

Bibliothèque
des
IDÉES

**L'être
et le néant**

Essai d'ontologie phénoménologique

par

J.-P. SARTRE

PARIS **nrf** 1948

5, rue Sébastien-Bottin

Librairie Gallimard

Bibliothèque
des
IDÉES

**L'être
et le néant**

Essai d'ontologie phénoménologique

par
J.-P. SARTRE

nrf
Librairie Gallimard

MONASTIC LIBRARY
Abbey of Gethsemani
Trappist Kentucky

B
819
- S 27

MERTON
ROOM

~~198
.170
.E.B
1943~~

~~1943~~

L'Étre
et le néant

Éditions Gallimard

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

© 1943, Editions Gallimard.

INTRODUCTION

A LA RECHERCHE DE L'ÊTRE

I

L'IDEE DE PHENOMENE

La pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent. On visait par là à supprimer un certain nombre de dualismes qui embarrassaient la philosophie et à les remplacer par le monisme du phénomène. Y a-t-on réussi ?

Il est certain qu'on s'est débarrassé en premier lieu de ce dualisme qui oppose dans l'existant l'intérieur à l'extérieur. Il n'y a plus d'extérieur de l'existant, si l'on entend par là une peau superficielle qui dissimulerait aux regards la véritable nature de l'objet. Et cette véritable nature, à son tour, si elle doit être la réalité secrète de la chose, qu'on peut pressentir ou supposer mais jamais atteindre parce qu'elle est « intérieure » à l'objet considéré, n'existe pas non plus. Les apparitions qui manifestent l'existant ne sont ni intérieures ni extérieures : elles se valent toutes, elles renvoient toutes à d'autres apparitions et aucune d'elles n'est privilégiée. La force, par exemple, n'est pas un conatus métaphysique et d'espèce inconnue qui se masquerait derrière ses effets (accélération, déviations, etc.) : elle est l'ensemble de ces effets. Pareillement le courant électrique n'a pas d'envers secret : il n'est rien que l'ensemble des actions physico-chimiques (électrolyses, incandescence d'un filament de carbone, déplacement de l'aiguille du galvanomètre, etc.) qui le manifestent. Aucune de ces actions ne suffit à le révéler. Mais elle n'indique rien qui soit *derrière elle* : elle indique elle-même et la série totale. Il s'ensuit, évidemment, que le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout l'être de l'existant. Et l'apparence de son côté n'est pas une manifestation inconsistante de cet être. Tant qu'on a pu croire aux réalités nouménales, on a présenté l'apparence comme un négatif pur. C'était « ce qui n'est pas l'être » ; elle n'avait d'autre être que

celui de l'illusion et de l'erreur. Mais cet être même était emprunté, il était lui-même un faux semblant et la difficulté la plus grande qu'on pouvait rencontrer, c'était de maintenir assez de cohésion et d'existence à l'apparence pour qu'elle ne se résorbe pas d'elle-même au sein de l'être non-phénoménal. Mais si nous nous sommes une fois dépris de ce que Nietzsche appelait « l'illusion des arrière-mondes » et si nous ne croyons plus à l'être-de-derrière-l'apparition, cellé-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, le phénomène ou le relatif-absolu. Relatif, le phénomène le demeure car le « paraître » suppose par essence quelqu'un à qui paraître. Mais il n'a pas la double relativité de l'*Erscheinung* kantienne. Il n'indique pas, par-dessus son épaule, un être véritable qui serait, lui, l'absolu. Ce qu'il est, il l'est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*.

Du même coup va tomber la dualité de la puissance et de l'acte. Tout est en acte. Derrière l'acte il n'y a ni puissance, ni « *eris* », ni vertu. Nous refuserons, par exemple, d'entendre par « génie » — au sens où l'on dit que Proust « avait du génie » ou qu'il « était » un génie — une puissance singulière de produire certaines œuvres, qui ne s'épuiserait pas, justement, dans la production de celles-ci. Le génie de Proust, ce n'est ni l'œuvre considérée isolément, ni le pouvoir subjectif de la produire : c'est l'œuvre considérée comme l'ensemble des manifestations de la personne. C'est pourquoi, enfin, nous pouvons également rejeter le dualisme de l'apparence et de l'essence. L'apparence ne cache pas l'essence, elle la révèle : elle est l'essence. L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série. Au nominalisme de Poincaré, définissant une réalité physique (le courant électrique, par exemple), comme la *somme* de ses diverses manifestations, Duhem avait raison d'opposer sa propre théorie, qui faisait du concept *l'unité synthétique* de ces manifestations. Et, certes, la phénoménologie n'est rien moins qu'un nominalisme. Mais, en définitive, l'essence comme raison de la série n'est que le lien des apparitions, c'est-à-dire elle-même une apparition. C'est ce qui explique qu'il puisse y avoir une intuition des essences (la *Wesenschau* de Husserl, par exemple). Ainsi l'être phénoménal se manifeste, il manifeste son essence aussi bien que son existence

et il n'est rien que la série bien liée de ces manifestations.

Est-ce à dire que nous ayons réussi à supprimer *tous* les dualismes en réduisant l'existant à ses manifestations ? Il semble plutôt que nous les ayons tous convertis en un dualisme nouveau : celui du fini et de l'infini. L'existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement. Quand un *objet* ne se livrerait qu'à travers une seule « *abschattung* », le seul fait d'être *sujet* implique la possibilité de multiplier les points de vue *sur* cette « *abschattung* ». Cela suffit pour multiplier à l'infini l'« *abschattung* » considérée. En outre, si la série d'apparitions était finie, cela signifierait que les premières apparues n'ont pas la possibilité de *reparaître*, ce qui est absurde ou qu'elles peuvent être toutes données à la fois, ce qui est plus absurde encore. Concevons bien, en effet, que notre théorie du phénomène a remplacé la réalité de la chose par l'objectivité du phénomène et qu'elle a fondé celle-ci sur un recours à l'infini. La réalité de cette tasse, c'est qu'elle *est* là et qu'elle *n'est pas* moi. Nous traduirons cela en disant que la série de ses apparitions est liée par une raison qui ne dépend pas de mon bon plaisir. Mais l'apparition réduite à elle-même et sans recours à la série dont elle fait partie ne saurait être qu'une plénitude intuitive et subjective : la manière dont le sujet est affecté. Si le phénomène doit se révéler *transcendant*, il faut que le sujet lui-même transcende l'apparition vers la série totale dont elle est un membre. Il faut qu'il saisisse le rouge à travers son impression de rouge. Le rouge, c'est-à-dire la raison de la série ; le courant électrique à travers l'électrolyse, etc. Mais si la transcendance de l'objet se fonde sur la nécessité pour l'apparition de se faire toujours transcender, il en résulte qu'un objet pose par principe la série de ses apparitions comme infinies. Ainsi l'apparition qui est *finie* s'indique elle-même dans sa finitude, mais exige en même temps, pour être saisie comme apparition-de-ce-qui-apparaît, d'être dépassée vers l'infini. Cette opposition nouvelle, le « fini et l'infini », ou mieux « l'infini dans le fini », remplace le dualisme de l'être et du paraître : ce qui paraît, en effet, c'est seulement un aspect de l'objet et l'objet est tout entier dans cet aspect et tout entier hors de lui. Tout entier dedans en ce qu'il se manifeste dans cet aspect : il s'indique lui-même comme la structure de l'apparition, qui est en même temps la raison de la série. Tout entier dehors, car la série elle-même n'apparaîtra jamais ni ne peut apparaître. Ainsi, le dehors s'oppose de nouveau au dedans et l'être-qui-ne-paraît-pas à l'apparition. Pareillement une certaine « puissance » revient habiter le phénomène et lui conférer sa transcendance même : la puissance d'être développé en une

série d'apparitions réelles ou possibles. Le génie de Proust, même réduit aux œuvres produites, n'en équivaut pas moins à l'infinité des points de vue possibles qu'on pourra prendre sur cette œuvre et qu'on nommera « l'inépuisable » de l'œuvre proustienne. Mais cette inépuisable qui implique une transcendance et un recours à l'infini, n'est-elle pas une « exis », au moment même où on la saisit sur l'objet ? L'essence enfin est radicalement coupée de l'apparence individuelle qui la manifeste, puisqu'elle est par principe : ce qui doit pouvoir être manifesté par une série infinie de manifestations individuelles.

A remplacer ainsi une diversité d'oppositions par un dualisme unique qui les fonde toutes, avons-nous gagné ou perdu ? C'est ce que nous verrons bientôt. Pour l'instant, la première conséquence de la « théorie du phénomène », c'est que l'apparition ne renvoie pas à l'être comme le phénomène kantien du noumène. Puisqu'il n'y a rien derrière elle et qu'elle n'indique qu'elle-même (et la série totale des apparitions), elle ne peut être supportée par un autre être que le sien propre, elle ne saurait être la mince pellicule de néant qui sépare l'être-sujet de l'être-absolu. Si l'essence de l'apparition est un « paraître » qui ne s'oppose plus à aucun être, il y a un problème légitime de l'être de ce paraître. C'est ce problème qui nous occupera ici et qui sera le point de départ de nos recherches sur l'être et le néant.

II

LE PHENOMENE D'ÊTRE ET L'ÊTRE DU PHENOMENE

L'apparition n'est soutenue par aucun existant différent d'elle : elle a son être propre. L'être premier que nous rencontrons dans nos recherches ontologiques, c'est donc l'être de l'apparition. Est-il lui-même une apparition ? Il le semble d'abord. Le phénomène est ce qui se manifeste et l'être se manifeste à tous en quelque façon, puisque nous pouvons en parler et que nous en avons une certaine compréhension. Ainsi doit-il y avoir un *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., et l'ontologie sera la description du phénomène d'être tel qu'il se manifeste, c'est-à-dire sans intermédiaire. Pourtant, il convient de poser à toute ontologie une question préalable : le phénomène d'être ainsi atteint est-il identique à l'être des phénomènes, c'est-à-dire : l'être qui se dévoile à moi, qui m'apparaît, est-il de même nature que l'être des existants qui m'apparaissent ? Il semble qu'il n'y ait pas de difficulté : Husserl a montré comment une réduction eidétique est

*On being y phenomena cannot be
referred into a phenomenon of being.*

toujours possible, c'est-à-dire comment on peut toujours dépasser le phénomène concret vers son essence et, pour Heidegger, la « réalité humaine » est ontico-ontologique, c'est-à-dire qu'elle peut toujours dépasser le phénomène vers son être. Mais le passage de l'objet singulier à l'essence est passage de l'homogène à l'homogène. En est-il de même du passage de l'existant au phénomène d'être ? Dépasser l'existant vers le phénomène d'être, est-ce bien le dépasser vers son être, comme on dépasse le rouge particulier vers son essence ? Regardons mieux.

Dans un objet singulier, on peut toujours distinguer des qualités comme la couleur, l'odeur, etc. Et, à partir de celles-ci, on peut toujours fixer une essence qu'elles impliquent, comme le signe implique la signification. L'ensemble « objet-essence » fait un tout organisé : l'essence n'est pas *dans* l'objet, elle est le sens de l'objet, la raison de la série d'apparitions qui le dévoilent. Mais l'être n'est ni une qualité de l'objet saisissable parmi d'autres, ni un sens de l'objet. L'objet ne renvoie pas à l'être comme à une signification : il serait impossible, par exemple, de définir l'être comme une *présence* — puisque *l'absence* dévoile aussi l'être, puisque ne pas être là, c'est encore être. L'objet ne possède pas l'être, et son existence n'est pas une participation à l'être, ni tout autre genre de relation. Il est, c'est la seule manière de définir sa façon d'être ; car l'objet ne masque pas l'être, mais il ne le dévoile pas non plus : il ne le masque pas, car il serait vain d'essayer d'écarter certaines qualités de l'existant pour trouver l'être derrière elles, l'être est l'être de toutes également — il ne le dévoile pas, car il serait vain de s'adresser à l'objet pour appréhender son être. L'existant est phénomène, c'est-à-dire qu'il se désigne lui-même comme ensemble organisé de qualités. Lui-même et non son être. L'être est simplement la condition de tout dévoilement : il est être-pour-dévoiler et non être dévoilé. Que signifie donc ce dépassement vers l'ontologique dont parle Heidegger ? A coup sûr, je puis dépasser cette table ou cette chaise vers son être et poser la question de l'être-table ou de l'être-chaise. Mais, à cet instant, je détourne les yeux de la table-phénomène pour fixer l'être-phénomène, qui n'est plus la condition de tout dévoilement — mais qui est lui-même un dévoilé, une apparition et qui, comme telle, a à son tour besoin d'un être sur le fondement duquel il puisse se dévoiler.

Si l'être des phénomènes ne se résoud pas en un phénomène d'être et si pourtant nous ne pouvons rien dire sur l'être qu'en consultant ce phénomène d'être, le rapport exact qui unit le phénomène d'être à l'être du phénomène doit être établi avant tout. Nous pourrons le faire plus aisément si nous considérons que l'ensemble des remarques précédentes a été directement ins-

The phenomenon of being is a call or need for
transphenomenal being - of Anselm.
phenomenon - has a transphenomenal being coextensive with it (not
marked by it.)

piré par l'intuition révélatrice du phénomène d'être. En considérant non l'être comme condition du dévoilement, mais l'être comme apparition qui peut être fixée en concepts, nous avons compris tout d'abord que la connaissance ne pouvait à elle seule rendre raison de l'être, c'est-à-dire que l'être du phénomène ne pouvait se réduire au phénomène d'être. En un mot, le phénomène d'être est « ontologique » au sens où l'on appelle *ontologique* la preuve de saint Anselme et de Descartes. Il est un appel d'être ; il exige, en tant que phénomène, un fondement qui soit transphénoménal. Le phénomène d'être exige la transphénoménalité de l'être. Cela ne veut pas dire que l'être se trouve caché derrière les phénomènes (nous avons vu que le phénomène ne peut pas masquer l'être) — ni que le phénomène soit une apparence qui renvoie à un être distinct (c'est en tant qu'apparence que le phénomène est, c'est-à-dire qu'il s'indique sur le fondement de l'être). Ce qui est impliqué par les considérations qui précèdent, c'est que l'être du phénomène, quoique coextensif au phénomène, doit échapper à la condition phénoménale — qui est de n'exister que pour autant qu'on se révèle — et que, par conséquent, il déborde et fonde la connaissance qu'on en prend.

III

LE COGITO PREREFLEXIF ET L'ÊTRE DU PERCIPERE

On sera peut-être tenté de répondre que les difficultés mentionnées plus haut tiennent toutes à une certaine conception de l'être, à une manière de réalisme ontologique tout à fait incompatible avec la notion même d'apparition. Ce qui mesure l'être de l'apparition c'est, en effet, qu'elle *apparaît*. Et, puisque nous avons borné la réalité au phénomène, nous pouvons dire du phénomène qu'il est comme il *apparaît*. Pourquoi ne pas pousser l'idée jusqu'à sa limite et dire que l'être de l'apparition c'est son apparaître. Ce qui est simplement une façon de choisir des mots nouveaux pour habiller le vieil « *esse est percipi* » de Berkeley. 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* ».

Il ne paraît pas que la célèbre formule de Berkeley puisse nous satisfaire. Ceci pour deux raisons essentielles, tenant l'une à la nature du *percipi*, l'autre à celle du *percipere*.

Nature du « percipere ». — Si toute métaphysique, en effet, suppose une théorie de la connaissance, en revanche toute théorie de la connaissance suppose une métaphysique. Cela signifie,

critique y
Berkeley.

entre autres choses, qu'un idéalisme soucieux de réduire l'être à la connaissance qu'on en prend, devrait auparavant assurer de quelque manière l'être de la connaissance. Si l'on commence, au contraire, par poser celle-ci comme un donné, sans se préoccuper d'en fonder l'être et si l'on affirme ensuite « *esse est percipi* », la totalité « perception-perçu », faute d'être soutenue par un être solide, s'effondre dans le néant. Ainsi l'être de la connaissance ne peut être mesuré par la connaissance ; il échappe au « *percipi* » (1). Ainsi l'être-fondement du *percipere* et du *percipi* doit échapper lui-même au *percipi* : il doit être transphénoménal. Nous revenons à notre point de départ. Toutefois on peut nous accorder que le *percipi* renvoie à un être qui échappe aux lois de l'apparition, mais tout en maintenant que cet être transphénoménal est l'être du sujet. Ainsi le *percipi* renverrait au *percipiens* — le connu à la connaissance et celle-ci à l'être connaissant en tant qu'il est, non en tant qu'il est connu, c'est-à-dire à la conscience. C'est ce qu'a compris Husserl : car si le noème est pour lui un corrélatif irréel de la noèse, dont la loi ontologique est le *percipi*, la noèse, au contraire, lui apparaît comme la réalité, dont la caractéristique principale est de se donner à la réflexion qui la connaît, comme « ayant été déjà là avant ». Car la loi d'être du sujet connaissant, c'est d'être-conscient. La conscience n'est pas un mode de connaissance particulier, appelé sens intime ou connaissance de soi, c'est la dimension d'être transphénoménale du sujet.

"essence + being"

Essayons de mieux comprendre cette dimension d'être. Nous disons que la conscience est l'être connaissant en tant qu'il est et non en tant qu'il est connu. Cela signifie qu'il convient d'abandonner le primat de la connaissance, si nous voulons fonder cette connaissance même. Et, sans doute, la conscience peut connaître et se connaître. Mais elle est, en elle-même, autre chose qu'une connaissance retournée sur soi.

Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience de quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit position d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de « contenu ». Il faut renoncer à ces « données » neutres qui pourraient, selon le système de références choisi, se constituer en « monde » ou en « psychique ». Une table n'est pas dans la conscience, même à titre de représentation. Une table est dans l'espace, à côté de la fenêtre, etc. L'existence de la

(1) Il va de soi que toute tentative pour remplacer le « *percipere* » par une autre attitude de la réalité humaine resterait pareillement infructueuse. Si l'on admettait que l'être se révèle à l'homme dans le « faire », encore faudrait-il assurer l'être du faire en dehors de l'action.

table, en effet, est un centre d'opacité pour la conscience ; il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose. Introduire cette opacité dans la conscience, ce serait renvoyer à l'infini l'inventaire qu'elle peut dresser d'elle-même, faire de la conscience une chose et refuser le cogito. 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. Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a d'*intention* dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers la table ; toutes mes activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table et s'y absorbent. Toute conscience n'est pas connaissance (il y a des consciences affectives, par exemple), mais toute conscience connaissante ne peut être connaissance que de son objet.

Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance *de* son objet, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance. C'est une condition nécessaire : 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. C'est une condition suffisante : il suffit que j'aie conscience d'avoir conscience de cette table pour que j'en aie en effet conscience. Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe *en soi* — mais bien qu'elle existe *pour moi*.

Que sera cette conscience de conscience ? Nous subissons à un tel point l'illusion du primat de la connaissance, que nous sommes tout de suite prêts à faire de la conscience *de* conscience une *idea ideæ* à la manière de Spinoza, c'est-à-dire une connaissance de connaissance. Alain ayant à exprimer cette évidence : « Savoir, c'est avoir conscience de savoir », la traduit en ces termes : « Savoir, c'est savoir qu'on sait. » Ainsi aurons-nous défini la *réflexion* ou conscience positionnelle de la conscience, ou mieux encore *connaissance de la conscience*. Ce serait une conscience complète et dirigée vers quelque chose qui n'est pas elle, c'est-à-dire vers la conscience réfléchie. Elle se transcenderait donc et, comme la conscience positionnelle *du* monde, s'épuiserait à viser son objet. Seulement cet objet serait lui-même une conscience.

Il ne paraît pas que nous puissions accepter cette interprétation de la conscience de conscience. La réduction de la cons-

no introduction / buty - by. finally into consciousness.

INTRODUCTION

science à la connaissance, en effet, implique qu'on introduit dans la conscience la dualité sujet-objet, qui est typique de la connaissance. Mais si nous acceptons la loi du couple connaissant-connu, un troisième terme sera nécessaire pour que le connaissant devienne connu à son tour et nous serons placés devant ce dilemme : ou nous arrêter à un terme quelconque de la série : connu—connaissant connu—connaissant connu du connaissant, etc. Alors c'est la totalité du phénomène qui tombe dans l'inconnu c'est-à-dire que nous butons toujours contre une réflexion non-consciente de soi et terme dernier — ou bien nous affirmons la nécessité d'une régression à l'infini (idea idæ idæ, etc.), ce qui est absurde. Ainsi la nécessité de fonder ontologiquement la connaissance se doublerait ici d'une nécessité nouvelle : celle de la fonder épistémologiquement. N'est-ce pas qu'il ne faut pas introduire la loi du couple dans la conscience ? La conscience de soi n'est pas couple. Il faut, si nous voulons éviter la régression à l'infini, qu'elle soit rapport immédiat et non cogitif de soi à soi.

D'ailleurs la conscience réflexive pose la conscience réfléchie comme son objet : je porte, dans l'acte de réflexion, des jugements sur la conscience réfléchie, j'en ai honte, j'en suis fier, je la veux, je la refuse, etc. La conscience immédiate que je prends de percevoir ne me permet ni de juger, ni de vouloir, ni d'avoir honte. Elle ne connaît pas ma perception, elle ne la pose pas : tout ce qu'il y a d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers le monde. En revanche, cette conscience spontanée de ma perception est *constitutive* de ma conscience perceptive. En d'autres termes, toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même. Si je compte les cigarettes qui sont dans cet étui, j'ai l'impression du dévoilement d'une propriété objective de ce groupe de cigarettes : *elles sont douze.* Cette propriété apparaît à ma conscience comme une propriété existant dans le monde. Je puis fort bien n'avoir aucune conscience positionnelle de les compter. Je ne me « connais pas comptant ». La preuve en est que les enfants qui sont capables de faire une addition spontanément, ne peuvent pas *expliquer* ensuite comment ils s'y sont pris : les tests de Piaget qui le démontrent constituent une excellente réfutation de la formule d'Alain : *Savoir, c'est savoir qu'on sait.* Et pourtant, au moment où ces cigarettes se dévoilent à moi comme douze, j'ai une conscience non théorique de mon activité additive. Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande : « Que faites-vous là ? » je répondrai aussitôt : « Je compte », et cette réponse ne vise pas seulement la conscience instantanée que je puis atteindre par la réflexion, mais celles qui

*cogito préreflexif
+ cogito cartésien*

sont passées sans avoir été réfléchies, celles qui sont pour toujours *irréfléchies* dans mon passé immédiat. Ainsi n'y a-t-il aucune espèce de primat de la réflexion avec la conscience réfléchie : ce n'est pas celle-là qui révèle celle-ci à elle-même. 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. En même temps, c'est la conscience non-thétique de compter qui est la condition même de mon activité additive. S'il en était autrement, comment l'addition serait-elle le thème unificateur de mes consciences ? Pour que ce thème préside à toute une série de synthèses d'unifications et de reconnaissances, il faut qu'il soit présent à lui-même, non comme une chose mais comme une intention opératoire qui ne peut exister que comme « révélatante-révélee », pour employer une expression de Heidegger. Ainsi, pour compter, faut-il avoir conscience de compter.

Sans doute, dira-t-on, mais il y a cercle. Car ne faut-il pas que je compte *en fait* pour que je puisse avoir conscience de compter ? Il est vrai. Pourtant, il n'y a pas cercle ou, si l'on veut, c'est la nature même de la conscience d'exister « en cercle ». C'est ce qui peut s'exprimer en ces termes : toute existence consciente existe comme conscience d'exister. Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n'est pas positionnelle : c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience. D'un seul coup elle se détermine comme conscience de perception et comme perception. Ces nécessités de la syntaxe nous ont obligé jusqu'ici à parler de la « conscience non positionnelle *de soi* ». Mais nous ne pouvons user plus longtemps de cette expression où le « *de soi* » éveille encore l'idée de connaissance. (Nous mettrons désormais le « de » entre parenthèses, pour indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale.)

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*. De même qu'un objet étendu est contraint d'exister selon les trois dimensions, de même une intention, un plaisir, une douleur ne sauraient exister que comme conscience immédiate (d') eux-mêmes. L'être de l'intention ne peut être que conscience, sinon l'intention serait chose dans la conscience. Il ne faut donc pas entendre ici que quelque cause extérieure (un trouble organique, une impulsion inconsciente, une autre « *erlebnis* ») pourrait déterminer un événement psychique — un plaisir, par exemple — à se produire, et que cet événement ainsi déterminé dans sa structure matérielle serait astreint, d'autre part, à se produire

comme conscience (de) soi. Ce serait faire de la conscience non-thétique une *qualité* de la conscience positionnelle (au sens où la perception, conscience positionnelle de cette table, aurait par surcroît la qualité de conscience (de) soi) et retomber ainsi dans l'illusion du primat théorique de la connaissance. Ce serait, en outre, faire de l'événement psychique une chose, et le qualifier de conscient comme je peux qualifier, par exemple, ce buvard de rose. Le plaisir ne peut pas se distinguer — même logiquement — de la conscience de plaisir. La conscience (de) plaisir est constitutive du plaisir, comme le mode même de son existence, comme la matière dont il est fait et non comme une forme qui s'imposerait après coup à une matière hédoniste. Le plaisir ne peut exister « avant » la conscience de plaisir — même sous la forme de virtualité, de puissance. Un plaisir en puissance ne saurait exister que comme conscience (d')être en puissance, il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualités.

Réciproquement, comme je le montrais tout à l'heure, il faut éviter de définir le plaisir par la conscience que j'en prends. Ce serait tomber dans un idéalisme de la conscience qui nous ramènerait par des voies détournées au primat de la connaissance. Le plaisir ne doit pas s'évanouir derrière la conscience qu'il a (de) lui-même : ce n'est pas une représentation, c'est un événement concret, plein et absolu. Il n'est pas plus une qualité de la conscience (de) soi que la conscience (de) soi n'est une qualité du plaisir. Il n'y a pas plus d'abord une conscience qui recevrait ensuite l'affection « plaisir », comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être indivisible, indissoluble — non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part. Le plaisir est l'être de la conscience (de) soi et la conscience (de) soi est la loi d'être du plaisir. C'est ce qu'exprime fort bien Heidegger, lorsqu'il écrit (en parlant du « Dasein », à vrai dire, non de la conscience) : « Le « comment » (*essentia*) de cet être doit, pour autant qu'il est possible en général d'en parler, être conçu à partir de son être (*existentia*). » Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être elle crée et soutient son essence, c'est-à-dire l'agencement synthétique de ses possibilités.

Cela veut dire aussi que le type d'être de la conscience est à l'inverse de celui que nous révèle la preuve ontologique : comme la conscience n'est pas possible avant d'être, mais que son être

est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence. Ce que Husserl exprime heureusement en parlant de sa « nécessité de fait ». Pour qu'il y ait une essence du plaisir, il faut qu'il y ait d'abord le fait d'une conscience (de) ce plaisir. Et c'est en vain qu'on tenterait d'invoquer de prétendues lois de la conscience, dont l'ensemble articulé en constituerait l'essence : une loi est un objet transcendant de connaissance ; il peut y avoir conscience de loi, non loi de la conscience. Pour les mêmes raisons, il est impossible d'assigner à une conscience une autre motivation qu'elle-même. Sinon il faudrait concevoir que la conscience, dans la mesure où elle est un effet, est non consciente (de) soi. Il faudrait que, par quelque côté, elle fût sans être conscience (d')être. Nous tomberions dans cette illusion trop fréquente qui fait de la conscience un demi-inconscient ou une passivité. Mais la conscience est conscience de part en part. Elle ne saurait donc être limitée que par elle-même.

Cette détermination de la conscience par soi ne doit pas être conçue comme une genèse, comme un devenir, car il faudrait supposer que la conscience est antérieure à sa propre existence. Il ne faut pas non plus concevoir cette création de soi comme un acte. Sinon, la conscience serait conscience (de) soi comme acte, ce qui n'est pas. La conscience est un plein d'existence et cette détermination de soi par soi est une caractéristique essentielle. Il sera même prudent de ne pas abuser de l'expression « cause de soi », qui laisse supposer une progression, un rapport de soi-cause à soi-effet. Il serait plus juste de dire, tout simplement : la conscience existe par soi. Et par là il ne faut pas entendre qu'elle se « tire du néant ». Il ne saurait y avoir de « néant de conscience » avant la conscience. « Avant » la conscience, on ne peut concevoir qu'un plein d'être dont aucun élément ne peut renvoyer à une conscience absente. Pour qu'il y ait néant de conscience, il faut une conscience qui a été et qui n'est plus et une conscience témoin qui pose le néant de la première conscience pour une synthèse de reconnaissance. La conscience est antérieure au néant et « se tire » de l'être (1).

On aura peut-être quelque peine à accepter ces conclusions. Mais si on les regarde mieux, elles paraîtront parfaitement claires : le paradoxe n'est pas qu'il y ait des existences par soi, mais qu'il n'y ait pas qu'elles. Ce qui est véritablement impensable,

(1) Cela ne signifie nullement que la conscience est le fondement de son être. Mais au contraire, comme nous le verrons plus loin, il y a une contingence plénière de l'être de la conscience. Nous voulons seulement indiquer : 1° Que rien n'est cause de la conscience ; 2° Qu'elle est cause de sa propre manière d'être.

c'est l'existence passive, c'est-à-dire une existence qui se perpétue sans avoir la force ni de se produire, ni de se conserver. De ce point de vue il n'est rien de plus inintelligible que le principe d'inertie. Et, en effet, d'où « viendrait » la conscience, si elle pouvait « venir » de quelque chose ? Des limbes de l'inconscient ou du physiologique. Mais si l'on se demande comment ces limbes, à leur tour, peuvent exister et d'où elles tirent leur existence, nous nous trouvons ramenés au concept d'existence passive, c'est-à-dire que nous ne pouvons absolument plus comprendre comment ces données non-conscientes, qui ne tirent pas leur existence d'elles-mêmes, peuvent cependant la perpétuer et trouver encore la force de produire une conscience. C'est ce que marque assez la grande faveur qu'a connue la preuve « *a contingentia mundi* ».

Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert l'être du connaissant et rencontré l'absolu, cet absolu même que les rationalistes du XVIII^e siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance. Mais, précisément parce qu'il s'agit d'un absolu d'existence et non de connaissance, il échappe à cette fameuse objection selon laquelle un absolu connu n'est plus un absolu, parce qu'il devient relatif à la connaissance qu'on en prend. En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience. Aussi est-ce un absolu non-substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se définit par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu.

IV

L'ÊTRE DU PERCIPI.

Il semble que nous soyons parvenus au terme de notre recherche. Nous avons réduit les choses à la totalité liée de leurs apparences, puis nous avons constaté que ces apparences réclamaient un être qui ne fût plus lui-même apparence. Le « *percipi* » nous a renvoyé à un « *percipiens* », dont l'être s'est révélé à nous comme conscience. Ainsi aurions-nous atteint le fondement

résumé
7 abou

ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet, au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi. Dès à présent, nous avons échappé à l'idéalisme : pour celui-ci l'être est mesuré par la connaissance, ce qui le soumet à la loi de dualité ; il n'y a d'être que *connu*, s'agit-il de la pensée même : la pensée ne s'apparaît qu'à travers ses propres produits, c'est-à-dire que nous ne la saisissons jamais que comme la signification des pensées faites ; et le philosophe en quête de la pensée doit interroger les sciences constituées pour l'en tirer, à titre de condition de leur possibilité. Nous avons saisi, au contraire, un être qui échappe à la connaissance et qui la fonde, une pensée qui ne se donne point comme représentation ou comme signification des pensées exprimées, mais qui est directement saisie en tant qu'elle est — et ce mode de saisissement n'est pas un phénomène de connaissance, mais c'est la structure de l'être. Nous nous trouvons à présent sur le terrain de la phénoménologie husserlienne, bien que Husserl lui-même n'ait pas toujours été fidèle à son intuition première. Sommes-nous satisfaits ? Nous avons rencontré un être transphénoménal, mais est-ce bien l'être auquel renvoyait le phénomène d'être, est-ce bien l'être du phénomène ? Autrement dit l'être de la conscience suffit-il à fonder l'être de l'apparence en tant qu'apparence ? Nous avons arraché son être au phénomène pour le donner à la conscience, et nous comptons qu'elle le lui restituerait ensuite. Le pourra-t-elle ? C'est ce que va nous apprendre un examen des exigences ontologiques du « *percipi* ».

Notons d'abord qu'il y a un être de la chose perçue en tant qu'elle est perçue. Même si je voulais réduire cette table à une synthèse d'impressions subjectives, au moins faut-il remarquer qu'elle se révèle, *en tant que table*, à travers cette synthèse, qu'elle en est la limite transcendante, la raison et le but. La table est devant la connaissance et ne saurait être assimilée à la connaissance qu'on en prend, sinon elle serait conscience, c'est-à-dire pure immanence et elle s'évanouirait *comme table*. Pour le même motif, même si une pure distinction de raison doit la séparer de la synthèse d'impressions subjectives à travers laquelle on la saisit, du moins ne peut-elle pas *être* cette synthèse : ce serait la réduire à une activité synthétique de liaison. En tant, donc, que le connu ne peut se résorber dans la connaissance, il faut lui reconnaître un être. Cet être, nous dit-on, c'est le *percipi*. Reconnaissons tout d'abord que l'être du *percipi* ne peut se réduire à celui du *percipiens* — c'est-à-dire à la conscience — pas plus que la table ne se réduit à la liaison des représentations.

Tout au plus, pourrait-on dire qu'il est *relatif* à cet être. Mais cette *relativité* ne dispense pas d'une inspection de l'être du *percipi*.

Or, le mode du *percipi* est le *passif*. Si donc l'être du phénomène réside dans son *percipi*, cet être est passivité. Relativité et passivité, telles seraient les structures caractéristiques de l'*esse* en tant que celui-ci se réduirait au *percipi*. Qu'est-ce que la passivité ? Je suis passif lorsque je reçois une modification dont je ne suis pas l'origine — c'est-à-dire ni le fondement ni le créateur. Ainsi mon être supporte-t-il une manière d'être dont il n'est pas la source. Seulement, pour supporter, encore faut-il que j'existe et, de ce fait, mon existence se situe toujours au delà de la passivité. « Supporter passivement », par exemple, est une conduite que je *tiens* et qui engage ma liberté aussi bien que « rejeter résolument ». Si je dois être pour toujours « celui-qui-a-été-offensé », il faut que je persévère dans mon être, c'est-à-dire que je m'affecte moi-même de l'existence. Mais, par là même, je reprends à mon compte, en quelque sorte, et j'assume mon offense, je cesse d'être passif vis-à-vis d'elle. D'où cette alternative : ou bien je ne suis pas passif en mon être, alors je deviens le fondement de mes affections même si tout d'abord je n'en ai pas été l'origine — ou bien je suis affecté de passivité jusqu'en mon existence, mon être est un être reçu et alors tout tombe dans le néant. Ainsi la passivité est un phénomène doublement relatif : relatif à l'activité de celui qui agit et à l'existence de celui qui pâtit. Cela implique que la passivité ne saurait concerner l'être même de l'existant passif : elle est une relation d'un être à un autre être et non d'un être à un néant. Il est impossible que le *percipere* affecte le *perceptum* de l'être, car pour être affecté il faudrait que le *perceptum* fût déjà donné en quelque façon, donc qu'il existe avant d'avoir reçu l'être. On peut concevoir une *création*, à la condition que l'être créé se reprenne, s'arrache au créateur pour se refermer sur soi aussitôt et assumer son être : c'est en ce sens qu'un livre existe *contre* son auteur. Mais si l'acte de création doit se continuer indéfiniment, si l'être créé est soutenu jusqu'en ses plus infimes parties, s'il n'a aucune indépendance propre, s'il n'est *en lui-même* que du néant, alors la créature ne se distingue aucunement de son créateur, elle se résorbe en lui ; nous avons affaire à une fausse transcendance et le créateur ne peut même pas avoir l'illusion de sortir de sa subjectivité (1).

D'ailleurs la passivité du patient réclame une passivité égale chez l'agent — c'est ce qu'exprime le principe de l'action et de

(1) C'est pour cette raison que la doctrine cartésienne de la substance trouve son achèvement logique dans le spinozisme.

Husserl
hylé - perceptuel

la réaction : c'est parce qu'on peut broyer, étreindre, couper notre main que notre main peut broyer, couper, étreindre. Quelle est la part de passivité qu'on peut assigner à la perception, à la connaissance ? Elles sont tout activité, toute spontanéité. C'est précisément parce qu'elle est spontanéité pure, parce que rien ne peut mordre sur elle, que la conscience ne peut agir sur rien. Ainsi l'*esse est percipi* exigerait que la conscience, pure spontanéité qui ne peut agir sur rien, donne l'être à un néant transcendant en lui conservant son néant d'être : autant d'absurdités. Husserl a tenté de parer à ces objections en introduisant la passivité dans la *noèse* : c'est la *hylé* ou flux pur du vécu et matière des synthèses passives. Mais il n'a fait qu'ajouter une difficulté supplémentaire à celles que nous mentionnions. Voilà réintroduites, en effet, ces données neutres dont nous montrions tout à l'heure l'impossibilité. Sans doute ne sont-elles pas des « contenus » de conscience, mais elles n'en demeurent que plus inintelligibles. La *hylé* ne saurait être, en effet, de la conscience, sinon elle s'évanouirait en translucidité et ne pourrait offrir cette base impressionnelle et résistante qui doit être dépassée vers l'objet. Mais si elle n'appartient pas à la conscience, d'où tire-t-elle son être et son opacité ? Comment peut-elle garder à la fois la résistance opaque des choses et la subjectivité de la pensée ? Son *esse* ne peut lui venir d'un *percipi* puisqu'elle n'est même pas perçue, puisque la conscience la transcende vers les objets. Mais si elle le tire d'elle seule, nous retrouvons le problème insoluble du rapport de la conscience avec des existants indépendants d'elle. Et si même on accordait à Husserl qu'il y a une couche hylétique de la *noèse*, on ne saurait concevoir comment la conscience peut transcender ce subjectif vers l'objectivité. En donnant à la *hylé* les caractères de la chose et les caractères de la conscience, Husserl a cru faciliter le passage de l'une à l'autre, mais il n'est arrivé qu'à créer un être hybride que la conscience refuse et qui ne saurait faire partie du monde.

Mais, en outre, nous l'avons vu, le *percipi* implique que la loi d'être du *perceptum* est la relativité. Peut-on concevoir que l'être du connu soit relatif à la connaissance ? Que peut signifier la relativité d'être, pour un existant, sinon que cet existant a son être en autre chose qu'en lui-même, c'est-à-dire *en un existant qu'il n'est pas* ? Certes il ne serait pas inconcevable qu'un être fût extérieur à soi, si l'on entendait par là que cet être est sa propre extériorité. Mais ce n'est pas le cas ici. L'être perçu est devant la conscience, elle ne peut l'atteindre et il ne peut y pénétrer et, comme il est coupé d'elle, il existe coupé de sa propre existence. Il ne servirait à rien d'en faire un irréel, à la manière de Husserl ; même à titre d'irréel, il faut bien qu'il existe.

Ainsi les deux déterminations de relativité et de passivité, qui peuvent concerner des manières d'être, ne sauraient en aucun cas s'appliquer à l'être. L'esse du phénomène ne saurait être son *percipi*. L'être transphénoménal de la conscience ne saurait fonder l'être transphénoménal du phénomène. On voit l'erreur de 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 et c'est pourquoi ils l'ont expliqué par des concepts qui ne peuvent s'appliquer qu'à des manières d'être, car ils désignent des relations entre une pluralité d'êtres déjà existants.

V

LA PREUVE ONTOLOGIQUE

On ne fait pas à l'être sa part : nous croyions être dispensés d'accorder la transphénoménalité à l'être du phénomène, parce que nous avons découvert la transphénoménalité de l'être de la conscience. Nous allons voir, tout au contraire, que cette transphénoménalité même exige celle de l'être du phénomène. Il y a une « preuve ontologique » à tirer non du *cogito* réflexif, mais de l'être *préréflexif* du *percipiens*. C'est ce que nous allons tenter d'exposer à présent.

Toute conscience est conscience *de* quelque chose. Cette définition de la conscience peut être prise en deux sens bien distincts : ou bien nous entendons par là que la conscience est constitutive de l'être de son objet, ou bien cela signifie que la conscience en sa nature la plus profonde est rapport à un être transcendant. Mais la première acception de la formule se détruit d'elle-même : être conscience *de* quelque chose c'est être en face d'une présence concrète et pleine qui *n'est pas* la conscience. Sans doute peut-on avoir conscience d'une absence. Mais cette absence paraît nécessairement un fond de présence. Or, nous l'avons vu, la conscience est une subjectivité réelle et l'impression est une plénitude subjective. Mais cette subjectivité ne saurait sortir de soi pour poser un objet transcendant en lui conférant la plénitude impressionnelle. Si donc l'on veut à tout prix que l'être du phénomène dépende de la conscience, il faut que l'objet se distingue de la conscience non par sa *présence*, mais par son *absence*, non par sa plénitude, mais par son néant. Si l'être appartient à la conscience, l'objet *n'est pas* la conscience non dans la mesure où il est un autre être, mais dans celle où il est un non-être. C'est le recours à l'infini, dont nous parlions dans la première section de cet ouvrage. Pour Husserl, par exem-

ple, l'animation du noyau hylétique par les seules intentions qui peuvent trouver leur remplissement (Erfüllung) dans cette hylé ne saurait suffire à nous faire sortir de la subjectivité. Les intentions véritablement objectivantes, ce sont les intentions vides, celles qui visent par delà l'apparition présente et subjective la totalité infinie de la série d'apparitions. Entendons, en outre, qu'elles les visent en tant qu'elles ne peuvent jamais être données toutes à la fois. C'est l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions — fussent-elles en nombre infini — se fondraient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un *manque*. C'est ce qui se dérobe, ce qui, par principe, ne sera jamais donné, ce qui se livre par profils fuyants et successifs. Mais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être ? Comment le subjectif absent et *attendu* devient-il par là objectif ? Une grande joie que j'espère, une douleur que je redoute acquièrent de ce fait une certaine transcendance, je l'accorde. Mais cette transcendance dans l'immanence ne nous fait pas sortir du subjectif. Il est vrai que les choses se donnent par profils — c'est-à-dire tout simplement par apparitions. Et il est vrai que chaque apparition renvoie à d'autres apparitions. Mais chacune d'elles est déjà à elle toute seule un *être transcendant*, non une matière impressionnelle subjective — une *plénitude d'être*, non un manque — une *présence*, non une absence. C'est en vain qu'on tentera un tour de passe-passe, en fondant la *réalité* de l'objet sur la plénitude subjective impressionnelle et son *objectivité* sur le non-être : jamais l'objectif ne sortira du subjectif, ni le transcendant de l'immanence, ni l'être du non-être. Mais, dira-t-on, Husserl définit précisément la conscience comme une transcendance. En effet : c'est là ce 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 *percepti*, il est totalement infidèle à son principe.

note
La conscience est conscience de quelque chose : cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c'est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique. On répondra sans doute que l'exigence de la conscience ne prouve pas que cette exigence doive être satisfaite. Mais cette objection ne saurait valoir contre une analyse de ce que Husserl appelle intentionnalité et dont il a méconnu le caractère essentiel. Dire que la conscience est conscience de quelque chose cela signifie

qu'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. Non seulement la subjectivité pure échoue à se transcender pour poser l'objectif, si elle est donnée d'abord, mais encore une subjectivité « pure » s'évanouirait. Ce qu'on peut nommer proprement subjectivité, c'est la conscience (de) conscience. Mais il faut que cette conscience (d'être) conscience se qualifie en quelque façon et elle ne peut se qualifier que comme intuition révélatrice, sinon elle n'est rien. Or, une intuition révélatrice implique un révélé. La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance ; il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal. En particulier il ne servirait à rien de répondre qu'en effet la subjectivité implique l'objectivité et qu'elle se constitue elle-même en constituant l'objectif : nous avons vu que la subjectivité est impuissante à constituer l'objectif. Dire que la conscience est conscience de quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation-révélee d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle.

Ainsi nous étions partis de la pure apparence et nous sommes arrivés en plein être. 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. L'être est partout. Certes, nous pourrions appliquer à la conscience la définition que Heidegger réserve au *Dasein* et dire qu'elle est un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais il faudrait la compléter et la formuler à peu près ainsi : *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui.*

Il est bien entendu que cet être n'est autre que l'être transphénoménal des phénomènes et non un être nouménal qui se cacherait derrière eux. C'est l'être de cette table, de ce paquet de tabac, de la lampe, plus généralement l'être du monde qui est impliqué par la conscience. Elle exige simplement que l'être de ce qui apparaît n'existe pas seulement en tant qu'il apparaît. L'être transphénoménal de ce qui est pour la conscience est lui-même en soi.

VI

L'ÊTRE EN SOI

(in *in An Meinungen*)

Nous pouvons à présent donner quelques précisions sur le *phénomène d'être* que nous avons consulté pour établir nos remarques précédentes. La conscience est révélation-révlée des existants et les existants comparaissent devant la conscience sur le fondement de leur être. Toutefois, la caractéristique de l'être d'un existant, c'est de ne pas se dévoiler *lui-même*, en personne, à la conscience; on ne peut pas dépouiller un existant de son être, l'être est le fondement toujours présent de l'existant, il est partout en lui et nulle part, il n'y a pas d'être qui ne soit être d'une manière d'être et qu'on ne saisisse à travers la manière d'être qui le manifeste et le voile en même temps. Toutefois, la conscience peut toujours dépasser l'existant, non point vers son être, mais vers le sens de cet être. C'est ce qui fait qu'on peut l'appeler ontico-ontologique, puisqu'une caractéristique fondamentale de sa transcendance, c'est de transcender l'ontique vers l'ontologique. Le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience, c'est le phénomène d'être. Ce sens a lui-même un être, sur le fondement de quoi il se manifeste. C'est de ce point de vue qu'on peut entendre le fameux argument de la scolastique, selon lequel il y avait cercle vicieux dans toute proposition qui concernait l'être, puisque tout jugement sur l'être impliquait déjà l'être. Mais en fait il n'y a pas de cercle vicieux car il n'est pas nécessaire de dépasser à nouveau l'être de ce sens vers son sens: le sens de l'être vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre. Le phénomène d'être n'est pas l'être, nous l'avons déjà marqué. Mais il indique l'être et l'exige — quoique, à vrai dire, la preuve ontologique que nous mentionnions plus haut ne vaille pas *spécialement* ni *uniquement* pour lui: il y a une preuve ontologique valable pour tout le domaine de la conscience. Mais cette preuve suffit à justifier tous les enseignements que nous pourrions tirer du phénomène d'être. Le phénomène d'être, comme tout phénomène premier, est immédiatement dévoilé à la conscience. Nous en avons à chaque instant ce que Heidegger appelle une compréhension préontologique, c'est-à-dire qui ne s'accompagne pas de fixation en concepts et d'élucidation. Il s'agit donc pour nous, à présent, de consulter ce phénomène et d'essayer de fixer par ce moyen le sens de l'être. Il faut remarquer toutefois:

1° que cette élucidation du sens de l'être ne vaut que pour l'être du phénomène. L'être de la conscience étant radicalement autre, son sens nécessitera une élucidation particulière à partir

en soi - phénomène - 'conscience'
l'homme - sujet - 'conscience'

elle
en
sens

INTRODUCTION

de la révélation-révlée d'un autre type d'être, l'être-pour-soi, que nous définirons plus loin et qui s'oppose à l'être-en-soi du phénomène ;

2° que l'élucidation du sens de l'être en soi que nous allons tenter ici ne saurait être que provisoire. Les aspects qui nous seront révélés impliquent d'autres significations qu'il nous faudra saisir et fixer ultérieurement. En particulier les réflexions qui précèdent ont permis de distinguer deux régions d'être absolument tranchées : l'être du *cogito préreflexif* et l'être du phénomène. Mais, bien que le concept d'être ait ainsi cette particularité d'être scindé en deux régions incommunicables, il faut pourtant expliquer que ces deux régions puissent être placées sous la même rubrique. Cela nécessitera l'inspection de ces deux types d'êtres et il est évident que nous ne pourrions véritablement saisir le sens de l'un ou de l'autre que lorsque nous pourrions établir leurs véritables rapports avec la notion de l'être en général, et les relations qui les unissent. Nous avons établi en effet, par l'examen de la conscience non positionnelle (de) soi, que l'être du phénomène ne pouvait en aucun cas agir sur la conscience. Par là, nous avons écarté une conception *réaliste* des rapports du phénomène avec la conscience. Mais nous avons montré aussi, par l'examen de la spontanéité du cogito non réflexif, que la conscience ne pouvait sortir de sa subjectivité, si celle-ci lui était donnée d'abord et qu'elle ne pouvait agir sur l'être transcendant ni comporter sans contradiction les éléments de passivité nécessaires pour pouvoir constituer à partir d'eux un être transcendant : nous avons écarté ainsi la solution *idéatiste du problème.* Il semble que nous nous soyons fermé toutes les portes et que nous nous soyons condamnés à regarder l'être transcendant et la conscience comme deux totalités closes et sans communication possible. Il nous faudra montrer que le problème comporte une autre solution, par delà le réalisme et l'idéalisme.

Toutefois, il est un certain nombre de caractéristiques qui peuvent être fixées immédiatement parce qu'elles ressortent d'elles-mêmes, pour la plupart, de ce que nous venons de dire.

La claire vision du phénomène d'être a été obscurcie souvent par un préjugé très général que nous nommerons le créationnisme. Comme on supposait que Dieu avait donné l'être au monde, l'être paraissait toujours entaché d'une certaine passivité. Mais une création *ex nihilo* ne peut expliquer le surgissement de l'être, car si l'être est conçu dans une subjectivité, fût-elle divine, il demeure un mode d'être intrasubjectif. Il ne saurait y avoir, dans cette subjectivité, même la *représentation* d'une objectivité et par conséquent elle ne saurait même s'affecter de la

volonté de créer de l'objectif. D'ailleurs l'être, fût-il posé soudain hors du subjectif par la fulguration dont parle Leibniz, il ne peut s'affirmer comme être qu'envers et contre son créateur, sinon il se fond en lui : la théorie de la création continuée, en ôtant à l'être ce que les Allemands appellent la « *selbstständigkeit* », le fait s'évanouir dans la subjectivité divine. Si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est son propre support, c'est qu'il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. En un mot, même s'il avait été créé, l'être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprénd son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l'être est incréé. Mais il ne faudrait pas en conclure que l'être se crée lui-même, ce qui supposerait qu'il est antérieur à soi. L'être ne saurait être *causa sui* à la manière de la conscience. L'être est *soi*. Cela signifie qu'il n'est ni passivité ni activité. L'une et l'autre de ces notions sont *humaines* et désignent des conduites humaines ou les instruments des conduites humaines. Il y a activité lorsqu'un être conscient dispose des moyens en vue d'une fin. Et nous appelons passifs les objets sur lesquels s'exerce notre activité, en tant qu'ils ne visent pas spontanément la fin à laquelle nous les faisons servir. En un mot, l'homme est actif et les moyens qu'il emploie sont dits passifs. Ces concepts, portés à l'absolu, perdent toute signification. En particulier, 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. A 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. Il est également par delà la négation comme l'affirmation. L'affirmation est toujours affirmation *de* quelque chose, c'est-à-dire que l'acte affirmatif se distingue de la chose affirmée. Mais si nous supposons une affirmation dans laquelle l'affirmé vient remplir l'affirmant et se confond avec lui, cette affirmation ne peut pas s'affirmer, par trop de plénitude et par inhérence immédiate du noème à la noèse. C'est bien là ce qu'est l'être, si nous le définissons, pour rendre les idées plus claires, par rapport à la conscience : il est le noème dans la noèse, c'est-à-dire l'inhérence à soi sans la moindre distance. De ce point de vue, il ne faudrait pas l'appeler « immanence », car l'immanence est malgré tout rapport à soi, elle est le plus petit recul qu'on puisse prendre de soi à soi. Mais l'être n'est pas rapport à soi, il est *soi*. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. Tout se passe comme si pour libérer l'affirmation *de* soi du sein de l'être il fallait une décompression d'être. N'entendons pas d'ailleurs que l'être est *une* affirmation de soi indifférenciée : l'indifférenciation de l'em-

notion →

soi est par delà une infinité d'affirmations de soi, dans la mesure où il y a une infinité de manières de s'affirmer. Nous résumerons ces premiers résultats en disant que *l'être est en soi*.

Mais si l'être est en soi cela signifie qu'il ne renvoie pas à soi, comme la conscience (de) soi : ce *soi*, il l'est. Il l'est au point que la réflexion perpétuelle qui constitue le soi se fond en une identité. C'est pourquoi l'être est, au fond, par delà le *soi* et notre première formule ne peut être qu'une approximation due aux nécessités du langage. En fait, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est ce que nous exprimerons mieux en disant que *l'être est ce qu'il est*. Cette formule, en apparence, est strictement analytique. En fait, elle est loin de se ramener au principe d'identité, en tant que celui-ci est le principe inconditionné de tous les jugements analytiques. D'abord, elle désigne une région singulière de l'être : celle de *l'être en soi*. Nous verrons que l'être du *pour soi* se définit au contraire comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est. Il s'agit donc ici d'un principe régional et, comme tel, synthétique. En outre, il faut opposer cette formule : l'être en soi est ce qu'il est, à celle qui désigne l'être de la conscience : celle-ci, en effet, nous le verrons, a à être ce qu'elle est. Ceci nous renseigne sur l'acception spéciale qu'il faut donner au « est » de la phrase l'être est ce qu'il est. Du moment qu'il existe des êtres qui ont à être ce qu'ils sont, le fait d'être ce qu'on est n'est nullement une caractéristique purement axiomatique : il est un principe contingent de l'être en soi. En ce sens, le principe d'identité, principe des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être. Il désigne l'opacité de l'être-en-soi. Cette opacité ne tient pas de notre *position* par rapport à l'en-soi, au sens où nous serions obligés de *l'apprendre* et de *l'observer* parce que nous sommes « dehors ». L'être-en-soi n'a point de *dedans* qui s'opposerait à un *dehors* et qui serait analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi n'a pas de secret : il est *massif*. En un sens, on peut le désigner comme une synthèse. Mais c'est la plus indissoluble de toutes : la synthèse de soi avec soi. Il en résulte évidemment que l'être est isolé dans son être et qu'il n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Les passages, les devenir, tout ce qui permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, tout cela lui est refusé par principe. Car l'être est l'être du devenir et de ce fait il est par delà le devenir. Il est ce qu'il est, cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même pas ne pas être ce qu'il n'est pas ; nous avons vu en effet qu'il n'enveloppait aucune négation. Il est pleine positivité. Il ne connaît donc pas *l'altérité* : il ne se pose jamais comme *autre*

en soi
pour lui

qu'un autre être ; il ne peut soutenir aucun rapport avec l'autre. Il est lui-même indéfiniment et il s'épuise à l'être. De ce point de vue nous verrons plus tard qu'il échappe à la temporalité. Il 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 était : la pleine positivité d'être s'est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d'autres êtres sont : voilà tout.

Enfin — ce sera notre troisième caractéristique — l'être-en-soi est. Cela signifie que l'être ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. La nécessité concerne la liaison des propositions idéales mais non celle des existants. Un existant phénoménal ne peut jamais être dérivé d'un autre existant, en tant qu'il est existant. C'est ce que nous appellerons la *contingence* de l'être-en-soi. Mais l'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un possible. Le possible est une structure du pour-soi, c'est-à-dire qu'il appartient à l'autre région d'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est. C'est ce que la conscience exprimera — en termes anthropomorphiques — en disant qu'il est *de trop*, c'est-à-dire qu'elle ne peut absolument le dériver de rien, ni d'un autre être, ni d'un possible, ni d'une loi nécessaire. Incréé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être, l'être-en-soi est de trop pour l'éternité.

L'être est. L'être est en soi. L'être est ce qu'il est. Voilà les trois caractères que l'examen provisoire du phénomène d'être nous permet d'assigner à l'être des phénomènes. Pour l'instant, il nous est impossible de pousser plus loin notre investigation. Ce n'est pas l'examen de l'en-soi — qui n'est jamais que ce qu'il est — qui nous permettra d'établir et d'expliquer ses relations avec le pour soi. Ainsi, nous sommes partis des « apparitions » et nous avons été conduits progressivement à poser deux types d'êtres : l'en-soi et le pour-soi, sur lesquels nous n'avons encore que des renseignements superficiels et incomplets. Une foule de questions demeurent encore sans réponse : quel est le sens profond de ces deux types d'êtres ? 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 ? Si l'idéalisme et le réalisme échouent l'un et l'autre à expliquer les rapports qui unissent en fait ces régions en droit incommunicable, quelle autre solution peut-on donner à ce problème ? et comment l'être du phénomène peut-il être transphénoménal ?

C'est pour tenter de répondre à ces questions que nous avons écrit le présent ouvrage.

PREMIERE PARTIE

LE PROBLÈME DU NÉANT

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE DE LA NEGATION

I

L'INTERROGATION

Nos recherches nous ont conduits au sein de l'être. Mais aussi elles ont abouti à une impasse puisque nous n'avons pu établir de liaison entre les deux régions d'être que nous avons découvertes. C'est sans doute que nous avons choisi une mauvaise perspective pour conduire notre enquête. Descartes s'est trouvé en face d'un problème analogue lorsqu'il dut s'occuper des relations de l'âme avec le corps. Il conseillait alors d'en chercher la solution sur le terrain de fait où s'opérait l'union de la substance pensante avec la substance étendue, c'est-à-dire dans l'imagination. Le conseil est précieux : certes notre souci n'est pas celui de Descartes et nous ne concevons pas l'imagination comme lui. Mais ce qu'on peut retenir, c'est qu'il ne convient pas de séparer d'abord les deux termes d'un rapport pour essayer de les rejoindre ensuite : le rapport est synthèse. Par suite les résultats de l'analyse ne sauraient se recouvrir avec les moments de cette synthèse. M. Laporte dit que l'on abstrait lorsqu'on pense à l'état isolé ce qui n'est point fait pour exister isolément. Le concret, par opposition, est une totalité qui peut exister par soi seule. Husserl est du même avis : pour lui, le rouge est un abstrait car la couleur ne saurait exister sans la figure. Par contre la « chose » temporo-spatiale, avec toutes ses déterminations, est un concret. De ce point de vue, la conscience est un abstrait, puisqu'elle recèle en elle-même une origine ontologique vers l'en-soi et, réciproquement, le phénomène est un abstrait aussi puisqu'il doit « paraître » à la conscience. Le

concret ne saurait être que la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des moments. Le concret, c'est l'homme dans le monde avec cette union spécifique de l'homme au monde que Heidegger, par exemple, nomme « être-dans-le-monde ». Interroger « l'expérience », comme Kant, sur ses conditions de possibilités, effectuer une réduction phénoménologique, comme Husserl, qui réduira le monde à l'état de corrélatif noématique de la conscience, c'est commencer délibérément par l'abstrait. Mais on ne parviendra pas plus à restituer le concret par la sommation ou l'organisation des éléments qu'on en a abstraits, qu'on ne peut, dans le système de Spinoza, atteindre la substance par la sommation infinie de ses modes. La relation des régions d'être est un jaillissement primitif et qui fait partie de la structure même de ces êtres. Or nous la découvrirons dès notre première inspection. 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 ? A vrai dire, les deux questions débordent l'une sur l'autre et nous ne pouvons espérer y répondre séparément. Mais chacune des conduites humaines, étant conduite de l'homme dans le monde, peut nous livrer à la fois l'homme, le monde et le rapport qui les unit, à la condition que nous envisagions ces conduites comme des réalités objectivement saisissables et non comme des affections subjectives qui ne se découvriraient qu'au regard de la réflexion.

Nous ne nous bornerons pas à l'étude d'une seule conduite. Nous essaierons au contraire d'en décrire plusieurs et de pénétrer, de conduite en conduite, jusqu'au sens profond de la relation « homme-monde ». Mais il convient avant tout de choisir une conduite première qui puisse nous servir de fil conducteur dans notre recherche.

Or cette recherche même nous fournit la conduite désirée : cet homme que je suis, si je le saisis tel qu'il est en ce moment dans le monde, je constate qu'il se tient devant l'être dans une attitude interrogative. Au moment même où je demande : « Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde ? », je pose une question. Cette question je puis la considérer d'une façon objective, car il importe peu que le questionnant soit moi-même ou le lecteur qui me lit et qui questionne avec moi. Mais d'autre part, elle n'est pas simplement l'ensemble objectif des mots tracés sur cette feuille : elle est indifférente aux signes qui l'expriment. En un mot, c'est une

en interrogation

attitude humaine pourvue de signification. Que nous révèle cette attitude ?

Dans toute question nous nous tenons en face d'un être que nous interrogeons. Toute question suppose donc un être qui questionne et un être qu'on questionne. Elle n'est pas le rapport primitif de l'homme à l'être-en-soi, mais au contraire elle se tient dans les limites de ce rapport et elle le suppose. D'autre part nous interrogeons l'être interrogé sur quelque chose. Ce sur quoi j'interroge l'être participe à la transcendance de l'être : j'interroge l'être sur ses manières d'être ou sur son être. De ce point de vue la question est une variété de l'attente : j'attends une réponse de l'être interrogé. C'est-à-dire que, sur le fond d'une familiarité préinterrogative avec l'être, j'attends de cet être un dévoilement de son être ou de sa manière d'être. La réponse sera un oui ou un non. C'est l'existence de ces deux possibilités également objectives et contradictoires qui distingue par principe la question de l'affirmation ou de la négation. Il existe des questions qui ne comportent pas, en apparence, de réponse négative — comme, par exemple, celle que nous posons plus haut : « Que nous révèle cette attitude ? » Mais, en fait, on voit qu'il est toujours possible de répondre par « Rien » ou « Personne » ou « Jamais » à des questions de ce type. Ainsi, au moment où je demande : « Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde ? », j'admets par principe la possibilité d'une réponse négative telle que : « Non, une pareille conduite n'existe pas. » Cela signifie que nous acceptons d'être mis en face du fait transcendant de la non-existence d'une telle conduite. On sera peut-être tenté de ne pas croire à l'existence objective d'un non-être; on dira simplement que le fait, en ce cas, me renvoie à ma subjectivité : j'apprendrais de l'être transcendant que la conduite cherchée est une pure fiction. Mais, tout d'abord, appeler cette conduite une pure fiction, c'est masquer la négation sans l'être. « Etre pure fiction » équivaut ici à « n'être qu'une fiction ». Ensuite, détruire la réalité de la négation, c'est faire s'évanouir la réalité de la réponse. Cette réponse, en effet, c'est l'être même qui me la donne, c'est donc lui qui me dévoile la négation. Il existe donc, pour le questionnant, la possibilité permanente et objective d'une réponse négative. Par rapport à cette possibilité le questionnant, du fait même qu'il questionne, se pose comme en état de non-détermination : il ne sait pas si la réponse sera affirmative ou négative. Ainsi la question est un pont jeté entre deux non-êtres : non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant. Enfin la question implique l'existence d'une vérité. Par la question même, le questionnant affirme qu'il

attend une réponse objective, telle qu'on en puisse dire : « C'est ainsi et non autrement. » En un mot la vérité, à titre de différenciation de l'être, introduit un troisième non-être comme déterminant de la question : le non-être de limitation. Ce triple non-être conditionne toute interrogation et, en particulier, l'interrogation métaphysique — qui est *notre* interrogation.

Nous étions partis à la recherche de l'être et il nous semblait avoir été conduits au sein de l'être par la série de nos interrogations. Or, voilà qu'un coup d'œil jeté sur l'interrogation elle-même, au moment où nous pensions toucher au but, nous révèle tout à coup que nous sommes environnés de néant. C'est la possibilité permanente du non-être, hors de nous et en nous, qui conditionne nos questions sur l'être. Et c'est encore le non-être qui va circonscrire la réponse : ce que l'être sera s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il n'est pas. Quelle que soit cette réponse, elle pourra se formuler ainsi : « L'être est *cela* et, en dehors de cela, *rien*. »

Ainsi une nouvelle composante du réel vient de nous apparaître : le non-être. Notre problème se complique d'autant, car nous n'avons plus seulement à traiter des rapports de l'être humain à l'être en soi, mais aussi des rapports de l'être avec le non-être et de ceux du non-être humain avec le non-être transcendant. Mais regardons-y mieux.

II

LES NEGATIONS

On va nous objecter que l'être en soi ne saurait fournir de réponses négatives. Ne disions-nous pas nous-mêmes qu'il était par delà l'affirmation comme la négation ? D'ailleurs l'expérience banale réduite à elle-même ne semble pas nous dévoiler de non-être. Je pense qu'il y a quinze cents francs dans mon portefeuille et je n'en trouve plus que treize cents : cela ne signifie point, nous dira-t-on, que l'expérience m'ait découvert le non-être de quinze cents francs mais tout simplement que j'ai compté treize billets de cent francs. La négation proprement dite m'est imputable, elle apparaîtrait seulement au niveau d'un acte judiciaire par lequel j'établirais une comparaison entre le résultat escompté et le résultat obtenu. Ainsi la négation serait simplement une qualité du jugement et l'attente du questionnant serait une attente du jugement-réponse. Quant au Néant, il tirerait son origine des jugements négatifs, ce serait un concept

établissant l'unité transcendante de tous ces jugements, une fonction propositionnelle du type : « X n'est pas. » On voit où conduit cette théorie : on vous fait remarquer que l'être-en-soi est pleine positivité et ne contient en lui-même aucune négation. Ce jugement négatif, d'autre part, à titre d'acte subjectif, est assimilé rigoureusement au jugement affirmatif : on ne voit pas que Kant, par exemple, ait distingué dans sa texture interne l'acte judiciaire négatif de l'acte affirmatif ; dans les deux cas on opère une synthèse de concepts ; simplement cette synthèse, qui est un événement concret et plein de la vie psychique, s'opère ici au moyen de la copule « est » — et là au moyen de la copule « n'est pas » : de la même façon, l'opération manuelle de triage (séparation) et l'opération manuelle d'assemblage (union) sont deux conduites objectives qui possèdent la même réalité de fait. Ainsi la négation serait « au bout » de l'acte judiciaire sans être, pour autant, « dans » l'être. Elle est comme un irréel enserré entre deux pleines réalités dont aucune ne la revendique : l'être-en-soi interrogé sur la négation renvoie au jugement, puisqu'il n'est que ce qu'il est — et le jugement, entière positivité psychique, renvoie à l'être puisqu'il formule une négation concernant l'être et, par conséquent, transcendante. La négation, résultat d'opérations psychiques concrètes, soutenue dans l'existence par ces opérations mêmes, incapable d'exister par soi, a l'existence d'un corrélatif noématique, son *esse* réside tout juste dans son *percipi*. Et le Néant, unité conceptuelle des jugements négatifs, ne saurait avoir la moindre réalité si ce n'est celle que les Stoïciens conféraient à leur « lecton ». Pouvons-nous accepter cette conception ?

La question peut se poser en ces termes : la négation comme structure de la proposition judiciaire est-elle à l'origine du néant — ou, au contraire, est-ce le néant, comme structure du réel, qui est l'origine et le fondement de la négation ? Ainsi le problème de l'être nous a renvoyé à celui de la question comme attitude humaine et le problème de la question nous renvoie à celui de l'être de la négation.

Il est évident que le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine. C'est parce que je m'attends à trouver quinze cents francs que je n'en trouve que treize cents. C'est parce que le physicien *attend* telle vérification de son hypothèse que la nature peut lui dire non. Il serait donc vain de nier que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde ; le monde ne découvre pas ses non-êtres à qui ne les a d'abord posés comme des possibilités. Mais est-ce à dire que ces non-êtres doivent être réduits à de la pure subjectivité ? Est-ce à dire qu'on doit leur donner l'importance et

le type d'existence du « lecton » stoïcien, du noème husserlien? Nous ne le croyons pas.

Tout d'abord il n'est pas vrai que la négation soit seulement une qualité du jugement : la question se formule par un jugement interrogatif mais elle n'est pas jugement : c'est une conduite préjudicative; je peux interroger du regard, du geste; par l'interrogation je me tiens d'une certaine manière en face de l'être et ce rapport à l'être est un rapport d'être, le jugement n'en est que l'expression facultative. De même ce n'est pas nécessairement un *homme* que le questionneur questionne sur l'être : cette conception de la question, en en faisant un phénomène intersubjectif, la décolle de l'être auquel elle adhère et la laisse en l'air comme pure modalité de dialogue. Il faut concevoir que la question dialoguée est au contraire une espèce particulière du genre « interrogation » et que l'être interrogé n'est pas d'abord un être pensant : si mon auto a une panne, c'est le *carburateur, les bougies, etc.*, que j'interroge ; si ma montre s'arrête, je puis interroger l'horloger sur les causes de cet arrêt, mais c'est aux différents mécanismes de la montre que l'horloger, à son tour, posera des questions. Ce que j'attends du carburateur, ce que l'horloger attend des rouages de la montre, ce n'est pas un jugement, c'est un dévoilement d'être sur le fondement de quoi l'on puisse porter un jugement. Et si j'attends un dévoilement d'être, c'est que je suis préparé du même coup à l'éventualité du dévoilement d'un non-être. Si j'interroge le carburateur, c'est que je considère comme possible qu' « *il n'y ait rien* » dans le carburateur. Ainsi ma question enveloppe par nature une certaine compréhension préjudicative du non-être ; elle est, en elle-même, une relation d'être avec le non-être, sur le fond de la transcendance originelle, c'est-à-dire d'une relation d'être avec l'être.

Si, d'ailleurs, la nature propre de l'interrogation est obscurcie par le fait que les questions sont fréquemment posées par un homme à d'autres hommes, il convient de remarquer ici que de nombreuses conduites non judicatives présentent dans sa pureté originelle cette compréhension immédiate du non-être sur fond d'être. Si nous envisageons, par exemple, la *destruction*, il nous faudra bien reconnaître que c'est une *activité* qui pourra sans doute utiliser le jugement comme un instrument mais qui ne saurait être définie comme uniquement ou même principalement judicative. Or elle présente la même structure que l'interrogation. En un sens, certes, l'homme est le seul être par qui une destruction peut être accomplie. Un plissement géologique, un orage ne détruisent pas — ou, du moins, ils ne détruisent pas *directement* : ils modifient simplement la répartition des masses d'êtres. Il n'y

a pas *moins* après l'orage qu'avant. Il y a *autre chose*. Et même cette expression est impropre car, pour poser l'altérité, il faut un témoin qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du « *ne-plus* ». En l'absence de ce témoin, il y a de l'être, avant comme après l'orage : c'est tout. Et si le cyclone peut amener la mort de certains êtres vivants, cette mort ne sera destruction que si elle est vécue comme telle. Pour qu'il y ait destruction, il faut d'abord un rapport de l'homme à l'être, c'est-à-dire une transcendance ; et dans les limites de ce rapport il faut que l'homme saisisse un être comme destructible. Cela suppose un découpage limitatif d'un être dans l'être, ce qui, nous l'avons vu à propos de la vérité, est déjà néantisation. L'être considéré est cela et, en dehors de cela, rien. L'artilleur à qui l'on assigne un objectif prend soin de pointer son canon selon telle direction, à l'exclusion de toutes les autres. Mais cela ne serait rien encore si l'être n'était découvert comme *fragile*. Et qu'est-ce que la fragilité sinon une certaine probabilité de non-être pour un être donné dans des circonstances déterminées. Un être est fragile s'il porte en son être une possibilité définie de non-être. Mais derechef c'est par l'homme que la fragilité *arrive* à l'être, car la limitation individualisante que nous mentionnions tout à l'heure est condition de la fragilité : un être est fragile et non pas tout l'être qui est au delà de toute destruction possible. Ainsi le rapport de limitation individualisante que l'homme entretient avec un être sur le fond premier de son rapport à l'être, fait arriver la fragilité en cet être comme apparition d'une possibilité permanente de non-être. Mais ce n'est pas tout : pour qu'il y ait destructibilité, il faut que l'homme se détermine en face de cette possibilité de non-être, soit positivement, soit négativement ; il faut qu'il prenne les mesures nécessaires pour la réaliser (destruction proprement dite) ou, par une négation du non-être, pour la maintenir toujours au niveau d'une simple possibilité (mesures de protection). Ainsi c'est l'homme qui rend les villes destructibles, précisément parce qu'il les pose comme fragiles et comme précieuses et parce qu'il prend à leur égard un ensemble de mesures de protection. Et c'est à cause de l'ensemble de ces mesures qu'un séisme ou une éruption volcanique peuvent détruire ces villes ou ces constructions humaines. Et le sens premier et le but de la guerre sont contenus dans la moindre édification de l'homme. Il faut donc bien reconnaître que la destruction est chose essentiellement humaine et que c'est l'homme qui détruit ses villes par l'intermédiaire des séismes ou directement, qui détruit ses bateaux par l'intermédiaire des cyclones ou directement. Mais en même temps il faut avouer que la destruction suppose une

compréhension préjudicative du néant en tant que tel et une conduite en face du néant. En outre la destruction, bien qu'arrivant à l'être par l'homme, est un *fait objectif* et non une pensée. C'est bien dans l'être de cette potiche que s'est imprimée la fragilité et sa destruction serait un événement irréversible et absolu que je pourrais seulement constater. Il y a une transphénoménalité du non-être comme de l'être. L'examen de la conduite « destruction » nous amène donc aux mêmes résultats que l'examen de la conduite interrogative.

Mais si nous voulons décider à coup sûr, il n'est que de considérer un jugement négatif en lui-même et de nous demander s'il fait apparaître le non-être au sein de l'être ou s'il se borne à fixer une découverte antérieure. J'ai rendez-vous avec Pierre à quatre heures. J'arrive en retard d'un quart d'heure : Pierre est toujours exact ; m'aura-t-il attendu ? Je regarde la salle, les consommateurs et je dis : « Il n'est pas là. » Y a-t-il une intuition de l'absence de Pierre ou bien la négation n'intervient-elle qu'avec le jugement ? A première vue il semble absurde de parler ici d'intuition puisque justement il ne saurait y avoir intuition de *rien* et que l'absence de Pierre est ce rien. Pourtant la conscience populaire témoigne de cette intuition. Ne dit-on pas, par exemple : « J'ai tout de suite vu qu'il n'était pas là. » S'agit-il d'un simple déplacement de la négation ? Regardons-y de plus près

Il est certain que le café, par soi-même, avec ses consommateurs, ses tables, ses banquettes, ses glaces, sa lumière, son atmosphère enfumée, et les bruits de voix, de soucoupes heurtées, de pas qui le remplissent, est un plein d'être. Et toutes les intuitions de détail que je puis avoir sont remplies par ces odeurs, ces sons, ces couleurs, tous phénomènes qui ont un être transphénoménal. Pareillement la présence actuelle de Pierre en un lieu que je ne connais pas est aussi plénitude d'être. Il semble que nous trouvions le plein partout. Mais il faut observer que, dans la perception, il y a toujours constitution d'une forme sur un fond. Aucun objet, aucun groupe d'objets n'est spécialement désigné pour s'organiser en fond ou en forme : tout dépend de la direction de mon attention. Lorsque j'entre dans ce café, pour y chercher Pierre, il se fait une organisation synthétique de tous les objets du café en fond sur quoi Pierre est donné comme devant paraître. Et cette organisation du café en fond est une première néantisation. Chaque élément de la pièce, personne, table, chaise, tente de s'isoler, de s'enlever sur le fond constitué par la totalité des autres objets et retombe dans l'indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond. Car le fond est ce qui n'est vu que par surcroît, ce qui est l'objet d'une atten-

Pierre n'est pas là
à prouver que rien n'est purement objectif.

L'ORIGINE DE LA NÉGATION

45

tion purement marginale. Ainsi cette néantisation première de toutes les formes, qui paraissent et s'engloutissent dans la totale équivalence d'un *fond* est la condition nécessaire pour l'apparition de la forme principale, qui est ici la personne de Pierre. Et cette néantisation est donnée à mon intuition, je suis témoin de l'évanouissement successif de tous les objets que je regarde, en particulier des visages, qui me retiennent un instant (« Si c'était Pierre ? ») et qui se décomposent aussitôt précisément parce qu'ils « ne sont pas » le visage de Pierre. Si, toutefois, je découvrais enfin Pierre, mon intuition serait remplie par un élément solide, je serais soudain fasciné par son visage et tout le café s'organiserait autour de lui, en présence discrète. Mais justement Pierre n'est pas là. Cela ne veut point dire que je découvre son absence en quelque lieu précis de l'établissement. En fait Pierre est absent de *tout* le café ; son absence fige le café dans son évanescence, le café demeure *fond*, il persiste à s'offrir comme totalité indifférenciée à ma seule attention marginale, il glisse en arrière, il poursuit sa néantisation. Seulement il se fait *fond* pour une forme déterminée, il la porte partout au-devant de lui, il me la présente partout et cette forme qui se glisse constamment entre mon regard et les objets solides et réels du café, c'est précisément un évanouissement perpétuel, c'est Pierre s'enlevant comme néant sur le fond de néantisation du café. De sorte que ce qui est offert à l'intuition, c'est un papillotement de néant, c'est le néant du fond, dont la néantisation appelle, exige l'apparition de la forme et c'est la forme — néant qui glisse comme un rien à la surface du fond. Ce qui sert de fondement au jugement : « Pierre n'est pas là », c'est donc bien la saisie intuitive d'une double néantisation. Et, certes, l'absence de Pierre suppose un rapport premier de moi à ce café ; il y a une infinité de gens qui sont sans rapport aucun avec ce café faute d'une attente réelle qui constate leur absence. Mais, précisément, je m'attendais à voir Pierre et mon attente a fait *arriver* l'absence de Pierre comme un événement réel concernant ce café, c'est un fait objectif, à présent, que cette absence, je l'ai découverte et elle se présente comme un rapport synthétique de Pierre à la pièce dans laquelle je le cherche : Pierre absent hante ce café et il est la condition de son organisation néantisante en fond. Au lieu que les jugements que je peux m'amuser à porter ensuite, tels que « Wellington n'est pas dans ce café, Paul Valéry n'y est pas non plus, etc. » sont de pures significations abstraites, de pures applications du principe de négation, sans fondement réel ni efficacité, et ils ne parviennent pas à établir un rapport réel entre le café, Wellington ou Valéry : la relation : « n'est pas » est ici simplement pensée.

|| *

à it pour ?

Cela suffit à montrer que le non-être ne vient pas aux choses par le jugement de négation : c'est le jugement de négation au contraire qui est conditionné et soutenu par le non-être.

Comment, d'ailleurs, en serait-il autrement ? Comment pourrions-nous même concevoir la forme négative du jugement si tout est plénitude d'être et positivité. Nous avons cru, un instant, que la négation pouvait surgir de la comparaison instituée entre le résultat escompté et le résultat obtenu. Mais voyons cette comparaison : voici un premier jugement, acte psychique concret et positif, qui constate un fait : « Il y a 1.300 francs dans mon portefeuille » et en voici un autre, qui n'est autre chose, lui non plus, qu'une constatation de fait et une affirmation : « Je m'attendais à trouver 1.500 francs. » Voilà donc des faits réels et objectifs, des événements psychiques positifs, des jugements affirmatifs. Où la négation peut-elle trouver place ? Croit-on qu'elle est application pure et simple d'une catégorie ? Et veut-on que l'esprit possède en soi le non comme forme de triage et de séparation. Mais en ce cas, c'est jusqu'au moindre soupçon de négativité qu'on ôte à la négation. Si l'on admet que la catégorie du non, catégorie existant *en fait* dans l'esprit, procédé positif et concret pour brasser et systématiser nos connaissances, est déclenchée soudain par la présence en nous de certains jugements affirmatifs et qu'elle vient soudain marquer de son sceau certaines pensées qui résultent de ces jugements, on aura soigneusement dépouillé, par ces considérations, la négation de toute fonction négative. Car la négation est refus d'existence. Par elle, un être (où une manière d'être) est posé puis rejeté au néant. Si la négation est catégorie, si elle n'est qu'un tampon indifféremment posé sur certains jugements, où prendra-t-on qu'elle puisse néantir un être, le faire soudain surgir et le nommer pour le rejeter au non-être ? Si les jugements antérieurs sont des constatations de fait, comme celles que nous avons prises en exemple, il faut que la négation soit comme une invention libre, il faut qu'elle nous arrache à ce mur de positivité qui nous enserre : c'est une brusque solution de continuité qui ne peut en aucun cas résulter des affirmations antérieures, un événement original et irréductible. Mais nous sommes ici dans la sphère de la conscience. Et la conscience ne peut produire une négation sinon sous forme de conscience de négation. Aucune catégorie ne peut « habiter » la conscience et y résider à la manière d'une chose. Le non, comme brusque découverte intuitive, apparaît comme conscience (d'être), conscience du non. En un mot, s'il y a de l'être partout, ce n'est pas seulement le Néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable : de l'être on ne dérivera jamais la négation. La condition nécessaire pour

qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c'est que le néant *hante* l'être. H *

Mais d'où vient le néant ? Et s'il est la condition première de la conduite interrogative et, plus généralement, de toute enquête philosophique ou scientifique, quel est le rapport premier de l'être humain au néant, quelle est la première conduite néantisante ?

III

LA CONCEPTION DIALECTIQUE DU NEANT

Il est encore trop tôt pour que nous puissions prétendre à dégager le *sens* de ce néant en face duquel l'interrogation nous a tout à coup jetés. Mais il y a quelques précisions que nous pouvons donner dès à présent. Il ne serait pas mauvais en particulier de fixer les rapports de l'être avec le non-être qui le hante. Nous avons constaté en effet un certain parallélisme entre les conduites humaines en face de l'être et celles que l'homme tient en face du Néant ; et il nous vient aussitôt la tentation de considérer l'être et le non-être comme deux composantes complémentaires du réel, à la façon de l'ombre et de la lumière : il s'agirait en somme de deux notions rigoureusement contemporaines qui s'uniraient de telle sorte dans la production des existants, qu'il serait vain de les considérer isolément. L'être pur et le non-être pur seraient deux abstractions dont la réunion seule serait à la base de réalités concrètes. Hegel.

Tel est certainement le point de vue de Hegel. C'est dans la Logique, en effet, qu'il étudie les rapports de l'Être et du Non-Être et il appelle cette Logique « le système des déterminations pures de la pensée ». Et il précise sa définition (1) : « Les pensées, telles qu'on les représente ordinairement, ne sont pas des pensées pures, car on entend par être pensé un être dont le contenu est un contenu empirique. Dans la logique, les pensées sont saisies de telle façon qu'elles n'ont d'autre contenu que le contenu de la pensée pure et qui est engendré par elle. » Certes ces déterminations sont « ce qu'il y a de plus intime dans les choses mais, en même temps, lorsqu'on les considère « en et pour elles-mêmes », on les déduit de la pensée elle-même et on découvre en elles-mêmes leur vérité. Toutefois, l'effort de la

(1) Introduction v. P. c. 2 ed. E. § xxiv cité par Lefebvre : *Morceaux choisis*.

considéré et tantôt un mouvement externe par lequel cet être est entraîné. Il ne suffit pas d'affirmer que l'entendement ne trouve en l'être que ce qu'il est, il faut encore expliquer comment l'être, qui est ce qu'il est, peut n'être *que cela* : une semblable explication tirerait sa légitimité de la considération du phénomène d'être en tant que tel et non des procédés négateurs de l'entendement.

Mais ce qu'il convient ici d'examiner c'est surtout l'affirmation de Hegel selon laquelle l'être et le néant constituent deux contraires dont la différence, au niveau d'abstraction considéré, n'est qu'une simple « opinion ».

Opposer l'être au néant comme la thèse et l'antithèse, à la façon de l'entendement hégélien, c'est supposer entre eux une contemporanéité logique. Ainsi deux contraires surgissent en même temps comme les deux termes-limites d'une série logique. Mais il faut prendre garde ici que les contraires seuls peuvent jouir de cette simultanéité parce qu'ils sont également positifs (ou également négatifs). Mais le non-être n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire. Cela implique une postériorité logique du néant sur l'être puisqu'il est l'être posé d'abord puis nié. Il ne se peut donc pas que l'être et le non-être soient des concepts de même contenu puisque, au contraire, le non-être suppose une démarche irréductible de l'esprit : quelle que soit l'indifférenciation primitive de l'être, le non-être est cette même indifférenciation *niée*. Ce qui permet à Hegel de « faire passer » l'être dans le néant, c'est qu'il a introduit implicitement la négation dans sa définition même de l'être. Cela va de soi, puisqu'une définition est négative, puisque Hegel nous a dit, en reprenant une formule de Spinoza, que *omnis determinatio est negatio*. Et n'écrit-il pas : « N'importe quelle détermination ou contenu qui distinguerait l'être d'autre chose, qui poserait en lui un contenu, ne permettrait pas de le maintenir dans sa pureté. Il est la pure indétermination et le vide. On ne peut rien appréhender en lui... » Ainsi est-ce lui qui introduit du dehors en l'être cette négation qu'il retrouvera ensuite lorsqu'il le fera passer dans le non-être. Seulement, il y a ici un jeu de mots sur la notion même de négation. Car si je nie de l'être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins il *est*. Ainsi, qu'on nie de l'être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne *soit pas*, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité. Par contre, le non-être est une négation qui vise ce noyau de densité plénière lui-même. C'est en son cœur que le non-être se nie.

Lorsque Hegel écrit (1) : « (L'être et le néant) sont des abstractions vides et l'une d'elles est aussi vide que l'autre », il oublie que le vide est vide *de* quelque chose. (2) Or, l'être est vide *de* toute détermination autre que l'identité avec lui-même ; mais le non-être est vide *d'être*. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être *est* et que le néant *n'est pas*.

Ainsi, quand même l'être ne serait le support d'aucune qualité différenciée, le néant lui serait logiquement postérieur puisqu'il suppose l'être pour le nier, puisque la qualité irréductible du *non* vient se surajouter à cette masse indifférenciée d'être pour la livrer. Cela ne signifie pas seulement que nous devons refuser de mettre *être* et *non-être* sur le même plan, mais encore que nous devons prendre garde de ne jamais poser le néant comme un abîme originel d'où l'être sortirait. L'usage que nous faisons de la notion de néant sous sa forme familière suppose toujours une spécification préalable de l'être. Il est frappant, à cet égard, que la langue nous fournisse un néant de *choses* (« *Rien* ») et un néant d'êtres humains (« *Personne* »). Mais la spécification est plus poussée encore dans la majorité des cas : on dit, en désignant une collection particulière d'objets : « Ne touche à *rien* », c'est-à-dire, très précisément, à rien de cette collection. Pareillement, celui qu'on interroge sur des événements bien déterminés de la vie privée ou publique répond : « Je ne sais *rien* » et ce rien comporte l'ensemble des faits sur lesquels on l'a interrogé. Socrate même, avec sa phrase fameuse : « Je sais que je ne sais rien », désigne par ce *rien* précisément la totalité de l'être considérée en tant que Vérité. Si, adoptant un instant le point de vue des cosmogonies naïves nous essayions de nous demander ce qu'il « y avait » avant qu'il y eût un monde et que nous répondions « *rien* », nous serions bien forcés de reconnaître que cet « avant », comme ce « rien », sont à effet rétroactif. Ce que nous nions *aujourd'hui*, nous qui sommes installés dans l'être, c'est qu'il y eût de l'être avant cet être. La négation émane ici d'une conscience qui se retourne vers les origines. Si nous ôtions à ce vide originel son caractère d'être vide *de ce monde-ci* et de tout ensemble ayant pris la forme de monde, comme aussi bien son caractère d'*avant* qui présuppose un *après* par rapport auquel je le constitue comme avant, c'est la négation même qui s'évanouirait faisant place à une totale indétermination qu'il serait impossible de concevoir, même et surtout à titre de néant. Ainsi, en renversant la formule de Spinoza, nous pourrions dire

(1) P. c. 2 éd. E. § LXXXVII.

(2) Ce qui est d'autant plus étrange qu'il est le premier à avoir noté que « toute négation est négation déterminée », c'est-à-dire porte sur un contenu.

V

L'ORIGINE DU NÉANT

Il convient à présent de jeter un coup d'œil en arrière et de mesurer le chemin parcouru. Nous avons posé d'abord la question de l'être. Puis, nous retournant sur cette question même, conçue comme un type de *conduite* humaine, nous l'avons interrogée à notre tour. Nous avons alors dû reconnaître que, si la négation n'existait pas, aucune question ne saurait être posée, en particulier celle de l'être. Mais cette négation elle-même, envisagée de plus près, nous a renvoyés au Néant comme son origine et son fondement : pour qu'il y ait de la négation dans le monde et pour que nous puissions, par conséquent, nous interroger sur l'Être, il faut que le Néant soit donné en quelque façon. Nous nous sommes aperçus alors qu'on ne pouvait concevoir le Néant *en dehors* de l'être, ni comme notion complémentaire et abstraite, ni comme milieu infini où l'être serait en suspens. Il faut que le Néant soit donné au cœur de l'Être, pour que nous puissions saisir ce type particulier de réalités que nous avons appelées des Négatités. Mais ce Néant intra-mondain, l'Être-en-soi ne saurait le produire : la notion d'Être comme pleine positivité ne contient pas le Néant comme une de ses structures. On ne peut même pas dire qu'elle en est exclusive : elle est sans rapport aucun avec lui. De là la question qui se pose à nous à présent avec une urgence particulière : si le Néant ne peut être conçu ni en dehors de l'Être ni à partir de l'Être et si, d'autre part, étant non-être, il ne peut tirer de soi la force nécessaire pour « se néantiser », *d'où vient le Néant ?*

Si l'on veut serrer de près le problème, il faut d'abord reconnaître que nous ne pouvons concéder au néant la propriété de « se néantiser ». Car, bien que le verbe « se néantiser » ait été conçu pour ôter au Néant jusqu'au moindre semblant d'être, il faut avouer que seul *l'Être* peut se néantiser, car, de quelque façon que ce soit, pour se néantiser il faut être. Or, le Néant *n'est pas*. Si nous pouvons en parler, c'est qu'il possède seulement une apparence d'être, un être emprunté, nous l'avons noté plus haut. Le Néant n'est pas, le Néant « *est été* » ; le Néant ne se néantise pas, le Néant « *est néantisé* ». Reste donc qu'il doit exister un Être — qui ne saurait être l'En-soi — et qui a pour propriété de néantiser le Néant, de le supporter de son être, de l'étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*. Mais comment cet Être doit-il être par rapport au Néant pour que, par lui, le Néant vienne aux choses ? Il faut observer d'abord que l'être envisagé ne peut

être passif par rapport au Néant : il ne peut le recevoir ; le Néant ne pourrait *venir* à cet être, sinon par un autre Etre — ce qui nous renverrait à l'infini. Mais, d'autre part, l'Etre par qui le Néant vient au monde ne peut *produire* le Néant en demeurant indifférent à cette production, comme la cause stoïcienne qui produit son effet sans s'altérer. Il serait inconcevable qu'un Etre qui est pleine positivité maintienne et crée hors de soi un Néant d'être transcendant, car il n'y aurait rien en l'Etre par quoi l'Etre puisse se dépasser vers le Non-Etre. L'Etre par qui le Néant arrive dans le monde doit néantiser le Néant dans son Etre et, même ainsi, il courrait encore le risque d'établir le Néant comme un transcendant au cœur même de l'immanence, s'il ne néantisait le Néant dans son être *à propos de son être*. L'Etre par qui le Néant arrive dans le monde est un être en qui, dans son Etre, il est question du Néant de son Etre : *l'Etre par qui le Néant vient au monde doit être son propre Néant*. Et par là il faut entendre non un acte néantisant, qui requerrait à son tour un fondement dans l'Etre, mais une caractéristique ontologique de l'Etre requis. Reste à savoir dans quelle région délicate et exquise de l'Etre nous rencontrerons l'Etre qui est son propre Néant. *

Nous serons aidés dans notre recherche par un examen plus complet de la conduite qui nous a servi de point de départ. Il faut donc revenir à l'interrogation. Nous avons vu, on s'en souvient, que toute question pose, par essence, la possibilité d'une réponse négative. Dans la question on interroge un être sur son être ou sur sa manière d'être. Et cette manière d'être ou cet être est voilé : une possibilité reste toujours ouverte pour qu'il se dévoile comme un Néant. Mais du fait même qu'on envisage qu'un Existant peut toujours se dévoiler comme *rien*, toute question suppose qu'on réalise un recul néantisant par rapport au donné, qui devient une simple *présentation*, oscillant entre l'être et le Néant. Il importe donc que le questionneur ait la possibilité permanente de se décrocher des séries causales qui constituent l'être et qui ne peuvent produire que de l'être. Si nous admettions en effet que la question est déterminée dans le questionneur par le déterminisme universel, elle cesserait non seulement d'être intelligible, mais même concevable. Une cause réelle en effet produit un effet réel et l'être causé est tout entier engagé par la cause dans la positivité : dans la mesure où il dépend dans son être de la cause, il ne saurait y avoir en lui le moindre germe de néant, en tant que le questionneur doit pouvoir opérer par rapport au questionné une sorte de recul néantisant, il échappe à l'ordre causal du monde, il se désenglué de l'Etre. Cela signifie que, par un double mouvement de néantisantion, il néantise le

le mettre en question, il faut qu'il puisse le tenir sous sa vue comme un ensemble, c'est-à-dire se mettre lui-même *en dehors de l'être* et du même coup affaiblir la structure d'être de l'être. 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. Si nous voulons pénétrer plus avant dans la question, nous ne devons pas nous contenter de cette réponse et nous devons nous demander à présent : Que doit être la liberté humaine si le néant doit venir par elle au monde ?

Il ne nous est pas encore possible de traiter dans toute son ampleur le problème de la liberté (1). En effet les démarches que nous avons accomplies jusqu'ici montrent clairement que la liberté n'est pas une faculté de l'âme humaine qui pourrait être envisagée et décrite isolément. Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté. Ainsi la liberté comme condition requise à la néantisation du néant n'est pas une *propriété* qui appartiendrait, entre autres, à l'essence de l'être humain. Nous avons déjà marqué d'ailleurs que le rapport de l'existence à l'essence n'est pas chez l'homme semblable à ce qu'il est pour les choses du monde. La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la « réalité humaine ». L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son « être-libre ». Il ne s'agit donc pas ici d'aborder de front une question qui ne pourra se traiter exhaustivement qu'à la lumière d'une élucidation rigoureuse de l'être humain ; mais nous avons à traiter de la liberté en liaison avec le problème du néant et dans la stricte mesure où elle conditionne son apparition.

Ce qui paraît d'abord avec évidence c'est que la réalité humaine ne peut s'arracher au monde — dans la question, le doute méthodique, le doute sceptique, l'ἄποψη, etc. — que si, par nature, elle est arrachement à elle-même. C'est ce que Des-

(1) Cf. IV^e partie, chapitre premier.

cartes avait vu, qui fonde le doute sur la liberté en réclamant pour nous la possibilité de suspendre nos jugements — et Alain après lui. C'est aussi en ce sens que Hegel affirme la liberté de l'esprit, dans la mesure où l'esprit est la médiation, c'est-à-dire le Négatif. Et d'ailleurs c'est une des directions de la philosophie contemporaine que de voir dans la conscience humaine une sorte d'échappement à soi : tel est le sens de la transcendance heideggerienne ; l'intentionnalité de Husserl et de Brentano a elle aussi, à plus d'un chef, le caractère d'un arrachement à soi. Mais ce n'est pas encore comme infrastructure de la conscience que nous envisagerons la liberté : nous manquons pour l'instant des instruments et de la technique qui nous permettraient de mener à bien cette entreprise. Ce qui nous intéresse présentement, c'est une opération temporelle, puisque l'interrogation est, comme le doute, une conduite : elle suppose que l'être humain repose d'abord au sein de l'être et s'en arrache ensuite par un recul néantisant. C'est donc un rapport à soi au cours d'un processus temporel que nous envisageons ici comme condition de la néantisation. Nous voulons simplement montrer qu'en assimilant la conscience à une séquence causale indéfiniment continuée, on la transmue en une plénitude d'être et, par là, on la fait rentrer dans la totalité illimitée de l'être, comme le marque bien la vanité des efforts du déterminisme psychologique pour se dissocier du déterminisme universel et pour se constituer comme série à part. La chambre de l'absent, les livres qu'il feuilletait, les objets qu'il touchait ne sont, par eux-mêmes, que *des livres, des objets*, c'est-à-dire des actualités pleines : les traces mêmes qu'il a laissées ne peuvent être déchiffrées comme traces de lui qu'à l'intérieur d'une situation où il est déjà posé comme absent ; le livre corné, aux pages usées, n'est pas par lui-même un livre que Pierre a feuilleté, qu'il ne feuillette plus : c'est un volume aux pages repliées, fatiguées, il ne peut renvoyer qu'à soi ou à des objets présents, à la lumière qui l'éclaire, à la table qui le supporte, si on le considère comme la motivation présente et transcendante de ma perception ou même comme le flux synthétique et réglé de mes impressions sensibles. Il ne servirait à rien d'invoquer une association par contiguïté, comme Platon dans le *Phédon*, qui ferait paraître une image de l'absent en marge de la perception de la lyre ou de la cithare qu'il a touchées. Cette image, si on la considère en elle-même et dans l'esprit des théories classiques, est une certaine plénitude, c'est un fait psychique concret et positif. Par suite il faudra porter sur elle un jugement négatif à double face : subjectivement, pour signifier que l'image *n'est pas* une perception — objectivement pour nier de ce Pierre dont je forme l'image qu'il *soit là* présen-

vaise foi me serait interdit. Ainsi, pour que la mauvaise foi soit possible, il faut que la sincérité elle-même soit de mauvaise foi. La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine, dans son être le plus immédiat, dans l'intrastructure du *cogito* préreflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est.

III

LA « FOI » DE LA MAUVAISE FOI

Mais nous n'avons indiqué, pour l'instant, que les conditions qui rendent la mauvaise foi concevable, les structures d'être qui permettent de former des concepts de mauvaise foi. Nous ne saurions nous borner à ces considérations : nous n'avons pas encore distingué la mauvaise foi du mensonge ; les concepts amphiboliques que nous avons décrits, pourraient, sans aucun doute, être utilisés par un menteur pour déconcerter son interlocuteur, encore que leur amphibolie, étant fondée sur l'être de l'homme et non sur quelque circonstance empirique, puisse et doive apparaître à tous. Le véritable problème de la mauvaise foi vient évidemment de ce que la mauvaise foi est *foi*. Elle ne saurait être ni mensonge cynique ni évidence, si l'évidence est la possession intuitive de l'objet. Mais si l'on nomme croyance l'adhésion de l'être à son objet, lorsque l'objet n'est pas donné ou est donné indistinctement, alors la mauvaise foi est croyance, et le problème essentiel de la mauvaise foi est un problème de croyance. Comment peut-on croire de mauvaise foi aux concepts qu'on forge tout exprès pour se persuader ? Il faut noter, en effet, que le projet de mauvaise foi doit être lui-même de mauvaise foi : je ne suis pas seulement de mauvaise foi, au terme de mon effort, quand j'ai construit mes concepts amphiboliques et quand je me suis persuadé. A vrai dire, je ne me suis pas persuadé : pour autant que je pouvais l'être, je l'ai toujours été. Et il a fallu qu'au moment même où je me disposais à me faire de mauvaise foi, je fusse de mauvaise foi vis-à-vis de ces dispositions mêmes. Me les représenter comme de mauvaise foi, c'eût été du cynisme ; les croire sincèrement innocentes, c'eût été de la bonne foi. La décision d'être de mauvaise foi n'ose pas dire son nom, elle se croit et ne se croit pas de mauvaise foi, elle se croit et ne se croit pas de bonne foi. Et c'est elle qui, dès le surgissement de la mauvaise foi, décide de toute l'attitude ultérieure et, en quelque sorte, de la *Weltanschauung* de la mauvaise foi. Car la mauvaise foi ne conserve pas les normes et les critères de la vérité, comme ils sont acceptés par la pensée critique de bonne foi. Ce dont elle décide, en effet, d'abord, c'est de la nature de

la vérité. Avec la mauvaise foi apparaît une vérité, une méthode de penser, un type d'être des objets ; et ce monde de mauvaise foi, dont le sujet s'entoure soudain, a pour caractéristique ontologique que l'être y est ce qu'il n'est pas et n'y est pas ce qu'il est. En conséquence, un type d'évidences singulier apparaît : l'évidence non persuasive. La mauvaise foi saisit des évidences, mais elle est d'avance résignée à ne pas être remplie par ces évidences, à ne pas être persuadée et transformée en bonne foi : elle se fait humble et modeste, elle n'ignore pas, dit-elle, que la foi est décision, et qu'après chaque intuition, il faut décider et *vouloir ce qui est*. Ainsi, la mauvaise foi dans son projet primitif, et dès son surgissement, décide de la nature exacte de ses exigences, elle se dessine tout entière dans la résolution qu'elle prend de ne pas trop demander, de se tenir pour satisfaite quand elle sera mal persuadée, de forcer par décision ses adhésions à des vérités incertaines. Ce projet premier de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une décision réfléchie et volontaire, mais d'une détermination spontanée de notre être. On se met de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve. Une fois ce mode d'être réalisé, il est aussi difficile d'en sortir que de se réveiller : c'est que la mauvaise foi est un type d'être dans le monde, comme la veille ou le rêve, qui tend par lui-même à se perpétuer, encore que sa structure soit du type *métastable*. Mais la mauvaise foi est consciente de sa structure et elle a pris ses précautions en décidant que la structure métastable était la structure de l'être et que la non-persuasion était la structure de toutes les convictions. Reste que si la mauvaise foi est foi et qu'elle enveloppe dans son projet premier sa propre négation (elle se détermine à être mal convaincue pour se convaincre que je suis ce que je ne suis pas) il faut que, à l'origine, une foi qui se veut mal convaincue soit possible. Quelles sont les conditions de possibilité d'une pareille foi ?

Je crois que mon ami Pierre a de l'amitié pour moi. Je le crois de bonne foi. Je le crois et je n'en ai pas d'intuition accompagnée d'évidence, car l'objet même, par nature, ne se prête pas à l'intuition. Je le crois, c'est-à-dire que je me laisse aller à des impulsions de confiance, que je décide d'y croire et de me tenir à cette décision, que je me conduis, enfin, comme si j'en étais certain, le tout dans l'unité synthétique d'une même attitude. Ce que je définis ainsi comme bonne foi, c'est ce que Hegel nommerait *l'immédiat*, c'est la foi du charbonnier. Hegel montrerait aussitôt que l'immédiat appelle la médiation et que la croyance, en devenant *croyance pour soi*, passe à l'état de non-croyance.

Si je crois que mon ami Pierre m'aime, cela veut dire que son amitié me paraît comme le sens de tous ses actes. La croyance est une conscience particulière *du sens* des actes de Pierre. Mais si je sais que je crois, la croyance m'apparaît comme pure détermination subjective, sans corrélatif extérieur. C'est ce qui fait du mot même de « croire », un terme indifféremment utilisé pour indiquer l'inébranlable fermeté de la croyance (« Mon Dieu, je crois en vous ») et son caractère désarmé et strictement subjectif. (« Pierre est-il mon ami ? Je n'en sais rien : je le crois. ») Mais la nature de la conscience est telle qu'en elle le médiat et l'immédiat sont un seul et même être. Croire, c'est savoir qu'on croit et savoir qu'on croit, c'est ne plus croire. Ainsi croire c'est ne plus croire, parce que cela n'est que croire, ceci dans l'unité d'une même conscience non thétique (de) soi. Certes, nous avons forcé ici la description du phénomène en le désignant par le mot de *savoir* ; la conscience non thétique, n'est pas *savoir*. Mais elle est, par sa translucidité même, à l'origine de tout savoir. Ainsi, la conscience non thétique (de) croire est destructrice de la croyance. Mais, en même temps, la loi même du *cogito* préflexif implique que l'être du croire doit être la conscience de croire. Ainsi, la croyance est un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant ; c'est un être pour qui être, c'est paraître, et paraître, c'est se nier. Croire, c'est ne pas croire. On en voit la raison : l'être de la conscience est d'exister par soi, donc de se faire être et par là de se surmonter. En ce sens, la conscience est perpétuellement échappement à soi, la croyance devient non-croyance, l'immédiat médiation, l'absolu relatif et le relatif absolu. L'idéal de la bonne foi (croire ce qu'on croit) est, comme celui de la sincérité (être ce qu'on est), un idéal d'être-en-soi. Toute croyance n'est pas assez croyance, on ne croit jamais à ce qu'on croit. Et, par suite, le projet primitif de la mauvaise foi n'est que l'utilisation de cette auto-destruction du fait de conscience. Si toute croyance de bonne foi est une impossible croyance, il y a place à présent pour toute croyance impossible. Mon incapacité à croire que je suis courageux ne me rebutera plus, puisque, justement, toute croyance ne peut jamais assez croire. Je définirai comme ma croyance, cette croyance impossible. Certes, je ne pourrai me dissimuler que je crois pour ne pas croire et que je ne crois pas pour croire. Mais le subtil et total anéantissement de la mauvaise foi par elle-même ne saurait me surprendre : il existe, au fond de toute foi. Qu'est-ce donc ? Au moment où je veux me croire courageux, je sais que je suis lâche ? Et cette certitude viendrait détruire ma croyance ? Mais, d'abord, je ne suis pas plus coura-

geux que lâche, s'il faut l'entendre sur le mode d'être de l'en-soi. En second lieu, je ne sais pas que je suis courageux, une pareille vue sur moi ne peut s'accompagner que de *croissance*, car elle dépasse la pure certitude réflexive. En troisième lieu, il est bien vrai que la mauvaise foi n'arrive pas à croire ce qu'elle veut croire. Mais c'est précisément en tant qu'acceptation de ne pas croire ce qu'elle croit qu'elle est mauvaise foi. La bonne foi veut fuir le « ne-pas-croire-ce-qu'on-croit » dans l'être; la mauvaise foi fuit l'être dans le « ne-pas-croire-ce-qu'on-croit ». Elle a désarmé par avance toute croissance : celles qu'elle voudrait acquérir et, du même coup, les autres, celles qu'elle veut fuir. En voulant cette auto-destruction de la croissance, d'où la science s'évade vers l'évidence, elle ruine les croyances qu'on lui oppose, qui se révèlent elles-mêmes n'être que croissance. Ainsi pouvons-nous mieux comprendre le phénomène premier de mauvaise foi.

Dans la mauvaise foi, il n'y a pas mensonge cynique, ni préparation savante de concepts trompeurs. Mais l'acte premier de mauvaise foi est pour fuir ce qu'on ne peut pas fuir, pour fuir ce qu'on est. Or, le projet même de fuite révèle à la mauvaise foi une intime désagrégation au sein de l'être, et c'est cette désagrégation qu'elle veut être. C'est que, à vrai dire, les deux attitudes immédiates que nous pouvons prendre en face de notre être sont conditionnées par la nature même de cet être et son rapport immédiat avec l'en-soi. La bonne foi cherche à fuir la désagrégation intime de mon être vers l'en-soi qu'elle devrait être et n'est point. La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. Mais cette désagrégation même, elle la nie comme elle nie d'elle-même qu'elle soit mauvaise foi. Fuyant par le « non-être-ce-qu'on-est » l'en-soi que je ne suis pas sur le mode d'être ce qu'on n'est pas, la mauvaise foi, qui se renie comme mauvaise foi, vise l'en-soi que je ne suis pas sur le mode du « n'être-pas-ce-qu'on-n'est-pas » (1). Si la mauvaise foi est possible, c'est qu'elle est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain, c'est que la conscience recèle en son être un risque permanent de mauvaise foi. Et l'origine de ce risque, c'est que la conscience, à la fois et dans son être, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est. A la lumière de ces remarques, nous pouvons aborder à présent l'étude ontologique de la conscience, en tant qu'elle est non la totalité de l'être humain, mais le noyau instantané de cet être.

(1) S'il est indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi, parce que la mauvaise foi ressaisit la bonne foi et se glisse à l'origine même de son projet, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici.

qu'elle peut être prise. La spontanéité, étant par définition *hors d'atteinte* ne peut, à son tour, *atteindre* : elle ne peut que se produire elle-même. Et, si elle devait disposer d'un instrument spécial, il faudrait donc le concevoir comme une nature intermédiaire entre la volonté libre et les passions déterminées, ce qui n'est pas admissible. Diversement, bien entendu, les passions ne sauraient avoir aucune prise sur la volonté. Il est en effet impossible à un processus déterminé d'agir sur une spontanéité, exactement comme il est impossible aux objets d'agir sur la conscience. Aussi toute synthèse de deux types d'existants est impossible : ils ne sont pas homogènes, ils demeureront chacun dans leur incommunicable solitude. Le seul lien que pourrait avoir une spontanéité néantisante avec les processus mécaniques, c'est de se produire elle-même par *négation interne à partir de ces existants*. Mais précisément alors, elle ne sera qu'en tant qu'elle niera d'elle-même qu'elle soit ces passions. Désormais l'ensemble du $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ déterminé sera nécessairement saisi par la spontanéité comme un pur transcendant, c'est-à-dire comme ce qui est nécessairement *dehors*, comme ce qui *n'est pas* elle. Cette négation interne n'aurait donc pour effet que de fondre le $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ dans le monde et il existerait, pour une libre spontanéité qui serait à la fois volonté et conscience, comme un objet quelconque au milieu du monde. Cette discussion montre que deux solutions et deux seulement sont possibles : ou bien l'homme est entièrement déterminé (ce qui est inadmissible, en particulier parce qu'une conscience déterminée, c'est-à-dire motivée en extériorité devient pure extériorité elle-même et cesse d'être conscience) ou bien l'homme est entièrement libre.

Mais ces remarques ne sont pas encore ce qui nous importe particulièrement. Elles n'ont qu'une portée négative. L'étude de la volonté doit nous permettre, au contraire, d'aller plus avant dans la compréhension de la liberté. Et c'est pourquoi ce qui nous frappe d'abord c'est que, si la volonté doit être autonome, il est impossible de la considérer comme un fait psychique donné, c'est-à-dire en-soi. Elle ne saurait appartenir à la catégorie des « états de conscience » définis par le psychologue. Ici comme partout ailleurs nous constatons que l'état de conscience est une pure idole de la psychologie positive. La volonté est nécessairement négativité et puissance de néantisation si elle doit être liberté. Mais alors nous ne voyons plus pourquoi on lui réserverait l'autonomie. On conçoit mal en effet ces trous de néantisation qui seraient les volitions et qui surgiraient dans la trame par ailleurs dense et pleine des passions et du $\pi\acute{\alpha}\theta\omicron\varsigma$ en général. Si la volonté est néantisation, il faut que l'ensemble du psychique soit semblablement néantisation, D'ailleurs — et nous y revien-

vill =
or en-soi

drons bientôt — où prend-on que le « fait » de passion ou que le pur et simple désir ne soient pas néantisants. La passion n'est-elle pas d'abord projet et entreprise, ne pose-t-elle pas justement un état de choses comme intolérable et n'est-elle pas contrainte de ce fait de prendre du recul par rapport à lui et de le néantiser en l'isolant et en le considérant à la lumière d'une fin, c'est-à-dire d'un non-être? Et la passion n'a-t-elle pas ses fins propres qui sont précisément reconnues dans le moment même où elle les pose comme non-existantes? Et si la néantisation est précisément l'être de la liberté, comment refuser l'autonomie aux passions pour l'accorder à la volonté ?

Mais il y a plus : loin que la volonté soit la manifestation unique ou du moins privilégiée de la liberté, elle suppose, au contraire, comme tout événement du pour-soi, le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme volonté. La volonté, en effet, se pose comme décision réfléchie par rapport à certaines fins. Mais ces fins elle ne les crée pas. Elle est plutôt une manière d'être par rapport à elle : elle décrète que la poursuite de ces fins sera réfléchie et délibérée. La passion peut poser les mêmes fins. Je puis, par exemple, devant une menace, m'enfuir à toutes jambes, par peur de mourir. Ce fait passionnel n'en pose pas moins implicitement comme fin suprême la valeur de la vie. Tel autre comprendra, au contraire, qu'il faut demeurer en place, même si la résistance paraît d'abord plus dangereuse que la fuite ; il « tiendra ». Mais son but, encore que mieux compris et explicitement posé demeure le même que dans le cas de la réaction émotionnelle. Simplement les moyens de l'atteindre sont plus clairement conçus, certains d'entre eux sont rejetés comme douteux ou inefficaces, les autres sont plus solidement organisés. La différence porte ici sur le choix des moyens et sur le degré de réflexion et d'explicitation, non sur la fin. Pourtant, le fuyard est dit « passionnel » et nous réservons l'épithète de « volontaire », à l'homme qui résiste. Il s'agit donc d'une différence d'attitude subjective par rapport à une fin transcendante. Mais si nous ne voulons pas tomber dans l'erreur que nous dénonçons plus haut, et considérer ces fins transcendantes comme pré-humaines et comme une limite *a priori* de notre transcendance, nous sommes bien obligés de reconnaître qu'elles sont la projection temporalisante de notre liberté. La réalité-humaine ne saurait recevoir ses fins, nous l'avons vu, ni du dehors, ni d'une prétendue « nature » intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. De ce point de vue — et si l'on entend bien que l'existence du Dasein précède et commande son essence — la réalité humaine, dans et par son surgissement même. dé-

cide de définir son être propre par ses fins. C'est donc la position de mes fins ultimes qui caractérise mon être et qui s'identifie au jaillissement originel de la liberté qui est mienne. Et ce jaillissement est une *existence*, il n'a rien d'une essence ou d'une propriété d'un être qui serait engendré conjointement à une idée. Ainsi la liberté, étant assimilable à mon existence, est fondement des fins que je tenterai d'atteindre, soit par la volonté, soit par des efforts passionnels. Elle ne saurait donc se limiter aux actes volontaires. Mais les volitions sont, au contraire, comme les passions, certaines attitudes subjectives par lesquelles nous tentons d'atteindre aux fins posées par la liberté originelle. Par liberté originelle, bien entendu, il ne faut pas entendre une liberté qui serait *antérieure* à l'acte volontaire ou passionné, mais un fondement rigoureusement contemporain de la volonté ou de la passion et que celles-ci *manifestent* chacune à sa manière. Il ne faudrait pas non plus opposer la liberté à la volonté ou à la passion comme le « moi profond » de Bergson au moi superficiel : le pour-soi est tout entier ipséité et ne saurait avoir de « moi-profond », à moins que l'on n'entende par là certaines structures transcendantes de la psyché. La liberté n'est rien autre que l'*existence* de notre volonté ou de nos passions, en tant que cette existence est néantisation de la facticité, c'est-à-dire celle d'un être qui est son être sur le mode d'avoir à l'être. Nous y reviendrons. Retenons en tout cas que la volonté se détermine dans le cadre de mobiles et de fins déjà posées par le pour-soi dans un projet transcendant de lui-même vers ses possibles. Sinon, comment pourrait-on comprendre la délibération qui est appréciation des moyens par rapport à des fins déjà existantes ?

Si ces fins sont déjà posées, ce qui reste à décider à tout instant c'est la façon dont je me conduirai vis-à-vis d'elles, autrement dit l'attitude que je prendrai. Serai-je volontaire ou passionné ? Qui peut le décider sinon moi ? Si, en effet, nous admettions que les circonstances en décident pour moi (par exemple, je pourrais être volontaire en face d'un petit danger, mais si le péril croît, je tomberais dans la passion) nous supprimerions par là toute liberté : il serait absurde, en effet, de déclarer que la volonté est autonome lorsqu'elle apparaît, mais que les circonstances extérieures déterminent rigoureusement le moment de son apparition. Mais comment soutenir, d'autre part, qu'une volonté qui n'existe pas encore peut décider soudain de briser l'enchaînement des passions et de surgir soudain sur les débris de cet enchaînement. Une pareille conception amènerait à considérer la volonté comme un *pouvoir* qui, tantôt se manifesterait à la conscience, et tantôt demeurerait caché, mais qui posséderait en tout cas la permanence et l'existence « en-soi » d'une pro-

priété. C'est précisément ce qui est inadmissible : il est certain, cependant, que l'opinion commune conçoit la vie morale comme une lutte entre une volonté-chose et des passions-substances. Il y a là comme une sorte de manichéisme psychologique absolument insoutenable. En fait, il ne suffit pas de vouloir : il faut vouloir vouloir. Soit par exemple une situation donnée : je puis y réagir émotionnellement. Nous avons montré ailleurs que l'émotion n'est pas un orage physiologique (1) : c'est une réponse adaptée à la situation ; c'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. L'évanouissement, la cataplexie, dans la peur, visent à supprimer le danger en supprimant la conscience du danger. Il y a *intention* de perdre conscience pour abolir le monde redoutable où la conscience est engagée et qui vient à l'être par elle. Il s'agit donc de conduites magiques provoquant des assouvissements symboliques de nos désirs et qui révèlent, du même coup, une couche magique du monde. En opposition à ces conduites, la conduite volontaire et rationnelle envisagera techniquement la situation, refusera le magique et s'appliquera à saisir les séries déterminées et les complexes instrumentaux qui permettent de résoudre les problèmes. Elle organisera un système de moyens en se basant sur le déterminisme instrumental. Du coup, elle découvrira un monde technique, c'est-à-dire un monde dans lequel chaque complexe-ustensile renvoie à un autre complexe plus large et ainsi de suite. Mais qui me décidera à choisir l'aspect magique ou l'aspect technique du monde ? Ce ne saurait être le monde lui-même — qui, pour se manifester, attend d'être découvert. Il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d'être celui par qui le monde se dévoile comme magique ou rationnel, c'est-à-dire qu'il doit, comme libre projet de soi, se donner l'existence magique ou l'existence rationnelle. De l'une comme de l'autre il est responsable ; car il ne peut être que s'il est choisi. Il apparaît donc comme le libre fondement de ses émotions comme de ses volitions. Ma peur est libre et manifeste ma liberté, j'ai mis toute ma liberté dans ma peur et je me suis choisi peureux en telle ou telle circonstance ; en telle autre j'existerai comme volontaire et courageux et j'aurai mis toute ma liberté dans mon courage. Il n'y a, par rapport à la liberté, aucun phénomène psychique privilégié. Toutes mes « manières d'être » la manifestent également puisqu'elles sont toutes des façons d'être mon propre néant.

(1) J.-P. Sartre : *Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions*. Hermann, 1939.

une épaisseur de néant, il ne peut agir que s'il est repris ; par lui-même il est sans force. C'est donc par le jaillissement même de la conscience engagée qu'une valeur et un poids seront conférés aux mobiles et aux motifs antérieurs. Il ne dépend pas d'elle qu'ils aient été et elle a pour mission de leur maintenir l'existence au passé. J'ai voulu ceci ou cela : voilà qui demeure irrémédiable et qui constitue même mon essence puisque mon essence est ce que j'ai été. Mais le sens que ce désir, que cette crainte, que ces considérations objectives sur le monde ont pour moi quand présentement je me projette vers mes futurs, c'est moi seul qui peux en décider. Et je n'en décide, précisément, que par l'acte même par lequel je me projette vers mes fins. La reprise des mobiles anciens — ou leur rejet ou leur appréciation neuve — ne se distingue pas du projet par quoi je m'assigne des fins nouvelles et par quoi, à la lumière de ces fins, je me saisis comme découvrant un motif d'appui dans le monde. Mobiles passés, motifs passés, motifs et mobiles présents, fins futures s'organisent en une indissoluble unité par le surgissement même d'une liberté qui est, par delà les motifs, les mobiles et les fins.

De cela résulte que la délibération volontaire est toujours truquée. Comment, en effet, apprécier des motifs et des mobiles auxquels précisément je confère leur valeur avant toute délibération et par le choix que je fais de moi-même ? L'illusion ici vient de ce qu'on s'efforce de prendre les motifs et les mobiles pour des choses entièrement transcendantes, que je soupèserais comme des poids et qui posséderaient un poids comme une propriété permanente. Cependant que, d'autre part, on veut y voir des contenus de conscience ; ce qui est contradictoire. En fait, motifs et mobiles n'ont que le poids que mon projet, c'est-à-dire la libre production de la fin et de l'acte connu à réaliser, leur confère. Quand je délibère, les jeux sont faits. Et si je dois en venir à délibérer, c'est simplement parce qu'il entre dans mon projet originel de me rendre compte des mobiles *par la délibération* plutôt que par telle ou telle autre forme de découverte (par la passion, par exemple, ou tout simplement par l'action, qui révèle l'ensemble organisé des motifs et des fins comme mon langage m'apprend ma pensée). Il y a donc un choix de la délibération comme procédé qui m'annoncera ce que je projette, et par suite ce que je suis. Et le choix de la délibération est organisé avec l'ensemble mobiles-motifs et fin par la spontanéité libre. Quand la volonté intervient, la décision est prise et elle n'a d'autre valeur que celle d'une annonciatrice.

L'acte volontaire se distingue de la spontanéité non volontaire en ce que la seconde est conscience purement irrésolue

des motifs à travers le projet pur et simple de l'acte. Pour le mobile, dans l'acte irréfléchi, il n'est point objet pour lui-même mais simple conscience non-positionnelle (de) soi. La structure de l'acte volontaire, au contraire, exige l'apparition d'une conscience réflexive qui saisit le mobile comme quasi-objet, ou même qui l'intentionne comme objet psychique à travers la conscience réfléchie. Pour celle-ci, le motif étant saisi par l'intermédiaire de la conscience réfléchie est comme séparé; pour reprendre la formule célèbre de Husserl la simple réflexion volontaire, par sa structure de réflexivité, pratique l'ἐποχή à l'égard du motif, elle le tient en suspens, elle le met entre parenthèses. Ainsi peut-il s'amorcer une semblance de délibération appréciative du fait qu'une néantisation plus profonde sépare la conscience réflexive de la conscience réfléchie ou mobile et du fait que le motif est en suspens. Toutefois, on le sait, si le *résultat* de la réflexion est d'élargir la faille qui sépare le pour-soi de lui-même, tel n'est pas, pour autant, son *but*. Le but de la scissiparité réflexive est, nous l'avons vu, de *recupérer* le réfléchi, de manière à constituer cette totalité irréalisable « En-soi-pour-soi » qui est la valeur fondamentale posée par le pour-soi dans le surgissement même de son être. Si donc la volonté est par essence réflexive, son but n'est pas tant de décider quelle fin est à atteindre puisque de toutes façons, les jeux sont faits, l'intention profonde de la volonté porte plutôt sur la manière d'atteindre cette fin déjà posée. Le pour-soi qui existe sur le mode volontaire veut se récupérer lui-même en tant qu'il décide et agit. Il ne veut pas seulement être porté vers une fin, ni être celui qui se choisit comme porté vers telle fin : il veut encore se récupérer lui-même en tant que projet spontané vers telle ou telle fin. L'idéal de la volonté, c'est d'être un « en-soi-pour-soi » en tant que projet vers une certaine fin : c'est évidemment un idéal réflexif et c'est le sens de la satisfaction qui accompagne un jugement tel que « J'ai fait ce que j'ai voulu. » Mais il est évident que la scissiparité réflexive en général a son fondement dans un projet plus profond qu'elle-même, que nous appelions faute de mieux « motivation » dans le chapitre III de notre deuxième partie. Il faut, à présent que nous avons défini le motif et le mobile, nommer ce projet qui sous-tend la réflexion, une *intention*. Dans la mesure donc où la volonté est un cas de réflexion, le fait de se placer pour agir sur le plan volontaire réclame pour fondement une intention plus profonde. Il ne suffit pas au psychologue de décrire tel sujet comme réalisant son projet sur le mode de la réflexion volontaire; il faut encore qu'il soit capable de nous livrer *l'intention profonde* qui fait que le sujet réalise son projet sur ce mode de la volition plutôt

que sur tout autre mode, étant bien entendu, d'ailleurs, que n'importe quel mode de conscience eût amené la même réalisation, une fois les fins posées par un projet original. Ainsi avons-nous atteint une liberté plus profonde que la volonté, simplement en nous montrant plus exigeants que les psychologues, c'est-à-dire en posant la question du *pourquoi*, là où ils se bornent à constater le mode de conscience comme volitionnel.

Cette brève étude ne vise pas à épuiser la question de la volonté : il conviendrait, au contraire, de tenter une description phénoménologique de la volonté pour elle-même. Ce n'est pas notre but : nous espérons avoir montré simplement que la volonté n'est pas une manifestation privilégiée de la liberté, mais qu'elle est un événement psychique d'une structure propre, qui se constitue sur le même plan que les autres et qui est supporté, ni plus ni moins que les autres, par une liberté originelle et ontologique.

Du même coup, la liberté apparaît comme une totalité inanalysable : les motifs, les mobiles et les fins, comme aussi bien la manière de saisir les motifs, les mobiles et les fins sont organisés unitairement dans les cadres de cette liberté et doivent se comprendre à partir d'elle. Est-ce à dire qu'il faille se représenter la liberté comme une série d'à-coups capricieux et comparables au clinamen épicurien ? Suis-je libre de vouloir n'importe quoi à n'importe quel moment ? Et dois-je, à chaque instant, lorsque je veux expliquer tel ou tel projet, rencontrer l'irrationnel d'un choix libre et contingent ? Tant qu'il a paru que la reconnaissance de la liberté avait pour conséquence ces conceptions dangereuses et en complète contradiction avec l'expérience, de bons esprits se sont détournés de la croyance en la liberté : on a même pu affirmer que le déterminisme — si on se gardait de le confondre avec le fatalisme — était « plus humain » que la théorie du libre arbitre : si, en effet, il met en relief le conditionnement rigoureux de nos actes, au moins donne-t-il la *raison* de chacun d'eux et, s'il se limite rigoureusement au psychique, s'il renonce à chercher un conditionnement dans l'ensemble de l'univers, il montre que la raison de nos actes est en nous-mêmes : nous agissons comme nous sommes et nos actes contribuent à nous faire.

Considérons de plus près cependant les quelques résultats certains que notre analyse nous a permis d'acquérir. Nous avons montré que la liberté ne faisait qu'un avec l'être du Pour-soi : la réalité humaine est libre dans l'exacte mesure où elle a à être son propre néant. Ce néant, nous l'avons vu, elle a à l'être dans de multiples dimensions : d'abord en se temporisant, c'est-

le désir de connaître est, si désintéressé qu'il puisse paraître, un rapport d'appropriation. Le *connaître* est une des formes que peut prendre l'*avoir*.

Reste un type d'activité qu'on présente volontiers comme entièrement gratuit : l'activité de *jeu* et les « tendances » qui s'y rapportent. Peut-on déceler dans le sport une tendance appropriative ? Certes il faut remarquer d'abord que le jeu, en s'opposant à l'esprit de sérieux, semble l'attitude la moins possessive, il enlève au réel sa réalité. Il y a sérieux quand on part du monde et qu'on attribue plus de réalité au monde qu'à soi-même, à tout le moins quand on se confère une réalité dans la mesure où on appartient au monde. Ce n'est pas par hasard que le matérialisme est sérieux, ce n'est pas par hasard non plus qu'il se retrouve toujours et partout comme la doctrine d'élection du révolutionnaire. C'est que les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord à partir du monde qui les écrase et ils veulent changer ce monde qui les écrase. En cela ils se retrouvent d'accord avec leurs vieux adversaires les possédants, qui se connaissent eux aussi et s'apprécient à partir de leur position dans le monde. Ainsi toute pensée sérieuse est épaissie par le monde, elle coagule; elle est une démission de la réalité humaine en faveur du monde. L'homme sérieux est « du monde » et n'a plus aucun recours en soi; il n'envisage même plus la possibilité de sortir du monde, car il s'est donné à lui-même le type d'existence du rocher, la consistance, l'inertie, l'opacité de l'être-au-milieu-du-monde. Il va de soi que l'homme sérieux enfouit au fond de lui-même la conscience de sa liberté, il est de mauvaise foi et sa mauvaise foi vise à le présenter à ses propres yeux comme une conséquence : tout est conséquence, pour lui, et jamais il n'y a de principe; c'est pourquoi il est si attentif aux conséquences de ses actes. Marx a posé le dogme premier du sérieux lorsqu'il a affirmé la priorité de l'objet sur le sujet et l'homme est sérieux quand il se prend pour un objet.

Le jeu, en effet, comme l'ironie kierkegaardienne, délivre la subjectivité. Qu'est-ce qu'un jeu en effet, sinon une activité dont l'homme est l'origine première, dont l'homme pose lui-même les principes et qui ne peut avoir de conséquences que selon les principes posés ? Dès qu'un homme se saisit comme libre et veut user de sa liberté, quelle que puisse être d'ailleurs son angoisse, son activité est de jeu : il en est, en effet, le premier principe, il échappe à la nature naturée, il pose lui-même la valeur et les règles de ses actes et ne consent à payer que selon les règles qu'il a lui-même posées et définies. D'où, en un sens, le « peu de réalité » du monde. Il semble donc que l'homme qui joue, appliqué à se découvrir comme libre dans

son action elle-même, ne saurait aucunement se soucier de *posséder* un être du monde. Son but, qu'il le vise à travers les sports ou le mime ou les jeux proprement dits, est de s'atteindre lui-même comme un certain être, précisément l'être qui est en question dans son être. Toutefois ces remarques n'ont pas pour effet de nous montrer que le désir de *faire* est, dans le jeu, irréductible. Elles nous apprennent, au contraire, que le désir de faire s'y réduit à un certain désir d'être. L'acte n'est pas à lui-même son propre but; ce n'est pas non plus sa fin explicite qui représente son but et son sens profond; mais l'acte a pour fonction de manifester et de présentifier à elle-même la liberté absolue qui est l'être même de la personne. Ce type particulier de projet qui a la liberté pour fondement et pour but mériterait une étude spéciale. Il se différencie radicalement en effet de tous les autres en ce qu'il vise un type d'être radicalement différent. Il faudrait expliquer tout au long en effet ses rapports avec le projet d'être-Dieu qui nous a paru la structure profonde de la réalité humaine. Mais cette étude ne peut être faite ici : elle ressort en effet à une *Ethique* et elle suppose qu'on ait préalablement défini la nature et le rôle de la réflexion purifiante (nos descriptions n'ont visé jusqu'ici que la réflexion « complice ») elle suppose en outre une prise de position qui ne peut être que *morale* en face des valeurs qui hantent le Pour-soi. Il n'en demeure pas moins que le désir de jeu est fondamentalement désir d'être. Ainsi les trois catégories « être », « faire », « avoir » se réduisent ici comme partout à deux : le « faire » est purement transitif. Un désir ne peut être, en son fond, que désir *d'être* ou désir *d'avoir*. D'autre part il est rare que le jeu soit pur de toute tendance appropriative. Je laisse de côté le désir de réaliser une performance, de battre un record, qui peut agir comme stimulant du sportif; je ne parle même pas de celui « d'avoir » un beau corps, des muscles harmonieux qui ressortit au désir de s'approprier objectivement son propre être-pour-autrui. Ces désirs n'interviennent pas toujours et d'ailleurs ne sont pas fondamentaux. Mais dans l'acte sportif même il y a une composante appropriative. Le sport est en effet libre transformation d'un milieu du monde en élément de soutien de l'action. De ce fait, comme l'art, il est créateur. Soit un champ de neige, un alpage. Le voir, c'est déjà le posséder. En lui-même, il est déjà saisi par la vue comme symbole de l'être (1). Il représente l'extériorité pure, la spatialité radicale; son indifférenciation, sa monotonie et sa blancheur manifestent l'absolue nudité de la substance; il est l'en-soi qui n'est qu'en-

(1) Voir au § 3.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION A LA RECHERCHE DE L'ÊTRE

I. — L'idée de Phénomène	11
II. — Le phénomène d'être et l'être du phénomène	14
III. — Le cogito <i>prereflexif</i> et l'être du <i>percipere</i>	16
IV. — L'être du <i>percipi</i>	23
V. — La preuve ontologique	27
VI. — L'être en soi	30

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME DU NÉANT

CHAPITRE PREMIER

L'ORIGINE DE LA NÉGATION

I. — L'Interrogation	37
II. — Les Négations	40
III. — La conception dialectique du Néant	47
IV. — La conception phénoménologique du Néant	52
V. — L'origine du Néant	53

CHAPITRE II

LA MAUVAISE FOI

I. — Mauvaise foi et mensonge	85
II. — Les conduites de mauvaise foi	94
III. — La « Foi » de la mauvaise foi	103

DEUXIÈME PARTIE

L'ÊTRE-POUR-SOI

CHAPITRE PREMIER

LES STRUCTURES IMMÉDIATES DU POUR-SOI

I. — La Présence à Soi	115
II. — La Facticité du Pour-Soi	121
III. — Le Pour-Soi et l'Être de la Valeur	127
IV. — Le Pour-Soi et l'Être des Possibles	139
V. — Le Moi et le Circuit de l'Ipséité	147

CHAPITRE II

LA TEMPORALITÉ

I. — Phénoménologie des trois dimensions temporelles	150
II. — Ontologie de la Temporalité	174
III. — Temporalité originelle et Temporalité psychique :	
La Réflexion	196

CHAPITRE III
LA TRANSCENDANCE

I. — La Connaissance comme type de relation entre le Pour-Soi et l'En-Soi	220
II. — De la Détermination comme Négation	228
III. — Qualité et Quantité, Potentialité, Ustensile.....	235
IV. — Le Temps du Monde.....	255
V. — La Connaissance	268

TROISIÈME PARTIE
LE POUR-AUTRUI

CHAPITRE PREMIER
L'EXISTENCE D'AUTRUI

I. — Le Problème	275
II. — L'Ecueil du Salipsisme	277
III. — Husserl, Hegel, Heidegger	288
IV. — Le Regard	310

CHAPITRE II

LE CORPS

I. — Le Corps comme Etre-Pour-Soi : La Facticité	368
II. — Le Corps-Pour-Autruï	404
III. — La Troisième dimension ontologique du Corps	418

CHAPITRE III

LES RELATIONS CONCRÈTES AVEC AUTRUI

I. — La première attitude envers autrui : l'amour, le langage, le masochisme	431
II. — Deuxième attitude envers autrui : l'indifférence, le désir, la haine, le sadisme	447
III. — L' « être-avec » (Mitsein) et le « nous ».....	484

QUATRIÈME PARTIE
AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

CHAPITRE PREMIER

ÊTRE ET FAIRE : LA LIBERTÉ

I. — La condition première de l'action, c'est la liberté.....	508
II. — Liberté et Facticité : La Situation	561
III. — Liberté et Responsabilité	638

CHAPITRE II

FAIRE ET AVOIR

I. — La Psychanalyse existentielle	643
II. — Faire et Avoir : La Possession.....	663
III. — De la Qualité comme Révélatrice de l'Être	690

CONCLUSION

I. — En-Soi et Pour-Soi : Aperçus métaphysiques	711
II. — Perspectives morales	720

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 JUILLET 1963
PAR L'IMPRIMERIE
NAUDEAU, REDON ET C^{ie},
A POITIERS (VIENNE).

Procédé photo-offset