependant, bien que certaines des caractéristiques abordées ici demeurent actives dans les élaborations sartriennes postérieures, il y a un changement significatif qui contestera le cadre théorique de la conscience nue face à un monde nu. Cette mutation nous ouvrira

facticité, par laquelle Sartre passerait d'une conscience pure à une conscience incarnée<sup>1</sup>. De ce point de vue, Merleau-Ponty serait fautif de n'avoir pas assez vu que le chapitre « Le corps » traitait de la facticité, c'est-à-dire de l'inscription du pour-soi dans le monde, mais plus encore que le chapitre « La transcendance » ne se suffisait pas à lui-même et qu'il réclamait la finitude que la théorie de la facticité viendra combler. Ainsi, Merleau-Ponty n'aurait pas clairement vu que si le Sartre de *L'Être et le néant* ne fait pas intervenir le corps dans le chapitre sur « La transcendance », cela est essentiellement en raison de *l'ordre d'exposition* de l'ouvrage. Cet ordre des raisons commande à Sartre de traiter en premier lieu de la transcendance et en second lieu du corps. De là cette remarque à l'attention de son lecteur :

On s'étonnera peut-être, écrit Sartre, que nous ayons traité le problème du connaître sans poser la question du corps et des sens ni nous y référer une seule fois. Il n'entre pas dans notre dessein de méconnaître ou de négliger le rôle du corps. *Mais il importe avant tout, en ontologie comme partout ailleurs, d'observer dans le discours un ordre rigoureux.*<sup>2</sup>

L'absence logique du corps dans l'analyse de la transcendance ne signifie donc pas son absence réelle. Si l'absence de référence au corps est également un trait caractéristique des premiers essais phénoménologiques de Sartre, la question que nous pouvons poser est : n'y a-t-il pas dans ces premiers textes phénoménologiques la même attention méthodologique, qui expliquerait cette omission ? Autrement dit : les premiers textes phénoménologiques de Sartre tombent-ils sous la critique de Merleau-Ponty ? C'est-à-dire : les premiers textes de Sartre sont-ils porteurs d'une ontologie désincarnée de la conscience ? Regardons-y mieux. Si Coorebyter reconnaît également que la critique de Merleau-Ponty « vaut surtout pour les deux textes de 1934 »<sup>3</sup>, toutefois il avance de surcroît que Sartre « tente de dépasser l'idéalisme et le "réalisme"<sup>4</sup> dès 1934 : ni le sujet ni l'objet ne sont érigés en entités autonomes qui entreraient, en un second temps, en communication avec leur vis-à-vis »<sup>5</sup>. En effet, le texte le plus caractéristique d'un dualisme entre la conscience absolue et le monde transcendant est l'article sur l'intentionnalité. Or, ce texte indique sans équivoque que « la conscience et le monde sont

---

de nouvelles perspectives non plus issues de la philosophie de la conscience nue, mais de celles que l'on peut trouver dans l'ontologie de *L'Être et le néant*. », F. Alt, *L'hantologie de Sartre : Sur la spectralité dans L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 134.

<sup>1</sup> Voir *Ibid.*, p. 114.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 308

<sup>3</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>4</sup> Sur la distinction entre le réalisme que Sartre veut dépasser et celui qu'il revendique voir *supra*, p. 30 sq.

<sup>5</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 266.

donnés d'un même coup »<sup>1</sup>. De ce point de vue, la conscience et le monde sont interdépendants et non deux absolus. S'éclater vers le monde ne veut ainsi ni dire que la conscience est strictement séparée du monde, ni que la conscience rencontre un absolu, ni que la conscience *constitue* le monde : Sartre refuse le dualisme, le réalisme naïf et l'idéalisme. S'éclater vers, c'est « buter contre une présence », avions-nous dit.

Le problème du dualisme persiste néanmoins tant que n'a pas été explicitée la relation de la conscience au monde, relation qui s'exprime par le corps. Or, puisqu'il n'y a pas de théorie du corps dans les premiers textes phénoménologiques de Sartre, nous sommes en droit de nous demander s'il ne subsiste pas, *in fine*, un irréductible dualisme ? Si Sartre distingue radicalement la conscience du monde, ce n'est pas pour en faire un absolu autonome. Le champ transcendantal déshumanisé auquel Sartre aboutit n'est pas un champ sans corps<sup>2</sup>. Certes, il n'est pas dans le but de Sartre d'élaborer en 1934 une théorie du corps – de la facticité –, et même les quelques lignes de *La Transcendance de l'Ego* sur l'emprisonnement de la conscience dans le monde<sup>3</sup> ne suffisent pas à résoudre cette difficulté, mais faut-il conclure, comme Merleau-Ponty<sup>4</sup>, que Sartre *oublie* qu'il a un corps ? Au contraire, si Sartre ne fait presque aucun cas du corps dans ses premières analyses, c'est encore par un souci *methodologique* que par une élaboration d'une conscience désincarnée<sup>5</sup>. Ainsi, par exemple, quand Sartre aborde la question des *états*, c'est-à-dire de la saisie réflexive d'une unité égologique (transcendante) comme la colère que j'éprouve pour untel ou untel, son explication implique le corps : « L'état est donné en quelque sorte comme intermédiaire entre le corps (la "chose" immédiate) et l'"Erlebnis". »<sup>6</sup> Suivant que l'état est donné du côté du corps ou de la conscience, il ne sera pas « donné comme agissant de la même manière »<sup>7</sup>. Alors que du côté du corps, l'état est vu comme « causal », il est donné comme *magique* du côté de la conscience. Disons quelques mots de ce concept de magie, déterminant chez Sartre (il apparaît dès 1934, ici, jusqu'à 1943), sur lequel nous reviendrons dans notre prochain chapitre. Est dit magique un rapport entre l'esprit et les choses. Sartre, dans *La Transcendance de l'Ego* aussi bien que dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, cite cette idée attribuée à Alain : « l'homme est un sorcier pour l'homme »<sup>8</sup> ; il y

---

<sup>1</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 88.

<sup>2</sup> Nous parlons ici de champ transcendantal y compris pour l'article sur l'intentionnalité car, au vu de la proximité chronologique (les deux articles sont écrits la même année) de cet article avec *La Transcendance de l'Ego*, il est possible de joindre les deux dans une homogénéité doctrinale.

<sup>3</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 95.

<sup>4</sup> Voir M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1707.

<sup>5</sup> Voir V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, op. cit., p. 547.

<sup>6</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 111.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> Voir *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 119 ; *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 108.

donne également la définition alinienne de la magie : « l'esprit traînant parmi les choses »<sup>1</sup>. Il s'agit donc d'un rapport entre deux régimes d'être. De sorte que le monde magique est un monde transformé : et c'est le rôle du néant que de transformer ce monde en un monde magique<sup>2</sup>. Ainsi, à la fois la conscience est présente au monde, mais le monde contient, dans son apparaître, un néant, le résultat de l'esprit qui traîne sur le monde. Le corps n'est ainsi pas oublié, ni nié. Il intervient suivant ce que Sartre a à démontrer, c'est-à-dire selon un ordre d'exposition précis. Il y a donc avant tout un principe *méthodologique* qui régit l'apparition du corps dans les textes de Sartre. Il semble donc que ce soit le même principe méthodologique, dont nous parlions plus haut, qui commande à Sartre « d'observer dans le discours un ordre rigoureux. »<sup>3</sup> L'absence du corps dans l'article sur l'intentionnalité est essentiellement due aux raisons de l'ouvrage, et non en raison d'une conception désincarnée de la conscience. Précisément parce que tout l'effort de Sartre dans cet article est de remettre la conscience dans le monde.

Aussi le Sartre dualiste est-il davantage une caricature qu'une fidélité à ce que disent (ou ne disent pas) les textes. Contrairement à ce qu'ont vu certains critiques<sup>4</sup>, Sartre n'a professé nulle part de dualisme, ni non plus de conscience désincarnée qui semblait être l'argument décisif en faveur de ce dualisme insurmontable. Alt a raison de montrer que la théorie de la facticité enveloppe et dépasse les premiers textes phénoménologiques, mais il nous semble que ces premiers textes ne permettent pas de conclure que Sartre aurait été malgré lui l'auteur d'un dualisme.

## 2. La facticité et le monde

Face à la totalité indissoluble des premiers textes de Sartre, *L'Être et le néant*, avec sa massive opposition entre l'en-soi et le pour-soi, reconduit-il un dualisme « scindant l'Être »<sup>5</sup> ? Ici les choses sont plus simples encore. Sartre est conscient de la *tentation* dualiste de sa pensée mais la refuse sans équivoque. Dans la conclusion de *L'Être et le néant*, il note :

Mais après description de l'en-soi et du pour-soi, il nous avait paru difficile d'établir un lien entre eux et nous avons craint de tomber dans un dualisme insurmontable. Ce dualisme nous menaçait encore d'une autre façon : dans la mesure, en effet, où l'on pouvait dire du pour-soi qu'il était, nous nous trouvions en face de deux modes d'être

---

<sup>1</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 106.

<sup>2</sup> Voir Cl. Majolino, « "A Kind of Magic": Emotions, Imagination, Language – A Reading of Sartre », *Research in phenomenology*, 51(2), 2021, p. 214.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 308.

<sup>4</sup> Nous avons cité Merleau-Ponty, pour d'autres critiques voir V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 544-545.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 809.

radicalement distincts, celui du pour-soi qui a à être ce qu'il est, c'est-à-dire qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, et celui de l'en-soi qui est ce qu'il est.<sup>1</sup>

Sartre mobilise ici des concepts, en-soi et pour-soi, sur lesquels nous sommes déjà tombés mais que nous n'avons pas encore pris le temps d'explicitier. Profitons de cette sous-partie pour les développer, dans la mesure où la théorie de la facticité requiert une compréhension de ce couple conceptuel. Couple phare de l'ontologie sartrienne, l'en-soi et le pour-soi sont, à première vue, l'opposition entre les choses et l'homme. L'en-soi, en effet, exposé dans l'introduction de *L'Être et le néant*, est l'être du phénomène c'est-à-dire l'être de ce qui se donne à une conscience. De cet être, Sartre déduit trois caractéristiques fameuses : « L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. »<sup>2</sup> Qu'est-ce que Sartre entend par là ? Que l'être soit, cela est exigé par la nature de la conscience, qui est d'être conscience de quelque chose, d'être, dit Sartre, « intuition révélatrice de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant. »<sup>3</sup> Ou encore : « la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal. »<sup>4</sup> Cet être transphénoménal impliqué, Sartre lui applique l'inverse de la formule bien connue de *L'existentialisme est un humanisme* : l'existence précède l'essence. En effet, l'être transphénoménal du phénomène voit son essence impliquer son existence : « La conscience est un être dont l'existence pose l'essence, et, inversement, elle est conscience d'un être dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame d'être. »<sup>5</sup> L'être est soi, ce que l'être est il l'est absolument, car il n'est ni activité, ni passivité. Il est plein et dense, telle la substance spinoziste, ou pour reprendre une heureuse formule de Sartre : « il est *massif* »<sup>6</sup>. Nous dirons dès lors que l'en-soi coïncide avec lui-même : il est ce qu'il est. Et ce, par différence d'avec l'être du pour-soi<sup>7</sup>. C'est par cette non-coïncidence avec lui-même que le pour-soi pourra être dit *libre*. Le pour-soi est *l'en-soi en tant qu'il se décolle de l'en-soi*, il est un en-soi instable qui est à distance de lui-même, qui ne se regarde que pour mieux ne jamais coïncider avec ce qu'il est, bref le pour-soi est l'en-soi en tant qu'il se sépare de lui-même et du monde par-delà un néant : en un mot il est conscience (de) soi, il est l'être par lequel le néant vient au monde. De surcroît, le pour-soi n'est pas au fondement de son être, il est seulement au fondement de son néant. Le pour-soi, dit Sartre, est au fondement de son existence (c'est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 37, Sartre souligne.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 36.

pourquoi il sera dit *responsable*) mais non au fondement de sa présence (le *fait* qu'il existe)<sup>1</sup>. C'est pourquoi Sartre écrit que le pour-soi se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il est<sup>2</sup> : cela signifie, autrement dit, que le pour-soi n'est pas désincarné, il n'est pas un pur esprit qui vivrait comme *au-dessus* de l'en-soi. Par conséquent, un dualisme est impensable dans ces conditions. C'est pourquoi, dit Sartre, « nous n'avons donc pas lieu de nous interroger sur la manière dont le pour-soi peut s'unir à l'en-soi puisque le pour-soi n'est aucunement une substance autonome. »<sup>3</sup> Nous comprenons ainsi dans quelle mesure il n'y a pas de hiatus. Le pour-soi vient de l'en-soi pour le nier, le néantiser, c'est-à-dire se mettre à distance de l'en-soi. *Mais le pour-soi vient de l'en-soi.* « Il n'est pas autre chose, écrit encore Sartre, que la pure néantisation de l'en-soi ; il est comme un trou d'être au sein de l'Être. »<sup>4</sup> Le pour-soi est un en-soi qui se nie et nie le monde, il n'y a pas alors lieu d'y voir une substance séparée. En effet, gardons-nous de voir dans le pour-soi un pur néant, le pour-soi est un *être*. Il se fait annoncer par l'en-soi ce qu'il est puisqu'il néantise l'en-soi, c'est-à-dire qu'il le dépasse, il ne le détruit pas. De sorte que la prétendue alternative de l'être et du néant qui donne son titre à l'ouvrage n'est pas, en réalité, l'opposition des choses et du monde, mais les composantes d'un théâtre ontologique dont l'homme est le résultat<sup>5</sup>.

Nous le voyons, il serait impropre de parler ici de dualisme. Contrairement à ce qu'a pu interpréter Merleau-Ponty, il ne s'agit pas d'une distinction abyssale entre L'Être et le Néant, l'en-soi et le pour-soi. Bien mieux, le pour-soi c'est l'être et le néant et non le néant face à l'être. Tout le chapitre sur le corps aura alors pour but de montrer l'inscription du pour-soi dans le monde :

En ce sens, on pourrait définir le corps comme *la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence*. Il n'est rien autre que le pour-soi ; il n'est pas un en-soi dans le pour-soi, car alors il figerait tout. Mais il est le fait que le pour-soi n'est pas son propre fondement, en tant que ce fait se traduit par la nécessité d'exister comme être contingent engagé parmi les êtres contingents.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Voir « L'être-en-soi peut fonder son néant mais non son être ; dans sa décompression il se néantit en un pour-soi qui devient en tant que pour-soi son propre fondement ; mais sa contingence d'en-soi demeure hors de prise. », *L'Être et le néant*, p. 143. Il nous faut toutefois remarquer, avec Cabestan, que le pour-soi est au fondement de son néant, mais non la conscience, qui est le résultat de cette décompression. De sorte que conscience et pour-soi ne sont pas exactement synonymes. Voir Ph. Cabestan, « Une liberté infinie ? », in R. Barbaras (éd.), *Sartre : Désir et liberté*, Paris, PUF, 2005, p. 27.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 810.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 809.

<sup>5</sup> Sur la métaphore du théâtre, voir notre commentaire du *drame* ontologique du pour-soi, *infra* p. 66 sq.

<sup>6</sup> *L'Être et le néant*, p. 421, Sartre souligne.

Que le corps soit la forme contingente que prend la contingence du pour-soi, c'est inévitable. En effet, nous avons dit que le pour-soi était l'en-soi en tant qu'il s'affecte de négativité, en tant qu'il se sépare de lui-même, qu'il se met à distance et met l'être à distance *par-delà un néant* ; or donc, le pour-soi n'est pas au fondement de son être, seulement de son néant. Ainsi, il doit assumer un part de contingence, qui est sa facticité. Il doit assumer d'être là, sous *cette* forme. C'est cette forme, contingente, qui est la contingence du pour-soi.

La facticité, c'est ainsi le nom donné au concept qui permet le dépassement du dualisme propre à la distinction en-soi/pour-soi<sup>1</sup>. Impossible dès lors d'accuser *L'Être et le néant* de reconduire un dualisme cartésien tant l'analyse sartrienne replace le pour-soi *dans le monde* au sens de la facticité. De sorte que la critique que Merleau-Ponty formule dans *Le Visible et l'invisible*, « l'analytique de l'Être et du Néant, c'est le voyant qui oublie qu'il a un corps et que ce qu'il voit est toujours sous ce qu'il voit »<sup>2</sup>, est en fait un malentendu qui ignore les développements sartriens sur la facticité du pour-soi.

## ii. « Le monde des artistes et des prophètes »

Nous avons vu que la philosophie de Sartre, dans ses premiers textes phénoménologiques ou dans son maître-livre *L'Être et le néant*, ne conduit pas au dualisme. Il s'agit mieux d'une « totalité indissoluble » de la conscience et du monde. Mais quel est, exactement, ce monde ? L'entrée de Sartre en phénoménologie, s'est faite, nous l'avons dit, sous le signe d'une réhabilitation du monde. Mais de *quel* monde parle-t-on ? Ce dont Sartre cherche à rendre compte, c'est un monde éprouvé que le monde scientifique, naturaliste ou utilitaire néglige. C'est pourquoi l'article de l'intentionnalité fait droit à un monde empreint d'affects et de poésie : « effrayant, hostile, dangereux, avec des havres de grâce et d'amour. »<sup>3</sup> Nous avons en effet mis en évidence<sup>4</sup> que l'époque pratiquée par Sartre est une *époque* du monde contemplatif afin de restaurer les droits d'un monde chargé de sens. Nous pouvons maintenant comprendre pourquoi lorsque Sartre s'interroge, dans l'article sur l'intentionnalité, sur les propriétés d'un masque japonais, il écrit : « c'est une *propriété* de ce masque japonais que d'être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, – et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté. »<sup>5</sup> Le monde serait

---

<sup>1</sup> « Définie de la sorte, la facticité consacre l'indépassable appartenance du pour-soi au monde commun de l'en-soi. », V. de Coorebyter, « Sartre et la vie de la matière », in P.-J. Renaudie et C. V. Spaak, *Phénoménologies de la matière*, op. cit., p. 254.

<sup>2</sup> M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'invisible*, in *Œuvres*, op. cit., p. 1707.

<sup>3</sup> « Une idée fondamentale... », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>4</sup> Voir *supra*, p. 40 sq.

<sup>5</sup> « Une idée fondamentale... », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

donc un phénomène qui porte en lui des marques affectives, et l'*epochè* le dispositif qui restitue cet accès au monde en tant que monde éprouvé.

Lorsqu'elle raconte la découverte de la phénoménologie autour d'un cocktail à l'abricot, Simone de Beauvoir rapporte que Sartre « en pâlit d'émotion »<sup>1</sup>. En effet, dit-elle, « c'était exactement ce qu'il souhaitait depuis des années : parler des choses, telles qu'il les touchait, et que ce fût de la philosophie. »<sup>2</sup> Le témoignage est précieux. Nous voyons que le réalisme que Sartre chercha à fonder est un réalisme du sens des choses du monde. Ce que Sartre veut éliminer, c'est un monde réduit à n'être qu'un tas d'atomes bien ordonnés ; bien plutôt le monde comprend toutes les dimensions que la contemplation scientifique a négligées, c'est-à-dire ce qui fait que les choses sont des choses qui nous touchent, nous affectent, ne nous laissent pas indifférents. Sartre est ce sens assez proche de ce que Heidegger avait déjà formulé dans *Être et Temps* en 1927. Ce monde restitué, Sartre le nomme « monde des artistes et des prophètes » : c'est-à-dire l'anti-monde scientifique, l'envers de ce que le rapport technique nous apprend du monde. L'artiste est alors celui qui parle des choses sans omettre leur charge de sens, de sorte que l'art permet d'aller au-delà du simple rapport technique au monde. Sartre ajoute : « Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. »<sup>3</sup> Non seulement les choses ne sont pas ce que l'attitude naturelle voit en elles, mais notre rapport à ces choses n'est pas celui d'un rapport d'indifférence. Le rapport de la conscience vis-à-vis du monde est un rapport affectif et vécu<sup>4</sup>. Ainsi, Sartre restitue les choses « telles qu'il les touche », c'est-à-dire avec leur univers de sens mais également avec la complicité de sa conscience qui les *éprouve*. Le monde est un être sensé et éprouvé, non un système mécanique qui laisserait la conscience de marbre. C'est bien pourquoi après avoir combattu Proust, pour qui l'amour colore la personne aimée, dans l'article sur l'intentionnalité, Sartre combat La Rochefoucauld dans *La Transcendance de l'Ego*. L'œuvre de La Rochefoucauld représente pour Sartre une tentative freudienne d'introduire un inconscient, un moi caché qui dicterait, secrètement, ses mobiles au sujet. De fait La Rochefoucauld, en moraliste, cherche les mobiles *derrière* les mobiles ; il révèle les motivations dissimulées qui président au choix « vertueux » de celui qui prétend que celui-ci est pur. De sorte que, selon La Rochefoucauld, une bonne action renferme en réalité un mobile immoral caché<sup>5</sup>. C'est dire alors

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir, *La Force de l'âge* in *Mémoires*, *op. cit.*, p. 476.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> « Une idée fondamentale... », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>4</sup> V. de Coorebyter, Introduction à *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 26.

<sup>5</sup> « Ce que nous prenons, dit La Rochefoucauld, pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts que la fortune ou notre industrie savent arranger, et ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants et que les femmes sont chastes. », F. de La Rochefoucauld, *Réflexions ou*

que l'action bonne ne se réalise pas en fonction de l'objet à réaliser, mais d'un moi profond, lequel est une combinaison de passions bien peu avouables qui agissent parfois même à l'insu de celui qui les éprouve. Au contraire, la déconstruction sartrienne du sujet renverse les termes de la proposition : « j'ai pitié de Pierre et je lui porte secours, fait valoir Sartre. Pour ma conscience une seule chose existe à ce moment : Pierre-devant-être-secouru. Cette qualité de "devant-être-secouru" se trouve en Pierre. »<sup>1</sup> C'est une chose rigoureusement impensable pour un La Rochefoucauld, qui y verrait bien d'autres mobiles bien peu vertueux. Mais Sartre, selon la double exigence de sa théorie de la perception (« buter contre une présence ») et de l'intentionnalité de la conscience (« claire comme un grand vent »), en vient à espérer un « nouveau traité des passions »<sup>2</sup> à rebours donc d'une théorie de l'inconscient et de celle des passions de l'âme.

La psychologie de La Rochefoucauld est en réalité une *réflexion*, qui prend la conscience pour objet. Tandis que dans l'attitude irréfléchie nous retrouvons le monde chargé de sens de l'article sur l'intentionnalité :

Tout se passe comme si nous vivions dans un monde où les objets, outre leurs qualités de chaleur, d'odeur, de forme, etc., avaient celles de repoussant, d'attirant, de charmant, d'utile, etc., etc., et comme si ces qualités étaient des forces qui exerçaient sur nous certaines actions.<sup>3</sup>

Les « comme si » peuvent ici étonnés<sup>4</sup>, car c'est bien d'un univers chargé de sens dont il s'agit. Mais Sartre, en phénoménologue, décrit la façon dont les objets apparaissent, non comment les objets nous déterminent, c'est pourquoi ces « comme si » ne sous-entendent pas qu'en réalité les choses n'ont pas ces qualités affectives et qu'alors le monde est dépourvu de cette « coloration », il s'agit plutôt comme l'a noté Coorebyter d'une précision simplement phénoménologique d'un monde vécu par la conscience qui le vise : par là Sartre met en garde contre une interprétation causale des qualités sur la conscience (l'objet attirant me détermine dans cette attirance). Ces « comme si » ne contredisent donc pas l'*epochè* et le dévoilement du monde des artistes et des prophètes que Sartre appelle de ses vœux. Toutefois, il n'est peut-être pas anodin de voir Sartre écrire « comme si » lorsqu'on sait qu'il déjà en train de faire évoluer sa théorie de la perception jusqu'à *L'Être et le néant*. En effet, le texte sur l'intentionnalité

---

*sentences et maximes morales*, §1, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964, p. 403.

<sup>1</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 105.

<sup>2</sup> « Une idée fondamentale... », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>3</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 106.

<sup>4</sup> Voir la note 49 de Coorebyter dans *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 187.

constitue certes un point de départ absolument nécessaire mais est aussi le lieu de certaines « outrances »<sup>1</sup>, en l'occurrence celles selon lesquelles les choses possèdent en soi ces propriétés d'être « haïssable, sympathiques, horribles, aimables »<sup>2</sup>. *L'Être et le néant* indiquera pour sa part que « le monde est humain »<sup>3</sup>. Par là, il faut comprendre que si les choses nous paraissent pourvues de qualité et de sens, celles-ci ne sont pas, pour autant, strictement objectives ; les choses sont humaines, cela veut ainsi dire qu'elles apparaissent *comme telles* à la conscience qui les perçoit : l'apparence du masque japonais ne saurait ainsi être dite terrifiante en soi. En effet, la théorie de la perception de l'article sur l'intentionnalité est-elle vraiment tenable ? Si Sartre est fidèle à l'idée de « buter contre une présence » et bien qu'il ait à cœur de proposer un réalisme qui ne soit pas un réalisme naïf, en revanche le « réalisme objectiviste des premiers essais »<sup>4</sup> semble reconduire au contraire certaines naïvetés. D'un autre côté, Sartre refusera comme un *leitmotiv* de faire des qualités des choses des *projections* d'un moi profond. C'est dire, alors, que Sartre devra dépasser l'objectivisme et l'idéalisme. Cette ambiguïté, cette tension entre une qualité objective et une qualité subjective, est tout à fait perceptible dans les textes intermédiaires entre l'article sur l'intentionnalité chez Husserl et *L'Être et le néant*. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, c'est-à-dire quelque temps avant *L'Être et le néant*, Sartre fait évoluer sa conception des choses et du monde, dans et par la théorie du néant :

Donc les choses sont humaines, nous n'y pouvons rien. Elles annoncent l'homme à l'homme. Mais il ne faut pas entendre par là que leur sens humain s'est déposé sur elles par couches successives, au fil des générations, au fil de la vie individuelle. Il suffit d'exister, de se jeter dans le monde une fois, par une trouée de néant [...] Ainsi nous nous apprenons sur les choses.<sup>5</sup>

Par là Sartre anticipe sur *L'Être et le néant* et sur son concept de monde. En effet, dans cette citation des *Carnets*, nous voyons l'effort sartrien constant pour éluder le réalisme naïf et l'idéalisme : les choses sont humaines, mais ce n'est pas une coloration qui viendrait transformer le monde par le moi. Bref, les choses sont humaines mais elles ne sont pas des projections. Il s'agit bien mieux d'un objet sur lequel la conscience bute, autrement dit, un obstacle qui s'oppose à la conscience et que la conscience révèle, dévoile et configure.

Nous avons ainsi vu que, dans les premiers textes phénoménologiques de Sartre le monde est un concept central dans la mesure où l'ambition réaliste de ces textes est un retour

---

<sup>1</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, op. cit., p. 269.

<sup>2</sup> « Une idée fondamentale... », in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 307.

<sup>4</sup> V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, op. cit., p. 270.

<sup>5</sup> *Carnets de la drôle de guerre*, V, in *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, p. 432.

au réel, au monde, par la notion d'intentionnalité. La conscience n'est pas autre chose que la conscience *du* monde. Par là le concept de monde apparaît comme le concept second de la conscience : si conscience il y a, elle est conscience du monde. La conscience est présente au monde, elle ne le constitue pas. Il s'agit, contre l'idéalisme et le matérialisme, d'un monde éprouvé et vécu, non un objet froid, distant ou idiosyncrasique. La théorie de la perception de Sartre signifie donc que la conscience se heurte au monde qu'elle révèle.

### 3) Qu'est-ce que le monde chez Sartre ?

Les premiers textes phénoménologiques ont déterminé deux concepts majeurs de la pensée sartrienne : la conscience et le monde, comme corrélat intentionnel d'une conscience préréflexive. Toutefois, c'est à l'occasion de *L'Être et le néant* que le monde reçoit une acception nouvelle. En effet, c'est dans l'ouvrage de 1943 que Sartre élabore son ontologie, laquelle exige de distinguer l'être-pour-soi de l'être-en-soi. Mais, demande Sartre, « quel est le sens profond de ces deux types d'être ? Pour quelles raisons appartiennent-ils l'un et l'autre à l'être en général ? Quel est le sens de l'être, en tant qu'il comprend en lui ces deux régions d'être radicalement tranchées ? »<sup>1</sup> Le monde est-il, dès lors, la totalité de l'étant ? Est-il l'« être en général » ? Ainsi Sartre cherche-t-il, à l'instar de Heidegger, « un monde, au sens d'une configuration ordonnée et sensée de l'étant »<sup>2</sup> selon le mot de Zarader. Sartre écrit ainsi en 1943 : « On sait qu'il n'y a point, d'une part, un pour-soi et, d'autre part, un monde, comme deux tous fermés dont il faudrait ensuite chercher comment ils communiquent. Mais le pour-soi est par lui-même rapport au monde »<sup>3</sup>, et par là Sartre énonce ce qui fait l'originalité de sa thèse par différence d'avec celle de Husserl ou de Heidegger : Sartre fait de la relation du pour-soi au monde le sens du monde. Sartre dépasse ainsi l'idéalisme de Husserl, qui conduit ce dernier, selon Sartre, vers un phénoménisme ; mais Sartre dépasse également le réalisme naïf qui consiste à mettre le sujet en face de l'absolu, à faire des choses des choses strictement en soi. Aussi Sartre cherche à « transcender *pour de bon* réalisme et idéalisme »<sup>4</sup> vers un réalisme original<sup>5</sup> qui est une théorie du monde : c'est la relation du pour-soi à l'en-soi qui fait qu'il y a un monde, lequel est compris comme « la totalité des êtres, en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit de l'ipséité »<sup>6</sup>. Sartre montre que le pour-soi ne constitue pas le monde, il l'éclaire et le fait apparaître : il n'est pas constituant, il est révélatif<sup>7</sup>.

Ainsi, ce qu'il s'agit maintenant d'interroger, c'est la manière dont le monde se donne au pour-soi, la manière dont il apparaît au pour-soi. S'interroger sur le monde dans *L'Être et le*

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 38.

<sup>2</sup> M. Zarader, *Lire Être et Temps de Heidegger*, op. cit., p. 116.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 417.

<sup>4</sup> Lettre du 16 janvier 1940 in *Lettres au Castor et à quelques autres*, t. II, p. 41, Sartre souligne.

<sup>5</sup> Nous dirons quelques mots plus loin sur la nature réaliste de ce « réalisme original », la façon dont il dépasse le réalisme et l'idéalisme vers un nouveau réalisme, mieux fondé. Voir *infra*, p. 71 sq.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 168.

<sup>7</sup> En toute rigueur, le pour-soi constitue le *cadre* des choses, non les choses. Voir *L'Être et le néant*, p. 669 ; *infra*, p. 92 sq.

*néant*, c'est donc s'interroger sur l'aspect proprement phénoménologique de cette œuvre : l'interrogation porte, en effet, sur le *phénomène* du monde.

Le pour-soi, en faisant qu'il y ait de l'être, fait que se découvre un monde. « Ainsi la surrection de l'homme au milieu de l'être qui "l'investit" fait que se découvre un monde »<sup>1</sup> note Sartre. Cette relation, la négation, est « une rubrique catégorielle présidant à l'ordonnance et à la répartition des grandes masses d'être en choses. »<sup>2</sup> On l'aura compris, l'ordonnance dont parle Sartre n'est autre que le monde. Mais pour établir correctement cette théorie du monde, revenons à l'introduction de *L'Être et le néant* qui part du phénomène et va jusqu'à l'être-en-soi, transphénoménal en ce qu'il échappe « à la condition phénoménale – qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle »<sup>3</sup>. Autrement dit, il s'agit de procéder à une phénoménologie « de ce qui n'est *constitutivement pas un phénomène*. »<sup>4</sup>

### a. Le monde comme phénomène

Le monde est un phénomène, il paraît à une conscience. Mais qu'est-ce, exactement, qu'un phénomène ? La définition sartrienne de la phénoménalité est tributaire de la phénoménologie de Husserl et de Heidegger, dans un sens strictement anti-kantien (comme le sont, du reste, les phénoménologies de ses deux prédécesseurs) :

Car l'être d'un existant, c'est précisément ce qu'il *paraît*. Ainsi parvenons-nous à l'idée de *phénomène*, telle qu'on peut la rencontrer, par exemple, dans la « Phénoménologie » de Husserl ou de Heidegger, le phénomène ou le relatif-absolu.<sup>5</sup>

Relatif, le phénomène l'est vis-à-vis de ce qui le perçoit. Absolu, le phénomène l'est parce qu'il est « *absolument indicatif de lui-même* »<sup>6</sup>. En effet, précise Sartre, il n'y a pas d'être derrière le phénomène, contrairement à l'*Erscheinung* de Kant : « [Le phénomène] n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. »<sup>7</sup> Le phénomène est tout, il n'y a rien qu'il cache : nous voilà en plein « monisme du phénomène. »<sup>8</sup> C'est là le point de départ de Sartre, qui questionne alors ce qu'est le phénomène, c'est-à-dire « *l'être de ce paraître* »<sup>9</sup>.

Mais si le phénomène est relatif, cela veut aussi dire qu'il est un « abstrait ». Par abstrait, Sartre entend un être qui n'existe qu'en tant qu'il est lié à autre chose que lui-même. Le concret,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>4</sup> R. Moati, *Sartre et le mystère en pleine lumière*, Paris, Cerf, 2019, p. 49, Moati souligne.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 12, Sartre souligne.

<sup>6</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

<sup>7</sup> *L'Être et le néant*, p. 12.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 15, Sartre souligne.

au contraire, est l'unité synthétique absolue. De sorte que le phénomène est un abstrait, puisque les phénomènes « ne peuvent exister comme phénomènes sans *paraître* à une conscience »<sup>1</sup> ; de plus, la conscience elle-même demeure un abstrait, et par là Sartre anticipe sur les critiques d'un prétendu dualisme de sa première philosophie : la conscience ne peut exister *seule*. La conscience étant conscience *de* quelque chose, on ne saurait faire d'elle une substance *indépendante*, elle « recèle en elle-même une origine ontologique vers l'en-soi »<sup>2</sup>. Cette origine ontologique, dont nous avons déjà parlé<sup>3</sup>, c'est la dépendance du pour-soi à l'égard de l'en-soi. La conscience existe dans l'exacte mesure où elle est conscience d'un être transphénoménal, absolu, dont l'existence déborde la phénoménalité. C'est là son être propre : « il n'y a pas d'être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d'être intuition révélatrice de quelque chose, c'est-à-dire d'un être transcendant. »<sup>4</sup> À l'inverse, qu'est-ce à dire sinon que cet être transcendant est un concret ? C'est-à-dire qu'il est un être qui n'a pas besoin de paraître à une conscience pour exister et qui « déborde fonde la connaissance »<sup>5</sup> qu'on prend de cet être, autrement dit : l'être du phénomène. Par cet être transphénoménal, Sartre espère échapper au phénoménisme qui, selon lui, menace l'idéalisme transcendantal husserlien. De ce point de vue, Sartre souhaite, dans un geste réaliste, replacer l'homme dans le monde au sens de la conscience vers l'en-soi : le retour aux choses mêmes prend ainsi la forme, dans *L'Être et le néant*, de l'origine ontologique du pour-soi dans l'en-soi. C'est, nous le verrons, le mouvement que Sartre assigne à sa philosophie, mouvement conçu à la fois comme facticité (origine ontologique) et dépassement (liberté ontologique). Pour le moment, revenons sur les concepts fondamentaux de l'ontologie sartrienne, tels qu'on les trouve dans le grand-œuvre de 1943.

### i. L'être des phénomènes

Étant donné que « nous avons borné la réalité au phénomène »<sup>6</sup>, dit Sartre, il semble qu'il faille accorder au phénomène d'être d'épuiser l'être du phénomène, c'est-à-dire de border la réalité de l'être du phénomène au phénomène d'être, ou encore que l'être du phénomène n'existe que pour autant qu'il nous apparaît (c'est-à-dire en tant que phénomène d'être). C'est dire alors que ce qui paraissait déborder le cadre strict du phénomène se retrouve *in fine* être un phénomène en raison du monisme du phénomène auquel Sartre souscrit. Or, nous l'avons compris, le réalisme philosophique de Sartre est la tentative pour renverser ce qu'il nomme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 249.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>3</sup> Voir *supra*, p. 53 *sqq.*

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 32.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 17.

ainsi un « phénoménisme », afin de faire droit à la réalité transphénoménale de l'être du phénomène. Contre l'idéalisme d'un Berkeley ou d'un Husserl, Sartre affirme que le phénomène d'être n'épuise pas l'être du phénomène ; sinon, en effet, cela reviendrait à admettre, avec Berkeley, que tout *esse* est un *percipi* : l'être du phénomène résiderait dans son phénomène. *A contrario*, dit Sartre, « l'*esse* du phénomène ne saurait être son *percipi*. L'être transphénoménal de la conscience ne saurait être l'être transphénoménal du phénomène. »<sup>1</sup> Pour comprendre en profondeur cette affirmation et démêler cette tension entre un monisme du phénomène et un être qui déborde le cadre de la phénoménalité, il nous faut détailler l'introduction de *L'Être et le néant*, texte d'une prodigieuse (et redoutable) densité conceptuelle.

La première section de l'introduction (*L'idée de phénomène*) part du « monisme du phénomène », c'est-à-dire la fin de la dualité entre l'être et le paraître et indique, dès les premières pages, l'affirmation phénoménologique de la philosophie de Sartre ; la deuxième section (*Le phénomène d'être et l'être du phénomène*) montre que l'être du phénomène exige<sup>2</sup> un fondement ontologique : celui d'une réalité transphénoménale, c'est-à-dire d'une réalité qui ne s'épuise pas dans la phénoménalité ; la troisième section (*Le cogito « préréflexif » et l'être du « percipere »*) découvre cette transphénoménalité dans l'être de la conscience ; la quatrième section (*L'être du « percipi »*) s'interroge, *in fine*, sur la possibilité pour l'être transphénoménal de l'être du phénomène d'être l'être transphénoménal de la conscience ; la cinquième section (*La preuve ontologique*) entérine l'impossibilité, contre tout idéalisme, que l'être du phénomène soit fondé par l'être transphénoménal de la conscience : la preuve ontologique indique tout au contraire que la conscience est conscience *de* quelque chose, au sens d'une « conscience [qui] naît portée sur un être qui n'est pas elle. »<sup>3</sup> Par là, Sartre confirme la transphénoménalité de l'être du phénomène.

Qu'est-ce que l'être du phénomène ? L'introduction de *L'Être et le néant*, est la tentative d'une réponse à cette question ou, à tout le moins, le début d'une réponse. L'être du phénomène est, nous l'avons marqué, l'être exigé par la conscience ; si la conscience révèle l'être, il y a bien un être révélé : « une intuition révélatrice implique un révélé »<sup>4</sup>, dit Sartre. De là cette transphénoménalité de l'être du phénomène. La transphénoménalité assure à l'être de déborder son phénomène et ainsi accorde la primauté ontologique à l'être. Le phénomène d'être, c'est-à-dire le phénomène paradoxal de ce qui échappe à la condition phénoménale, est l'intuition

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 29, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 31, Sartre souligne.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 32.

particulière qui permet, malgré tout, d'accéder à cet être-fondement. C'est pourquoi Sartre est conduit à admettre que « l'être des phénomènes ne se résout pas en un phénomène d'être et [...] pourtant nous ne pouvons rien *dire* sur l'être qu'en consultant ce phénomène d'être »<sup>1</sup>. Il convient donc maintenant d'interroger le phénomène d'être pour apprendre ce qu'il dévoile de l'être des phénomènes. Il s'agit, autrement dit, de dépasser l'existant vers le *sens* de son être ; ce sens ne vaut pas seulement pour cet existant-ci, mais « le sens de l'être vaut pour l'être de tout phénomène »<sup>2</sup>, ce qui supprime aussi, explique Sartre, le cercle vicieux de l'être du sens de l'être sur le fondement duquel il peut se manifester, de sorte que le sens de l'être ainsi obtenu vaut également « pour son être propre »<sup>3</sup>.

## ii. Le phénomène d'être

Il s'agit, à présent, d'établir le sens de l'être du phénomène. Ce sens ne peut être établi, conformément aux consignes méthodologiques et ontologiques de Sartre, qu'en consultant le phénomène d'être. Qu'est-ce que le phénomène d'être peut nous apprendre sur l'être du phénomène ? Si les résultats sont connus : « L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est »<sup>4</sup>, tâchons de voir ce qu'ils signifient et détaillons l'argumentation de Sartre. Pour ce faire, il nous paraît utile de rappeler la nature du phénomène d'être et surtout la façon dont Sartre l'introduit. Après avoir réduit « l'existant à la série des apparitions qui le manifestent »<sup>5</sup> et ainsi être entré dans un « monisme du phénomène »<sup>6</sup>, Sartre ne s'en tient pas là, au risque de tomber dans un phénoménisme<sup>7</sup>, comme nous l'avons écrit. Sartre cherche ainsi l'être de l'apparition. Lequel est, monisme du phénomène oblige, lui-même un phénomène. Ainsi est-il arrivé au phénomène d'être, « une apparition d'être, descriptible comme telle. L'être nous sera dévoilé par quelque moyen d'accès immédiat, l'ennui, la nausée, etc. »<sup>8</sup> Les moyens d'accès à l'être ne sont pas anodins et la référence à la nausée doit être analysée. Il ne peut s'agir que d'une référence à *La Nausée*, en ceci que l'expérience dont parle Sartre est la saisie immédiate de l'être. *La Nausée* offre donc l'illustration du phénomène d'être, l'écoeurement de Roquentin le conduit à une saisie de l'être comme tel. Cette saisie, nous l'avons dit, vaut pour tout être, y compris donc l'être de l'apparition d'être que saisit Roquentin. Dès lors que Roquentin affirme avoir

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 16, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> Voir par exemple *L'Être et le néant*, p. 29 : « On voit l'erreur des phénoménistes : ayant réduit, à juste titre, l'objet à la série liée de ses apparitions, ils ont cru avoir réduit son être à la succession de ses manières d'être ».

<sup>8</sup> *L'Être et le néant*, p. 15.

découvert la Nausée, il la formule en *contingence* : « L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. Exister, c'est *être là*, simplement ; les existants apparaissent, se laissent *rencontrer*, mais on ne peut jamais les *déduire*. »<sup>1</sup> Et c'est là un trait caractéristique de l'être tel que *L'Être et le néant* le formule : l'être est. Contre Leibniz, *L'Être et le néant* affirme que « l'être ne peut ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. »<sup>2</sup> Que l'être ne puisse être ramené au nécessaire, cela veut dire qu'il n'est pas fondé, qu'il est *contingent*, sans raison. Nous l'avons dit, il s'agit là d'une radicalisation de la notion de contingence, que Sartre reprend et retravaille de Leibniz. En effet, c'est bien la solution leibnizienne que Sartre discute dans *L'Être et le néant* :

Bien que l'enchaînement des perceptions de la monade soit rigoureusement déterminé et qu'un être tout-connaissant puisse établir avec certitude la décision d'Adam à partir de la formule même de sa substance, il n'est pas absurde de dire : « Il est possible qu'Adam ne cueille pas la pomme. » Cela signifie seulement qu'il existe, à titre de pensée de l'entendement divin, un autre système de compossibles, tel qu'Adam y figure comme n'ayant pas mangé le fruit de l'arbre de Science.<sup>3</sup>

Cette thèse<sup>4</sup> permet à Leibniz de maintenir la détermination du monde et la contingence, en ceci qu'il est contingent qu'Adam ait mangé la pomme, puisqu'il n'est pas contradictoire (entendre qu'il n'est pas nécessaire) qu'Adam ne l'ait pas mangée, seulement *impossible* avec le monde actuel. C'est également Leibniz qui est visé dans *La Nausée* : « L'essentiel c'est la contingence. Je veux dire que, par définition, l'existence n'est pas la nécessité. [...] Il y a des gens, je crois, qui ont compris ça. Seulement ils ont essayé de surmonter cette contingence en inventant un être nécessaire et cause de soi. »<sup>5</sup> Et c'est bien ce que fera Leibniz, après avoir déclaré que la raison suffisante des choses « ne se saurait trouver dans la suite des choses contingentes », de sorte que « cette dernière raison des choses est appelée *Dieu*. »<sup>6</sup>

Sartre radicalise la thèse de la contingence en ceci que si l'existence est contingente, c'est-à-dire sans nécessité (c'est la *définition* que reprend Roquentin), elle ne saurait non plus être, préalablement, possible avant d'être effective. De sorte qu'il n'y a aucune forme de raison qu'un existant existe, et c'est pourquoi Roquentin, poursuivant son journal, écrit : « il n'y avait

---

<sup>1</sup> *La Nausée*, p. 155.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 38.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 159.

<sup>4</sup> Pour le texte de Leibniz, nous renvoyons à G.W. Leibniz *Principes de la Nature et de la Grâce*, §7 *sqq.*, in G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*, *op. cit.*, p. 228 *sqq.*

<sup>5</sup> *La Nausée*, p. 155.

<sup>6</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, §8, in G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*, *op. cit.*, p. 228-229, Leibniz souligne.

*aucune raison* pour qu'elle existât, cette larve coulante. »<sup>1</sup> Sartre, en effet, supprime le recours divin qui faisait la solution leibnizienne du problème de la contingence<sup>2</sup>, c'est-à-dire de la liberté. Par conséquent, l'être, chez Sartre, n'est ni possible, ni nécessaire : « *il est.* »<sup>3</sup> Cela veut également dire que la question leibnizienne « *Pourquoi y a-t-il plutôt quelque chose que rien ?* »<sup>4</sup> n'a plus droit de cité selon Sartre. Gardons-nous, en effet, de comprendre la contingence sartrienne comme la thèse selon laquelle l'être pourrait ne pas être. Cette question ne saurait avoir de signification chez Sartre. La question, juge Sartre, « est dépourvue de sens : tous les "pourquoi", en effet, sont postérieurs à l'être et le supposent. »<sup>5</sup> Il faut qu'il y ait un pour-soi pour que la question<sup>6</sup> puisse être posée, de sorte que la question figure d'emblée dans un monde. C'est aussi, du reste, ce que juge Roquentin, comme nous l'avions montré plus haut : « *Mais il n'était pas possible qu'elle n'existât pas* [la « larve coulante », c'est-à-dire le monde]. C'était impensable : pour imaginer le néant, il fallait qu'on se trouve déjà là, en plein monde et les yeux grands ouverts et vivants »<sup>7</sup>. Ainsi, la compréhension de l'être-dans-le-monde, de l'engagement ontologique de l'homme dans le monde, montre que la question du pourquoi de l'être est *in fine* absurde. Poser que le monde pourrait ne pas être suppose le monde et par là rend absurde l'hypothèse de départ. La contingence répond donc davantage à l'absence de raison suffisante. Par suite, pour se convaincre, en second lieu, que la contingence n'a pas trait à l'être qui peut ne pas être, reportons-nous sur la contingence de l'être-pour-soi : ce que nous appelons le drame ontologique. Le pour-soi n'est pas au fondement de son être mais de son néant, nous l'avons marqué. Et ainsi, le pour-soi n'est pas cette « substance autonome » mais bien l'en-soi comme tel qui se néantise ; « *seul l'être peut se néantiser* »<sup>8</sup> écrit Sartre, cela veut dire que le pour-soi est une région ontologique intimement dépendante de l'en-soi. Par suite, la contingence de l'en-soi *contamine* le pour-soi, affecte le pour-soi dans son être, en son *cœur* (en un sens métaphorique et matériel), de cette contingence dont il provient, comme si la contingence de l'en-soi laissait une *trace*. C'est ce que Sartre exprime en disant que « l'être de la conscience, en tant que cet être est en soi *pour* se néantiser en pour-soi, demeure contingent »<sup>9</sup>. Si l'en-soi est sans raison, le pour-soi est cet effort de l'en-soi « pour lever la

<sup>1</sup> *La Nausée*, p. 159, Sartre souligné.

<sup>2</sup> « En un mot, Dieu, s'il existe, est contingent. », *L'Être et le néant*, p. 139.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 38, Sartre souligné.

<sup>4</sup> G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, §7, in G.W. Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716, op. cit.*, p. 228, Leibniz souligné.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 812.

<sup>6</sup> Voir notamment *L'Être et le néant*, p. 41-45.

<sup>7</sup> *La Nausée*, p. 159, Sartre souligné.

<sup>8</sup> *L'Être et le néant*, p. 65.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 139, Sartre souligné.

contingence de son être »<sup>1</sup> ; or, la distance, ce *rien* infini qui s'introduit subrepticement entre le néant et l'être, condamne d'entrée de jeu cet effort. Et pourtant, le pour-soi maintiendra, coûte que coûte, cette recherche : « le but et la fin de la néantisation que je suis, c'est l'*en-soi*. Ainsi la réalité-humaine est désir d'être-en-soi. »<sup>2</sup> Par ce mouvement, le pour-soi cherche à se fonder *comme en-soi*. S'il est au fondement de son néant, il n'est pas au fondement de son être : il est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est. Or, la réussite de cette entreprise le fonderait en ceci qu'il serait *enfin* au fondement de son être : c'est là l'idéal qu'elle poursuit inlassablement. Cet idéal, dit Sartre, c'est « l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu. »<sup>3</sup> Nous le voyons, la contingence a ici trait au *fondement*, l'en-soi cherche à lever la contingence de son être et dont il affecte le pour-soi, à cette fin. Le pour-soi, *in fine*, est désir d'être-en-soi, afin de remplir l'idéal de la *valeur*, c'est-à-dire d'être *en-soi-pour-soi* : liberté d'être, au sein le plus plein du terme d'être. Il s'agit, autrement dit, de *réaliser* la condition de garçon de café : d'*être* ce garçon de café, non de *jouer*<sup>4</sup> à l'être. Par conséquent, la contingence, chez Sartre, ce n'est pas que les choses puissent n'être pas, mais bien qu'elles n'aient *aucune raison* d'être. La recherche de l'en-soi pour lever la contingence de son être en cherchant à *se fonder* par la néantisation de son propre être, qui aboutit à l'être-pour-soi, en est l'illustration : il s'agit pour le pour-soi, en tant que néantisation de l'en-soi (au double sens du génitif), *de se donner raison* soi-même, de se fonder.

L'en-soi est ; il n'est pas question de dire qu'il puisse ne pas être, dans l'exacte mesure où le fait même de se poser la question suppose que l'en-soi soit. Enfin, lorsque Sartre, dans l'introduction de *L'Être et le néant*, donne la troisième et ultime caractéristique que le phénomène d'être enseigne de l'être, il n'écrit pas autre chose que « L'être-en-soi est »<sup>5</sup>. Or, selon le mot même de Sartre, cette caractéristique a bien trait à la contingence : il est de trop, comme le Monde et la personne même de Roquentin dans *La Nausée*. Que l'être soit contingent, cela ne veut donc pas dire qu'il peut ne pas être, mais qu'il n'a aucune raison d'être : bien qu'il soit : « l'être-en-soi n'est jamais ni possible ni nécessaire, il *est*. »<sup>6</sup> C'est là tout le drame ontologique de la contingence : « Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité. »<sup>7</sup> Formuler la contingence sartrienne sous la forme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 742, Sartre souligne.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 743.

<sup>4</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 141.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 38.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*

d'un « peut ne pas être » de l'être, c'est formuler à propos d'un être ni possible, ni nécessaire (qui seulement *est*) un jugement de possibilité ; c'est également ne pas comprendre la situation de l'en-soi cherchant à se fonder. Que l'en-soi soit mais sans raison d'être, c'est là l'expression sartrienne de la contingence.

Que l'être soit contingent, c'est la première des trois caractéristiques de l'être du phénomène que Sartre développe dans l'introduction de *L'Être et le néant*. Quelles en sont les deux autres ? L'être est en soi et l'être est ce qu'il est. Développons à présent ces deux autres caractéristiques de l'être.

Si la conscience est cause de ses propres manières d'être, ces catégories ne sauraient s'appliquer à l'être-en-soi. En effet, l'être n'est ni créé, ni ne se crée. Ces deux possibilités forment une alternative : l'être soit est soit créé, soit se crée. À la première branche de l'alternative correspond le créationnisme, selon lequel Dieu aurait créé le monde et ferait par là du monde un être passif. Cette première possibilité est refusée sans équivoque. Cependant, la deuxième branche de l'alternative ne convainc pas plus Sartre, celle-ci voudrait que l'être soit *causa sui*, cause de soi. Or, par là, l'être serait actif. Refusant ainsi l'alternative dans son intégralité, Sartre peut écrire : « l'être n'est pas actif : pour qu'il y ait une fin et des moyens, il faut qu'il y ait de l'être. À plus forte raison ne saurait-il être passif, car pour être passif il faut être. La consistance-en-soi de l'être est par-delà l'actif comme le passif. »<sup>1</sup> Par conséquent, l'être n'est dit ni actif, ni passif, ni créé et ne se créant : l'être est en soi.

De la même manière, si la conscience peut être dite conscience (de) soi, c'est-à-dire distance face à soi et faisant ainsi du mode d'être du pour-soi celui d'être ce qu'il n'est pas et ne pas être ce qu'il est, l'être-en-soi, quant à lui, *est ce qu'il est*. Ce que Sartre entend par là, c'est que l'être-en-soi est plein de lui-même, lourd, opaque, d'une densité qui interdit le décollement propre au pour-soi et qui lui permet de le mettre en question. L'en-soi ne connaît donc ni le négatif (il est pure positivité), ni le possible (il est pur acte), ni le devenir (il est étranger à la temporalité). De sorte que, d'une manière assez lavoisienne, Sartre est conduit à dire que l'en-soi ne connaît pas la destruction mais seulement la modification des masses d'êtres : « Il n'y a pas *moins* après l'orage qu'avant. Il y a *autre chose*. »<sup>2</sup> Le constat même de l'altérité est une invention humaine. Ainsi, écrit Sartre, l'en-soi

est, et quand il s'effondre on ne peut même pas dire qu'il n'est plus. Ou, du moins, c'est une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n'étant plus, précisément parce qu'elle est temporelle. Mais lui-même n'existe pas comme un manque là où il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 47, Sartre souligne.

était : la pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont : voilà tout.<sup>1</sup>

Nous comprenons, du reste, ce qui fait alors la spécificité du pour-soi, n'étant pas l'en-soi, il est celui « par qui le néant vient au monde. »<sup>2</sup> Le pour-soi peut alors se « désengluier » de l'être, n'être pas soumis aux relations causales strictes propres à l'en-soi, « sécréter un néant »<sup>3</sup> entre lui et l'être et ainsi faire œuvre de liberté.

Mais qu'en est-il du monde ? Est-il l'en-soi comme tel ? Nous avons écrit au début de cette partie que non. Et ce, en raison du fait le monde est un phénomène, phénomène de la totalité des êtres, en tant qu'ils sont intégrés et phénoménalisés dans et par le circuit de l'ipséité. Après avoir examiné l'être des phénomènes et avoir conclu qu'il est l'en-soi, il nous faut en venir au phénomène du monde, c'est-à-dire à l'être-en-soi contre lequel bute le pour-soi et qui, dès lors, le fait apparaître.

### iii. Le monde : l'idée de Néant ou la théorie transcendantale de Sartre

Le concept de monde est un concept souterrain, bien que fondamental, de la philosophie sartrienne. Sartre semble d'ailleurs le considérer comme un acquis sur lequel il n'est pas très utile de s'attarder. En beaucoup d'endroits le concept de monde semble être utilisé de manière désinvolte ; par exemple, lorsque Sartre expose les raisons de son ouvrage, il écrit, dans un texte que nous avons déjà cité :

Il suffit d'ouvrir les yeux et d'interroger en toute naïveté cette totalité qu'est l'homme-dans-le-monde. C'est par la description de cette totalité que nous pourrions répondre à ces deux questions : 1/ Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde ? 2/ Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux ?<sup>4</sup>

Sans plus de précision, le monde semble être un concept relativement ininterrogé. Même la reprise de l'*In-der-Welt-sein* heideggérien semble le fruit d'une lecture rapide et délurée. Nous aimerions à présent montrer, qu'au contraire, le concept de monde est un concept travaillé en profondeur et pourtant très peu thématiqué. Nous aimerions montrer que cet usage du concept de monde est le fruit d'une attention systématique et sophistiquée. Il s'agit d'un concept architectural au sens où il permet l'édifice systématique et pourtant il demeure peu visible. C'est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 68.

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 42.

pourquoi nous parlons du monde comme d'un concept heuristique qui permet de révéler la phénoménologie sartrienne. L'homme-dans-le-monde dont parle Sartre dans la citation ci-dessus est ce qu'il nomme un concret, face à la conscience et au monde qui sont des abstraits. Que faut-il entendre par là ? Y a-t-il une unité du concept de monde ? Que veut dire un monde comme être abstrait ? Le monde est-il une composante de l'homme, comme le concept d'homme-dans-le-monde le laisse penser ? C'est à ces questions qu'il nous faut maintenant nous confronter.

Après avoir donné une rapide définition nominale du concept de monde dans la cinquième section (*Le moi et le circuit de l'ipséité*), du premier chapitre (*Les structures immédiates du pour-soi*) de la deuxième partie (*L'être-pour-soi*) : « Nous appellerons [...] « monde » la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité »<sup>1</sup>, Sartre travaille ce concept de manière souterraine dans trois chapitres : *La transcendance* ; *Le corps* ; *Être et faire : la liberté*. Cette définition précède une autre définition Sartre proposera en conclusion de *L'Être et le néant* et qui résumera l'ensemble du chemin parcouru :

le pour-soi apparaît comme une menue néantisation qui prend son origine au sein de l'être ; et il suffit de cette néantisation pour qu'un bouleversement total *arrive* à l'en-soi. Ce bouleversement, c'est le monde.<sup>2</sup>

Ainsi, le monde est l'en-soi tel que néantisé par le pour-soi. Le bouleversement arrive à l'en-soi, car le monde est bien le phénomène de la totalité des choses en ce qu'elles sont prises dans la néantisation du pour-soi. C'est dans le chapitre *La transcendance* que Sartre démontre comment advient la phénoménalité, comment il se fait que l'en-soi se donne à une conscience. S'il est vrai, comme le veut la conclusion de l'ouvrage, que « le caractère de *phénomène* vient à l'être par le pour-soi »<sup>3</sup>, il faut nécessairement examiner et expliciter cette phénoménalité à partir du pour-soi, c'est-à-dire à partir de sa caractéristique propre : la transcendance. Comme Husserl, Sartre définit bien la conscience par la transcendance, c'est-à-dire par la caractéristique d'aller au-devant de soi, vers l'être ; le soi n'étant plus rien qu'une fuite vers le transcendant. Mais, à la différence de Husserl, Sartre n'élabore pas de doctrine de la constitution. C'est pourquoi, malgré l'hommage qu'il lui rend, Sartre considère que Husserl n'a pas pris la mesure

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 165, nous soulignons. Il est à noter que Sartre ne fait aucune différence entre « la totalité de l'être » et « la totalité des êtres » puisque, trois pages plus loin, Sartre écrit : « Quant au monde, c'est-à-dire à la totalité des êtres, en tant qu'ils existent à l'intérieur du circuit de l'ipséité », *Ibid.*, p. 168. Nous prenons donc pour identique les deux formulations.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 810, nous soulignons.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 812, Sartre souligne.

de sa découverte, qu'il ne l'a pas mise en œuvre et ainsi en a « méconnu le caractère essentiel »<sup>1</sup>. Quelle est-elle ? Nous l'avons dit : que la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle, c'est-à-dire la *transcendance* ou l'*intentionnalité*. Sartre écrit en effet :

Husserl définit précisément la conscience comme une transcendance. En effet : c'est là qu'il pose ; et c'est sa découverte essentielle. Mais dès le moment qu'il fait du *noème* un irréel, corrélatif de la *noèse*, et dont l'*esse* est un *percipi*, il est totalement infidèle à son principe.<sup>2</sup>

En d'autres termes, ce que Sartre reproche à Husserl n'est rien d'autre que son idéalisme transcendantal, constituant de l'objet transcendant, ce que nous avons vu dans le texte des *Ideen*<sup>3</sup>. Sartre, au contraire, veut fonder un réalisme, ou plutôt, comme il l'écrit lui-même à Simone de Beauvoir en 1940 : un *néo-réalisme*<sup>4</sup>. Nous avons déjà dit quelques mots du réalisme de Sartre dans *L'Être et le néant*, mais il nous faut ici rentrer dans les détails conceptuels de la phénoménologie sartrienne. Il était étonnant de voir Sartre retourner les *Ideen* de Husserl contre elles-mêmes, de subvertir la phénoménologie de l'intérieur et proposer ainsi une philosophie de la transcendance qui assure à Sartre de dépasser *et* le réalisme *et* l'idéalisme ; et c'est bien, pourtant, ce que propose Sartre dès *La Transcendance de l'Ego*, et dans une certaine mesure l'article sur l'intentionnalité, puis dans *L'Être et le néant*, où Sartre « garde tout Husserl, l'être-dans-le-monde [et] intègre la Gestalt-théorie »<sup>5</sup>. Cette apparence de syncrétisme est en réalité une philosophie on ne peut plus sartrienne dont Sartre donne la clé, se faisant lui-même le reproche de l'éclectisme (en imaginant la réponse de Beauvoir) : « Eh ! direz-vous : quelle salade. *Eh bien, pas du tout* : c'est ordonné très sagement autour de l'idée de Néant ou événement pur au sein de l'être. »<sup>6</sup> L'idée de Néant est donc la marque sartrienne par laquelle il refuse tout syncrétisme : Sartre ne reprend pas tel ou tel morceau de l'histoire de la philosophie comme un historien zélé, et s'il est amené à emprunter tel ou tel concept, il l'*ordonne* selon une idée proprement sartrienne<sup>7</sup> en éliminant ce qui ne le convainc pas. La clé de l'ontologie phénoménologique de Sartre serait donc l'idée de Néant : nous verrons que le monde est « l'événement pur au sein de l'être », en effet, c'est la néantisation de l'en-soi par le pour-soi qui transforme l'en-soi en *monde*. Le monde pourra ainsi être compris comme un

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

<sup>3</sup> Voir *supra*, p. 16 sq.

<sup>4</sup> Lettre du 24 janvier 1940 in *Lettres au Castor et à quelques autres*, t. II, p. 56.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

<sup>7</sup> Ne faudrait-il pas voir ici la même idée que ce que Deleuze propose sous le concept de *collage* dans l'avant-propos de *Différence et répétition* ? Voir G. Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1968, p. 4.

concept majeur de l'ontologie sartrienne car il est l'exacte commune mesure entre le pour-soi et l'en-soi. Par suite, après avoir déterminé ce qu'était le monde, dans et par la théorie du néant, nous verrons que les concepts centraux de Sartre, comme le projet, la liberté ou encore la situation, tous seront expliqués à la lumière du monde, c'est-à-dire en partant de cette irruption du néant dans l'être.

### 1. *L'Imaginaire*

Qu'est-ce que cette théorie du néant, de la néantisation de l'être, censée être la clé de l'*Essai d'ontologie phénoménologique*, du néo-réalisme qu'il propose ? La réponse à cette question détermine l'ensemble de l'entreprise sartrienne de fondation du réalisme. Pour comprendre cette théorie du néant et répondre à la question que nous posons, il nous faut revenir à l'ouvrage publié en 1940 : *L'Imaginaire*. C'est dans cet ouvrage que Sartre élabore pour la première fois, de manière systématique, l'idée de néant. Ce faisant, nous comprendrons l'émergence du concept de monde comme visée de la conscience vers le monde comme tout lié dont l'unité se trouve être, justement, l'idée de néant. *L'Imaginaire* est un ouvrage charnière de Sartre, à la fois husserlien et à la fois cherchant (déjà avec quelques références à Heidegger) à s'en distinguer. Cette *Psychologie phénoménologique de l'imagination* n'a d'autre objectif que celui d'établir la « structure intentionnelle de l'image »<sup>1</sup> par la méthode phénoménologique et ainsi mettre au jour la « fonction "irréalisante" de la conscience ou "imagination" »<sup>2</sup>. Par là nous entrevoyons déjà dans quelle mesure l'étude de l'imagination contient une théorie du néant : l'imagination est cette fonction *irréalisante* de la conscience, c'est-à-dire qu'elle est une fonction qui s'affranchit du réel, qui le dépasse dans un non-lieu, un anti-monde, une autre face du réel : l'imaginaire ; l'imaginaire, dès lors, est l'objet irréel par lequel la conscience néantit le réel. Il va s'agir pour nous ainsi de lier imagination et négation, puis d'explicitier le concept de monde dans *L'Imaginaire*, ce qui va nous ouvrir à l'ontologie phénoménologique que Sartre publiera trois années plus tard.

Sartre, en lecteur attentif des *Ideen* de Husserl, sépare la perception de l'imagination en ceci que ce sont deux modes de visée différents, mais d'un même objet. Que je voie mon ami Pierre ou que je l'imagine, je vise un même objet – Pierre –, mais les deux modes de visée diffèrent. « Je regarde le portrait de Pierre. À travers la photo, je vise Pierre dans son individualité physique »<sup>3</sup> écrit Sartre ; ainsi je ne vise pas la photographie de Pierre mais bien Pierre lui-même, à travers sa représentation photographique. Toutefois, si je perçois Pierre, qu'il

---

<sup>1</sup> *L'Imaginaire*, p. 13.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 47.

m'est donné « en chair et en os », alors nous dirons que je pose *thétiquement* l'existence de Pierre, ce qui n'était pas, précédemment, le cas de Pierre en image : par conséquent, dit Sartre, « l'image est un acte qui vise dans sa corporéité un objet absent ou inexistant, à travers un contenu physique ou psychique qui ne se donne pas en propre, mais à titre de “*représentant analogique*” de l'objet visé. »<sup>1</sup> Aussi, l'imagination ne pose pas l'existence de l'objet visé. Or donc l'imaginaire enveloppe en lui-même une négation, le fruit d'une irréalisation qui n'appartient pas au monde. Et c'est en raison de ce caractère irréel que la conscience peut appréhender le monde et y agir. Expliquons-nous. Si imaginer un objet, ce n'est pas autre chose que viser une irréalité, alors « poser une image, écrit Sartre, c'est constituer un objet en marge de la totalité du réel, c'est donc tenir le réel à distance, s'en affranchir, en un mot le nier »<sup>2</sup>. Or, cette négation de la totalité du réel (ce que nous verrons plus en détail dans notre prochaine sous-section sur le concept de néant dans *L'Être et le néant*) permet, parce que la conscience n'est pas rivée sur le réel mais en est à distance, à la conscience de modifier son rapport à l'être, d'imaginer *autre chose*. Ainsi en niant le monde, par l'imagination, la conscience vise un anti-monde. De sorte que l'imagination est la condition de la négation. Le concept de monde que Sartre invoque ici est rigoureusement défini, selon les caractéristiques classiques que nous avons données plus haut, dans notre première partie, comme un tout : « Un monde est un tout lié, dans lequel chaque objet a sa place déterminée et entretient des rapports avec les autres objets. »<sup>3</sup> Pour que des objets forment monde, il faut qu'ils soient donc *liés et individués* ; *L'Être et le néant* reprendra ces caractéristiques du monde comme *totalité et collection de ceci* – chose individualisée. C'est pourquoi nous ne pouvons, en toute rigueur, parler d'un anti-monde, c'est-à-dire un monde imaginaire : « il n'y a pas de monde irréel »<sup>4</sup>. Le seul monde qui existe, c'est bien le monde de la conscience perceptive, celui de l'article sur l'intentionnalité. Mais cet imaginaire, en n'étant précisément pas le monde, est dès lors l'objet par lequel la conscience se distingue de l'être : s'en émancipe et par là permet de l'appréhender. Sartre écrit en effet que si « tout imaginaire paraît “sur fond de monde”, [...] réciproquement toute appréhension du réel comme monde implique un dépassement caché vers l'imaginaire. »<sup>5</sup> Cette appréhension du réel comme totalité (c'est-à-dire comme monde, selon la définition que nous avons citée précédemment) par la négation est un point central de l'ontologie de 1943 sur lequel nous reviendrons mais il est remarquable que Sartre ait déjà formulé cette idée dans *L'Imaginaire*.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 46, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 254.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 361, nous soulignons.

La condition d'une appréhension du monde est une négation primordiale du réel : ce qu'est, en réalité, l'acte imaginant : « si la négation est le principe inconditionné de toute imagination, réciproquement elle ne peut jamais se réaliser que dans et par un acte d'imagination »<sup>1</sup>. Sans imagination, le projet-dépassement serait d'ailleurs impensable, une conscience qui n'imagine pas serait « engluée » dans le réel sans jamais pouvoir en sortir pour le nier, elle ne pourrait s'échapper des relations causales strictes du monde : « S'il était possible de concevoir un instant une conscience qui n'imaginerait pas, il faudrait la concevoir comme totalement engluée dans l'existant et sans possibilité de saisir autre chose que l'existant. »<sup>2</sup> Les conséquences sont immenses. Une conscience engluée ne pourrait pas poser un irréel pour l'atteindre. Il en va de la possibilité même d'une *action* :

l'imagination [...] est la condition nécessaire de la liberté de l'homme empirique au milieu du monde. Car, si la fonction néantisatrice propre à la conscience – que Heidegger appelle dépassement – est ce qui rend possible l'imagination, *il faudrait ajouter réciproquement que cette fonction ne peut se manifester que dans un acte imaginant.*<sup>3</sup>

Cela signifie, autrement dit, que sans imagination, il ne peut y avoir de dépassement : sans dépassement, il ne peut y avoir de projet pour le pour-soi. Aussi, l'action libre même de la réalité-humaine dans le monde dépend de l'imagination<sup>4</sup>. L'imagination est ce qui permet à la conscience de n'être pas engluée dans un monde duquel elle provient et duquel elle veut s'émanciper. Au contraire, si la conscience est « projet-dépassement »<sup>5</sup>, elle est « condamnée à être libre », c'est-à-dire condamnée à nier le monde pour en imaginer un autre. Ayant déterminé que la néantisation procède de l'acte imaginant, nous pouvons dire que l'imagination est à la source de toutes nos exigences et nos libres choix. De fait « l'imagination, loin d'apparaître comme une caractéristique de fait de la conscience, s'est dévoilée comme une condition essentielle et transcendantale de la conscience. »<sup>6</sup> En effet, l'imagination occupe une place tout à fait déterminante dans l'économie de la conscience, à l'origine de la liberté et de l'expérience du monde.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 360.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 358, nous soulignons.

<sup>4</sup> « Alain Renaut l'a fort bien montré, l'être-au-monde ou conscience relève d'un régime singulier d'existence dont l'imagination sera l'un des caractères majeurs comme libre décrochage des séries causales, qui permet de néantiser ou de fantasmer le monde plutôt que de rester soumis à sa loi », V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 162.

<sup>5</sup> *Cahiers pour une morale*, p. 447.

<sup>6</sup> *L'Imaginaire*, p. 361.

Si l'imagination est ce qui permet de se détacher de l'être et de n'être pas soumis à sa loi, alors l'imagination a trait à la liberté. Dès lors l'imagination, qui est l'acte par lequel la conscience nie le monde pour viser non-thétiquement un autre (un anti-monde), est l'acte primordial par lequel la réalité-humaine existe comme réalité-humaine. Si cette dernière peut imaginer un autre monde pour changer le présent, si elle ne se satisfait pas de ce qu'elle est c'est parce qu'elle imagine. Imaginer, pour la conscience, cela veut dire se projeter, c'est-à-dire exister *comme* être-dans-le-monde (l'être-dans-le-monde est la condition de l'imagination, en ce que la conscience n'est pas un être-au-milieu-du-monde comme une chaise pourrait l'être). Imaginer, dès lors, ce n'est pas simplement créer une irréalité, c'est exister en tant que réalité-humaine ; si la réalité-humaine n'est pas engluée dans le réel, qu'elle peut s'en délivrer pour mieux y revenir et changer le monde et s'y projeter, c'est parce qu'elle est *imaginante*. En effet, n'est-ce pas là le sens même de l'engagement sartrien ? Loin d'être seulement un engagement politique, nous avons vu que l'engagement signifie ontologiquement que la réalité-humaine est dans le monde, qu'elle le veuille ou non. Comme nous l'avons montré, Sartre cite volontiers Pascal pour qui nous sommes « embarqués », qu'« il faut parier » et que nous ne pouvons nous soustraire à ce pari, que nous ne pouvons l'éluder. Pour Sartre la réalité-humaine ne peut se soustraire au fait d'être-dans-le-monde et de le néantiser, et partant, d'imaginer, de se retirer par-delà un néant qui la distingue irrémédiablement de l'être. On comprend bien, alors, le sens d'une condamnation à la liberté. Il faut ici remarquer que Sartre mobilise une fois de plus le concept de monde par sa reprise de l'*In-der-Welt-sein* heideggérien, concept dont *L'Être et le néant* dira qu'il est le concret par différence d'avec la conscience et le phénomène qui sont pareillement abstraits. De ce point de vue, le monde subit une évolution en devenant un élément d'un être concret, ce que nous étudierons plus précisément dans notre chapitre suivant. Mais pour l'heure, revenons sur le concept de négation dans *L'Être et le néant*.

## 2. *L'Être et le néant*

Maintenant que nous en savons plus sur la théorie du néant dans *L'Imaginaire*, examinons le parcours de Sartre à travers *L'Être et le néant* qui le conduit vers ce qu'il appelle un néo-réalisme. Le néo-réalisme de Sartre est un réalisme qui fait du pour-soi une intuition *révélatante* et non *constituante* du monde. C'est pourquoi Sartre rejette à la fois, dans le chapitre sur la transcendance, le réalisme et l'idéalisme : « Il nous a paru, à la fois, que l'être transcendant ne pouvait aucunement agir sur la conscience et que la conscience ne pouvait "construire" le transcendant en objectivant des éléments empruntés à sa subjectivité. »<sup>1</sup> Ce que

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 249.

fait le pour-soi, c'est révéler l'être, le transformer en *monde*. Cette relation, Sartre l'appelle la *connaissance*, qui est, dit Sartre, une « présence à... »<sup>1</sup> l'être. De sorte que ce n'est pas l'objet qui est présent à la conscience, mais bien l'inverse : la conscience est présente aux choses. Et il s'agit là de l'originalité de la thèse sartrienne, le primat étant accordé non au néant, mais à l'être : « nous avons démontré la primauté de l'être sur le néant »<sup>2</sup> conclut Sartre à la fin de son ouvrage. C'est, nous l'avons compris, ce qui se déduit de la conscience qui naît portée sur un être qui n'est pas elle. Puisque la conscience est conscience de quelque chose, l'être la précède. De là, nous pouvons déjà entrevoir que la « présence à... » est une structure négative : « Est présent à moi ce qui n'est pas moi »<sup>3</sup> note Sartre. Ainsi la conscience n'existe qu'en se posant comme *n'étant pas l'être*, et par là elle se constitue comme liberté, en se désengluant de l'être, en s'affranchissant de son identité, en se libérant des séries causales de l'en-soi.

Mais, par ce même mouvement de présence, un événement arrive à l'en-soi : « ce bouleversement, c'est le monde »<sup>4</sup>. Nous pouvons ainsi prendre la pleine mesure de ce que Sartre exprime en écrivant : « Ainsi la surrection de l'homme au milieu de l'être qui "l'investit" fait que se découvre un monde. Mais le moment essentiel et primordial de cette surrection, c'est la négation. »<sup>5</sup> Sartre semble donc lier négation de l'être et monde. Pourquoi est-ce que, par la négation, le pour-soi fait qu'il y a un monde ?

En ne se posant pas comme l'être, le pour-soi est celui qui fait qu'*il y a* de l'être, c'est-à-dire qui entame la phénoménalisation de l'être. Il nous faut donc remonter, transcendentalement, au fondement de toute expérience possible : à la relation du pour-soi à l'en-soi *qui rend toute expérience possible*. Le concept de négation, c'est-à-dire l'idée de néant évoquée ci-dessus, est dès lors un concept transcendantal car il rend compte des conditions de possibilité de l'expérience : « nous abordons, dit Sartre, l'étude d'une relation ontologique qui doit rendre toute expérience possible et qui vise à établir comment un objet en général peut exister pour la conscience. »<sup>6</sup> Véritable *Critique de la raison pure* sartrienne dans un sens anti-kantien, ce chapitre sur la transcendance est l'explication de la phénoménalisation, de l'apparaître dans une doctrine réaliste d'une conscience qui n'est *que* conscience *de* quelque chose. C'est pourquoi nous parlons de cette idée du Néant comme d'une *théorie*

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 812.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 810.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 255.

*transcendantale*<sup>1</sup>, qui a trait à l'opposition entre l'idéalisme et le réalisme, qui remonte aux conditions de possibilité, au fondement, comme le fit Kant en son temps. L'analogie de la démarche sartrienne et kantienne que nous formulons n'est pas une simple comparaison. Comme nous allons le voir, Kant est un interlocuteur privilégié, quoique discret, du texte de Sartre. Nous rejoignons donc le jugement de Yoann Malinge lorsqu'il indique que ce chapitre peut être compris comme une discussion de l'idéalisme transcendantal kantien<sup>2</sup>.

Pour ce faire, dans le chapitre sur la transcendance, Sartre a recours au concept de négation, qu'il spécifie en deux types : la négation externe et la négation interne. Si l'on a vu que c'est le pour-soi seul qui peut faire advenir le néant dans le monde, toutefois la négation n'est pas univoque. Selon qu'elle est dirigée sur deux étants ou sur le pour-soi lui-même, elle n'est pas de même nature. De la première, la négation externe, Sartre dit qu'elle est « un pur lien d'extériorité établi entre deux êtres par un témoin »<sup>3</sup> ; que tel étant ne soit pas tel autre, dit Sartre, c'est une négation imposée par une liberté-témoin. Ni la tasse, ni l'encrier ne sauraient posséder en eux la négation qui leur permettrait de se discriminer l'un par rapport à l'autre<sup>4</sup>. La seconde négation, interne, est une négation d'un type particulier, une négation qui *qualifie*, qui détermine le pour-soi dans son être : comme n'étant pas l'en-soi. Ainsi : « par négation interne, nous entendons une relation telle entre deux êtres que celui qui est nié de l'autre qualifie l'autre, par son absence même, au cœur de son essence »<sup>5</sup>. C'est pourquoi la négation interne est une négation qui qualifie le pour-soi comme absence, comme néant, comme néantisation. De sorte qu'« il faut concevoir que le pour-soi enveloppe dans son être l'être de l'objet qu'il n'est pas en tant qu'il est en question dans son être comme n'étant pas *cet* être »<sup>6</sup>. Cette négation est la théorie transcendantale qui rend possible l'expérience d'un objet, car c'est parce que le pour-soi n'est *pas* l'être auquel il est présent, qu'il peut, *in fine*, le connaître<sup>7</sup>. Par conséquent, c'est cette *relation* du pour-soi à l'être, de la présence du pour-soi à l'être *qui fait que l'expérience est possible*. Sartre modifie donc en profondeur les notions de transcendantal chez Kant et Husserl. Il ne s'agit plus de découvrir la conscience pure qui permet l'expérience et constitue la réalité, mais il s'agit de déterminer comment la présence du pour-soi à l'en-soi fait que l'en-

---

<sup>1</sup> « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*. », E. Kant, *Critique de la raison pure*, B 25, *op. cit.*, p. 110, Kant souligne.

<sup>2</sup> Y. Malinge, « Faire apparaître les qualités des choses », in Y. Malinge et O. D'jeranian, *Lire L'être et le néant de Sartre*, Paris, Vrin, 2023, p. 119.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>4</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 254.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 254.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>7</sup> *Ibid.*

soi se manifeste au pour-soi. Un transcendantal sans sujet transcendantal donc ; un transcendantal qui n'est autre que la perception elle-même. D'un bout à l'autre de son œuvre phénoménologique, Sartre aura défendu ce « champ transcendantal sans sujet ». Ainsi, les termes de la recherche sont donnés : il faut décrire la relation du pour-soi à l'être. Qu'est-ce que veut dire, exactement, le fait que le pour-soi *est présent* à l'être ? Que se passe-t-il pour l'être ? Qu'est-ce que la négation indique, informe et transforme pour l'en-soi et *a fortiori* pour le pour-soi ? C'est là qu'intervient le concept décisif de l'ontologie sartrienne : *l'il y a* ; l'il y a est la révélation de l'être. Le pour-soi, étant présence à l'en-soi, fait qu'*il y a* de l'en-soi. Sinon, l'en-soi resterait dans une indétermination. De ce point de vue, *l'il y a* est l'être en tant que, précisément, il est là pour une conscience. Sartre use alors du concept de « réalisation »<sup>1</sup> pour qualifier cette transformation d'un en-soi irrévélé, esseulé, plein de lui-même en un monde, c'est-à-dire en totalité du réel saisie par le pour-soi.

Toutefois, ceci déterminé, il manque une explication du dévoilement d'un *objet* au sein du *tout*. En effet, Sartre a, quelques pages auparavant, rendu compte de la négation interne comme d'une négation à *cet être-ci*<sup>2</sup>, exclusivement. D'où la question que pose ensuite Sartre : « À *quel* être le pour-soi est-il présence ? »<sup>3</sup> : à l'en-soi ? à tel objet singulier ? Ici Sartre établit une stricte interdépendance entre la totalité et le *ceci*. Le ceci étant l'objet auquel le pour-soi est présent comme n'étant pas ce ceci. Il s'agit donc d'une détermination individualisante d'un objet, sur le fond de la totalité, le monde. De sorte que Sartre écrit : « le pour-soi se réalise comme présence réalisante à tout l'être, en tant que présence réalisante aux *ceci* – et aux *ceci* singuliers en tant que présence réalisante à tout l'être. »<sup>4</sup> Ce que Sartre traduit, en des termes qui nous intéressent ici :

En d'autres termes, la présence au *monde* du pour-soi ne peut se réaliser que par sa présence à une ou plusieurs choses particulières et, réciproquement, sa présence à une chose particulière ne se peut réaliser que sur le fond d'une présence au monde.<sup>5</sup>

En effet, à la fois le pour-soi se constitue comme n'étant pas le *tout* de l'être, mais également comme n'étant pas tel *ceci* singulier, c'est-à-dire tel objet que je ne suis pas. De sorte que le monde est à la fois « totalité synthétique » et à la fois « collection purement additive de tous les

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 260.

<sup>2</sup> « Mais ce qui rend, au contraire, toute expérience possible, c'est un surgissement *a priori* de l'objet pour le sujet ou, puisque le surgissement est le fait originel du pour-soi, un surgissement originel du pour-soi comme présence à l'objet qu'il n'est pas. », *L'Être et le néant*, p. 255. L'objectif était, nous l'avons dit, de déterminer comment l'expérience d'un objet est possible.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 260, Sartre souligne.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 261.

<sup>5</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

*ceci*. »<sup>1</sup> C'est-à-dire que le monde apparaît à la fois comme un tout et à la fois comme un tas. Ainsi, le caractère de *ceci* ne vient au monde que par le pour-soi, comme négation de ce ceci. Les qualités, elles aussi, étant l'être du ceci<sup>2</sup>, pris individuellement, viennent au monde par le pour-soi. Si donc ce masque japonais est terrible, cette qualité du terrible ne vient au monde que par le pour-soi. Sartre affine donc sa théorie de la perception de l'article sur l'intentionnalité où le masque japonais m'apparaissait comme terrible et sa qualité-terrible lui appartenait, il s'agissait d'« une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même »<sup>3</sup>. Seulement, dans *L'Être et le néant*, les choses m'apparaissent en tant que je ne suis pas ces choses. Est-ce à dire que Sartre refuse son réalisme de 1934 ? Il semble qu'il n'y ait pas refus mais dépassement. La théorie du néant de Sartre lui permet d'*expliquer* ce réalisme des premiers essais tout en évitant les outrances. Il y a donc une certaine dialectique que Malinge exprime exactement :

Les qualités du « ceci » ne sont pas purement subjectives au sens où elles seraient des modes d'être du pour-soi. Mais il ne faut pas non plus considérer que le ceci appartient « par nature à l'en-soi » puisqu'il n'apparaîtrait pas sans la négation interne que le pour-soi engendre.<sup>4</sup>

C'est ainsi qu'il faut comprendre la référence que fait Sartre, dans le chapitre sur la transcendance, à son propre article sur l'intentionnalité. En effet, discutant la notion de qualité, Sartre écrit : « Les descriptions de la connaissance sont trop fréquemment alimentaires. »<sup>5</sup> Faisant ainsi écho à l'article sur Husserl qui dénonçait déjà les philosophies alimentaires et indiquait : « l'illusion commune au réalisme et à l'idéalisme, selon laquelle connaître, c'est manger. »<sup>6</sup> Ainsi, la qualité de ce masque japonais n'est aucunement due à mon idiosyncrasie, c'est bien l'en-soi *comme tel* sur lequel je bute qui *m'apparaît* ainsi *parce que je ne suis pas cet en-soi*. Si le masque m'apparaît comme terrible, c'est bien parce que je ne suis pas cette qualité ; de même, dit Sartre, « la perception du blanc est conscience de l'impossibilité de principe que le pour-soi existe comme couleur, c'est-à-dire en étant ce qu'il est. »<sup>7</sup>

Ainsi, Sartre procède à une dialectique entre réalisme et idéalisme. Et c'est ici que le débat avec Kant et Husserl est serré. À la fois Sartre s'accorde avec l'idéalisme pour dire que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 264.

<sup>2</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 267.

<sup>3</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>4</sup> Y. Malinge, « Faire apparaître les qualités des choses », in Y. Malinge et O. D'jeranian, *Lire L'être et le néant de Sartre*, *op. cit.*, p. 125.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 269.

<sup>6</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 87.

<sup>7</sup> *L'Être et le néant*, p. 269.

« l'être du pour-soi est connaissance de l'être »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que le pour-soi n'est rien d'autre que présence à l'être, la connaissance est la structure ontologique fondamentale en tant qu'elle est la *présence à*. De sorte qu'il n'existe du point de vue du pour-soi, pour ainsi dire, que de l'humain, que du monde, que de la perspective. Ce faisant, Sartre est amené à écrire : « la connaissance est *le monde* »<sup>2</sup>. Cette affirmation pourrait faire de la doctrine de Sartre un idéalisme. Or, Sartre s'empresse de préciser : « mais en ajoutant qu'il y a un être de cette connaissance. »<sup>3</sup> Cela conduit donc à reconnaître que la connaissance *n'épuise pas l'être*, que le phénomène d'être n'est pas l'être du phénomène comme nous l'avions indiqué, que la primauté ontologique est accordée à l'être. Par là, Sartre refuse tout idéalisme : « l'identité de l'être du pour-soi et de la connaissance ne vient pas de ce que la connaissance est la mesure de l'être mais de ce que le pour-soi se fait annoncer ce qu'il est par l'en-soi »<sup>4</sup>. Que la connaissance soit mesure de l'être, c'est ici l'idéalisme que Sartre refuse pleinement : l'être « *déborde et fonde la connaissance qu'on en prend* »<sup>5</sup> pouvait-on lire dans l'introduction. Contre Husserl, Sartre réaffirme que *l'esse* du monde n'est pas un *percipi* et qu'alors la connaissance n'est pas la mesure de *l'esse*. De plus, Sartre s'accorde avec le réalisme pour dire : « c'est l'être même qui est présent à la conscience et que le pour-soi n'ajoute rien à l'en-soi, sinon le fait même *qu'il y ait* de l'en-soi, c'est-à-dire la négation affirmative. »<sup>6</sup> Autrement dit, c'est le monde *comme tel* qui m'apparaît, mais c'est bien *moi* qui le fais apparaître. À la fois la phénoménalisation « n'ajoute rien à l'être » et à la fois « le caractère de *phénomène* vient à l'être par le pour-soi »<sup>7</sup>. Cette solution semble quelque peu kantienne : que l'être soit différent de sa phénoménalisation *propre* à la conscience qui le saisisse, n'est-ce-pas reproduire l'opposition entre la chose considérée en elle-même et le phénomène ? Conscient de cette proximité, et faisant ainsi de ce chapitre un dialogue entre Sartre et Kant, Sartre endosse la relativité de *l'il y a* de l'être vis-à-vis du pour-soi *mais non* la relativité de *l'être* ni de sa qualité. La réalité ne dépend pas du sujet, contrairement à ce que veut Kant<sup>8</sup> ; et c'est en ce sens que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 262.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 306, Sartre souligne.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 812, Sartre souligne.

<sup>8</sup> Voir : « l'apriorité des formes de l'intuition implique l'*idéalité transcendantale* du spatio-temporel, c'est-à-dire le fait qu'espace et temps ne disent rien des choses en général et comme telles, qu'ils ne sont pas des caractéristiques de l'être pris en lui-même, mais seulement de l'être à nous donné. Si l'espace et le temps ont une "réalité empirique", s'ils disent quelque chose des objets de l'expérience, cette pertinence n'est précisément *qu'*empirique et il faut récuser tout *réalisme transcendantal*, qui verrait dans les déterminations phénoménales des caractéristiques ayant une consistance ontologique propre, indépendante de la subjectivité ouverte à cet

Sartre espère s'en distinguer : « Ce n'est pas dans sa qualité propre que l'être est *relatif* au pour-soi, ni dans son être, et par là nous échappons au relativisme kantien ; mais c'est dans son "il y a" »<sup>1</sup>. La seule relativité, c'est celle du phénomène, non de l'être. Si Kant distingue l'apparition de la chose en elle-même, la réalité en tant que telle est strictement relative au sujet. Sartre, ayant borné la réalité au phénomène et fait de la conscience une intentionnalité qui n'a de réalité que dans *l'exacte mesure* où elle est conscience *de* quelque chose, supprime la chose en elle-même et instaure une primauté de l'être qui interdit d'en faire un relatif au sujet. C'est pourquoi il écrit : « dans sa négation interne le pour-soi affirme ce qui ne peut s'affirmer, connaît l'être tel qu'il est alors que le "tel qu'il est" ne saurait appartenir à l'être. »<sup>2</sup> De sorte que l'expression de cette dialectique est la suivante : « à la fois le pour-soi est présence immédiate à l'être et, à la fois, il se glisse comme une distance infinie entre lui-même et l'être. »<sup>3</sup> Sartre dépasse *et* le réalisme *et* l'idéalisme dans le sens d'un *néo-réalisme* qui fait du pour-soi une présence à l'être, mais une présence qui sépare le pour-soi de l'être par un *rien infini* et fait de l'être un *monde* : une *totalité* et une collection de *ceci*. Il faut remarquer que Sartre est de bout en bout fidèle à la définition très générale du monde donnée dans *L'Imaginaire* : il y indiquait que les conditions d'un *monde* comme monde étaient d'une part la totalité, d'autre part l'individuation des choses. Et c'est bien l'objet de Sartre dans le chapitre de *L'Être et le néant* que nous commentons, chapitre qui décrit à la fois la phénoménalisation du monde en tant que tout et du monde en tant que collection de ceci. Ainsi la théorie du néant est bien une théorie du monde, car la négation interne est bien ce qui opère cette « totale métamorphose »<sup>4</sup> de l'être en un monde. Nous voyons également quel usage et quel dépassement Sartre fait de ses précédents écrits phénoménologiques : ici encore, le sujet bute sur une présence, et, par une négation interne<sup>5</sup> d'une part se détermine en son être comme n'étant pas l'être sur lequel il bute et d'autre part fait apparaître cette présence, le fait *phénomène* ; ce qui veut dire, comme l'article sur l'intentionnalité l'indiquait, que la conscience est mise en face des choses, qu'elle s'éclate vers le dehors, qu'elle n'a pas d'intériorité et n'existe qu'en tant qu'elle est conscience *de* quelque chose. Aussi Sartre peut-il maintenir sa thèse selon laquelle « tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes »<sup>6</sup> mais en précisant toutefois que les qualités ne sont ni comprises dans l'en-soi ni

---

apparaître. », A. Grandjean, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016, p. 63, Grandjean souligne. De ce point de vue, Sartre soutient, contre Kant, un réalisme transcendantal.

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 307, nous soulignons.

<sup>2</sup> *Ibid.*, nous soulignons.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> Il ne saurait y avoir, en toute rigueur, ce type de temporalisation de la perception : la temporalité ne vient au monde que par le pour-soi, par, justement, la transcendance.

<sup>6</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

« constituées par le pour-soi, mais phénoménalisées »<sup>1</sup>, note Malinge. Toutefois cette analyse du phénomène néglige une part importante de l'économie du pour-soi : la temporalisation. Ici encore, la raison est d'ordre méthodologique et Sartre sait que le pour-soi n'est pas *instantané*, mais qu'il se temporalise vers le futur. C'est pourquoi, après avoir analysé l'apparition du phénomène, Sartre concède qu'« il n'en faudrait pas conclure que l'être se dévoile à un être qui serait d'abord présence pour se constituer après coup en futur. »<sup>2</sup> Bien plutôt le pour-soi est déjà temporalisation, le pour-soi, en tant qu'il dévoile l'être-en-soi, est « à-venir à soi-même »<sup>3</sup>. De sorte que « c'est en tant que je ne suis pas ce que je suis (relation ek-statique à mes propres possibilités) que j'ai à ne pas être l'être-en-soi comme réalisation dévoilante du *ceci*. »<sup>4</sup> Ainsi le rapport aux possibles n'est pas concomitant avec le dévoilement du monde : il est le dévoilement du monde. C'est pourquoi l'analyse complète de ce qu'est un monde nécessite le développement du rapport du pour-soi à ses possibles. Le pour-soi se constituant comme *n'étant pas l'en-soi*, dévoilant alors le ceci et la totalité des ceci, se constitue à la fois comme conscience (de) soi mais aussi « conscience thétique de l'être-par-delà-l'être. »<sup>5</sup> Avenir et négation sont intimement liés et la conception instantanéiste de la conscience n'était que temporaire, dans la mesure où l'ordre d'exposition de la chose l'exigeait. On peut alors considérer la négation comme ek-statique, c'est-à-dire hors-de-soi, toujours déjà en avant.

Ainsi « la négation est vide de sens si on ne lui adjoint pas la catégorie de la possibilité »<sup>6</sup>, remarque Laure Barillas. Et en effet, sans la catégorie de possible, l'élan du pour-soi vers sa réalisation serait impensable. De sorte que la catégorie de possibilité est ce qui, dit Sartre, « hante la pure présence comme son sens hors d'atteinte et comme ce qui lui manque pour être *en soi* »<sup>7</sup>. Et alors nous comprenons donc le caractère ek-statique du pour-soi qui cherche à être *en-soi* comme pour-soi, à atteindre la *valeur* c'est-à-dire « l'en-soi-pour-soi »<sup>8</sup> ; c'est parce que l'en-soi cherche à se fonder que le pour-soi a une trace d'en-soi en son cœur qui lui incombe de chercher à se fonder comme en-soi en vue de l'impossible synthèse d'un être qui serait à la fois ce qu'il est et serait pourtant conscience (de) soi. Par là, cesserait l'inadéquation, selon l'exemple de Sartre, de la souffrance que j'éprouve avec la souffrance en-

---

<sup>1</sup> Y. Malinge, « Faire apparaître les qualités des choses », in Y. Malinge et O. D'jeranian, *Lire L'être et le néant de Sartre, op. cit.*, p. 135.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 275.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> L. Barillas, « L'ipséité et la spectralité du pour-soi », in Y. Malinge et O. D'jeranian, *Lire L'être et le néant de Sartre, op. cit.*, p. 90.

<sup>7</sup> *L'Être et le néant*, p. 276.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 277.

soi, c'est-à-dire pleinement souffrance, pleinement ce que je suis. En effet, « la souffrance que je ressens, au contraire, n'est jamais assez souffrance, du fait qu'elle se néantit comme en soi par l'acte même où elle se fonde. »<sup>1</sup> Aussi, tous les gestes que je fais alors servent à *être souffrance* : « Je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être »<sup>2</sup>. Ainsi apparaît le drame ontologique du pour-soi : « Ma souffrance souffre d'être ce qu'elle n'est pas, de n'être pas ce qu'elle est »<sup>3</sup>.

Nous avons vu, donc, que la négation était partie liée avec la catégorie de possibilité. À partir de cette catégorie de possibilité, nous pouvons maintenant expliquer le *circuit de l'ipséité*. Ipséité, car il s'agit bien de *possible*<sup>4</sup> ; circuit, car il est nécessaire qu'il y ait un « détour »<sup>5</sup> par le monde pour que le pour-soi se choisisse : le pour-soi ne se choisit pas par une introspection mais parce qu'il est présent aux choses : il n'y a que du dehors, aucun dedans. En effet, selon l'exemple de Sartre, le verre-bu est un possible qui hante le verre plein devant moi « et le constitue comme verre à boire »<sup>6</sup>. La conscience est conscience du *verre-se-buvant* mais non conscience d'une soif comblée comme conscience (de) : sinon elle serait réfléchie, c'est-à-dire retour sur soi. C'est pourquoi le monde peut être dit « mien » : le monde m'apparaît comme un complexe hanté par des possibles. Le monde est cet être qui reflète les possibles du pour-soi.

Nous avons donc déplié la définition que Sartre donne du monde : la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité. Le détour par le monde était nécessaire en ce que c'est bien *sur les choses* que le pour-soi se découvre comme tel, et ainsi nous avons montré la théorie sartrienne de l'apparaître, sans quoi le circuit de l'ipséité serait tout simplement impensable. Il nous faut maintenant expliciter la notion de projet, qui, nous le verrons, fera du monde *l'image de la réalité-humaine*, c'est-à-dire que nous montrerons que le monde se dévoile compte tenu des projets du pour-soi.

## b. Le monde comme image de la réalité-humaine

Le monde est une totalité, c'est ce que nous avons espéré montrer dans le précédent chapitre. Dans ce deuxième chapitre de notre partie sur le concept de monde, il nous faut montrer, plus en détail, que cette totalité est *l'image du pour-soi en ce qu'elle est la totalité de l'être traversée par le circuit de l'ipséité*. Ce dernier, nous en avons dit quelques mots, est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 152.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 153.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Sartre distingue en effet l'ipséité du soi, l'ipséité ayant trait aux possibles.

<sup>5</sup> L. Barillas, « L'ipséité et la spectralité du pour-soi », in Y. Malinge et O. D'jeranian, *Lire L'être et le néant de Sartre, op. cit.*, p. 89.

<sup>6</sup> *L'Être et le néant*, p. 168.

individué dans l'exacte mesure où il est le rapport du pour-soi à son possible c'est-à-dire l'horizon d'action propre d'un pour-soi. Ainsi, le monde paraît selon ce circuit propre du pour-soi ; de là il ne faut pas conclure à une doctrine idéaliste, puisque ce *monde* n'est rien d'autre que l'être, ou plutôt : il est un rien, qui n'ajoute rien à l'être si ce n'est *qu'il y ait de l'être* pour un pour-soi. Ce processus est un processus de phénoménalisation qui conduit le pour-soi à *révéler* les choses en même temps de *se découvrir* sur elles. Comme le dit Sartre : « une joie, saisie sur le plan de l'irréfléchi, n'est rien d'autre que la présence "reflétée" à un monde riant et ouvert, plein d'heureuses perspectives. »<sup>1</sup> Ainsi, le pour-soi ne crée pas les choses, ne les constitue pas, il les révèle et se découvre sur elles : le pour-soi est heureux car le monde est un monde heureux. Le monde est ainsi entièrement compris dans le cadre du pour-soi : le monde n'est pas autre chose que la seconde face de l'être-dans-le-monde, l'autre face étant la conscience, tous deux étant des abstraits et l'être-dans-le-monde un concret. À l'émotion dont parle Sartre, la joie, correspond un monde heureux ; mieux : au monde heureux correspond la joie puisque cette émotion n'est rien d'autre qu'un pour-soi *présent à un monde heureux*. Nous comprenons déjà en quoi nous pouvons dire que le monde est l'image du pour-soi : si la joie, c'est un monde heureux, le monde heureux n'est rien d'autre le pour-soi projeté dans le monde. C'est par la perspective de l'émotion que nous expliciterons ce point. En effet, la thèse de l'émotion comme relation au monde, c'est ce que Sartre développe dans un court texte publié en 1939, *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et qui préfigure donc les développements sartriens sur le monde. C'est par cette porte d'entrée (autant chronologique que didactique) que nous tirerons le fil du concept de monde.

### i. Attitude pragmatique et attitude magique

*L'Esquisse d'une théorie des émotions* est une partie d'un ambitieux ouvrage, qui ne verra jamais le jour, que Sartre a intitulé *La Psyché*. *L'Esquisse* est la partie liminaire et constitue à la fois une introduction à la phénoménologie de Husserl et une application de celle-ci à un cas particulier : celui de l'émotion. Il faut remarquer ce que ce texte doit à sa situation historico-philosophique, il est une découverte et une application de ce nouveau courant philosophique outre-Rhin. Sartre se réclame de la phénoménologie et la poursuit dans une certaine direction qui le mènera jusque ses travaux, plus aboutis, de 1940 et de 1943. La thèse de cette *Esquisse* est radicalement neuve et paradoxale (au sens étymologique) : l'émotion n'est pas une donnée subjective, un « état d'âme », l'émotion est une appréhension du monde en même temps que sa transformation radicale. Ici encore, Sartre vise les écrivains tels que Proust

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 252.

ou Amiel. Nous avons vu que chez Proust les sentiments, les émotions, étaient de purs produits de l'idiosyncrasie du personnage qui les éprouve ; de même, chez Amiel, « un paysage quelconque est un état de l'âme »<sup>1</sup>. Ce sont, en effet, les deux auteurs que Sartre cite dans son article sur Husserl :

Nous voilà délivrés de Proust. Délivrés en même temps de la « vie intérieure » : en vain chercherions-nous, comme Amiel, comme un enfant qui s'embrasse l'épaule, les caresses, les dorlotements de notre intimité, puisque finalement tout est dehors, tout jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres.<sup>2</sup>

Aussi, contre tout ce qui fait de l'émotion une donnée subjective, qui remplit un *intérieur* dans lequel nous pouvons plonger pour nous introspecter, Sartre fait bien plutôt de l'émotion une modification du monde. Encore très husserlien, Sartre parle de constitution du monde : toutes les émotions, dit Sartre, « reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation. »<sup>3</sup> *L'Esquisse* est aussi un texte sur le monde, car étudier l'émotion c'est encore étudier comment le monde nous apparaît. L'émotion est une transformation magique du monde<sup>4</sup>.

Mais que l'émotion fasse du monde un monde *magique*, qu'est-ce à dire ? Pour le comprendre, il nous faut revenir sur la distinction qu'opère *L'Esquisse* entre deux types de monde : ou bien celui de l'émotion ou bien celui de l'attitude pragmatique.

### 1. Le monde comme totalité ustensile

Dans une attitude pragmatique, le monde apparaît comme une totalité ustensile. En ce sens, *L'Esquisse* est très proche de ce que proposait déjà Heidegger dans *Être et Temps* ; et elle porte la marque de cette influence, puisque Sartre cite *Sein und Zeit* dès l'introduction. Nous avons vu dans *La Transcendance de l'Ego* que Pierre m'apparaissait comme *devant-être-secouru* contrairement aux théories qui jugent que c'est le Je qui m'apparaît comme devant secourir, par bonté ou, selon les moralistes, par malice, Pierre. Dans *L'Esquisse*, Sartre montre que les mots que l'on écrit sur une feuille sont des *exigences*, c'est-à-dire qu'ils portent en eux la qualité *devant-être-écrits* : « [les mots] apparaissent comme des potentialités *devant être réalisées*. Non pas devant être réalisées *par moi*. Le moi n'apparaît point ici. Je sens simplement la traction qu'ils exercent. Je sens objectivement leur exigence. »<sup>5</sup> Ainsi, nous retrouvons dans *L'Esquisse* ce que nous avons montré à propos de *La Transcendance de l'Ego*. Cette exigence,

---

<sup>1</sup> H.-F. Amiel, *Fragments d'un journal intime*, t. 1, Paris, Stock/Delamain et Boutelleau, 1927, p. 51.

<sup>2</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>3</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 93.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 75.

cette qualité des objets qui m'apparaissent revient à dire que la conscience constitue, par-delà un en-soi brut, une « couche existentielle dans le monde »<sup>1</sup>. Néanmoins, du point de vue anti-idéaliste qui sera celui de Sartre, il nous faut nous garder de comprendre cela comme une coloration du monde : c'est bien le monde tel quel qui m'apparaît. Mais dans l'*Esquisse*, les termes employés par Sartre (la constitution) restent encore empreints de l'idéalisme husserlien. Parler alors d'une couche existentielle que la conscience constitue par-dessus le monde revient donc bien à une philosophie dont les coordonnées sont encore husserliennes et non pleinement sartriennes. C'est pourquoi *L'Être et le néant* renoncera à parler d'une couche existentielle constituée, et montrera que le néant n'ajoute rien à l'être<sup>2</sup>, sinon le fait qu'il y ait de l'être.

Venons-en à la description de ce monde ustensile, corrélat noématique d'une intuition pragmatique. À l'instar de Heidegger dans *Être et Temps*, Sartre montre que la conscience irréfléchie, dans l'action, voit dans les objets du monde des exigences. Le monde est ainsi un complexe *utilitaire* ou d'*ustensiles*, les objets qui composent ce monde sont des objets qui appartiennent à un rapport « fin-moyen ». Ce livre, ce clavier et cet écran ne m'apparaissent que selon la fin poursuivie, qui est d'écrire ce travail sur Sartre. Les qualités de ces trois objets sont comprises dans un rapport fin-moyen dans lequel chacun des trois objets sont des moyens pour que ce travail soit poursuivi. De la même manière, l'exemple de Sartre est celui d'une phrase à écrire dans laquelle le prochain mot est un conflit entre plusieurs possibilités qui exercent une attraction et sont des outils au service d'une fin. Le monde est donc agi patiemment, lentement, localement. Le monde de nos actions les plus courantes est un monde déterminé, où nos actions font des objets des ustensiles propres à satisfaire nos désirs. Pour obtenir ce travail sur Sartre, les ouvrages devront être lus, les concepts assimilés, le mémoire patiemment rédigé etc. Ainsi Sartre peut reprendre à son compte le concept allemand d'*Umwelt* et lui donner la définition d'un monde-utilitaire : « le monde qui nous entoure – ce que les Allemands appellent Umwelt – le monde de nos désirs, de nos besoins et de nos actes apparaît comme sillonné de chemins étroits et rigoureux qui conduisent à tel ou tel but déterminé »<sup>3</sup>. Cette mise au jour d'un monde-environnant de nos préoccupations quotidiennes sert ensuite à Sartre à caractériser ce qui était l'objet de sa recherche : le monde de l'émotion. Ou, plus exactement, l'émotion va jouer le rôle d'une transformation du monde-utilitaire dont nous parlons.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 306.

<sup>3</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 77.

## 2. Le monde *magique*

Qu'est-ce que l'émotion, avance Sartre, sinon la transformation du monde ? Le monde de notre préoccupation quotidienne, où pour obtenir telle chose, je dois suivre tel chemin, se transforme, devient autre, si la *résistance* de ce monde-utilitaire est trop forte. La résistance (ou coefficient d'adversité) est un concept plus tardif de Sartre, qu'il emploiera à l'occasion de *L'Être et le néant*<sup>1</sup>. Toutefois, il y a là une continuité directe entre l'*Esquisse* et *L'Être et le néant*. L'*Esquisse* parle d'un monde *difficile*, qui se ne soumet pas au désir que nous eussions de voir tel objet créé ou telle portion du monde modifiée : « Toutes les voies sont barrées, il faut pourtant agir »<sup>2</sup>, dit Sartre. L'émotion n'est donc pas un état qui nous voilerait le monde-vrai, mais bien plutôt un changement total et brutal : elle est une modification de l'appréhension du monde. Le monde se transforme sous l'effet de l'émotion : le monde devient joyeux. Notons bien que *je* ne suis pas joyeux, mais *le monde est un monde joyeux*. La conscience, c'est là un *leitmotiv* de l'œuvre phénoménologique de Sartre, n'est pas autre chose que la conscience *du* monde. L'émotion n'est pas une *réflexion*, c'est-à-dire un retour sur soi, l'émotion est le monde tel qu'il se transforme brusquement devant l'adversité d'un monde qui ne soumet pas à mon désir. Lorsque, dit Sartre « les chemins tracés deviennent trop difficiles ou lorsque nous ne voyons pas de chemin, nous ne pouvons plus demeurer dans un monde si urgent et si difficile »<sup>3</sup>. C'est ici que l'émotion intervient : elle remplace un monde déterministe, où pour arriver à telle fin, je dois parcourir tel chemin, par un monde *magique* où les moyens pour arriver à une fin sont transformés. Mais cette magie *n'agit* pas sur le monde, elle ne fait que le rendre autre. La magie est une modification factice de la qualité d'un objet : devant une grappe de raisins que je souhaite attraper mais qu'il m'est impossible d'atteindre « je confère, dit Sartre, magiquement au raisin la qualité que je désire »<sup>4</sup>, à savoir une certaine âcreté par laquelle je ne désirerais plus cette grappe, par *dégoût*. Il s'agit bien de l'objet qui devient âcre, l'émotion n'est ici pas envisagée comme un état psychologique particulier mais comme la constitution d'une qualité autre de l'objet qui m'impose une résistance insoutenable.

L'émotion est ainsi comprise comme « une chute brusque de la conscience dans le magique »<sup>5</sup>, c'est-à-dire dans la transformation d'un monde comme totalité ustensile à totalité non-ustensile, autrement dit d'un monde que je modifie par petits coups à un monde entièrement constitué et modifié par la seule force de l'incantation. Et cette force d'incantation, c'est le

---

<sup>1</sup> Voir par exemple *L'Être et le néant*, p. 639.

<sup>2</sup> *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 79.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 83.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 115.

corps. En effet, le corps représente la réalisation du désir inassouvi : le dégoût de la grappe de raisin, l'effet joyeux (« l'hypertonus musculaire, la vaso-dilatation légère »<sup>1</sup> etc.) à la découverte d'une bonne nouvelle. Dans ces deux exemples, l'on voit que le corps est le moyen par lequel la conscience possède ce qu'elle voulait. C'est pourquoi Sartre écrit que toutes les émotions « reviennent à constituer un monde magique en utilisant notre corps comme moyen d'incantation. »<sup>2</sup>

Nous pouvons dire, enfin, que l'*Esquisse* est une philosophie du monde en ce que l'émotion est, dans sa nature même, transformation du monde. Mais le monde ainsi compris est bien une image de la réalité-humaine, il ne saurait être compris sans un lien direct à la réalité-humaine. La conscience demeure bien, *in fine*, la donatrice de sens qui, par la résistance du monde, le transforme magiquement en totalité non-ustensile. Mais il y a, au seuil de cette transformation, le désir, l'action, en un mot le projet de la réalité-humaine dans le monde. C'est une chose que Sartre reprendra en 1943, faisant explicitement référence à son *Esquisse*, Sartre écrit que l'émotion est « une conduite dont le sens et la forme sont l'objet d'une intention de la conscience qui vise à atteindre une fin particulière par des moyens particuliers. »<sup>3</sup> De sorte que le monde n'est pas effrayant pour tout un chacun, mais il est joyeux pour Pierre et angoissant pour Paul, compte tenu du projet de l'un et l'autre et de la résistance que renvoie le monde à ces projets. Toutefois, ceci, il nous faut l'expliquer à la lueur des ouvrages postérieurs de Sartre.

## ii. Le projet

Le projet est un concept central de la philosophie de Sartre, à tel point que *L'Être et le néant* peut être vu comme une philosophie du projet, c'est-à-dire de l'action du pour-soi dans le monde. Nous allons le voir, selon la perspective qui est la nôtre dans ce travail, le concept de projet peut s'expliquer à partir du concept de monde dont il est le revers.

Le pour-soi est projet. Nous avons décrit la fonction irréaliste de l'imagination laquelle est ce qui permet à la réalité-humaine d'agir en ce que l'irréel de l'imagination se désolidarise de l'être et par là est à l'abri des séries causales propres à l'en-soi. L'acte est solidaire du non-être<sup>4</sup>. C'est dire, alors, que la réalité-humaine est projet, c'est-à-dire que la conscience vise quelque chose qui n'est pas : elle se projette vers un futur qu'elle fait advenir en agissant. Prenons l'exemple de Sartre : celui d'un ouvrier du XIX<sup>e</sup> siècle dont la question est de savoir s'il se révoltera ou non au regard de sa condition. Pour qu'il se révolte, dit Sartre, il

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 592.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 578.

ne faut pas seulement que ses conditions de vie soient injustes, mais que l'ouvrier ait comme projet de se révolter. Autrement dit, le projet n'est pas *mécanique* comme détermination du passé sur le présent, il procède de la *liberté* du pour-soi, laquelle est comprise comme l'arrachement au monde. Sartre écrit :

Cela signifie évidemment que c'est par pur arrachement à soi-même, et au monde, que l'ouvrier peut poser sa souffrance comme souffrance insupportable et, par conséquent, *en faire le mobile* de son action révolutionnaire. Cela implique donc pour la conscience la possibilité permanente de faire une rupture avec son propre passé, de s'en arracher pour pouvoir le considérer à la lumière d'un non-être et pour pouvoir lui conférer la signification qu'*il a* à partir du projet d'un sens qu'*il n'a pas*.<sup>1</sup>

C'est pourquoi Sartre fait de la liberté la condition de l'action : une conséquence non intentionnelle n'est pas une action. Une action nécessite le mobile de la réalité-humaine, et ce par son pouvoir irréalisant. C'est dire que le projet est, au même titre que la liberté<sup>2</sup>, l'étoffe de la réalité-humaine : en effet celle-ci se projette, elle est le négatif dans le monde.

Dès lors, dit Sartre, qu'on attribue à la conscience ce pouvoir négatif vis-à-vis du monde et d'elle-même, dès lors que la néantisation fait partie intégrante de la *position* d'une fin, il faut reconnaître que la condition indispensable et fondamentale de toute action c'est la liberté de l'être agissant.<sup>3</sup>

Si, en effet, la liberté est négation, l'on comprend que l'action qui requiert l'arrachement aux causes et conséquences du monde, est l'exercice de la liberté. Et c'est ici le projet qui est explicité en tant que *pro-jet*, c'est-à-dire action de se projeter. Sartre vise là une « caractéristique essentielle du pour-soi »<sup>4</sup> qu'il convient d'analyser à partir des notions de manque.

### 1. La structure ontologique du manque

Si le pour-soi agit, c'est qu'il est structurellement voué à agir. En effet, nous avons montré en quoi le pour-soi est un en-soi en tant qu'il cherche à se fonder, pour devenir pleinement lui-même : si le pour-soi ne coïncide pas avec lui-même, mais qu'il y aspire, alors le pour-soi ne peut être que *manque* et par là est en son cœur un pour-soi condamné à agir<sup>5</sup>. Le pour-soi cherche à se fonder et à devenir un pour-soi identique à lui-même, ce que Sartre appelle

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 584.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 581.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 571.

<sup>5</sup> Voir R. Barbaras, « Désir et manque dans *L'Être et le néant* : le désir manqué », in R. Barbaras (coord.), *Sartre : Désir et liberté*, op. cit., p. 123.

la synthèse impossible de l'en-soi et du pour-soi : l'en-soi-pour-soi, ou la valeur<sup>1</sup>. Et c'est sur la base de cette description ontologique que peut être compris le projet, lequel, en tant que négation, suppose le rapport à l'en-soi du pour-soi que nous avons déterminé comme arrachement. C'est, en effet, pour ces mêmes raisons (le pour-soi ne coïncide jamais avec lui-même : il est *manque*<sup>2</sup>), que Sartre peut définir l'homme comme « une passion inutile »<sup>3</sup>, en ceci que tous ses projets n'aboutiront jamais à le rendre en-soi, mais il restera toujours à distance de lui-même. Autrement dit, la réalité-humaine ne peut jamais ne pas se projeter dans le monde et le *faire* (tous ses projets) du pour-soi n'est pas autre chose que le désir d'être, c'est-à-dire dans la structure du manque. Le pour-soi est manque d'être un en-soi-pour-soi et par là *est voué* à essayer de combler ce manque<sup>4</sup>.

Cette structure ontologique du manque est au fondement de l'agir, du *faire* selon l'expression de Sartre : « Le “faire” et “l'avoir”, catégories cardinales de la réalité-humaine, se réduisent immédiatement ou médiatement au projet d'être. »<sup>5</sup> Par suite, le faire et l'avoir sont deux dimensions du même projet d'être en-soi-pour-soi, c'est-à-dire cause de soi, Dieu. Par le faire, le désir d'être est immédiat : je fais telle action pour *être courageux* ; l'avoir nécessite un détour par le monde que le pour-soi s'approprie pour satisfaire son désir d'être primordial. Posséder, en effet, n'est pas autre chose que de vouloir, par le fait de posséder l'objet de notre convoitise, le monde dans le but d'être en-soi-pour-soi. Parce que chaque objet apparaît sur fond de *monde*, l'appropriation de cet objet manifeste le monde : le stylo manifeste, écrit Sartre, « la possibilité d'écrire, de tracer des traits d'une certaine forme et d'une certaine couleur [...] : ces traits, leur couleur, leur sens, sont condensés en lui comme aussi bien le papier, sa résistance spéciale, son odeur etc. »<sup>6</sup> Par conséquent, ce monde, comme être-en-soi est ce qui manque au pour-soi pour se réaliser comme en-soi-pour-soi et par là achever son impossible désir d'être. C'est ce qui permet à Sartre d'affirmer que « être-dans-le-monde, c'est projeter de posséder le monde, c'est-à-dire saisir le monde total comme ce qui manque au pour-soi pour qu'il devienne en-soi-pour-soi. »<sup>7</sup>

C'est parce que le pour-soi n'est pas adéquation à soi, qu'il cherchera inlassablement à combler ce trou au sein de l'être qu'il est. Ainsi, le pour-soi agit, et en deçà de tout désir

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 150.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 805.

<sup>4</sup> Voir sur ce point V. de Coorebyter, « Les paradoxes du désir dans *L'Être et le néant* », in R. Barbaras, *Sartre : Désir et liberté*, op. cit., p. 105.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 813.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 780.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 782.

empirique se trouve la structure ontologique fondamentale du pour-soi : la présence à soi qui fait qu'il n'est pas jamais pleinement ce qu'il est. C'est cette quête infinie qui nous servira ici à expliquer la phénoménalisation du monde. Nous avons vu que la théorie du néant de Sartre était une doctrine transcendantale au sens où celle-ci dégageait les conditions de possibilité de l'expérience ; nous avons montré que la théorie du néant défendue par Sartre faisait du pour-soi une révélation de l'en-soi qu'il n'est pas. Qu'est-ce que cela peut nous apprendre, maintenant que nous avons également la dynamique propre du pour-soi qui est de se dépasser vers une multitude de projets ? Ce faisant, nous verrons mieux en quoi la phénoménalisation du monde dépend *in fine* du pour-soi et nous aurons l'occasion de revenir sur des exemples de Sartre qui illustreront des analyses restées jusqu'ici largement théoriques.

## 2. Le monde comme image du projet

Le monde, nous l'avons dit, est la totalité des êtres en ce qu'ils sont traversés par le circuit de l'ipséité, c'est-à-dire en tant qu'ils sont traversés par ce mouvement de désir insatiable, ce désir d'être dont l'ontologie du manque que nous venons de décrire est le fondement. Mais comment, concrètement, le monde m'apparaît-il ? Sartre prend l'exemple d'un rocher qui se trouve sur ma route lors d'une randonnée :

Me voilà au pied de ce rocher qui m'apparaît comme « non escaladable ». Cela signifie que le rocher m'apparaît à la lumière d'une escalade projetée – projet secondaire qui trouve son sens à partir d'un projet initial qui est mon être-dans-le-monde. Ainsi, le rocher se découpe sur fond de monde par l'effet du choix initial de ma liberté. Mais, d'autre part, ce dont ma liberté ne peut décider, c'est si le rocher « à escalader » se prêtera ou non à l'escalade. Cela fait partie de l'être brut du rocher. Toutefois le rocher ne peut manifester sa résistance à l'escalade que s'il est intégré par la liberté dans une « situation » dont le thème général est l'escalade. Pour le simple promeneur qui passe sur la route et dont le libre projet est pure ordination esthétique du paysage, le rocher ne se découvre ni comme escaladable, ni comme non-escaladable : il se manifeste seulement comme beau ou laid.<sup>1</sup>

Le monde, c'est-à-dire à la fois la totalité des choses qui le composent et la collection de ces mêmes choses, apparaît selon un cadre qui est fixé par le pour-soi, ses projets. Les analyses sur la théorie du néant nous ont fourni le moyen de comprendre cette phénoménalisation, reprenons-les : le pour-soi bute sur une présence, il ne constitue pas cette chose qui est en face de lui, il la révèle. Toutefois, il ne peut la révéler d'une seule façon, comme

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 646.

si le monde et ses composantes apparaissent à tous de la même manière. Le monde dépend du pour-soi car sa phénoménalisation dépend du projet que le pour-soi suit : les choses n'ont donc pas, en elles-mêmes, les fonctions ou les qualités que le pour-soi leur attribue. De sorte qu'un marteau peut apparaître comme une arme, ou une arme comme un marteau. Nous comprenons toutefois que ceci ne saurait modifier l'en-soi : le rocher est le même pour tous, mais il n'apparaît pas de la même manière à chacun. C'est pourquoi Sartre, disions-nous, se refuse à prendre parti entre le réalisme naïf et l'idéalisme : il reconnaît que l'idéalisme a raison à propos du monde en tant que celui-ci est relatif au pour-soi, mais Sartre reconnaît en même temps que le réaliste a raison de dire que c'est l'en-soi comme tel qui m'apparaît, et cette phénoménalisation n'ajoute rien à la chose. C'est pourquoi dans l'extrait que nous citons plus haut, Sartre affirme que la qualité « escaladable » fait partie de l'être brut du rocher, lequel est le rocher non phénoménalisé, non révélé. Et c'est parce que je souhaite l'escalader que sa qualité escaladable se manifestera. Tant que mon projet n'est pas de l'escalader, le rocher ne laissera pas apparaître cette qualité. C'est ainsi que nous pouvons illustrer la dialectique entre réalisme et idéalisme que Sartre proposait avec l'idée de néant. Le pour-soi ne constitue pas les choses, mais le cadre de ces choses. De sorte que c'est bien le pour-soi qui, *in fine*, choisit le monde ; le monde est l'image du pour-soi en ce qu'il reflète le projet du pour-soi. La psychanalyse existentielle qui cherche à déterminer le projet originel d'un individu et par là comprendre tous ses actes, toutes ses pensées et toutes ses fins<sup>1</sup>, aura donc pour objet le « monde » d'un individu en ce que le rapport de tel individu au monde révélera la signification que l'individu donne au monde : c'est ainsi que, le visqueux, par exemple, est « l'expression ontologique du monde tout entier »<sup>2</sup>, il est une qualité qui apparaît à partir du projet du pour-soi et qui signifie le monde, lui donne un sens.

De ce point de vue, le pouvoir du pour-soi semble démiurgique ; puisqu'en effet, si le monde est l'image du pour-soi, alors, écrit Sartre, « nous choisissons le monde – non dans sa texture en-soi, mais dans sa signification – en nous choisissant »<sup>3</sup>. En se projetant, le pour-soi fait qu'il y a un monde et confère au monde des significations. Si le pour-soi ne peut faire d'un rocher non-escaladable un rocher escaladable, c'est bien lui, néanmoins et *in fine* qui le fait apparaître comme non-escaladable ; c'est parce que le rocher *résiste* au projet d'escalade, parce que je bute sur lui, que le rocher apparaît ainsi. Si le projet était, comme Sartre le souligne, d'apprécier esthétiquement la vue, le rocher n'apparaîtrait pas ainsi. Dès lors le pouvoir du

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 746.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 794.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 615.

pour-soi qui choisit le monde semble sans limites. Même la beauté ou la laideur que je m'attribue ne prennent sens qu'à partir d'un projet que j'ai d'être apprécié par les autres en raison de mon physique : « Il ne s'agit pas, écrit Sartre, de la pure constatation de ma laideur, mais de la saisie du coefficient d'adversité que présentent les femmes ou la société à mes entreprises. »<sup>1</sup> Le concept clé que nous voyons apparaître est celui de résistance ou de coefficient d'adversité, concept qui permet d'expliquer la phénoménalisation du monde par l'idée de néant : le pour-soi se projette car la surrection au-dessus de l'en-soi rend le pour-soi insoumis à l'enchaînement des causes et des effets ; puis, le projet éclaire l'en-soi en le faisant apparaître en *monde*, en raison d'un en-soi qui *résiste* au projet du pour-soi, en raison d'un en-soi qui par son adversité révèle, phénoménalise, le monde comme image du pour-soi. Le rocher, par sa non-escaladabilité rend le pour-soi à son projet d'escalade. Telle est la liberté du pour-soi et sa responsabilité : le monde étant sien, il en est entièrement responsable.

Le projet est ainsi un concept qui permet d'appréhender celui de monde ; mieux : le monde est un concept qui permet d'appréhender celui de projet. Les deux sont, on le voit, indissociables en ceci que le monde n'est pas autre chose que l'en-soi éclairé d'un projet. Le concept de monde reçoit donc de Sartre un travail par le biais d'autres concepts, que Sartre thématise explicitement. Heuristique, le concept de monde nous a permis de comprendre le projet du pour-soi dans le monde, en tant que le monde est l'image du pour-soi et par là reflète les projets de celui-ci. Nous avons explicité le concept de projet à la lumière de celui de monde et nous avons vu la relation entre l'un et l'autre, il nous faut maintenant continuer notre recherche sur le concept de monde et déterminer, de surcroît, de quoi le monde est l'image.

### iii. Le corps

Que le monde apparaisse selon les projets du pour-soi n'est pas la seule détermination du monde. Le monde m'apparaît également selon un *ordre* qui est celui du *point de vue*, lequel est la conséquence de la place que j'occupe. En effet, je nais à un certain endroit, j'occupe une certaine place sur cette chaise, et, ainsi, le monde m'apparaît selon l'ordre consubstantiel à cette place : si je suis à mon bureau, je ne vois pas mes jambes. Toutefois, et c'est un *leitmotiv* dans *L'Être et le néant* que de montrer que rien ne le pourrait, la place ne saurait limiter ma liberté : puisque c'est ma liberté, mon projet, qui lui donne un sens. Déplions le concept sartrien de facticité et regardons s'il s'explique à partir du concept de monde.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 610.

## 1. La facticité

Nous avons déjà dit quelques mots à propos de la notion de facticité du pour-soi<sup>1</sup>. Le pour-soi ne survole pas le monde, avons-nous dit. S'il est libre, il n'a pas le choix de l'être ; il est libre car il existe. Bref, on choisit ce que l'on est, mais on ne choisit pas de choisir ou non. On est embarqués, disait Pascal que reprend Sartre. Ainsi le *fait* d'exister désigne l'idée de facticité.

Par facticité il faut donc entendre le pour-soi en tant qu'il est nécessairement en-soi, qu'il provient de l'en-soi et ne saurait s'en soustraire. Le résidu en-soi du pour-soi est la nécessité de sa contingence ; puisque le pour-soi n'est pas autre chose qu'un en-soi qui cherche à se fonder et par là à lever sa contingence, l'en-soi du pour-soi est une dimension de son être qui lui *impose* sa contingence. C'est sans raison aucune que je suis à cette place : disons dans ce corps, né dans cette ville etc. Il est nécessaire, cependant, que je sois à une place, sinon je ne serais pas du tout. Ainsi, le corps est de même nature que la naissance : il est un fait contingent et nécessaire. Contingent, car il n'enveloppe aucune raison ; nécessaire, car il ne se peut pas qu'il ne soit pas. La facticité désigne donc la nécessité pour la réalité-humaine d'être *là* et pas autre part : c'est pourquoi, la connaissance (telle que nous l'avons définie précédemment) est une connaissance *engagée*. La réalité-humaine ne survole pas le monde : elle y est entièrement inscrite. C'est pour cette raison, avons-nous dit, que Sartre ne peut accepter le dualisme qu'on lui prête. Le pour-soi n'est pas *autre chose* que l'en-soi : il est un en-soi qui ne se cesse de se nier. « Il faut se garder, dit Sartre, de comprendre que le monde existe en face de la conscience comme une multiplicité indéfinie de relations réciproques qu'elle survolerait sans perspective et contemplerait sans point de vue. »<sup>2</sup> Il n'y a pas, pour reprendre les mots de Husserl, de système du lieu<sup>3</sup>, absolument parlant. Il n'y a pas, contrairement d'ailleurs à ce que voulait Husserl lui-même en dépassant cette facticité par l'intersubjectivité, de système du lieu objectif : il n'y a que des *ici* et des *là-bas*. Ce système spatial du *ici* et du *là-bas* est, reprend Sartre, *hodologique*. Le terme est emprunté au psychologue allemand Kurt Lewin et désigne un espace configuré par une subjectivité, par ses intérêts et ses difficultés etc. en bref, une « géométrie psychologique »<sup>4</sup>. De sorte que l'espace n'est jamais un espace *pur*, d'une conscience non située, hors du monde comme l'est l'espace de la géométrie mathématique : un

---

<sup>1</sup> Voir *supra*, p. 53 *sqq.*

<sup>2</sup> *L'Être et le néant*, p. 417.

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, *op. cit.*, p. 125 *sqq.*

<sup>4</sup> L'expression est de F. Choramat dans « Distance, situation, chemins : de la géographie humaine selon Sartre », in C. Pagès et M. Schumm (dir.), *Situations de Sartre*, Paris, Hermann, 2013, p. 23.

espace idéal ; il n'y aurait plus, sinon, de connaissance, au sens d'une relation, d'une « présence à... ». Être présent, en effet, c'est être présent à une place. C'est ainsi que Sartre peut dire : « Être, pour la réalité-humaine, c'est *être-là* ; c'est-à-dire “là sur cette chaise”, “là à cette table”, “là au sommet de cette montagne, avec ces dimensions, cette orientation, etc.” c'est une nécessité ontologique. »<sup>1</sup> Nous ne sommes pas dans un espace géométrique à l'intérieur duquel nous irions d'un point a à un point b. Au contraire, le monde que nous percevons est un monde où c'est tel chemin, cette route particulière, qui permet d'aller à tel endroit, cette bibliothèque. Cela implique que le monde n'est pas le système de places universelles qui valent pour tous, mais au contraire, que le point b que je cherche à atteindre est un « là-bas », non un point défini sur une carte objective.

Ainsi définie la facticité semble être le contre-argument de la liberté. Or, c'est encore le pour-soi qui fait que cette facticité a un sens ; ce corps n'est qu'un obstacle à un projet que si mon projet l'enveloppe comme moyen. La facticité semble être à la fois un indépassable, et un dépassé. C'est-à-dire quelque chose qui impose la liberté du pour-soi, qui constitue une toile de fond depuis laquelle seulement le pour-soi peut la dépasser vers une fin. De sorte que rien ne pourrait entraver une liberté, puisque tout prend son sens à partir d'elle.

## 2. Le corps comme condition et comme ordre

Ainsi, avoir une orientation est une nécessité ontologique pour la réalité-humaine. Mais qu'est-ce qu'une orientation, exactement, et quel sens cela peut-il avoir pour le monde ? C'est dire que le monde ne saurait exister sans « une relation univoque par rapport à moi »<sup>2</sup>. Il faut comprendre cette orientation selon deux dimensions.

Premièrement, le corps est une condition de l'apparaître du monde. Secondement, le corps configure l'apparaître du monde. Le corps est une condition de l'apparaître du monde car il ne peut y avoir de monde sans le point de vue de la facticité<sup>3</sup>. Si le monde est par essence relatif à la conscience, l'on comprend qu'un survol du monde veut dire qu'on ne parle, rigoureusement, pas du monde. En effet, nous avons déterminé les conditions de l'expérience et nous avons montré que c'est le concept de « présence à... » qui rendait compte de la réalisation du monde, c'est-à-dire de son caractère de phénomène. Or, cette présence ne peut se faire que *depuis* l'en-soi. La décompression de l'en-soi en pour-soi est une décompression *de l'en-soi*. La primauté de l'être sur le néant est une nécessité ontologique. De sorte que, écrit

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 420.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 418.

<sup>3</sup> Nous parlons de facticité, de corps, de naissance etc. sans rigoureusement les distinguer, car il s'agit bien du même mode d'être : « Naissance, passé, contingence, nécessité d'un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde : tel est le *corps*, tel il est *pour moi*. », *L'Être et le néant*, p. 444, Sartre souligne.

Sartre, le corps est la « condition nécessaire de l'existence d'un monde et comme réalisation contingente de cette condition. »<sup>1</sup> Nous aurions l'impression, en assimilant réalité-humaine et néant que le corps n'est qu'accessoire, qu'il n'est pas la condition nécessaire de l'apparaître du monde. Or, c'est oublier que le dépassement ne se fait qu'à partir d'une place et vers une fin *dans le monde*. C'est parce que je suis mon corps sur le mode du dépassé que je poursuis inlassablement la valeur de l'en-soi-pour-soi. C'est pourquoi « la *finitude* est condition nécessairement du projet originel du pour-soi »<sup>2</sup> et par là nous pouvons comprendre le corps et la facticité comme une condition de l'apparaître du monde : « [le corps], dit encore Sartre, n'est pas différent de l'ordre absolu du monde, cet ordre que je fais arriver à l'être en le dépassant, vers un être-à-venir, vers l'être-par-delà-l'être. »<sup>3</sup> Et c'est ainsi que nous pouvons arriver à la seconde dimension qui est celle de la configuration. Le monde m'apparaît en *ordre*.

L'ordre du monde est le corps. Le surgissement du pour-soi fait qu'il y a un monde, lequel est éclairé et dépassé d'un même coup par les fins du pour-soi. Or, c'est à partir de l'en-soi que le pour-soi peut se projeter. De sorte que le corps est « ce que je néantise »<sup>4</sup>, le corps est perpétuellement dépassé vers des fins. Par suite, le monde est en ordre en ce qu'il est ce que je dépasse vers une fin. De là peut naître le « coefficient d'adversité » des choses : le pour-soi est projet, tandis que le monde lui oppose une résistance ; mais cette résistance n'est pas autre chose que le corps. En effet, comme Sartre le remarque plus loin, la réalité-humaine n'est pas le Dieu de Descartes<sup>5</sup> pour qui vouloir et faire sont une seule et même chose :

si, en effet, les fins que je poursuis pouvaient être atteintes par vœu purement arbitraire, s'il suffisait de souhaiter pour obtenir et si des règles définies ne déterminaient pas l'usage des ustensiles, je ne pourrais jamais distinguer en moi le désir de la volonté, ni le rêve de l'acte, ni le possible du réel.<sup>6</sup>

C'est ce qui inscrit la liberté sartrienne comme une liberté finie, comme une liberté qui est solidaire d'une *finitude*. Le pour-soi dépasse le corps, dépasse la facticité mais seulement à partir de cette facticité. C'est pourquoi se projeter, dit Sartre, ce n'est pas « survoler [le monde], c'est s'engager en lui pour en émerger, c'est nécessairement se faire *cette* perspective de

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 444.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>5</sup> Descartes dit en effet dans la lettre à Mersenne du 27 mai 1630 : « c'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre, *ne quidem ratione* », R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. 1, Paris, Garnier, 2010, p. 268.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 443.

dépassement. »<sup>1</sup> Le projet est projet de dépassement du donné, mais par suite le projet est nécessairement lié à ce donné. Ainsi ce donné est le monde *en ordre*, le donné tel qu'il est éclairé à la lumière du projet et qui oppose au pour-soi une résistance. À la fois le pour-soi dépasse le monde et fait qu'il y ait un monde : « nous pouvons saisir clairement l'unité de ces deux nécessités : être-pour-soi c'est dépasser le monde et faire qu'il y ait un monde en le dépassant »<sup>2</sup>. Mais c'est toujours du corps – de la facticité – que le pour-soi part.

Le corps, *in fine*, est « point de vue et point de départ »<sup>3</sup> : c'est-à-dire à la fois la place que j'occupe, l'ordre coextensif du monde, et à la fois ce *depuis quoi* le monde est dépassé vers une fin, ce qui fait apparaître le monde avec ses significations, ses résistances, ses chemins et ses difficultés, autrement dit en monde hodologique. C'est pourquoi Sartre peut ainsi écrire : « dire que je suis entré dans le monde, “venu au monde”, ou qu'il y a un monde ou que j'ai un corps, c'est une seule et même chose. »<sup>4</sup>

#### iv. Autrui

Pourtant, le monde comme facticité – déjà-là – et dépassé – futur –, n'est pas nu. Si le monde apparaît car éclairé par les projets du pour-soi, il semble déjà posséder certaines significations. En effet, le feu rouge du passage piéton qui m'interdit de passer, le panneau d'une bibliothèque indiquant qu'il s'agit d'un lieu de silence, l'écriteau d'une pelouse publique fraîchement tondue qui défend d'y marcher, sont autant d'objets qui possèdent, croit-on, déjà des significations. Toutes ces significations sont le fruit d'actions d'autrui. Quel rapport y a-t-il entre mon monde et celui d'autrui ? mon monde est-il partiellement dépendant des significations qu'autrui y a laissées ? y a-t-il, alors, une limite de mon monde, en ce que je ne suis pas à la source de toutes ses significations ? La réponse à ces questions détermine la destinée de l'ontologie du pour-soi que Sartre construit. En effet, de la réponse à ces questions dépend l'étoffe de la réalité-humaine, sa liberté et son pouvoir de se dépasser en réalisant le sens du monde, d'être pleinement et absolument responsable de ce monde, comme si elle l'avait entièrement créé.

##### 1. La limite de mon monde ?

Comme Sartre l'écrit :

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 449.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 432.

Je ne suis pas seulement jeté en face de l'existant brut, je suis jeté dans un monde ouvrier, français, lorrain ou méridional qui m'offre ses significations sans que j'aie rien fait pour les déceler.<sup>1</sup>

La question que nous devons nous poser est dès lors la suivante : autrui, en tant qu'il fournit aux mondes ses significations avant que je ne vienne l'éclairer moi-même des fins que je poursuis, est-il une limite de mon monde ? Autrement dit : le monde peut-il *avoir du sens* avant même que je ne le fasse monde ? « Ce n'est plus moi, ajoute Sartre, qui décide à partir de mes fins si le monde m'apparaît avec les oppositions simples et tranchées de l'univers "prolétarien", ou "bourgeois". »<sup>2</sup> Le donné semble déjà couvert de significations ; pire : il semble que je doive accepter ses significations sans en être l'auteur et ainsi ma liberté semble être limitée et ma responsabilité amoindrie. D'où le problème que nous devons traiter maintenant : considérons que le monde est déjà signifié : « moi par qui les significations viennent aux choses, je me trouve engagé dans un monde *déjà signifiant* et qui me réfléchit des significations que je n'y ai pas mises. »<sup>3</sup> Parce que le monde dans lequel je me trouve semble déjà plein de significations, je dois alors me demander si je ne vais pas « trouver là d'étroites limites à ma liberté. »<sup>4</sup> Sartre va montrer, tout au contraire, que les significations déjà-là du monde sont prises dans le projet libre de la réalité-humaine dans le monde et que, *in fine*, c'est toujours celui-ci qui ordonne les significations de celui-là. L'argument de Sartre repose sur une *analogie* entre d'une part la situation de la réalité-humaine et d'autre part le langage : c'est-à-dire une identité de rapport entre d'une part une réalité-humaine qui, en investissant le monde, réinvestit les significations déjà-là dans et par son projet libre ; d'autre part une phrase qui est un projet signifiant qui investit les significations des mots dont elle se sert mais dont elle n'est pas à l'origine.

## 2. Le langage

L'analyse sartrienne du langage est une analyse qui cherche à rendre compte de la libre production de significations dans un langage qui préexiste à un individu. Doit-on considérer que la réalité-humaine reconduit des nécessités linguistiques et qu'alors, en parlant, elle n'est pas libre ? La grammaire parle-t-elle à travers la réalité-humaine ou la réalité-humaine fait-elle la grammaire ? La linguistique, du fait de ses études statistiques sur le langage, croit que l'évolution du langage, sa réalité effective, ne doit pas beaucoup aux individus eux-mêmes, qui

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 678.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 674, Sartre souligne.

<sup>4</sup> *Ibid.*

ne seraient que des automates qui useraient d'un langage avant de, nécessairement, le déformer. Ce faisant, le langage évoluerait et une discipline scientifique telle que la linguistique serait en mesure de rendre compte de cette évolution. Les locuteurs sont, pour ainsi dire, parlés, plutôt qu'ils parlent ; ils sont mus par le langage : le langage s'exprime à travers eux sans qu'ils aient le pouvoir du sens qu'ils donnent aux mots et aux phrases. Ainsi, peut dire Sartre, « on a fait du langage *une langue qui se parle toute seule*. »<sup>1</sup>

Sartre conteste cette vision matérialiste et déterministe des choses. Qu'il y ait évolution, qu'il soit possible de faire l'histoire d'une langue, c'est-à-dire de travailler sur une langue, pour ainsi dire, morte et qui se soit manifestée au travers d'individus, Sartre n'en disconvient pas. Toutefois, l'analyse que Sartre cherche à établir est une analyse – Sartre n'est pas autre chose qu'un phénoménologue – qui se place « sur le véritable terrain du concret »<sup>2</sup>. Sur le terrain du concret, l'on constate que ce n'est pas le mot qui est la véritable structure élémentaire du langage, mais la *phrase*. Les mots sont ainsi comme des morceaux que l'on assemble dans une direction, laquelle est la phrase chargée du sens qu'on lui donne. À rebours de la conception déterministe, c'est même dans et par la phrase que les règles de la grammaire, c'est-à-dire la langue comme en-soi, sont fondées<sup>3</sup>. À chaque phrase, c'est un donné, la langue en-soi, qui est investi par le pour-soi pour signifier.

De ce point de vue, dit Sartre, la notion de « lieux communs » est totalement dépourvue de sens. Elle supposerait, comme nous venons de l'indiquer, que le langage parle à travers le locuteur. Or, c'est en rassemblant les mots qui existent que le locuteur peut exprimer du sens. Pour s'en convaincre, ajoute Sartre, plaçons-nous du point de vue de celui qui énonce un lieu commun. De son point de vue, il « voyait la chose à exprimer et allait au plus pressé, en produisant un acte de désignation ou de récréation sans s'attarder à considérer les éléments mêmes de cet acte. »<sup>4</sup> C'est-à-dire que le locuteur ne cherche pas à exprimer un lieu commun : il cherche à exprimer une chose, par ce qui est *communément* désigné comme un lieu commun. Ce qu'il faut ici comprendre c'est l'intentionnalité de la phrase signifiante, qui est, comme l'est le projet du pour-soi, « une transcendance qui dépasse et néanti[t] le donné vers une fin »<sup>5</sup>. Le donné, c'est-à-dire les mots, est pris dans une visée signifiante dont la fin est la chose à exprimer, par la phrase. De là nous pouvons parler d'une *analogie*, comme Sartre l'écrit : « Comprendre le mot à la lueur de la phrase, c'est *très exactement* comprendre n'importe quel

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 681, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 678.

<sup>3</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 681, *sq.*

<sup>4</sup> *L'Être et le néant*, p. 679.

<sup>5</sup> *Ibid.*

donné à partir de la situation, et comprendre la situation à la lumière des fins originelles. »<sup>1</sup> De la même manière que le donné est traversé par une fin qui, partant, révèle ce donné en *monde* ; de la même manière les mots sont pris dans une visée signifiante. Par conséquent, Sartre peut avancer : « La phrase est un projet »<sup>2</sup>. La phrase partage ainsi avec le projet une structure néantisante et une visée future.

Ainsi, l'ensemble des techniques, des inscriptions d'autrui dans le monde sont comme les mots que le pour-soi prend comme donné et investit dans une phrase. *In fine*, l'écriteau sur la pelouse qui m'interdit d'y marcher ne prend sens que dans et par le projet du pour-soi :

Pour le reste, écrivait Sartre au début de *L'Être et le néant*, il y a concrètement des réveils, des écriteaux, des feuilles d'impôts, des agents de police, autant de garde-fous contre l'angoisse. Mais dès que l'entreprise s'éloigne de moi, dès que je suis renvoyé à moi-même parce que je dois m'attendre dans l'avenir, je me découvre tout à coup comme celui qui donne son sens au réveil, celui qui s'interdit, à partir d'un écriteau, de marcher sur une plate-bande ou sur une pelouse, celui qui prête son urgence à l'ordre du chef, celui qui décide de l'intérêt du livre qu'il écrit, celui qui fait, enfin, que des valeurs existent pour déterminer son action par leurs exigences.<sup>3</sup>

On le voit, il ne suffit pas de dire que des exigences existent dans le monde pour limiter la liberté du pour-soi : elles sont prises dans et par le projet du pour-soi dans le monde et qui fait qu'il y a un monde avec ces exigences. Ces exigences pourraient très bien n'être pas des exigences si le pour-soi venait à changer de projet : c'est l'angoisse devant l'idéalité des valeurs et la question existentielle : « Mais pour quelles raisons, au fond, je fais tout ça ? » qui mettent le pour-soi à distance du monde et lui rappelle qu'il est la source du sens du monde. Le pour-soi a à réaliser le sens du monde, non en le reprenant d'autrui. Le monde est donc *in fine* l'image du pour-soi et ce dernier *choisit* (au sens le plus plein) le monde, les significations d'autrui ne prennent sens, ultimement, qu'à partir du projet du pour-soi. Certes le pour-soi ne choisit pas ce que le monde lorrain ou méridional est ou sera, mais il choisit ce qu'il fait de ces significations : si elles sont des exigences, ou s'il éprouve une totale indifférence à leur égard. Le réveil qui indique qu'il faut se lever ne prend sens qu'à partir d'un projet plus fondamental qui *confère* au réveil l'exigence qu'il revêt.

Cependant, que la langue existe avant le pour-soi qui la mobilise, cela est aussi vrai. Que le pour-soi naisse dans un monde particulier, avec des exigences particulières, avec des

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 680.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 86.

techniques particulières, avec des traditions et une culture particulières, cela est aussi vrai. C'est un donné qu'il revient au pour-soi d'éclairer par un projet. Ainsi, tout projet est nécessairement projet à partir d'un déjà-là ; cela, Sartre l'appelle la situation.

#### v. La situation

La philosophie de Sartre est une philosophie de la liberté, du projet, nous l'avons dit. Toutefois, il s'agit, plus exactement, d'une philosophie de l'homme (libre, toujours en avant de soi, un néant incarné qui poursuit son désir d'être etc.) *en situation*, c'est-à-dire dans le monde. Si nous avons montré que la philosophie de Sartre est une philosophie du monde, en ce que son ontologie est une description du monde, sa philosophie de la liberté est aussi une philosophie du monde en ce que l'homme est toujours libre *dans une situation*. L'homme ne prend mesure et ne fait exercice de sa liberté que dans une situation particulière dont les coordonnées sont ce que nous avons désigné ici comme l'image du pour-soi. La situation désigne très précisément la place que j'occupe dans le monde en raison de ma facticité, c'est-à-dire avec donc tous les obstacles, les significations, place que je dépasse vers une fin.

De ce point de vue, il ne saurait, en effet, y avoir de liberté sans situation, c'est-à-dire sans coordonnées à partir desquelles le pour-soi se projette. La liberté n'est pas à confondre avec l'absence d'entrave à la réalisation d'une fin. Bien mieux, la liberté se confond avec la création d'un irréel qui dépasse et indique une fin ; il s'agit donc d'une autonomie première et non de résultats d'un choix. De sorte que, dit Sartre, la question n'est pas de savoir si « un captif est toujours libre de sortir de prison », mais que ce même captif soit « toujours libre de chercher à s'évader (ou se faire libérer) »<sup>1</sup>, c'est-à-dire que le captif ait toujours la possibilité de mettre à distance le monde en vue d'une fin. C'est ce que Sartre voulait exprimer dès le premier chapitre de la première partie de *L'Être et le néant*, lorsqu'il écrit ces lignes connues :

Toutefois il n'est pas donné à la réalité-humaine d'anéantir, même provisoirement, la masse d'être qui est posée en face d'elle. Ce qu'elle peut modifier, c'est son *rapport* avec cet être. 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*. Cette possibilité pour la réalité-humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom : c'est la liberté. Mais la liberté n'est ici qu'un mot.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 641.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 68, Sartre souligne.

La néantisation n'est pas l'anéantissement : le captif peut toujours se retirer par-delà un néant et envisager une fin qui dépasse le donné. Sartre indique dans l'extrait que nous venons de citer que la liberté ainsi comprise n'est encore qu'un mot, en effet, à ce stade de l'ouvrage Sartre, pour des raisons méthodologiques évidentes, ne dispose pas encore des concepts qui permettraient de mettre au jour cette notion de liberté et son rapport au donné. Or, le chemin que nous avons maintenant parcouru nous permet-il d'y voir plus clair ? La liberté n'est pas un choix arbitraire d'une substance indépendante, c'est une mise à distance du monde par une *fin*, c'est-à-dire la mise à distance du monde par un anti-monde, un irréel, comme Sartre l'énonce plus loin : « Nous sommes libres lorsque le terme ultime par quoi nous nous faisons annoncer ce que nous sommes est une *fin*, c'est-à-dire non pas un existant réel »<sup>1</sup>. Toutefois, il est nécessaire que la liberté, c'est-à-dire cette production d'une fin, se fasse *à partir d'un monde*. Dans le cas contraire, le pour-soi choisirait le monde dans sa texture en-soi ; or, nous l'avons expliqué : « nous choisissons le monde – non dans sa texture en-soi, mais dans sa signification – en nous choisissant. »<sup>2</sup> C'est-à-dire que le pour-soi confondrait le souhait et le réel : tel le Dieu de Descartes pour qui vouloir et créer sont une seule et même chose<sup>3</sup>. Il pourrait, comme les âmes dans la *République* de Platon, choisir sa place<sup>4</sup>. Le pour-soi est libre *parce qu'il* se projette à partir d'un monde, c'est-à-dire à partir d'une facticité qu'il éclaire par son projet en même temps que c'est son projet qui permet qu'il y ait, pour résultat, une situation. En effet, ces deux dimensions sont inséparables : « la négation interne, écrit Sartre, par quoi en niant de nous que nous soyons le monde nous le faisons apparaître comme monde, ne saurait exister que si elle est en même temps projection vers un possible. »<sup>5</sup> Ce qui caractérise le pour-soi, c'est à la fois la négation interne et à la fois le *manque*, ainsi nous comprenons le sens du désir d'être, celui d'un pour-soi qui se dirige vers une fin (celle de se sauver de la contingence) en raison d'une incomplétude première.

La situation est donc moi au milieu du monde : c'est-à-dire le complexe de possibles liés à mes projets, à ma facticité, aux significations déjà-là dans le monde, et de la fin librement choisie du pour-soi. C'est pourquoi la définition que propose Sartre de la situation est la suivante :

Ma position au milieu du monde, définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui m'entourent à ma propre facticité, c'est-à-dire la découverte des dangers que

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 615.

<sup>3</sup> Voir la lettre à Mersenne du 27 mai 1630 dans R. Descartes, *Œuvres philosophiques*, t.1, *op. cit.*, p. 268.

<sup>4</sup> Voir *L'Être et le néant*, p. 142.

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 615.

je cours dans le monde, des obstacles que je peux y rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes, à la lueur d'une néantisation radicale de moi-même et d'une négation radicale et interne de l'en-soi, opérées du point de vue d'une fin librement posée, voilà ce que nous nommons la *situation*.<sup>1</sup>

La situation désigne donc une facticité éclairée par un projet. Tandis que la facticité indique que le pour-soi n'existe *qu'*à une certaine place, la situation est cette même position éclairée par une fin. Il nous faut spécifier cependant la différence entre la situation et le monde. La situation n'est pas synonyme du monde dans l'exacte mesure où la situation est définie comme une facticité dans le monde, tandis que notre sous-chapitre consacré au projet n'explicitait que le monde en tant qu'il était traversé par les fins du pour-soi, ce sous-chapitre sur la situation explicite un concept plus large qui décrit le fait de l'existence dans le monde. Toutefois, on le voit, la situation et le monde sont deux concepts proches dans la mesure où la première est définie par la seconde.

Toujours est-il que c'est la fin du pour-soi, *in fine*, qui confère au monde sa caractéristique de monde et à la situation sa caractéristique de situation. Bien que des significations puissent exister sans que le pour-soi en soit à l'origine, c'est bien lui qui les investit dans un projet. C'est pourquoi l'on pourra dire qu'à la fois le pour-soi choisit le monde dans un monde qu'il n'a pas choisi et duquel il part : c'est très précisément la signification de la situation.

Pour conclure ce chapitre sur le monde comme l'image du pour-soi, l'on peut dire que le monde n'apparaît comme méridional que parce que la fin librement choisie du pour-soi est celle de se faire méridional, et ce, même si le pour-soi n'est pas à l'origine des significations de la méridionalité ; lesquelles, en effet, ne prennent sens qu'à partir d'une fin. De sorte que, à la fois le pour-soi prend place et à la fois fait exister cette place :

Il se fait Français, méridional, ouvrier, pour être *soi* à l'horizon de ces déterminations. Et, pareillement, le monde qui se révèle à lui apparaît comme pourvu de certaines significations corrélatives des techniques adoptées. Il apparaît comme monde-pour-le-Français, monde-pour-l'ouvrier, etc., avec toutes les caractéristiques que l'on peut deviner. Mais ces caractéristiques n'ont pas de « Selbstständigkeit » : c'est avant tout *son* monde, c'est-à-dire le monde illuminé par *ses* fins, qui se laisse découvrir comme Français, prolétarien, etc.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 720, Sartre souligne.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 689, nous soulignons.

Le monde est ainsi de part en part dominé par le pour-soi. Ce dernier porte à la fois le sens du monde sur ses épaules mais est également celui qui, parce qu'il est traversé de part en part par un désir d'être insatiable, cherche à s'approprier le monde, le posséder, le maîtriser. Le pour-soi porte en lui la responsabilité du monde, c'est-à-dire la charge phénoménale (aux deux sens de l'expression) : c'est lui qui le fait apparaître et par là le choisit. Aucune signification ne saurait subsister sans une fin pour l'éclairer. Par conséquent, le pour-soi porte sur ses épaules le poids du monde, il a la charge de comment le monde apparaît. Cette charge immense est son lot, et rien ne peut lui permettre de se dérober. De là nous apercevons des implications morales. En effet, le pour-soi porte la charge du monde, c'est-à-dire qu'il *doit*, qu'il le veuille ou non, *réaliser* le monde. Lorsqu'il en prend conscience, c'est-à-dire lorsqu'il prend conscience que l'écriteau qui lui interdit de marcher sur la pelouse n'a de sens qu'à partir de ses propres fins, alors le pour-soi vit dans l'angoisse. Rien ne fait exister cette interdiction, *à part moi*. Le pour-soi doit alors assumer ce néant qui le constitue ou bien fuir dans l'esprit de sérieux, selon lequel les valeurs existent par elles-mêmes : doux réconfort face au vide laissé par la conscience de la liberté.

### c. Le monde comme tâche

Si le monde apparaît selon les fins librement choisies du pour-soi, alors il en assume l'entière responsabilité. « À la guerre, il n'y a pas de victimes innocentes »<sup>1</sup>, cite Sartre : le monde est *mon* monde et, à la guerre comme partout ailleurs, je suis ce que j'ai décidé d'être et le monde est cet être corrélatif à cette fin ; le monde est ce que j'ai décidé d'en faire. Je ne puis me réfugier derrière des valeurs et des excuses qui me préexisteraient, puisque c'est *in fine* moi-même qui les dévoile. De sorte que, écrit Sartre, « j'ai à réaliser le sens du monde et de mon essence : j'en décide, seul, injustifiable et sans excuse. »<sup>2</sup> Dès lors, nous pouvons envisager le monde non plus seulement comme un noème, ou l'horizon des noèmes, mais comme une tâche. Que dois-je faire du monde ? C'est la question qui s'est imposée à Sartre, puis qu'il cherche à imposer à son lecteur ainsi qu'à son temps.

#### i. Une morale dans le monde et une morale du monde

Il faut remarquer, premièrement, que la morale est une morale *du monde*, ou plutôt : son terrain est celui du monde. C'était déjà le résultat des premiers textes phénoménologiques de Sartre. En effet, l'article sur l'intentionnalité chez Husserl montrait que la conscience n'avait

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 728. La citation est originellement de Jules Romain dans *Prélude à Verdun*, quinzième tome des *Hommes de bonne volonté*, publié en 1938.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 87.

pas de « dedans » et que, par conséquent, « tout est dehors »<sup>1</sup> ; plus tard, les *Cahiers pour une morale* maintiennent que « [la moralité] doit être choix du monde, non du soi. »<sup>2</sup>

Si la conscience n'est pas une boîte, s'il n'y a pas d'intériorité, la morale comme désir d'*être moral*, c'est-à-dire une morale de l'être, est impossible. En effet, comme Sartre le rappelle, la morale est initialement conçue comme une morale de l'être, c'est-à-dire une morale qui invite l'individu à s'accomplir pleinement en devenant individu moral. Au contraire, la morale du faire est une morale qui vise moins le fait d'être moral que le fait d'agir moralement :

Le but de la morale a été longtemps de fournir à l'homme le moyen d'être. C'était la signification de la morale stoïcienne ou de l'*Éthique* de Spinoza. Mais si l'être de l'homme doit se résorber dans la succession de ses actes, le but de la morale ne sera plus d'élever l'homme à une dignité ontologique supérieure. En ce sens, la morale kantienne est le premier grand système éthique qui substitue le faire à l'être comme valeur suprême de l'action.<sup>3</sup>

Comment, dès lors que l'on a vidé la conscience de son assise substantielle, pourrait-on lui reconnaître une possibilité d'être, au sens le plus plein du terme ? Au contraire, si le mode d'être de la conscience, c'est-à-dire le pour-soi, c'est d'être ce que l'on n'est pas et de n'être pas ce que l'on est, il n'y a aucune possibilité pour devenir entièrement et irrémédiablement un sage, stoïcien ou spinoziste, comme si la qualité « sage » nous appartenait une fois que nous le sommes devenu. La réalité-humaine est condamnée à être libre en ce sens qu'elle est condamnée à se faire, c'est pourquoi Sartre envisage la morale, en référence au concept du révolutionnaire russe Léon Trotski, comme une *conversion permanente*<sup>4</sup>. Jamais la réalité-humaine ne pourra fait valoir un acquis, elle est condamnée à n'être jamais pleinement ce qu'elle cherche à être ; elle doit renouveler sa fin en toute circonstance. La morale n'est donc pas une discipline de l'intériorité, un retour sur soi pour *devenir moral*, mais au contraire elle est une discipline du *faire*, de l'action, de l'agir dans le monde. La conscience n'étant pas autre chose que la conscience de quelque chose, par conséquent tout est dans le monde, y compris la morale. La morale ne se mesure donc pas à l'être, mais au faire : « Un premier regard, note Sartre, sur la réalité-humaine nous apprend que, pour elle, être se réduit à faire. »<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>2</sup> *Cahiers pour une morale*, p. 11.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 575.

<sup>4</sup> *Cahiers pour une morale*, p. 12. Le concept auquel Sartre fait référence est celui de la « révolution permanente ».

<sup>5</sup> *L'Être et le néant*, p. 632.

Conséquence d'une conscience vide qui n'est que conscience d'autre chose que soi, l'article sur l'intentionnalité chez Husserl entrevoyait déjà ces implications morales. L'article se concluait sur la nécessité pour la réalité-humaine de se découvrir dans le monde :

finalement tout est dehors, tout, jusqu'à nous-mêmes : dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n'est pas dans je ne sais quelle retraite que nous nous découvrirons : c'est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes.<sup>1</sup>

Parce que tout est dehors, jusqu'à nous-mêmes, alors la morale est aussi dans le monde. Elle est un ensemble d'impératifs absolus qui se caractérisent dans l'action, et non dans le fait de devenir *quelque chose*. Les formules provocatrices de la fin de l'article (sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes) rappellent que le soi n'est pas une retraite, une fuite du monde, mais au contraire une plongée dans celui-ci, et dans ses environnements que l'on imaginerait le moins être le lieu du soi : la foule, la ville, c'est-à-dire des lieux strictement opposés à l'image du soi, de la retraite et de la morale de l'être. Par conséquent, la morale se comprend également du point de vue du monde. C'est ce sur quoi le texte contemporain de l'article sur l'intentionnalité chez Husserl, *La Transcendance de l'Ego*, se concluait. Après avoir montré que l'Ego est un objet du monde, qu'il ne pouvait servir à une « doctrine-refuge » derrière laquelle on s'évite d'avoir à regarder le monde<sup>2</sup>, Sartre indique de manière programmatique qu'« il n'en faut pas plus pour fonder philosophique une morale et une politique absolument positives. »<sup>3</sup> Qu'est-ce à dire ? Il s'agit de fonder une morale et une politique *dans le monde*. Une morale d'une réalité-humaine, laquelle n'est ni un produit du monde comme l'envisage le matérialisme ni le moteur constituant du monde comme l'envisage l'idéalisme. Grâce à la notion d'intentionnalité, si le sujet a été vidé de tout contenu substantiel, s'il ne demeure qu'une conscience du monde, si le Moi « tire du Monde son contenu »<sup>4</sup> comme l'affirme Sartre, alors c'est depuis le monde que l'on fondera une morale et une politique. Au fond, s'il n'y a que du monde, ce n'est pas d'une morale de l'être dont on aurait besoin, mais d'une morale du faire c'est-à-dire une morale du monde, dans le monde, qui modifie le monde. Ainsi la morale aura retrouvé, selon le dessein de Sartre, « ses bases dans la réalité »<sup>5</sup>.

Mais qu'est-ce qu'une morale dans le monde ? Qu'est-ce qu'une morale du faire ? En clair : faire, d'accord, mais faire quoi ? Si effectivement c'est en vidant la conscience de son

---

<sup>1</sup> « Une idée fondamentale... » in *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 89.

<sup>2</sup> Voir *supra*, p. 31.

<sup>3</sup> *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, p. 131.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

assise substantielle que l'on peut opposer une morale de l'être et une morale du faire<sup>1</sup>, l'ontologie phénoménologique de *L'Être et le néant* nous enseigne que l'être de la réalité-humaine, c'est l'agir : « être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. »<sup>2</sup> Par conséquent, la morale est une morale de l'action dans le monde. Puisque l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il fait, qu'il est législateur des valeurs qu'il décide librement d'adopter, il est nécessaire pour lui de concevoir une morale : « L'homme se fait ; il n'est pas tout fait d'abord, il se fait en choisissant sa morale, et la pression de circonstances est telle qu'il ne peut pas ne pas en choisir une. Nous ne définissons l'homme que par rapport à un engagement. »<sup>3</sup> Ainsi, selon l'exemple de Sartre, celui qui est en face d'un dilemme moral<sup>4</sup> constitue sa morale car il est bien obligé d'agir ; cette nécessité d'agir est l'étoffe de la réalité-humaine et par là, il y a nécessité de se choisir en agissant selon des valeurs qu'on décide librement d'adopter : bref, de s'engager. La morale n'est donc pas une doctrine qui nous transforme mais une doctrine qui transforme le monde<sup>5</sup>. C'est pourquoi l'exemple que prend Sartre dans ses *Cahiers pour une morale* est le suivant : « Il faut que la moralité se dépasse vers un but qui n'est pas elle. Donner à boire à celui qui a soif non pour donner à boire ni pour être bon mais pour supprimer la soif. »<sup>6</sup> Ici seul compte le fait de supprimer la soif, c'est-à-dire d'agir dans le monde. Le but que se donne la réalité-humaine est un but *du monde* : celui d'agir sur la soif, c'est-à-dire de modifier le monde. Toutefois, la morale n'a pas le pouvoir de donner un contenu universel, l'homme est délaissé au sens où il ne saurait trouver dans le monde la réponse à son dilemme ; la seule chose qu'il sait est que sa liberté est également liée à celle des autres et, ce faisant, si l'homme se veut authentique, il ne peut pas ne pas vouloir la liberté d'autrui<sup>7</sup>, ce que nous verrons plus amplement ci-après à propos de la littérature. Mais il demeure que, parce que l'homme est le seul législateur qui fait exister les valeurs, alors il est à l'origine de toutes les règles et des impératifs. Par là, il est responsable non seulement de lui-même mais également du monde et des valeurs. Il ne peut se dérober à cette nécessité : il doit choisir le monde et la façon dont il le

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 575 sq.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 632.

<sup>3</sup> *L'existentialisme est un humanisme*, p. 66.

<sup>4</sup> Le dilemme, dans *L'existentialisme est un humanisme*, est le suivant : « Ce jeune homme avait le choix, à ce moment-là, entre partir pour l'Angleterre et s'engager dans les Forces Françaises Libres – c'est-à-dire abandonner sa mère – ou demeurer auprès de sa mère, et l'aider à vivre. », p. 41.

<sup>5</sup> Jean Bourgault note avec raison que l'opposition de Sartre à la morale stoïcienne se comprend dans les termes d'une opposition à la résignation, au contraire Sartre veut fonder une morale de l'action : « Le défaut du stoïcisme, qui sera pointé très clairement dans *L'Être et le néant*, est qu'il propose une morale de l'être, et non du faire : on s'adapte à la situation sans la changer, pour se protéger – on se rend *indifférent*. », J. Bourgault, « Sartre, d'une conversion à l'autre ? Quelques remarques sur la genèse de la philosophie morale de Sartre » in E. Reato, H. Rizk, *Sartre, la morale et l'histoire*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris-Nanterre, 2023, p. 22, Bourgault souligne.

<sup>6</sup> *Cahiers pour une morale*, p. 11.

<sup>7</sup> Voir *L'existentialisme est un humanisme*, p. 69-70.

transformera, avec l'angoisse permanente qu'il n'y a rien qui justifie de transformer le monde de cette manière plutôt que de telle autre, que le sens qu'il attribue au monde soit celui-ci plutôt que celui-là.

## ii. Dévoiler une situation : le rôle de l'écrivain

Du fait des propres aspirations de Sartre, le rôle de l'écrivain peut être emblématique de la morale. L'écrivain est celui qui dévoile le monde, au sens phénoménologique. Ce faisant, il contribue à le transformer. Écrire, ce n'est pas, comme pour le poète, utiliser des mots comme des choses, c'est signifier le monde, le dévoiler, signifier la liberté humaine et par là agir *pour* la liberté et contre l'oppression.

Écrire, c'est dévoiler une situation. Les phrases de l'écrivain sont des phrases qui *parlent du monde*. C'est que, dit Sartre, la prose est « utilitaire par essence »<sup>1</sup> ; lorsqu'un écrivain décrit ce qu'il voit, c'est qu'il le *montre*. C'est là le sens de la première partie de *Qu'est-ce que la littérature ?*. Sartre y opère une distinction entre les arts signifiants et non signifiants ; si la poésie prend les mots comme des choses, la prose au contraire reflète le monde. Les mots, dit Sartre, « ne sont pas d'abord des objets mais des désignations d'objets »<sup>2</sup>. La prose signifie le monde à travers l'art. De sorte que l'œuvre d'art en prose « peut se définir comme une présentation imaginaire du monde »<sup>3</sup>. Il s'agit donc d'un antimonde mais de part en part reflet du monde depuis lequel la prose est imaginée. Mais, ainsi, se pose la question de savoir ce que cette révélation fait au monde et à autrui : autrement dit, la littérature a-t-elle le pouvoir de changer le monde ?

Écrire, c'est agir. La fonction essentielle de la prose tient pour Sartre dans la nécessité de ne pas *ignorer* le monde : dévoiler une situation pour la changer. La littérature fait ainsi le travail assigné par la notion d'intentionnalité ; parce que la conscience n'est que conscience de quelque chose, qu'elle n'a pas d'intériorité, mais qu'elle est tout entière tournée vers le monde, vers le danger, les espoirs, les craintes, la révolte, la violence, bref : le monde de l'action, alors l'intentionnalité exprime cette transcendance qui supprime le recours à une « doctrine-refuge », laquelle demeure aux yeux de Sartre un moyen de ne pas se confronter au monde. La fonction de l'écrivain, bien au contraire affirme Sartre, « est de faire, en sorte que nul ne puisse ignorer le monde et nul ne puisse se dire innocent. »<sup>4</sup> L'écrivain rappelle à autrui que cette situation existe : « l'écrivain, écrit Sartre, a choisi de dévoiler le monde et singulièrement l'homme aux

---

<sup>1</sup> *Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 25.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 30.

autres hommes pour que ceux-ci prennent en face de l'objet ainsi mis à nu leur entière responsabilité. »<sup>1</sup> Dans cette dernière citation Sartre indique deux choses sur lesquelles il nous faut nous arrêter. Premièrement, l'écrivain dévoile le monde par son œuvre pour que celle-ci soit le miroir du monde et qu'elle invite les lecteurs à se sentir engagés dans le monde, qu'ils éprouvent leur responsabilité vis-à-vis du monde et d'autrui. Ainsi, secondement, l'on voit que le sujet exact de la littérature prosaïque est l'homme, ou plutôt, nous allons y revenir, la liberté de l'homme. Par son œuvre l'écrivain dévoile non seulement le monde mais aussi et surtout les hommes dans le monde, dans et par leur liberté essentielle. L'écriture n'est donc pas une activité contemplatrice qui n'a aucune liaison vis-à-vis du monde et, *a fortiori*, ce n'est pas une activité qui peut se passer de responsabilité ; l'écrivain tire du monde son œuvre pour la présenter dans l'imaginaire, mais, ce faisant, il fait le choix de tirer du monde telles situations et non telles autres. Et si dévoiler c'est déjà modifier le monde car il est désormais *visible*, écrire c'est agir. L'on écrit pour que la chose soit *vue*. Sartre cite volontiers à cette occasion un passage de *La Chartreuse de Parme* où le comte Mosca est terrifié à l'idée que Fabrice et Gina mettent un mot sur ce qu'ils ressentent, ce qui conduirait à dévoiler cette relation amoureuse, au grand malheur de Mosca lui-même amoureux de Gina : « et là, ou pendant le voyage, le hasard peut amener un mot qui donnera un nom à ce qu'ils sentent l'un pour l'autre ; et après, en un instant, toutes les conséquences. »<sup>2</sup> Du point de vue de Sartre, le langage révèle ici une situation, et par là la fait exister et transforme le monde. La relation entre Fabrice et Gina peut enfin être vécue pleinement car il y aura eu un mot pour la fixer, la décrire : la faire exister. Tant que le mot n'est pas prononcé, la situation n'existe pas. C'est pourquoi Mosca se désespère du fait qu'« une fois que j'ai prononcé le mot fatal *jalousie*, mon rôle est tracé à tout jamais. »<sup>3</sup> Pour Sartre, l'écrivain « se rappelle la phrase de Mosca devant la berline qui emportait Fabrice et Sanseverina : “Si le mot d'Amour vient à surgir entre eux, je suis perdu.” »<sup>4</sup> La prose, parce qu'elle parle du monde, le fixe et le révèle, le dévoile phénoménologiquement aux autres. C'est parce que le mot fatal entre Fabrice et Gina aura été prononcé qu'alors ils se révéleront l'amour qu'ils éprouvent l'un pour l'autre. En révélant le monde, on le rend visible, on le fait exister. La question qui se pose alors est celle de savoir ce qui peut bien être sujet de prose : qu'est-ce qui mérite d'être révélé ?

Écrire, c'est écrire pour la liberté. Pourquoi écrire ? C'est le sens de la deuxième partie de *Qu'est-ce que la littérature ?*. Si quelques-uns pensent n'écrire que pour eux, selon Sartre

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>2</sup> Stendhal, *La Chartreuse de Parme*, chap. VII, Paris, Flammarion, 2009, p. 219.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>4</sup> *Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 29.

« il n’y a d’art que par et pour autrui »<sup>1</sup>. En même temps que l’auteur qui dévoile le monde, le lecteur est lui aussi dans ce même mouvement ; ainsi la littérature requiert la liberté du lecteur. Parce qu’il lit l’œuvre d’art, le lecteur crée et dévoile d’un même mouvement le monde par la prose de l’auteur : « écrire, dit Sartre, c’est faire appel au lecteur pour qu’il fasse passer à l’existence objective le dévoilement que j’ai entrepris par le moyen du langage. »<sup>2</sup> Sans cette activité du lecteur, l’œuvre resterait incomplète ; il reste au lecteur à ordonner l’œuvre selon les indications textuelles de l’auteur. Aussi, le lecteur est à la fois nécessaire du point de vue du dévoilement du monde mais sa liberté elle-même est nécessaire : il ne peut faire le chemin que lui propose l’auteur que s’il est lui-même liberté. En effet, de même que la création d’une œuvre demande une liberté qui, comme nous l’avons vu, est mise à distance du monde ; de même le lecteur dévoile et crée. Ainsi la liberté du lecteur est requise pour que l’œuvre d’art existe. Pas plus que le monde n’existe sans paraître à une conscience, l’œuvre d’art ne saurait exister sans paraître à un lecteur. De sorte que la liberté est mesure de la littérature selon deux faces : à la fois la liberté est le *sujet* de la littérature et à la fois la liberté du lecteur est requise pour que l’œuvre existe. Ce qui rend donc compte d’une œuvre d’art en prose est le pacte entre l’auteur et le lecteur :

Vous êtes parfaitement libre de laisser ce livre sur la table. Mais si vous l’ouvrez, vous en assumez la responsabilité. Car la liberté ne s’éprouve pas dans la jouissance du libre fonctionnement subjectif mais dans un acte créateur requis par un impératif.<sup>3</sup>

C’est ce que Sartre appelle ainsi : le pacte de générosité. L’auteur et le lecteur se lient dans une reconnaissance réciproque et dialectique où chacun est pourvu d’une totale liberté :

quand je lis, j’exige ; ce que je lis alors, si mes exigences sont remplies, m’incite à exiger davantage de l’auteur, ce qui signifie : à exiger de l’auteur qu’il exige davantage de moi-même. Et réciproquement l’exigence de l’auteur c’est ce que je porte au plus haut degré de mes exigences. Ainsi ma liberté se manifestant dévoile la liberté de l’autre.<sup>4</sup>

C’est ainsi que le lecteur n’est pas un simple sujet passif qui reçoit un livre, mais qui l’écrit en même temps que l’auteur. Le lecteur exige de l’auteur car il lui fait confiance dans ce qu’il a à montrer, puis l’auteur réexige du lecteur ce qui, ainsi de suite, forme un « va-et-vient dialectique », comme le nomme Sartre, entre un auteur qui dévoile le monde et un lecteur qui dévoile le monde par le livre laissé par l’auteur. En fin de compte, ce qu’il faut ici retenir c’est

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 62.

que le lecteur participe entièrement dans le processus créatif. Et si premièrement l'œuvre d'art requiert, pour exister, d'être éprouvée par un spectateur, et deuxièmement le spectateur est partie prenante de la création de l'œuvre, cette dernière est une œuvre pour la liberté de l'auteur et du spectateur. Toutefois, à ce stade, le dévoilement du monde ne comprend aucun devoir-être, il n'est que description. Comment Sartre peut-il inscrire au cœur de la littérature la fonction de servir la liberté par un devoir-être du monde ? Comment peut-on penser un impératif moral de transformer le monde à partir de ce dévoilement du monde par l'écrivain ?

Le monde est une tâche. La littérature en appelle à la liberté du lecteur, mais elle en appelle également à une appréciation esthétique. Par là, Sartre espère montrer qu'un impératif esthétique traduit également un impératif moral. Tâchons de comprendre ce que cela signifie pour notre propos et montrons comment du monde comme phénomène nous pouvons parler d'un monde comme tâche. Nous avons dit que le lecteur était partie prenante de l'œuvre ; mieux : en réalité le lecteur est celui qui éprouve une joie esthétique à la lecture d'une œuvre réussie, cette joie esthétique lui étant strictement réservée. Cette joie esthétique, dit Sartre, est une reconnaissance d'une « fin transcendante et absolue » c'est-à-dire d'une valeur<sup>1</sup>. Or, cette conscience positionnelle de cette fin appelle ma liberté en tant que la liberté est ce qui justement est *transcendance*, c'est-à-dire dépassement. De la même manière que la conscience d'un objet et aussi la reconnaissance de la conscience de cet objet – la conscience (de) soi, c'est-à-dire la conscience d'avoir conscience de cet objet, de la même manière, disions-nous, reconnaître une fin transcendante et absolue dans une œuvre c'est reconnaître sa propre liberté<sup>2</sup>. Par suite, nous avons dit qu'une œuvre d'art était le monde en tant qu'il est visé à travers un imaginaire : cela implique que le monde est également posé comme valeur, de sorte qu'il apparaît ainsi comme tâche : « l'objet esthétique est proprement le monde en tant qu'il est visé à travers des imaginaires, la joie esthétique accompagne la conscience positionnelle que le monde est une valeur, c'est-à-dire une tâche proposée à la liberté humaine. »<sup>3</sup> De sorte que, de la reconnaissance d'une fin transcendante et absolue dans une œuvre d'art, le monde nous apparaît comme ayant, en son être, un devoir-être : « dans la joie esthétique, la conscience positionnelle est conscience *imageante* du monde dans sa totalité comme être et devoir être à la fois »<sup>4</sup>. De là peut naître une responsabilité vis-à-vis du monde visé à travers les imaginaires de la littérature : puisque le monde dévoilé par l'écrivain est également ma *création*, j'en suis

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 67.

intimement et pleinement responsable au même titre que l'écrivain. Sartre rejoint là une certaine assimilation de l'esthétique et de la morale qu'il nuance néanmoins : « bien que la littérature soit une chose et la morale une tout autre chose, au fond de l'impératif esthétique nous discernons l'impératif moral. »<sup>1</sup>

De là nous pouvons parler d'un monde comme tâche ; écrire se révèle être, dit encore Sartre, « à la fois dévoiler le monde et le proposer comme une tâche à la générosité de son lecteur. »<sup>2</sup> L'on comprend la place importante de la littérature dans le processus d'émancipation : elle est ce qui dévoile le monde et contribue à le transformer vers la liberté. Au cœur du projet d'écrivain tient la reconnaissance qu'autrui formulera à son travail : tout le propos de *Qu'est-ce que la littérature ?* est bien de rappeler l'existence *en fait* de l'écrivain pour récuser sa position surplombante. Ainsi l'écrivain prend conscience qu'il existe comme homme parmi les hommes, dans le monde, et son œuvre est le témoignage du monde comme valeur. L'écrivain ne peut se dérober à ce fait : il lui faut l'assumer et écrire pour ses contemporains et tant que son œuvre est, comme l'est le monde, un « creux toujours futur »<sup>3</sup> : fruit de la liberté et qui se dépasse vers... En dernière analyse, le rôle de l'écrivain est de parler de l'homme dans le monde et son sujet est la liberté. Le monde de la littérature est un monde écrit pour la liberté : « l'œuvre peut se définir, ajoute Sartre, comme une présentation imaginaire du monde en tant qu'il exige la liberté humaine. »<sup>4</sup> Le monde exige la liberté car il en est le fruit. L'art de l'écrivain, la littérature, dévoile le monde et le transforme en monde à changer dans et par la liberté.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 69.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>3</sup> *L'Être et le néant*, p. 437. L'expression est d'origine valéryenne, dans « Le cimetière marin » in P. Valéry, *Poésies*, Paris, Gallimard, 1966.

<sup>4</sup> *Qu'est-ce que la littérature ?*, p. 69.

## Conclusion

Nous avons souhaité mettre au jour le concept de monde dans l'œuvre phénoménologique de Jean-Paul Sartre. Eu égard à son appartenance au courant phénoménologique initié par Husserl puis réélaboré par son élève Heidegger dans une recherche ontologique sur la question de l'être, la question du monde, en tant que question phénoménologique par excellence, semblait être une hypothèse de travail pertinente pour comprendre et développer la phénoménologie sartrienne ainsi que la torsion qu'il impose aux phénoménologies qui l'ont précédée. Qu'avons-nous appris ? Replaçant tout d'abord la question du monde en philosophie en général puis en phénoménologie en particulier, nous avons compris ce que nous cherchions : l'unité du monde, ou plutôt, ce qui fait que l'on peut parler d'un monde et non simplement de choses ; bref, qu'est-ce qui fait monde ?

Nous avons étudié le concept de monde dans les premiers textes phénoménologiques de Sartre jusqu'à la fin des années 40 avec *Qu'est-ce que la littérature ?*. Par là nous avons pu démontré l'importance de ce concept dès l'article sur l'intentionnalité chez Husserl jusqu'à *Qu'est-ce que la littérature ?*, la philosophie phénoménologique de Sartre est une philosophie du monde en ce qu'il s'agit d'une philosophie de l'homme-dans-le-monde : c'est-à-dire d'un homme engagé dans le monde, qui le révèle en le niant, puis le dépasse vers une fin pour enfin modifier la figure du monde. Le monde est dès lors le concept heuristique qui nous a permis de comprendre et de déplier la phénoménologie sartrienne.

Tout d'abord, nous avons montré que dès *La Nausée*, la question du monde est une question de premier plan, et par là nous avons appris que le concept de monde dépassait le cadre strict de la phénoménologie dans l'œuvre de Sartre : c'est en effet le concept de monde qui rend compte du trouble que vit Antoine Roquentin, protagoniste du roman, trouble causé par la découverte de la contingence. Que le monde n'ait aucune raison d'exister, mais qu'il existe tout de même, c'était le résultat qu'atteignit l'enquête de Roquentin. Cette découverte se fit par le biais d'une *epochè* par laquelle Roquentin accéda à l'être pur. Parallèlement à *La Nausée*, Sartre étudia les *Ideen* de Husserl à Berlin en 1933 ; Sartre y vit la possibilité de mettre son programme d'une philosophie réaliste à l'œuvre : l'intentionnalité signifie l'ouverture au monde. Husserl est coupable de ne pas l'avoir vu et d'avoir au contraire conçu un concept idéaliste de l'intentionnalité selon lequel le *cogito* porte en lui son *cogitatum*<sup>1</sup>. Pour Sartre, si la conscience est conscience du monde, la conscience est vide et il n'y a, pour ainsi dire, que du monde : l'Ego

---

<sup>1</sup> E. Husserl, *Méditations cartésiennes*, op. cit., §13.

lui-même est un objet mondain. La conscience est présente au monde, elle ne le constitue pas. Le concept de monde était, à ce moment, lié par la notion d'intentionnalité à l'opposition du réalisme et de l'idéalisme que Sartre souhaite dépasser d'un même coup vers un néo-réalisme qu'il achèvera en 1943 dans *L'Être et le néant*.

Dans cet ouvrage majeur, Sartre rend compte de la contingence de l'en-soi et de l'effort pour le pour-soi – l'être qui se met à distance de l'être – pour lever la contingence qui se loge en son cœur. Dans ce « pourchas infini », le pour-soi phénoménalise l'en-soi à partir de son projet lui-même. Parce que je poursuis telle ou telle fin, le monde se manifeste avec plus ou moins de résistance, d'adversité et de bonheur ; de sorte que je choisis le monde par le fait que je me choisis dans le monde. Le concept de monde est donc celui qui rend compte du caractère proprement phénoménologique de l'œuvre de Sartre : le monde est la totalité de l'être prise dans le pourchas, dans ce que Sartre appelle le « circuit de l'ipséité », c'est-à-dire du phénomène. Parce que tout est dehors, comme l'affirme l'article sur l'intentionnalité chez Husserl, alors le pour-soi se découvre sur les choses et découvre ses possibles qu'il est. Le monde est ainsi compris comme ce qui apparaît au pour-soi dans le cadre de ses possibles. Cela nous a conduit à interroger ce que nous avons appelé la théorie transcendantale de Sartre, l'idée de néant, en ce que l'idée de néant rend compte des conditions de possibilité de l'apparaître, la négation comme relation première qui fait qu'il y a un monde, et par là nous avons traité la première caractéristique du monde : c'est un phénomène. Par suite nous avons compris cet apparaître comme déterminé en son sein par le projet du pour-soi. C'est dire que le monde apparaît comme une *image de la réalité-humaine*. C'est ici la thèse principale dont nous avons cherché à rendre compte et la seconde caractéristique du monde. À partir d'une indication de Sartre : « le monde nous renvoie exactement, par son articulation même, l'image de ce que nous sommes »<sup>1</sup>, nous avons compris le monde comme l'autre de la conscience qui reflète au pour-soi ce qu'il est : le monde est ce que je suis. Dans la continuité et le dépassement de l'article sur l'intentionnalité, nous avons montré que le pour-soi est présent au monde et par là le fait apparaître comme tel. La conscience n'est pas une substance face à une autre substance : la conscience est conscience *du* monde. C'est le monde qui lui renvoie ses projets et sa facticité : bref, sa situation.

Nous avons d'abord montré comment le projet conditionnait l'apparaître du monde et, en tant que tel, le faisait monde. Puis, nous nous sommes interrogé sur les limites de la liberté du pour-soi, c'est-à-dire la facticité. Cette interrogation nous a révélé que la facticité, entendue

---

<sup>1</sup> *L'Être et le néant*, p. 615, Sartre souligne.

comme *corps*, était partie prenante de l'apparaître du monde en ce que le corps est condition d'apparaître et ordre du monde. La limite de la liberté n'était ici qu'apparente, car, *in fine*, c'est toujours le projet du pour-soi qui lui donne un sens. La facticité nous a appris de surcroît que le pour-soi était incarné dans le monde et que la facticité traduisait la nécessité pour le pour-soi d'exister dans le monde et par là de le faire apparaître comme monde : corroborant le fait que le pour-soi choisit le monde mais ne choisit pas de choisir le monde. De la même manière, nous avons ensuite interrogé les significations déjà-là d'autrui. À l'aide de l'analogie que fait Sartre entre le projet et le monde d'une part et la phrase et les mots d'autre part, nous avons appris que les significations du monde dont le pour-soi n'est pas à l'origine ne possèdent pas de « Selbstständigkeit ». De sorte que c'est, pareillement, *in fine* le projet du pour-soi qui leur donne sens et fait que le monde puisse apparaître comme « monde méridional » par le pour-soi qui *se fait méridional*. Enfin, toutes ces caractéristiques nous sont apparues comme la *situation* du pour-soi, c'est-à-dire la place du pour-soi dans le monde à partir d'une fin librement choisie. Ainsi, le monde est un phénomène, mais un phénomène conditionné par les fins que le pour-soi choisit de suivre. Que le monde apparaisse comme un obstacle ou comme une réjouissance, cela ne dépend, en dernière analyse, que de la liberté du pour-soi. C'est ainsi que nous avons parlé de responsabilité accablante du pour-soi vis-à-vis du monde. Cette notion de responsabilité nous a conduit à la *troisième* caractéristique du monde : il est une tâche.

Parce que nous choisissons le monde, nous en sommes responsable. Tous les choix que nous faisons déterminent par là même l'apparaître du monde et, par conséquent, rappellent au pour-soi que le monde n'est que ce qu'il en fait. De là naissent les sentiments d'angoisse, liés à la liberté de pouvoir donner un monde un tout autre sens. La portée de *L'Être et le néant* réside dans cet esprit : le pour-soi doit réaliser le monde, c'est-à-dire lui donner le sens qu'il décide. Mais *L'Être et le néant* n'était pas le seul texte à faire du monde une tâche : *Qu'est-ce que la littérature ?*, de manière explicite, définit le monde comme une tâche proposée au lecteur d'un texte littéraire. La responsabilité qui incombe à l'écrivain est celle de dévoiler, au sens phénoménologique du terme, le monde afin de le changer dans et par la liberté. Décrire, c'est déjà participer de cet effort de transformation, et par la suite le monde qui est lu et réalisé par le lecteur contient en lui-même un devoir-être qui le conduit, lui également, à considérer que le monde est une tâche : c'est dire que sous l'impératif esthétique de l'œuvre se cache un impératif moral de transformer le monde. Autrement dit le dévoilement du monde est entièrement solidaire de sa transformation : le monde est donc un concept moral en ce qu'il renvoie à son propre devoir-être.

En dernière analyse nous pouvons répondre à la question que nous posions en introduction : qu'est-ce que l'homme ? Est-ce que nos recherches sur le concept de monde peuvent apporter une contribution à propos de l'ambition anthropologique de l'œuvre de Sartre ? Nous l'avons montré dès l'introduction, étudier l'homme c'est étudier le monde. En effet, dès le premier chapitre de *L'Être et le néant*, Sartre veut partir du concret : l'homme-dans-le-monde. Que pouvons-nous affirmer de l'homme ? Nous savons que l'homme est toujours déjà engagé dans le monde, qu'il n'existe pas en le survolant mais qu'il y est incarné. Nous savons également que c'est l'homme qui fait le monde, en le niant. À la fois engagé dans le monde, au fondement de celui-ci, mais également de sa transformation, l'homme est cet être qui n'est pas englué dans l'être et qui est condamné, dès lors, à se projeter vers un monde futur. L'homme est cet être qui choisit le monde sans choisir de le choisir : c'est devant cette nécessité d'exister dans le monde qu'il a à réaliser le sens du monde et ne peut se dérober à cette responsabilité.

## Bibliographie

Œuvres philosophiques de Sartre :

SARTRE Jean-Paul, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, LFG, 2000.

SARTRE Jean-Paul, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003.

Ce volume est une édition critique de Vincent de Coorebyter qui inclut l'article « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : L'intentionnalité » et la conférence *Conscience de soi et connaissance de soi*, que nous citons dans cette édition.

SARTRE Jean-Paul, *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 2020.

Nous citons la dernière pagination parue chez Gallimard dans la collection « Tel ».

SARTRE Jean-Paul, *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, 2005.

SARTRE Jean-Paul, *L'imagination*, Paris, PUF, 2003.

SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1985.

SARTRE Jean-Paul, *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990.

Autres œuvres de Sartre :

SARTRE Jean-Paul, *Les Mots et autres textes autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

Ce volume contient, outre *Les Mots*, les *Carnets de la drôle de guerre* que nous citons dans cette édition.

SARTRE Jean-Paul, *Lettres au Castor et à quelques autres*, 2 vol., Paris, Gallimard, 1983.

SARTRE Jean-Paul, *Œuvres romanesques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1981.

Ce volume contient *La Nausée* que nous citons dans cette édition.

Autres œuvres de littérature primaire :

AMIEL Henri-Frédéric, *Fragments d'un journal intime*, t. 1, Paris, Stock/Delamain et Boutelleau, 1927.

BEAUVOIR Simone (de), *La Cérémonie des adieux suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre : Août – Septembre 1974*, Paris, Gallimard, 1987.

BEAUVOIR Simone (de), *Mémoires*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2018.

DESCARTES René, *Œuvres philosophiques*, 3 vol., Paris, Garnier, 2010.

- DERRIDA Jacques, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, trad. E. Martineau, Authentica, 1985.
- HEIDEGGER Martin, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, Paris, Gallimard, 2006.
- HUSSERL Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard, 1989.
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique : Livre premier*, Paris, Gallimard, 2018.
- HUSSERL Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Livre second : Recherches phénoménologiques pour la constitution*, Paris, PUF, 1982.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2001.
- LA ROCHEFOUCAULD François (de), *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Essais de Théodicée*, Paris, Flammarion, 1969.
- LEIBNIZ Gottfried Wilhelm, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie et autres textes 1703-1716*, Paris, Flammarion, 1996.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Quarto », 2010.
- PASCAL Blaise, *Œuvres complètes*, 2 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1998-2000.
- PLATON, *Timée*, Paris, Flammarion, 1996.
- PROUST Marcel, *À la recherche du temps perdu*, 4 vol., Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1987-1989.
- STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, Paris, Flammarion, 2009.

Littérature secondaire :

- ALT Fernanda, *L'hantologie de Sartre : Sur la spectralité de L'Être et le Néant*, Louvain-la-neuve, Peeters, 2021.
- BARBARAS Renaud (éd.), *Sartre : Désir et liberté*, Paris, PUF, 2005.
- BERNET Rudolf, *La vie du sujet : Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, PUF, 1994.
- CABESTAN Philippe, *Dictionnaire Sartre*, Paris, Ellipses, 2009.
- CABESTAN Philippe, ZARADER Jean-Pierre (dir.), *Lectures de Sartre*, Paris, Ellipses, 2011.
- CANTO-SPERBER Monique (dir.), *Philosophie grecque*, Paris, PUF, 2017.
- CLAVIER Paul, *Kant : Les idées cosmologiques*, Paris, PUF, 1997.

- CLAVIER Paul, *Le concept de monde*, Paris, PUF, 2000.
- COOREBYTER Vincent (de), *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Oussia, 2000.
- COOREBYTER Vincent (de), *Sartre avant la phénoménologie*, Bruxelles, Oussia, 2005.
- FERON Alexandre, *Le Moment marxiste de la phénoménologie française*, Cham, Springer, 2022.
- FÆSSEL Michaël, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris, CNRS éd., 2022.
- GRANDJEAN Antoine, *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 2016.
- HOUSSET Emmanuel, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Seuil, 2000.
- KRAUSE Pamela, DREIDEMIE Guillaume (dir.), *Penser le monde de Kant à aujourd'hui*, Paris, Kimé, 2023.
- MAJOLINO Claudio, SANTIS Daniel (de), HOPKINS Burt C. (éd.), *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, New-York/Londres, Routledge, 2021.
- MAJOLINO Claudio, « "A Kind of Magic": Emotions, Imagination, Language – A Reading of Sartre », *Research in Phenomenology*, 51(2), 2021, p. 200-220.
- MOATI Raoul, *Sartre et le mystère en pleine lumière*, Paris, Cerf, 2019.
- MOUILLIE Jean-Marc (éd.), *Sartre et la phénoménologie*, Lyon, ENS éd., 2000.
- MOUILLIE Jean-Marc, NARBOUX Jean-Pierre (dir.), *Sartre. L'Être et le néant : Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- MALINGE Yohann, D'JERENIAN Olivier (dir.), *Lire L'être et le néant de Sartre*, Paris, Vrin, 2023.
- PAGES Claire, SCHUMM Marion (dir.), *Situations de Sartre*, Paris, Hermann, 2013.
- RABACHOU Julien, *Qu'est-ce qu'un monde ?*, Paris, Vrin, 2016.
- REATO Elisa, RIZK Hadi, *Sartre, la morale et l'histoire*, Nanterre, Presses Universitaires de Paris-Nanterre, 2023.
- RENAUDIE Pierre-Jean et SPAAK Claude Vishnu, *Phénoménologies de la matière*, Paris, CNRS éd., 2021.
- RENAUT Alain, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.
- ROUGER François, *Le Monde et le Moi : Ontologie et système chez le premier Sartre*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1985.
- Sartre phénoménologue*, ALTER, n°10, 2002.
- ZAHAVI Dan, « Réduction et constitution dans la phénoménologie du dernier Husserl », *Philosophiques*, 20(2), 1993, p. 363–381.
- ZARADER Marlène, *Lire Être et Temps de Heidegger*, Paris, Vrin, 2012.