

## ***L'être et le néant : Notes d'un essai de lecture***

par Florent Boucharel

*C'est d'elle [la liberté] qu'il faudrait dire ce que Heidegger dit du Dasein en général : « En elle l'existence précède et commande l'essence. » (Sartre dans *L'être et le néant*)*

« L'existence précède l'essence » étant, on le voit, une pensée de Heidegger, il est paradoxal qu'elle serve à résumer la pensée de Sartre (plutôt que celle de Heidegger), alors que Sartre présente sa pensée comme un dépassement de Heidegger. Où est le dépassement, si la phrase emblématique de la pensée dépassante est tirée de la pensée dépassée ? En outre, se pose un problème de paternité, cette phrase étant parfois tout ce que l'on connaît de Sartre alors qu'elle devrait être tout ce que l'on connaît parfois de Heidegger.

\*

### ***Docteur Tetris et Mister Sartre***

« Le relatif-absolu »

[Le pour-soi] « qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est »

« Le rien substantialisé »

« Le rien individualisé »

« Ce rapport-d'absence-de-rapport »

« La négation affirmative »

« Nécessité contingente »

« Un monde qui est à la fois *celui-ci* et par-delà ce monde-ci »

« Présence-absence »

« Certaines grandeurs choisies – et subies à la fois »

« Le pour-soi est poursuivant-poursuivi »

« Le reflet-reflété »

« Le reflétant-reflété »

[L'objet] « totalement moi et totalement indépendant de moi »

En multipliant, dans son livre *L'être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique*, ce genre d'expressions antithétiques, Sartre se situe dans une pensée auto-nullificatrice  $A+(-A)=0$ , ou encore pensée Tetris, les tétraminos disparaissant en se combinant.

Certes, ceci n'est pas le fin mot de l'histoire, car cette auto-nullification pourrait n'être qu'une facilité de langage qui, bien qu'elle soit inexcusable, trouve sa résolution quelque part, par exemple si les grandeurs citées plus haut sont *choisies* à tel titre et *subies* à tel autre, ce qui n'empêche d'ailleurs pas que, même si de tels mouvements contradictoires existent, une conclusion s'impose par laquelle l'un de ces mouvements l'emporte sur l'autre, et il convient donc de déterminer, tout bien pesé, la grandeur soit comme choisie soit comme subie (étant entendu que si aucune conclusion n'est permise à cet égard, alors les grandeurs ne sont ni choisies ni subies). Mais que la résolution de ces contradictions se trouve quelque part dans la pensée de Sartre, c'est ce qui n'est pas clair. – Et peut-être Sartre ne cherche-t-il pas à les résoudre, mais, dans ce cas, il ne faut pas non plus supposer dans son livre une *pensée* (car la pensée Tetris n'est justement pas une pensée).

« Je sais que je ne sais rien » (parfois rendu, comme pour rendre le paradoxe moins apparent, par « Je sais seulement que je ne sais rien », bien que le paradoxe ne soit en réalité par là nullement atténué). *La philosophie corrompue par son inventeur !* Si je sais que je ne sais rien, je sais quelque chose, mais si je ne sais rien, je ne sais pas quelque chose. L'histoire de la philosophie serait-elle celle de la pensée auto-nullificatrice, de la pensée Tetris ? – Depuis Socrate, le philosophe est, par opposition au sage, celui qui cherche la sagesse, au lieu de la détenir, car il est celui qui sait qu'il ne sait rien. Pourtant, avant de détenir la sagesse, les sages eux-mêmes ont bien dû la chercher, et c'est seulement parce que ceux qui cherchent la sagesse n'ont pas à recevoir un nom particulier dans la mesure où c'est la détention de la sagesse qui fait la différence, qu'on ne les appelait pas philosophes. Mais Socrate est convaincu quant à lui – c'est le fond de sa pensée – que l'on ne peut *jamais* atteindre la sagesse, car, autrement, il se serait situé comme ses prédécesseurs parmi ceux qui la cherchent et doivent ou peuvent l'atteindre, et il n'aurait pas inventé une nouvelle catégorie de penseurs, définie de manière formellement paradoxale comme « ceux qui savent qu'ils ne savent rien ». Le pire, c'est que nous croyons aujourd'hui (du moins ceux qui étudient la philosophie) savoir ce que signifie cette nullité de sens ; et rien n'empêche que les formules de Sartre listées ci-dessus soient demain le sens commun des esprits profonds ! C'est pourquoi Nietzsche est plus nécessaire que jamais.

\*

### *Notes d'un essai de lecture*

Il n'y a rien en effet derrière le phénomène puisque la chose en soi n'est pas autre chose que le phénomène mais sa modalité pour nous inconnue. Nul besoin d'être un adepte de la pensée moderne, non dualiste (11) [les numéros de page correspondent à l'édition Tel Gallimard], pour être d'accord avec cela.

La force, en physique, serait « l'ensemble de ces effets », « (accélérations, déviations, etc.) » (11), et c'est tout. C'est un effet sans cause ! (Par là je n'entends pas dire qu'une force a évidemment une cause, un point qui reste en dehors de la présente discussion, mais qu'en définissant une force par un ensemble, une somme d'effets, Sartre la définit de fait comme un effet sans cause, *contradictio in adjecto*.) – Le courant électrique est « l'ensemble des actions ... qui le manifestent » : une manifestation ne crée pas un nouvel objet, le manifesté, différent de ce qui se manifeste, certes, mais ce n'est là rien de moderne (au sens du paragraphe précédent) puisque le kantisme (*non moderne* au sens du paragraphe précédent) dit de même de la chose en soi et de son phénomène.

Dans la conception kantienne du noumène, l'apparence serait « un négatif pur » (12) : c'est là une erreur d'interprétation. L'apparence est la chose telle que les conditions formelles de notre connaissance nous la présentent ; elle n'est donc pas la chose en soi mais *elle est la chose* (la chose telle que je l'intuïtionne, et je ne sais pas ce qu'est la chose *en soi*, c'est-à-dire sans la médiation de conditions formelles de connaissance). On ne peut donc parler dans ce cas d'illusion ou d'erreur puisque ces deux notions ne valent que par rapport à ces mêmes conditions formelles : pour ces conditions données au sujet, telle perception n'est qu'une apparence, car il faut la corriger par la raison, mais l'apparence du monde, au point de vue kantien, n'est ni une illusion ni une erreur car le monde ne peut être pour nous qu'une apparence (du fait que nous possédions des conditions formelles de la connaissance, dont une intuition sensible). Le négatif est entièrement résiduel ici.

Le « relatif-absolu » que Sartre fait sien est celui du phénomène de la phénoménologie (Husserl, Heidegger). Il s'agit d'indiquer qu'il n'y a pas de chose en soi derrière l'apparition du phénomène (apparition pour un sujet, donc relative). L'expression « tétrique » ( $A-A=0$ ) relatif-absolu doit donc en fait s'entendre, bien qu'elle vise à affirmer absurdement que le relatif est l'absolu, comme désignant *un relatif sans absolu*, tout aussi absurde : n'est relatif que ce qui existe par rapport à un absolu.

« Il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose. » (19) J'y vois une réminiscence de la pensée de Kant sur l'infinité de la synthèse empirique, pensée dont on n'a pas encore mesuré toute la portée, mais pour Sartre cela sert à dire qu'un objet ne peut exister dans la conscience même à titre de représentation, ce qui est une absurdité.

Sartre fait découler « son » *l'existence précède l'essence* (qui appartient en réalité à Heidegger : cf citation liminaire, et la remarque l'accompagnant) d'une description de la conscience qui est une pure et simple reformulation de l'unité synthétique de l'aperception kantienne (23) ; certes, il ne veut pas y voir le « sujet » kantien, mais plutôt « la subjectivité même, l'immanence de soi à soi », et nous voilà donc gratifiés à la place d'une formule particulièrement mauvaise. Sartre pourrait développer ici la différence de cette immanence avec le sujet kantien, au moins pour montrer qu'il l'a compris.

Quand des objets perçus sortent de mon champ d'attention pour replonger dans le « fond », S. parle de « néantisation » (50). C'est sa preuve de la réalité du non-être.

Puis, Sartre cite, forcément avec une certaine révérence, l'un des philosophes les plus furieux, j'ai nommé Hegel, qui a dit dans sa *Petite Logique* : « Cet Être pur est l'abstraction pure » (cit. 54). Or ce que dit à juste titre Kant de l'abstraction montre qu'une expression telle que « l'abstraction pure » est dénuée de sens : « On n'emploie pas toujours correctement en

logique le terme : *abstraction*. Nous ne devons pas dire abstraire *quelque chose* (*abstrahere aliquid*), mais abstraire *de quelque chose* (*abstrahere ab aliquo*). Si par exemple dans un drap écarlate je pense uniquement la couleur rouge, je fais abstraction du drap ; si je fais en outre abstraction de ce dernier en me mettant à penser l'écarlate comme une substance matérielle en général, je fais abstraction d'encore plus de déterminations, et mon concept est devenu par là encore plus abstrait. Car plus on écarte d'un concept de caractères distinctifs des choses, c'est-à-dire plus on en abstrait de déterminations, plus le concept est abstrait. C'est donc *abstrayants* (*conceptus abstrahentes*) qu'on devrait nommer les concepts abstraits, c'est-à-dire ceux dans lesquels davantage d'abstractions ont eu lieu. » (Kant, *Logique*, I, ch. 1)

Pour que je puisse dire « ceci n'est pas rouge » (je prends l'exemple au hasard), « il faut que le néant soit donné en quelque façon » (65). En quelque façon pourrait inclure : donné sur le mode de n'être pas donné, car de la possibilité de propositions négatives on ne peut inférer que des propriétés de la forme logique de la pensée, et rien quant aux propriétés des choses ou de l'être, à savoir, il n'est pas du tout certain, à partir de cette possibilité, que le néant soit donné dans les choses, dans l'être. Si le néant est donné par une possibilité de dire, c'est seulement au titre de propriété logique, mais Sartre entend que le néant est donné dans l'être.

La réflexion sur l'horreur du gouffre (vertige, peur de la chute) qui n'est pas une détermination suffisante de l'action préventive mais seulement un motif, et qui ne se voit donc pas comme déterminante (76-7), montre que le sujet ne parvient pas à se concevoir comme participant de la causalité naturelle. Mais, contrairement à ce que pense S. (« aucun existant actuel ne peut déterminer rigoureusement ce que je vais être »), cela n'implique pas que cette impossibilité psychologique traduise une réalité ontologique : mon être peut être rigoureusement déterminé sans que ma conscience en soit rigoureusement informée. En réalité, dans les premières années de ma vie, j'ai agi selon le plus rigoureux déterminisme ; certes, c'était avant que la conscience me vienne (et je n'ai d'ailleurs aucun souvenir de cette période préconsciente), mais qu'est-ce qui prouve que la conscience qui m'est venue entre-temps remplace le déterminisme plutôt qu'elle ne me le voile ? Le déterminisme ne m'a jamais été perceptible puisque je n'avais pas de conscience, mais la conscience ne fait pas que je n'en ai pas moins *agi* sans recours à elle, dans les premières années de ma vie, et c'est peut-être ce que je continue de faire au jour présent, même en possédant une conscience. – Chez Schopenhauer, dans l'action, l'intellect attend le choix « passivement, avec une curiosité non moins éveillée que s'il s'agissait de la volonté d'un étranger » (*Le monde comme volonté et comme représentation*). C'est le même phénomène décrit par Sartre avec l'angoisse devant le gouffre : ici, je suis angoissé car ma résolution de ne pas me jeter dans le gouffre doit encore être confirmée par le choix de cet étranger qui est ma volonté se déterminant selon les motifs extérieurs. Or il semblerait que l'homme « libre », « condamné à être libre », selon Sartre, ne dût nullement ressentir une angoisse de cette nature, puisque s'il est assuré de sa liberté, il est assuré de son choix. Schopenhauer explique que c'est parce que le sujet de l'action n'est pas libre qu'il n'est pas assuré de son choix, et que, malgré une détermination consciente, la représentation d'un choix, les circonstances peuvent le conduire à un acte très différent de sa détermination la plus ferme.

L'origine de l'angoisse dans *L'existentialisme est un humanisme* (livre tiré d'une conférence de 1945) diffère de celle de *L'être et le néant*. Dans ce dernier (1943), elle naît, on vient de le voir, de l'incertitude résultant de la liberté (par exemple, devant le gouffre, où je peux tomber par liberté car il n'y a pas en moi de déterminisme). Dans le premier, elle résulte

du fait que chacun de mes actes engage toute l'humanité (« l'homme qui s'engage et qui se rend compte qu'il est non seulement celui qu'il choisit d'être, mais encore un législateur choisissant en même temps que soi l'humanité entière, ne saurait échapper au sentiment de sa totale et profonde responsabilité »).

Pour Sartre, croire c'est savoir qu'on croit, et c'est donc une « croyance troublée ». Or savoir que, sur certaines questions fondamentales, je ne puis rien savoir et dois donc me fier à la croyance, dans une vue pratique, n'a rien qui doive troubler ma conscience (Kant).

Pour Sartre, « le néant n'est pas », puisque seul l'être est. Mais, on l'a vu, le néant peut n'être pas et nous être tout de même « donné en quelque façon », et il semblerait donc bien que sa façon de nous être donné est de nous être donné comme quelque chose qui n'est pas...

L'analyse du manque chez Sartre situe le problème au niveau de la connaissance plutôt que de l'être, ce qui est justement ce que Sartre reproche à Kant et Leibniz (139). « C'est la pleine lune qui confère au croissant de lune son être de croissant ; c'est ce qui n'est pas qui détermine ce qui est. » Ces « êtres » sont des êtres de perception et de connaissance plutôt que des êtres de l'être (le croissant de lune n'existe que dans mon intuition). (« L'existant et le manquant sont d'un même coup saisis et dépassés dans l'unité d'une même totalité » [148] : tout cela relève d'une théorie de la connaissance.) – Quant au *désir*, qui vient ensuite dans ce même passage, il n'a rien de spécifique à la « réalité-humaine » (c'est ainsi que Sartre traduit parfois le Dasein heideggerien : cf 341) : les animaux connaissent le désir humain à la lettre. Dès que l'on fait porter la thématique sur l'être, on doit confondre l'homme et l'animal, et non les distinguer ; c'est seulement quand le thème est la connaissance que l'on peut parler d'une « réalité humaine » spécifique, puisque c'est par leurs modes de connaissance que l'homme et l'animal se distinguent.

Sartre accuse Kant d'abstraction mais il confond sans cesse ce qui relève de l'être et ce qui relève de la connaissance. Dire que le possible « est une propriété concrète de réalités déjà existantes » (160) n'est pas une objection au fait que la possibilité (la proposition « il est possible qu'il pleuve ») est pour ma connaissance, à savoir selon mon application de la loi de causalité à la situation que j'observe. Qu'il pleuve finalement ou non ne dépend pas de la possibilité que j'ai considérée mais de la situation telle qu'elle s'est constituée selon ses chaînes causales, c'est-à-dire de déterminations inévitables. Ce qui est possible l'est pour ma connaissance (et, en fait, pour mon ignorance : cf Spinoza, cité p. 159 : le possible s'évanouit avec mon ignorance) mais non pour les phénomènes, où il n'existe aucune distinction entre un possible et ce qui doit arriver. – « La connaissance apparaît donc comme un mode d'être. (...) C'est l'être même du pour-soi en tant qu'il est présence à..., c'est-à-dire en tant qu'il a à être son être en se faisant ne pas être un certain être à qui il est présent. » (253) Pourquoi, dès lors (en passant sur le fait que je n'ai pas à ne pas être un être à qui je suis présent puisque être présent à un être n'est pas la même chose qu'être cet être), considérer qu'une théorie de la connaissance serait une approche abstraite du problème ?

« Le passé se caractérise comme passé *de* quelque chose ou de quelqu'un » (176). Or le passé de quelque chose ne peut être la même chose que le passé de quelqu'un, car une chose ne pense pas à son passé. Il n'y a de passé de quelque chose que pour une pensée. Donc le passé n'est pas tant de la chose que de la pensée : la chose ayant un passé est le phénomène, non la chose en soi, et le phénomène est une chose pour moi car je peux le penser dans le temps.

Sartre explique le possible par le temporel, mais en quoi cela peut-il être de la moindre portée, dès lors que le possible dont il est question, le possible dans l'étant, *ne se conçoit pas sans* le temporel ? C'est un pur jugement analytique ( $A=A$ ). On pourrait presque dire que toute la philosophie existentialiste (celle de Heidegger comme celle de Sartre) est entièrement analytique, d'où ce sentiment de se trouver en présence de simples *formules*, de *façons de dire* les choses qui ne font nullement progresser la connaissance. – Et quand ce n'est pas le cas, c'est qu'on est devant des paradoxes. « L'être présent est donc le fondement de son propre passé » (179), parce que « Paul était fatigué ... Paul présent est actuellement responsable d'avoir eu cette fatigue au passé » (*ibid.*). Une telle affirmation peut toujours se justifier, sur le mode : le point de vue présent domine la fatigue passée – car il m'est plus proche –, donc le présent « fonde » le passé. Mais c'est complètement trivial, plutôt même qu'étonnant (ce genre de renversement – le présent fonde le passé plutôt que le passé ne fonde le présent – vient à l'esprit de tout un chacun, ne serait-ce qu'en rêve). Et l'idée que l'on réinterprète sans cesse son passé en fonction de ce qui se produit par la suite et entre-temps, est elle-même une trivialité.

Une autre « analyticités » de Sartre, le dépassement qu'est l'existence expliqué par le manque, est hypertrivial.

La spontanéité intemporelle est inconcevable mais pas contradictoire, chez Kant (221). Pour S., elle est contradictoire comme « éternel sujet qui n'est jamais prédicat ». Or, pour Kant, le sujet qui n'est jamais à son tour prédicat est la substance.

Il faut bien noter que pour S. l'en-soi est contingent (« la contingence de l'en-soi » 222) pour ne pas le confondre avec l'en-soi de la chose en soi kantienne.

Sartre parle d'action à distance des états psychiques les uns sur les autres, et affirme en conséquence que la psychologie produit des explications magiques irrationnelles (246-7). – C'est aussi le cas de la physique newtonienne : la gravitation est une action à distance. Or, c'est bien toute la science qui est pour S. une conception magique (416). La vie de la biologie, par exemple, est « une vision magique » (426).

L'en-soi ne peut être présence (251) (comme chose en soi, je le comprends, mais comme contingence [cf *supra*], je ne le comprends pas), et l'intuition n'est pas la présence de la chose à la conscience mais présence du pour-soi à l'être (la chose). Comme si toute présence n'était pas coprésence.

Pour faire « mieux saisir » le « rien substantialisé », « épaisseur non conductrice » (258), S. recourt à l'image de deux droites tangentes qui se confondent sur le segment AB. Mais quelle peut être la validité d'une construction géométrique (dans l'intuition pure) pour servir à faire saisir un concept non construit dans l'intuition ? Une telle illustration n'est pas recevable. Or elle est seule à pouvoir, par le subterfuge d'une image intuitive, susciter l'adhésion de l'entendement devant ce qui n'est qu'un abus de la pensée conceptuelle (« rien substantialisé »). – Du reste, tout la discussion « ontologique » de ce passage reposant en grande partie sur du vocabulaire du domaine de la physique, elle s'expose au même reproche, car l'être n'est pas l'étant, auquel seul peut s'appliquer rigoureusement le vocabulaire physique, conçu dans le domaine physique de l'étant et non pour l'être (métaphysique). On peut définir l'ontologie phénoménologique comme l'application illégitime du registre physique aux questions métaphysiques. – L'excuse de Heidegger, c'est la poésie.

« Lorsque l'extériorité d'indifférence est hypostasiée comme substance existant en et par soi – ce qui ne peut se produire qu'à un stade inférieur de la connaissance –, elle fait l'objet d'un type d'études particulier sous le nom de géométrie et devient une pure spécification de la théorie abstraite des multiplicités. » (266) – Que la géométrie soit classée à « un stade inférieur de la connaissance », et qu'elle passe en outre pour une spécification « abstraite », est doublement confondant. La géométrie procède par construction de concepts *dans l'intuition* (pure *a priori*) : c'est précisément ce qu'il est impossible de qualifier de spécification *abstraite* (si ce n'est dans une phénoménologie grossière et myope qui appellerait abstrait tout ce que l'on ne peut pas *toucher*). Par la même raison qu'elle *construit* ses concepts, le domaine de la géométrie est virtuellement infini, ne sera jamais épuisé, ce qui rend la qualification de « stade inférieur de la connaissance » complètement arbitraire ; *a contrario*, la philosophie, en tant qu'étude de ce qui peut être connu *a priori*, peut théoriquement faire le tour de son domaine, boucler la boucle ; l'une sera toujours ouverte quand l'autre sera fermée depuis longtemps.

« Par cela seul que *ceci* et *cela* se dévoilent comme n'ayant aucun rapport à moi qui suis mon propre rapport, l'espace et la quantité viennent au monde [etc.] » (274). Ainsi, l'espace et la quantité supposent les objets (*ceci* et *cela*) plutôt que les objets ne supposent l'espace ! Or il n'y aurait aucun objet, aucun *ceci* et *cela*, s'il n'y avait un espace qu'ils occupent, car la définition même de *ceci* et *cela* est qu'ils occupent un espace hors de moi. – « La définition même » : est-ce suffisant ? Par leur essence (la condition de leur possibilité). Le concept d'objet suppose *a priori* l'espace. Dès qu'il a commencé à parler de *ceci* et de *ceci-cela*, S. parlait à partir d'un fond de suppositions comportant l'espace : il ne lui est donc pas permis de faire venir l'espace au monde *après ceci* et *cela*, ou encore en même temps mais *parce que ceci* et *cela*. – Mais S. affirme implicitement que la définition est erronée et doit être révisée, que le concept d'objet ne suppose pas l'espace du simple fait que les objets nous apparaissent dans l'espace, car, dit-il, ce sont les objets qui font venir l'espace au monde. Or je peux concevoir un espace vide d'objets mais je ne peux concevoir un objet sans espace. C'est donc que l'objet suppose l'espace et non que l'espace suppose l'objet : l'espace est *a priori*. – Le *caveat*, tardif, de S. est le suivant (282) : « cet exposé successif ne correspond pas à une priorité réelle de certains de ces moments sur les autres ... tout est donné d'un coup sans aucune primauté. » Or la primauté est celle de l'espace, en tant qu'il est *a priori* et que les objets sont *a posteriori*.

Le point de vue scientifique, selon lequel un objet, un *ceci* est soumis à la temporalité comme le pour-soi, alors que c'est un en-soi, est un point de vue « que rien ne justifie » et qui « est contredit par notre perception » (292). Donc la terre est plate, puisque là aussi le point de vue scientifique est contredit par notre perception ? Il est incroyable que la perception naïve serve à réfuter le point de vue scientifique qui devient, pour la phénoménologie, le point de vue naïf !

« Par le mouvement, l'espace s'engendre dans le temps » (301). C'est ici l'espace qui suppose le mouvement et non le mouvement qui suppose l'espace ! Or on peut concevoir un espace sans mouvement mais non un mouvement sans espace.

« Le mouvement est un vacillement d'être » (301). Le vacillement est un mouvement particulier : comment définir le mouvement par une de ces modalités, alors que la connaissance d'une modalité du mouvement suppose celle du mouvement et donc, virtuellement, de n'importe laquelle de ses modalités ?

Avant d'être un pour-soi, la réalité humaine a-t-elle été un singe ? Si oui, quel est le sens de ce temps sans pour-soi (qui est dit n'être qu'une modalité du pour-soi) ?

Comment « nous échappons au relativisme (?) kantien » ? Par une pensée Tetris : « Ce n'est pas dans sa qualité propre que l'être est *relatif* au pour-soi, ni dans son être, et par là nous échappons au relativisme kantien ; mais c'est dans son 'il y a', puisque dans sa négation interne le pour-soi affirme ce qui ne peut s'affirmer, connaît l'être *tel qu'il est* alors que le 'tel qu'il est' ne saurait appartenir à l'être. En ce sens, à la fois le pour-soi est présence immédiate à l'être et, à la fois, il se glisse comme une distance infinie entre lui-même et l'être. » (307) « À la fois » A et -A, avec, cependant, un « comme » (comme -A), quelque chose qui n'est pas exactement la négation, la suppression de A, mais tout comme...

Les sens (le corps) n'ont pas à être étudiés pour savoir ce qu'est « le connaître dans sa structure fondamentale », mais pour savoir ce qu'est le pour-autrui, car mon corps est d'abord pour autrui (308) !

« La séparation des consciences est imputable aux corps » est la présupposition fautive à la fois du réalisme et de l'idéalisme (323). La discussion par Sartre du concept d'autrui chez Kant est intéressante (autrui n'appartient pas à « l'expérience possible pour moi », ni comme concept constitutif ni comme concept régulateur). Mais il passe sous silence la raison pratique : la loi morale pose autrui pour moi. – La dialectique du maître et de l'esclave est, selon S., un progrès majeur du traitement philosophique du concept d'autrui (330), contre le solipsisme. Puis vient le *Mit-Sein* (l'être-avec) de Heidegger. Puis l'existentialisme sartrien.

Il ne sert à rien de donner une explication ontologique de phénomènes empiriques (tels que la jalousie : 378) car aucun phénomène empirique n'est spécifique à la réalité humaine. Les animaux sont jaloux, et ce non point par métaphore : ils sont jaloux *exactement* comme l'humanité empirique (même s'ils ne l'amplifient pas par la ruminant incessante de la même idée, étant bien plus sujets aux impressions présentes). C'est pourquoi l'ontologie de la réalité-humaine est et doit être une philosophie de la connaissance du sujet. – Pour S., je ne suis jamais jaloux, c'est seulement mon être-pour-autrui qui peut l'être ; sans doute, parce que le moi empirique n'est pas mon moi véritable, mais au plan empirique animaux et humains ont la même jalousie. Les animaux ont les notions de moi et d'autrui (il est d'ailleurs étonnant que l'*Anthropologie* de Kant s'ouvre par une phrase déniait la conscience de soi aux animaux), le moi n'est pas spécifique à la réalité humaine, mais c'est une forme particulière de connaissance qui lui est spécifique. – La jalousie est une fonction biologique, chez l'homme comme chez les animaux : c'est en tant qu'être biologique que l'homme connaît la jalousie.

Le recours par S. à la « connaissance engagée » et au « monde hodologique » (419), pour pouvoir nager dans le courant quantique et relativiste (alors même que la science est une pensée magique : cf *supra*), manque complètement le fait que la connaissance humaine est engagée dans le monde avec une subjectivité formelle universelle, et que le seul point de vue subjectif possible est donc lui-même universel, c'est-à-dire toujours informé par sa forme *a priori*. Tout ce qui dans la connaissance est subjectif selon la forme *a priori* est scientifiquement objectif. – Quant au rejet de la notion de « connaissance pure », je ne vois pas à qui il s'adresse si ce n'est à Hegel (*das absolute Wissen*). – Du reste, comment ce point de vue peut-il se concilier avec l'affirmation selon laquelle « le monde est entièrement en dehors d'elle [la conscience] » (25) ? « Une connaissance pure, en effet, serait connaissance sans point de vue, donc connaissance du monde située par principe hors du monde. Mais cela n'a point de



sens » (419). Le monde est entièrement en dehors de la conscience mais cela n'a point de sens de dire que la connaissance est située hors du monde : ce n'est donc pas ma conscience qui a une connaissance ?

La sensation, dans les sciences psychologiques et comportementales, est une notion qui s'applique identiquement aux animaux et aux humains. Nous observons les mêmes processus chez eux et chez nous. Si, donc, la sensation ainsi décrite par les scientifiques ne peut valablement s'appliquer à nous, comme le dit Sartre (427, qui ajoute que c'est une « pure rêverie de psychologue » [428]), elle ne peut pas non plus s'appliquer aux animaux. Elle décrit pourtant bien le comportement animal (et permet de faire des prédictions quant à ce comportement).

Nous pouvons établir des analogies, et même des homologues, entre les sens humains et les sens des animaux, et ceci rend la définition des sens par S. problématique, car ces homologues ne sont alors pas compréhensibles à moins de supposer aux animaux une conscience identique à celle de la réalité-humaine. – Au-delà des homologues des sens et de la perception chez les animaux et les humains, il y a une distinction dès ce niveau qui laisse toutefois compréhensibles les homologues empiriques : c'est l'universalité de la subjectivité. Mais l'animal-machine obéit lui aussi à des lois universelles. C'est mon entendement qui les lui prescrit, comme il me les prescrit à titre de phénomène. – Vu la définition des sens et du corps par S., les animaux n'ont ni sens ni corps à moins qu'ils ne soient eux aussi réalité-humaine.

« Certaines grandeurs choisies – et subies à la fois » (433). (J'ai déjà parlé plus haut de l'abondance de ce genre de formules, j'y reviens ici.) On me dira qu'il faut chercher à comprendre ce que ces formules d'apparence contradictoire veulent dire. Mais si ce que cherche à dire S. est compréhensible, la formule est de toute façon fautive. Alors on dira que la grandeur est choisie dans la mesure où... et subie dans la mesure où... Mais cela reste un abus de langage car je ne peux choisir et subir à la fois sous un même rapport, et un argument ne peut considérer qu'un seul et même rapport à la fois pour être discuté.

« Être pour soi c'est dépasser le monde et faire qu'il y ait un monde en le dépassant. » (448) Au moment où je dépasse le monde, il n'y a donc pas de monde puisque je fais le monde en le dépassant. En dépassant quelque chose appelé monde, je fais une autre chose également appelée monde, mais il ne peut y avoir identité des deux mondes car le second n'existe qu'au terme de l'action et le premier n'existe plus au terme de l'action (il est dépassé), alors que S. ne veut pas simplement dire que je « recrée » le monde, que je le transforme, non, il dit que je fais qu'il y ait un monde. Si je fais qu'il y ait un monde par une de mes actions, le monde ne précède pas cette action, et par conséquent cette action ne peut être de dépasser le monde ni ne peut être la moindre action relative le moins du monde au monde. Or S. ne parle que d'un seul et même monde. Donc vous avez raison de ne pas lire son livre. (Mais vous avez tort d'en parler sans l'avoir lu). – Cette boutade n'entend pas dire que toute la philosophie de S. soit fautive (pour que tout soit faux, il faudrait le faire exprès !), certains aperçus semblent au contraire très justes, et profonds, et sont exposés de manière irréprochable dans d'autres ouvrages plus accessibles ; mais s'ils sont plus accessibles, ce n'est pas parce qu'ils seraient une « vulgarisation » de la pensée qui serait exposée avec le plus de cohésion et jusque dans ses plus lointaines conséquences dans *L'être et le néant*, non, mais parce que ce dernier est un brouillon illisible.

La corruption de la pensée par la phénoménologie husserlienne : notre connaissance scientifique, exacte des phénomènes est délibérément ignorée, toute description qui s'en rapproche écartée, si bien que la philosophie prend une apparence paradoxale... et primitive. Cf la douleur des yeux, 450 : « douleur-yeux ou douleur-vision ». Cet exemple est particulièrement intéressant parce qu'il montre que la pensée « douleur des yeux » est sans doute aussi vieille que la langue française qui rend cette construction grammaticale « douleur des yeux » intuitive, et qu'elle ne repose donc pas sur le fond de scientificité secondaire qu'y cherche la phénoménologie. En indonésien, « douleur des yeux » se dit « douleur-yeux » ou, plus exactement, « douleur-œil » ; il faut croire que la culture indonésienne est plus avancée que la nôtre sur le chemin de l'ontologie phénoménologique, ce qui est cohérent avec le fait de qualifier le discours scientifique de construction secondaire et voilement du monde de la vie (*Lebenswelt*) (nonobstant la politique suprémaciste d'un Husserl). – Le langage traduit notre fausse conception du corps (477) : je viens de montrer que l'indonésien exprime une conception sartrienne.

La « réduction phénoménologique » nous fait passer de la pensée synthétique à de pures propositions analytiques  $A=A$  sur les phénomènes.

Sur les phénomènes il n'y a rien d'autre à dire que ce que la science en dit. Quand je parle des phénomènes, je dois en parler en scientifique (et non en phénoménologue).

À lire Sartre, on jurerait qu'il est impossible de simuler une émotion, puisqu'un poing levé n'exprime pas la colère mais est la colère (468). Quand je simule la colère, mon poing levé exprime pourtant la colère sans l'être (l'étant seulement pour les esprits manquant d'assez de sagacité pour me percer à jour). Bien sûr, S. doit forcément dire quelque part ce que c'est que simuler une émotion, mais il n'en reste pas moins que ce passage ici (et même l'idée que le corps n'*exprime* pas mais *est* le psychisme) est indéfendable. – Mon corps-pour-l'autre m'est insaisissable (476-7) : donc je ne peux pas simuler ?

Ma maladie m'est connue par autrui, sinon je n'en ai pas conscience comme maladie (480). Or je peux être mon propre médecin, et alors est-ce moi en tant qu'autrui qui connais ma maladie ? Il semble que, pour la phénoménologie sartrienne, tout ce que dise la science sur mon corps ne puisse être *ma* connaissance, parce qu'elle est fondée sur le corps d'autrui et le cadavre (l'anatomie procède par dissection de corps morts). C'est conforme au postulat husserlien : ce que je connais par la science est un voilement (du monde de la vie). Il faut poser une fois pour toutes que notre sens commun est scientifique, et la question est de savoir si, concernant notre *expérience*, ceci n'est pas légitime, et même si ce n'est pas un progrès, par rapport auquel la phénoménologie est, elle, une régression.

Le passage du synthétique à l'analytique dans la phénoménologie a l'aspect d'un contrepied. Mais le contrepied n'est qu'apparent car  $A=A$  ne peut être le contrepied d'aucune proposition synthétique.

Là où la science pose une relation synthétique, Sartre tend à vouloir la rendre analytique, sur le mode « A n'exprime pas B, mais bien plutôt A est B » (le poing levé n'exprime pas la colère, il est la colère, comme on l'a vu *supra* ; et *infra* : le mobile n'est pas cause de l'acte mais partie intégrante de l'acte). Plutôt qu'une *relation*, une *identité*.

« Ce 'nous' humaniste demeure un concept vide, une pure indication d'une extension possible de l'usage ordinaire du *nous*. Chaque fois que nous utilisons le *nous* en ce sens (pour

désigner l'humanité souffrante, l'humanité pécheresse, pour déterminer un sens objectif de l'Histoire, en considérant l'homme comme un objet qui développe ses potentialités), nous nous bornons à indiquer une certaine épreuve concrète à subir *en présence* du tiers absolu, c'est-à-dire de Dieu. Ainsi le concept-limite d'humanité (comme la totalité du nous-objet) et le concept-limite de Dieu s'impliquent l'un l'autre et sont corrélatifs. » (562) – L'existentialisme un humanisme ? Ce passage montre le contraire : dans *L'être et le néant*, l'humanisme est rapporté à de la théologie stérile.

Tout acte a un mobile, ce qui n'est pas la même chose que « tout acte a une cause », car le mobile est, non pas cause de l'acte, mais partie intégrante de l'acte (583). Plus loin, S. écrit que l'acte décide de ses mobiles : l'acte décide donc de ses parties intégrantes ? Pour un tout, qu'il soit la somme de ses parties ou un effet émergent de celles-ci, ses parties sont un donné ; on ne voit donc pas comment un acte-tout pourrait décider de ses parties qui lui sont données en tant que parties du tout qu'il est. – « Le projet résolu vers un changement ne se distingue pas de l'acte » : c'est là une étrange myopie, car de toute évidence, dans l'acte intentionnel, le projet précède l'acte qui tend à le réaliser. La définition de la liberté par S. repose sur cette myopie qui est une confusion délibérée de termes prononçant nulle et non avenue une distinction absolument légitime qui ne se laisse pas écarter.

« La négation vient au monde » (585). La négation est une notion logique, et la logique, selon Heidegger, ne s'applique qu'à l'étant (d'où le recours, chez lui, à la poésie pour la connaissance de l'être). Parler du néant comme de la négation dans l'être, c'est abuser du *logos*. – La liberté humaine est dans le *logos* ; la poésie en est le domaine propre (à côté de la loi morale) : un usage non utilitaire du langage qui pourtant nous parle, parle à notre liberté, on aime ou on n'aime pas, il n'est pas question de savoir si l'on est d'accord ou non (alors que la philosophie se juge sur cette question).

« Dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'il est ce qu'il n'est pas en n'étant pas ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence ou inversement, selon la formule de Hegel, que pour lui 'Wesen ist was gewesen ist', c'est dire une seule et même chose, à savoir que l'homme est libre. » (585) – Selon cette définition, on peut dire d'une chenille qui devient papillon qu'elle est libre. En effet, la chenille-papillon a à être ce qu'elle est (un papillon), elle est ce qu'elle n'est pas (papillon) en n'étant pas ce qu'elle est (chenille), l'existence (chenille) précède et conditionne l'essence (papillon) ou inversement « *Wesen ist was gewesen ist* » (le papillon est la chenille).

« Nous ne sommes pas libres de cesser d'être libres » (585). À partir de quel âge ?

Il ne suffit pas de vouloir, il faut vouloir vouloir (592). Or vouloir vouloir est compris dans vouloir : je ne peux pas vouloir si je ne veux pas vouloir, car pour vouloir vouloir il faut vouloir. Il suffit donc de vouloir pour vouloir vouloir.

Sartre fait partie de ces philosophes pour qui l'homme ne descend pas du singe. Sa philosophie écarte cette possibilité. – Pas un mot sur Darwin dans *L'être et le néant* ; sans doute S. craignait-il de voir un peu trop rapidement reléguer son volume, tandis que les attaques contre la dévotion catholique sont peu dangereuses.

« L'intention se fait être en choisissant la fin qui l'annonce » (633). Ce qui annonce quelque chose présuppose cette chose (or S. dit, à la même page, que l'on ne peut conférer à cette fin un en-soi au sein de son néant [si on la considère comme donnée]). De même, ce qui

choisit quelque chose présuppose cette chose. Cette définition présuppose donc deux « donnés », c'est-à-dire la fin de l'intention comme deux fois donnée, alors que S. vient d'expliquer qu'elle n'est pas un donné. Certes, elle n'est pas un donné au sens où elle précéderait son effet – or une telle conception, absurde, n'est celle de personne – mais elle est un donné en ce qu'elle est logiquement présupposée, non pas comme quelque chose d'existant avant son effet (l'intention), mais comme, par la définition même de S., quelque chose qui annonce l'intention et que l'intention choisit. Si donc on tient à dire en quoi consiste cette fin donnée mais non existante, il est permis d'y voir une représentation, aussi confuse soit-elle ; rien ne s'oppose à ce qu'une représentation soit un donné. – À ce compte, en effet, une figure géométrique ne serait un donné que lorsqu'elle serait tracée et présentée à mes sens, mais la conception de l'intuition *a priori* a fait litière de cette erreur (que l'on trouve par exemple chez Hobbes, *Sur les principes de géométrie*). L'existant (l'ontique) et le donné ne se recouvrent pas car il y a un donné non existant (non ontique) qui nous est donné par la forme *a priori* de notre intuition. Pour S., le donné « n'est que ce qu'il est » ; or cela ne s'applique à la lettre qu'au donné *a priori*, tandis que le donné phénoménal est soumis à l'ensemble des lois de la nature qui sont des lois du changement, ainsi d'ailleurs qu'à la propre action du sujet, qui revêt chez S. une importance centrale, alors qu'elle ne pourrait agir que sur ce qui n'est pas donné (c'est-à-dire le pour-soi).

Le langage présuppose « le libre projet concret de la phrase » (684). Et, j'ajoute, l'espèce humaine présuppose les techniques dont elle est l'ensemble.

« Le pour-soi est libre mais *en condition* » (685). C'est, je l'ai dit ailleurs, la même chose que les *stratégies conditionnelles* dans le monde animal, étudiées par l'éthologie. La liberté s'étend ainsi à l'ensemble du règne animal ! Or, pour S., la réalité-humaine ne saurait être confondue avec la vie biologique de l'homme : de même pour la « réalité-animale » ?

La fameuse phrase « L'homme est une passion inutile » (qui termine le dernier chapitre avant la conclusion) s'entend – le contexte ne laisse aucun doute à ce sujet – dans le sens de passion christique. Je viens de l'apprendre, bien que je connusse cette phrase. Combien de gens le savent-ils ? Le mot est-il même compréhensible autrement ?

L'existentialisme sartrien repose sur la notion de « choix fondamental ». Ce choix, qui est un choix de soi-même, est « injustifiable », et le changement de choix, « imprévisible et incompréhensible » (617), puisque ce choix crée tous les mobiles, « dispose le monde », « déploie le temps », etc. Dans ce contexte, S. parle d'« inefficacité profonde de l'acte volontaire dirigé sur soi » (626) : c'est forcé, puisque le changement est imprévisible et incompréhensible. – Or, si le changement de ce choix est imprévisible et incompréhensible, la psychanalyse existentielle dont S. trace les contours dans *L'être et le néant* peut néanmoins le produire... librement (630). – L'être et le néanmoins.

Pour la phénoménologie du ski, voir pp. 763 sq. Pour la phénoménologie du ski nautique : 765, le ski nautique est la limite vers laquelle tendent les sports nautiques. Mais le patin à glace a une mauvaise phénoménologie : « s'il se sauve malgré tout, c'est pour d'autres raisons » (766).

\*

## Compléments

### i

« On doit toujours se demander : qu'arriverait-il si tout le monde en faisait autant ? », « Et chaque homme doit se dire : suis-je bien celui qui a le droit d'agir de telle sorte que l'humanité se règle sur mes actes ? » (*L'existentialisme est un humanisme*) – Kant : Agis toujours de façon que la maxime de ton action etc.

Faire dépendre, comme dans *L'existentialisme est un humanisme*, l'existence d'une nature humaine de l'existence d'un Dieu créateur, est un peu léger. Le généticien le plus athée n'a aucun doute quant à l'existence d'une nature humaine. – Sartre précise qu'il parle d'une nature humaine « donnée et figée », mais qu'elle ne soit pas donnée et figée n'empêcherait pas qu'elle précède l'existence, car elle peut bien ne pas être figée tout en étant un état donné ; c'est le sens de la théorie de l'évolution. – Mais, plus loin, « l'existence de Dieu ne changerait rien ». Il faudrait savoir.

La conscience, « un plein d'existence » (dans la conférence), mais aussi, dans *L'être et le néant*, « un vide total » (25).

### ii

Selon Schopenhauer, le caractère fait que l'homme qui a commis une mauvaise action la répétera (car la volonté qui s'exprime dans tel caractère donné est hors du temps) dans des conditions identiques. Or, précisément, ce qu'il est impossible de prévoir, c'est que les conditions seront identiques. Il se peut que le plus infime changement dans ces conditions, « causes occasionnelles », l'absence du plus infime élément des conditions dans lesquelles la mauvaise action s'est produite, suffise à ce qu'avec le même caractère l'homme agisse autrement. Par conséquent, au plan pratique, la sévérité de Schopenhauer, notamment dans sa philosophie pénale, ne se justifie pas. Certes, la répétition d'actions mauvaises dans des conditions même seulement semblables rend la prédiction plus sûre, et les conditions où l'action, de mauvaise deviendrait bonne, moins faciles à réaliser, et encore : peut-être – qui peut le dire ? – n'a-t-il manqué jusqu'à présent qu'une simple et petite circonstance, éventuellement banale, anodine, mais s'étant dérobée et que personne ne voit, pour que la conduite du même caractère change du tout au tout dans des conditions apparemment identiques. La causalité non linéaire, multifactorielle, « chaotique » à l'œuvre ici pourrait donner du sens à une « psychanalyse existentielle » telle que l'a envisagée Sartre, car elle serait ainsi la recherche des conditions externes, causes occasionnelles, qui feraient que tel caractère agit autrement, agit bien plutôt que mal. (C'est d'ailleurs le sens des *Réflexions sur la question juive* de 1946 sur le moyen de traiter la question de l'antisémitisme – à savoir que des conditions sociales peuvent être créées qui suppriment le choix antisémite –, même si ces réflexions reposent en réalité sur une nécessité philosophique schopenhauerienne et non sur la liberté philosophique de l'existentialisme). – Et l'on ne doit pas forcément imputer, comme Schopenhauer, les changements de conduite (qui n'indiquent pas pour autant un changement de caractère) à des progrès de la connaissance et de la réflexion chez le sujet, car ces changements de conduite peuvent, tout en nous laissant postuler l'immutabilité du caractère, résulter de changements dans

les seules conditions externes, soumises à une causalité chaotique (effets papillons dans les actions morales).

*iii*

Je sais seulement que personne ne sait rien.

La conscience est un jeu de glaces avec un reflet-reflétant et un reflet-reflété, où l'un dit « Ta gueule » et l'autre dit « Ta gueule toi-même ».

L'« honnête homme » est aujourd'hui le plus grand égaré : il absorbe l'irrationnel pur dans la science, l'abstractionnisme dans la musique, l'hegelânerie dans la philosophie...

« Hegel wrote so abominably that I cannot understand him. » (William James, *Some Problems of Philosophy*) This means Hegel is a problem of philosophy, i.e.: A problem *with* philosophy is the presence of Hegel in its midst.

From dreamer to sleeper.

Des intérêts contradictoires ne sont pas une contradiction. Je peux sans contradiction penser des intérêts contradictoires.

On se fait des illusions sur le pouvoir prédictif de la science. Le paysan dénué de la moindre notion théorique est un excellent météorologue à son échelle.

L'homme ne sait pas qu'il meurt (il ne connaît que le *phénomène* de la mort) ; il *croit* qu'il meurt ou bien qu'il aura une vie éternelle.

Pour les empiristes, l'esprit n'est pas fait pour penser : il a des buts pratiques, que la pensée excède. Cet excédent est sans raison.

Il n'y a pas de jugements de goût dans les sciences (*Critique de la faculté de juger*). Les scientifiques qui parlent des *beautés* de leur science sont des buses.

Il n'y a de définition rigoureuse que par construction de concepts (*willkürlich*, arbitraire) (dans les mathématiques), tandis que l'usage des concepts donnés par l'intuition sensible n'établit que des analogues de définition, entièrement provisoires et le plus souvent impropres à servir de point de départ à la discussion (car cet analogue posé, au commencement, comme limite risque de faire perdre de vue des pans entiers de l'objet), c'est-à-dire qu'il ne faut pas chercher à commencer une discussion philosophique par des définitions. De là ce caractère pour nous irréel de tant de discussions antiques, par exemple sur les « éléments » de la matière (eau, feu...), qui reposent sur des définitions des structures de la matière ne pouvant plus aucunement nous servir en raison de l'approfondissement synthétique de ces concepts tirés de l'expérience.

Mis en ligne le 1<sup>er</sup> juin 2020

<https://florentboucharel.com/2020/06/01/etre-et-le-neant-notes-dun-essai-de-lecture/>