NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

74 Nº 1 1952

Le sartrisme et le problème moral. I

Edmond BRISBOIS (s.j.)

p. 30 - 48

https://www.nrt.be/es/articulos/le-sartrisme-et-le-probleme-moral-i-2573

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le sartrisme et le problème moral

Nous voudrions présenter ici, en une synthèse aussi cohérente que possible, les divers aspects du sartrisme qui intéressent le problème moral, pour en dégager la signification générale de ce que serait une morale sartrienne. J. P. Sartre, dans son œuvre déjà publiée tout au moins, n'a pas encore abordé pour lui-même le problème moral. Certains travaux ont cependant paru qui semblent bien exprimer sa pensée sur ce sujet : signalons en particulier l'important ouvrage de M. Francis Jeanson : *Le problème moral et la pensée de Sartre* (1), auquel nous nous référerons pour confirmer notre exposé.

Comment se pose en général le problème moral ?

Il est une question qui s'impose avec plus ou moins d'urgence à tout homme qui réfléchit sur sa condition : La vie humaine a-t-elle un sens ? Et si oui, quel est-il ? Quelle attitude pratique se dégage logiquement de la réponse à cette question ? Ainsi la réflexion de l'homme sur lui-même débouche directement sur le problème moral : quel usage doit-il faire de sa vie ? quel sens doit-il donner à son action ?

C'est autour de cette question essentiellement pratique que gravite, d'une manière plus ou moins explicite, toute la recherche philosophique. Si l'homme a spéculé de tout temps sur les problèmes métaphysiques, ce n'est pas seulement pour satisfaire une pure curiosité spéculative, ou par pur désir de connaître la réalité pour elle-même, d'une manière désintéressée ; c'est finalement en vue de la connaître comme elle est pour lui. Car, dans sa situation présente d'être qui doit se faire être, qui doit achever sa nature par son action, l'homme veut connaître surtout pour agir ; ce qui l'intéresse dans les objets de sa connaissance, c'est au fond toujours leurs rapports à lui, à sa destinée,

(1) F. Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*. Lettre-préface de J. P. Sartre. Paris, éd. du Myrte, 1947. La lettre-préface de Sartre permet de croire que cet ouvrage exprime bien sa pensée. « Vous êtes, écrit-il à l'auteur, le premier à me donner une image de moi-même assez proche pour que je puisse m'y reconnaître, assez étrangère pour que je puisse me juger... Vous n'avez pas hésité à prendre comme thème directeur la morale existentialiste... Vous ne pouviez adopter de meilleure perspective pour faire pressentir le sens et l'orientation de ma philosophie. Puisque, en effet, l'existant est pour moi un être « qui a à exister son être », il va de soi que l'ontologie ne saurait se séparer de l'éthique... S'il fallait démontrer l'excellence de votre méthode, ainsi que votre rigoureuse honnêteté, je donnerais cette preuve-ci : vous avez si parfaitement épousé le développement de ma pensée que vous en êtes venu à dépasser les positions que j'avais prises dans mes livres au moment où je les dépassais moi-même. »

à la réalisation de sa perfection : l'homme veut connaître pour éclairer sa situation dans le monde, pour savoir comment il doit se comporter vis-à-vis de lui-même et des autres êtres : des choses, des personnes, et aussi de Dieu. Ainsi, ce sont toujours des préoccupations morales qui, en dernière analyse, sont sous-jacentes à toute conception philosophique : une philosophie traduit toujours plus ou moins une attitude morale, que le philosophe lui-même a adoptée d'une manière plus ou moins consciente pour son propre compte et qu'il cherche à se justifier à lui-même.

Il doit en être ainsi de la philosophie de Sartre ; elle doit impliquer, déjà plus ou moins discernable dans ses positions maîtresses, une conception du sens de la vie humaine et des exigences qui en découlent pour l'homme dans l'exercice de son action. Bien plus, dirions-nous, toute l'œuvre de Sartre est centrée sur une conception préalable de la vie et de la condition humaine, qui est comme son intuition de base, et que sa philosophie cherche à justifier ; et c'est cette conception qui nous paraît donner au sartrisme son sens fondamental et sa cohérence.

Mais, nous dira-t-on, quel sens peut bien avoir pour Sartre la vie humaine ? Chaque page de son œuvre ne proclame-t-elle pas que la vie humaine est un non-sens, que chaque destinée humaine est un échec ? Les personnages qu'il met en scène, dans son œuvre littéraire surtout, ne sont-ils pas presque toujours des ratés, d'une veulerie parfois dégoûtante, et qui n'éprouvent eux-mêmes le plus souvent, devant le spectacle de leur vie, qu'une nausée écœurante ?

Certes, l'humanité ne sort pas embellie de l'œuvre de Sartre, et le succès même qu'elle a rencontré chez beaucoup reste en grande partie un succès de scandale assez malsain. Mais à cela on répond que juger ainsi l'œuvre de Sartre, c'est ne prendre d'elle que certaines de ses positions, en les considérant « statiquement » et en les isolant de l'ensemble dont elles font partie et dont elles ne manifestent que des aspects partiels ; pour juger ceux-ci équitablement et selon leur vraie portée, ajoute-t-on, il faut les réintégrer dans le mouvement général de la pensée de leur auteur, car c'est ainsi seulement qu'on peut les comprendre selon leur signification réelle. Ainsi pense M. Jeanson : ces descriptions, malheureusement trop vraies dans bien des cas, ne visent, selon lui, qu'à faire sentir, éprouver la pauvreté, la misère, l'insuffisance morale radicale de tant de vies humaines mal orientées, et qui se déroulent au rebours de ce qu'elles devraient être ; elles sont en particulier une dénonciation brutale de ce bourgeoisisme commode, confortablement installé dans un conformisme soi-disant moral, mais qui n'est au fond que mauvaise foi plus ou moins consciente, et dont est absent, en réalité, tout souci sincère d'une vie morale authentique. « Toute l'œuvre de Sartre, écrit-il, témoigne du scandale qu'il

éprouve en face de personnes qui vivent à la façon des choses, et de son besoin de leur opposer l'existence authentique d'une conscience » (*o.c.*, p. 155).

Quoi qu'il en soit, on ne peut nier que l'œuvre de Sartre a contribué bien plus à abaisser qu'à relever le niveau moral de ses lecteurs, beaucoup s'en autorisant pour réduire aux situations qu'il décrit l'inéluctable condition humaine. Cette raison suffirait à elle seule pour justifier la décision de l'Eglise catholique condamnant en bloc l'œuvre de Sartre.

I. L'ONTOLOGIE SARTRIENNE ET LA CONDITION HUMAINE

La morale sartrienne, comme toute doctrine morale, suppose une conception de la condition humaine; et celle-ci à son tour se fonde sur une ontologie. C'est donc de l'ontologie et de l'anthropologie de Sartre que nous devons chercher à dégager les positions morales impliquées dans le sartrisme. Nous utiliserons surtout le principal ouvrage philosophique de Sartre : *L'Etre et le néant* qui se donne dans son sous-titre comme un *Essai d'ontologie phénoménologique.*

Cette ontologie est conçue selon une *méthode* qui diffère profondément de celle des philosophies traditionnelles cherchant à expliquer les objets par leurs causes.

Pour Sartre, en effet, il ne peut aucunement être question, en philosophie, de revenir aux anciennes formes de l'explication causale, qu'elles soient du type scientifique ou du type métaphysique, le propre de toute explication causale étant d'être cherchée dans autre chose que l'objet à expliquer. Or l'essence de tout objet est *en lui* et non hors de lui; c'est donc en lui qu'il faut la chercher; elle est le terme non d'une explication mais d'une « explicitation ». La *seule* méthode légitime qui permette d'atteindre l'essence de la condition humaine sera donc la *description phénoménologique.* Cette méthode prend le donné existant tel qu'il apparaît dans l'expérience commune, pour le décrire, non seulement selon ses aspects superficiels, les seuls aperçus le plus souvent, mais selon sa *signification originelle*, vécue sans doute dans la perception commune de la réalité concrète, mais qui reste habituellement insoupçonnée, recouverte qu'elle est par les symbolismes du langage et les jugements que l'homme reçoit tout faits de son milieu social. Cette signification originelle demande donc, pour être dégagée, un effort de réflexion sur le donné brut, de dénudation, de purification de celui-ci. C'est par une telle *méthode d'explicitation interprétative* que Sartre veut arriver à constituer son ontologie de la condition humaine.

Cette ontologie s'interdit donc de dépasser le plan de l'expérience, et renonce à atteindre son objet selon ses conditions métaphysiques, c'est-

à-dire transcendantes à l'expérience (2). Ces conditions métaphysiques ne sont, selon Sartre, que des hypothèses gratuites et invérifiables, et de plus tout à fait vaines dans la mesure où elles prétendent expliquer pourquoi les objets existent, et pourquoi ils sont tels qu'ils existent. Tout ce que nous pouvons dire à ce sujet, selon lui, c'est que les objets existent, qu'ils sont là, et qu'ils sont ce qu'ils sont; et tout ce que nous pouvons chercher à savoir d'eux, c'est leur essence en tant qu'objets (3). Et cette détermination de l'essence des objets n'est que la fixation en concepts des caractères distinctifs selon lesquels ils se manifestent en tant qu'objets, et qui sont impliqués dans la signification même de leur description phénoménologique, mais en se gardant bien de prendre ces abstractions conceptuelles pour des réalités alors qu'elles ne sont que des moyens d'élucidation du donné concret.

Quels sont, selon l'ontologie sartrienne, les aspects constitutifs premiers de l'essence de la condition humaine ?

Pour les déterminer, il faut partir du sujet, de ce sujet concret qu'est le philosophe lui-même, toute enquête philosophique étant d'abord réflexion sur soi-même (*o.c.*, p. 37). Quand l'homme se considère ainsi, il s'apparaît, en dernière analyse, comme une conscience, mais

(2) Si la méthode d'une discipline, quelle qu'elle soit, est nécessairement commandée par son objet formel, c'est-à-dire par l'aspect selon lequel elle veut considérer les données auxquelles elle s'attache, il faut dire qu'une ontologie phénoménologique, *dans la mesure où elle se cantonne dans son point de vue purement descriptif*, et refuse à la raison la possibilité de le dépasser, suppose une conception de l'être qui réduit celui-ci à ce qui en apparaît ou peut en apparaître dans l'expérience. L'être, dans ce cas, est donc tout en surface; il n'est que ce qu'on peut en voir, soit d'une vue immédiate et superficielle : telle est la connaissance commune, soit d'une vue plus attentive et dégagée de tout présupposé dogmatique (quel qu'il soit) : c'est la connaissance phénoménologique. L'être ainsi compris est seulement à deux dimensions, dirions-nous. Tandis que l'être tel que le comprend la métaphysique est un être à trois dimensions : il implique au delà de sa surface une dimension des objets en profondeur, ou plutôt en hauteur, dont les aspects ne se révèlent pas à l'expérience directe, et que la raison seule peut atteindre comme conditions nécessaires de ce que les objets manifestent d'eux-mêmes dans l'expérience, et dont elle ne peut déterminer la nature qu'à partir et en fonction de ces manifestations. Ce sont ces aspects de l'être qui constituent l'objet propre de la métaphysique.

(3) Il s'agit donc ici de l'essence prise selon sa signification traditionnelle, comme désignant l'essence « logique », c'est-à-dire l'ensemble des caractères qui expriment ce qu'est un objet *selon son espèce*, et le distinguent des objets d'une autre espèce. Cette signification du terme « essence » n'est pas récusée par les existentialistes : elle s'impose nécessairement à eux dans la mesure même où ils doivent user de concepts. L'essence ainsi comprise cependant ne doit pas être confondue avec l'essence au sens sartrien ou existentialiste, selon lequel Sartre dit que « l'existence précède l'essence », celle-ci signifiant la manière d'être particulière que chaque homme doit se donner pour se faire être selon ce qu'il veut être; il s'agit donc ici non pas de l'essence logique, abstraite, mais de l'essence existante. D'une manière générale, l'essence ainsi comprise, c'est le sens qu'a l'existant en tant que déterminé.

une conscience qui n'existe, qui ne peut exister que comme une *conscience de quelque chose* : car une conscience de rien ne serait qu'un néant de conscience. Et ce « quelque chose » qui est son objet, n'est pas elle, s'oppose à elle, lui est transcendant, est pour elle un « au-delà » d'elle, « distant » d'elle, mais à quoi elle est nécessairement ordonnée, car son essence est d'être « présence à l'objet ». Considéré concrètement, cet objet, corrélatif à la conscience, c'est le monde des réalités existantes, par rapport auquel elle s'apparaît comme « située ». Ainsi la réalité humaine se révèle dès l'abord à la réflexion philosophique comme une présence de l'homme au monde des objets, comme « une conscience en situation ». (4)

Dès ce premier moment, se discernent déjà les deux types d'êtres qui se partagent l'univers de l'être, tel que, selon Sartre, il apparaît à la conscience humaine : *l'être-objet*, l'être qui apparaît à la conscience, et *l'être-sujet*, l'être auquel apparaissent les objets. C'est la nature de ces deux modes d'être qu'il nous faut d'abord préciser, car ils sont à la base de toute l'ontologie sartrienne.

La nature propre de ces deux formes de l'être, Sartre la détermine par une analyse phénoménologique à partir de l'acte de connaissance qui les révèle et fait apparaître leur rapport mutuel essentiel. Ce rapport est *un rapport d'opposition* : l'objet est ce qui apparaît à la conscience, comme autre qu'elle ; et la conscience est ce à quoi apparaît l'objet, mais qui n'est pas lui. L'objet, en tant qu'objet, est donc néant de conscience ; et la conscience, en tant que conscience, est néant d'objet. Telle est, croyons-nous, *l'intuition première* sous-jacente à toute l'ontologie sartrienne et dont découlent ses diverses positions. Cette position initiale, à première vue, paraît presque classique. C'est d'elle cependant que Sartre dérive, avec une logique impitoyable, toute sa philosophie. Aussi importe-t-il de l'examiner de près.

L'être de l'objet.

Ce qui caractérise les objets qui apparaissent à la conscience, si on les considère en tant qu'êtres, c'est qu'ils existent en eux-mêmes, qu'ils sont des êtres *en-soi*, subsistant en soi. La conscience les atteint comme étant « déjà là ». « L'objet perçu, dit Sartre, est devant la conscience ; elle n'est pas en lui et il n'est pas en elle ».

L'être des objets est donc transcendant à la conscience, tout entier en lui-même, enfermé en lui-même et fermé à la conscience. Sans doute il apparaît à la conscience, mais son apparition, *son phénomène*, n'est pas ce qui le fait lui-même : « c'est quelque chose qui lui arrive », dit Sartre, mais qui reste à sa surface, qui lui advient mais

(4) « Le concret s'est découvert à nous, écrit Sartre, comme la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène (l'objet) ne constituent que **des articulations », nous dirions : les deux pôles.**

qui n'est pas lui. Le phénomène de l'objet peut être indéfiniment multiple et divers; l'être de l'objet, lui, qui le fait lui-même en tant qu'être, reste immuablement lui-même, pure identité, pure positivité : il est pleinement et uniquement lui-même. L'objet, c'est, par exemple, cet arbre que je vois, là, devant moi. Il se manifeste à moi comme un être qui a des branches, des feuilles, des racines, qui croît chaque année, etc. Tout cela que j'en vois n'est cependant pas ce qui le fait lui-même, selon son être, mais les divers aspects phénoménaux par lesquels cet être se révèle à moi. Son être, sa réalité ontologique, est transcendant à ses aspects phénoménaux; il reste immuable à travers les changements divers que manifeste son apparaître. Pris en lui-même, selon ce qui le fait lui-même en tant qu'être, cet arbre est lui-même et rien que cela, il l'est toujours et pleinement, il est *pure identité avec lui-même.*

L'être de l'objet est donc transcendant au phénomène qui le révèle à la conscience, mais qui le révèle en le voilant; il déborde tous les aspects phénoménaux selon lesquels la conscience le perçoit ou peut le percevoir. Car le phénomène de l'objet n'est qu'en fonction de la conscience, et le propre de l'être de l'objet est précisément d'être indépendant de la conscience.

L'être de l'objet, s'il est voilé à la conscience par son phénomène, se révèle cependant à celle-ci dans ses aspects phénoménaux. C'est lui, en effet, qui communique à ces aspects phénoménaux leur valeur « ontologique » de phénomènes d'un être réel, de phénomènes objectifs (5). Car le caractère propre de l'être des objets est d'être de l'être objectif, de l'être existant en soi, de l'existence, de l'*esse*, dirions-nous en langage scolastique : « L'existence, dit Sartre, est la pâte même dont sont faits les objets ».

Mais si l'être de l'objet se révèle à la conscience comme un au-delà

(5) Et de ce point de vue, l'être de l'objet ce sont ses aspects phénoménaux eux-mêmes, considérés selon leur réalité ontologique; non pas seulement ceux par lesquels l'objet se révèle en fait à la conscience qui le perçoit, mais *la totalité de ses aspects phénoménaux actuels ou possibles,* que l'être de l'objet contient en lui-même d'une manière indifférenciée aussi longtemps que la conscience ne les a pas déterminés en lui. « La pensée moderne, écrit Sartre, a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparences qui le manifestent ». Cette position, qui frise le phénoménisme, s'en distingue cependant selon Sartre en ce que pour lui l'être de l'objet n'est pas constitué uniquement par les aspects selon lesquels il apparaît à la conscience, mais les déborde tout en les incluant. L'être de l'objet tel que Sartre le conçoit étant pleinement lui-même, ayant en lui son plein d'être, contient en lui, *mais à l'état indifférencié,* la totalité des aspects phénoménaux selon lesquels il peut apparaître, c'est-à-dire que la conscience peut susciter pour elle en se rendant présente à l'objet. L'objet étant l'être-en-soi qui apparaît à la conscience, il importe de ne pas confondre le phénomène de l'objet, l'aspect selon lequel il apparaît à la conscience, et l'être de l'objet, qui est la réalité même de celui-ci en tant qu'il existe en soi. Cet objet serait donc, selon Sartre, une sorte de matière première contenant à l'état indéterminé, mais cependant en acte, la série de toutes les manifestations selon lesquelles il peut apparaître, et dont la conscience, en le rencontrant, expliciterait les aspects selon lesquels il lui apparaît.

du phénomène qui le manifeste, on ne doit cependant pas le concevoir, souligne Sartre, sur le type de la substance des métaphysiques classiques, qui, selon lui, ne font que réaliser de purs concepts (6) ; ni non plus sur le type du noumène kantien, dont on ne peut même pas dire qu'il existe. Ce sont là, dit Sartre, de pures fictions, des hypothèses gratuites et invérifiables, auxquelles rien ne répond dans l'expérience que nous avons des objets, bref, « des entités métaphysiques ». Mais, ajoute-t-il, l'être de l'objet n'est pas non plus l'être de la conscience, comme le prétend l'idéalisme : car l'être de celle-ci est précisément d'être négation, néant d'objet. Le sartrisme est donc en fait un réalisme, ou plutôt un anti-idéalisme (7).

L'essence de l'être de l'objet peut donc se ramener aux traits suivants : l'objet considéré selon son être est transcendant à la conscience ; il se manifeste à elle selon des aspects phénoménaux qui le révèlent mais en le voilant, car il est transcendant (8) à ses phénomènes. Son être propre est d'exister en lui-même, d'être en soi, identique à soi, totalement et uniquement soi.

---

(6) Pour Sartre, comme pour la plupart des philosophes modernes, la substance au sens traditionnel et aristotélicien serait une réalité non-expérimentale au delà des aspects expérimentaux, phénoménaux, des objets, une sorte de noyau d'être immuable au sein de l'être existant perpétuellement changeant selon ses aspects phénoménaux, et sur lequel s'appliqueraient ces aspects phénoménaux, mais en lui restant extérieurs. Ce n'est pas en cela que saint Thomas, à la suite d'Aristote, place la raison formelle de la substance, mais bien en ce qu'elle est l'être existant en tant que *subsistant en soi* (*ens in se*), réellement distincte sans doute des accidents qui la déterminent ,mais immanente à ceux-ci, et affectée intrinsèquement quoique secondairement par eux (*per accidens*), tout en restant identique à elle-même en tant que substance. La substance au sens scolastique diffère évidemment de l'être des objets au sens sartrien, quoique dans les deux conceptions ce qui les constitue l'une et l'autre soit d'exister en soi. Mais pour Sartre l'être de l'objet n'est pas une réalité distincte des phénomènes selon lesquels il se manifeste : il est la somme indifférenciée, la totalité indistincte des déterminations selon lesquelles il peut apparaître.

(7) Il est à noter que Sartre rejette le réalisme aussi bien que l'idéalisme ; mais ce réalisme dont il ne veut pas, c'est le réalisme de la « chose » distincte de son phénomène. Pour lui donc les phénomènes de l'objet, de l'être-en-soi, subsistent en eux-mêmes, mais à l'état indifférencié : ils sont l'être même de l'objet. A première vue ce réalisme du phénomène paraît assez proche, à certains égards, de l'idéalisme kantien, et surtout du phénoménisme post-kantien, puisque selon lui le phénomène est suscité par l'action de l'être-conscience. Il en diffère cependant en ceci que pour Sartre le phénomène n'est pas l'œuvre de la conscience, car il préexiste à sa connaissance, et celle-ci se borne à le faire apparaître, à le dégager de l'opacité de l'être-en-soi, dans lequel il était déjà contenu avant d'être connu. De plus, pour Sartre, le phénomène existe en soi et non dans l'esprit, dans la conscience : celle-ci ne fait que le rencontrer.

(8) Il s'agit ici de deux sens distincts de la transcendance : l'objet est transcendant à la conscience en ce sens qu'il est au delà d'elle, « distant » d'elle, hors d'elle ; l'être de l'objet est transcendant au phénomène qui le révèle en ce sens qu'il déborde celui-ci, tout en le contenant, en lui étant immanent.

Les propriétés de l'être de l'objet.

De cette essence phénoménologique de l'être de l'objet, de l'être-en-soi, Sartre déduit les *caractères secondaires* qui lui sont propres.

Etant purement identique à lui-même, *il ne peut être conscient de lui-même,* car la conscience, en lui, supposerait qu'il peut s'opposer à lui-même, mettre une « distance » entre lui comme objet et lui comme sujet, et, comme sujet et objet s'opposent nécessairement, c'est-à-dire se nient, être à la fois lui-même et non lui-même.

Etant nécessairement en soi, il est nécessairement enfermé en lui-même, sans relation avec autre chose : car une telle relation impliquerait qu'il se prolonge hors de lui-même. L'être-en-soi est donc *un absolu,* transcendant à toute négation par laquelle il s'opposerait à ce qui n'est pas lui : l'arbre, en lui-même, ne s'oppose à rien, il ne se soucie de rien de ce qui est en dehors de lui. L'être-en-soi est aussi transcendant à toute affirmation : il ne s'affirme même pas lui-même, car, pour s'affirmer, il devrait être « à distance » de lui-même.

L'être-en-soi n'est *ni actif ni passif.* Il n'est pas actif en lui-même, il n'a pas à se faire être lui-même, car son être propre est d'exister, d'être-là. Il ne s'agit pas non plus pour lui d'agir sur les autres êtres, étant sans relations avec eux. Si donc, du point de vue phénoménal, les objets apparaissent comme agissant les uns sur les autres, cet agir ne concerne que leur « apparaître », leurs aspects phénoménaux, qui ne sont pas leur être. L'être-en-soi n'est pas non plus passif, car étant pleinement lui-même, il n'y a en lui aucune potentialité, aucun manque, aucune capacité de recevoir quoi que ce soit du dehors : sa passivité ne peut donc relever elle aussi que de son aspect phénoménal. « L'être est ce qu'il est, dit M. Jeanson. Synthèse absolue de soi à soi, l'être est isolé dans son être, incapable de s'écarter de son être, ou pour le rapporter à soi, ou pour entretenir des rapports avec ce qui n'est pas soi. Il est ce qu'il est : tout devenir lui est refusé, car il est par delà le devenir, étant l'être du devenir. Il ne peut même pas se poser comme étant *autre* qu'un autre être, car il ignore l'autre, étant par delà la négation, et n'ayant donc même pas la ressource de se poser par opposition à ce qu'il n'est pas » (*o.c.*, p. 193).

Etant un absolu, sans relation avec autre chose que lui-même, *l'être-en-soi ne peut donc s'expliquer par autre chose que lui,* par une cause qui le ferait être. Il ne s'explique pas non plus par lui-même, comme s'il avait en lui sa raison d'être, comme s'il était à lui-même sa propre cause : car, pour se causer, dit Sartre, il devrait *d'abord* être; l'être *causa sui* est donc contradictoire.

L'être de l'objet est par conséquent inexplicable : il est dès lors *pure contingence,* pure « gratuité », pur « fait » ; il est là bêtement, dirions-

nous en style sartrien, comme par hasard, sans cause, sans nécessité, sans raison; il s'impose à la conscience comme un fait brut, inattendu, imprévisible. Cette « facticité », comme l'appelle Sartre, est le caractère propre de l'être de l'objet, de l'être-en-soi : « il apparaît, il se laisse rencontrer, mais on ne peut le déduire ». En un mot, il est *absurde*. L'absurde, pour Sartre, n'est donc pas le contradictoire, ce qui est contraire à la raison, mais seulement ce qui est sans raison, sans motif, pur contingent.

Cette inexplicabilité, cette irrationalité essentielle de l'être-en-soi, de l'être de l'objet, est ce qui, en lui, heurte la raison : il la déroute, il la déçoit dans son besoin de voir clair en lui, il la rebute; elle se sent mal à l'aise, inquiète en sa présence, elle ne sait comment l'aborder, « elle ne sait qu'en faire », dit Sartre, il est « de trop » pour elle.

L'effet sur l'homme de cette contingence radicale, de cette absurdité de l'être de l'objet, est de susciter en lui, quand il en prend conscience, un sentiment spécial, que Sartre appelle *la nausée*, et qui n'est autre que le *sentiment de l'absurdité de l'être-en-soi* : devant lui, la conscience se sent désorientée, troublée, non seulement il la déroute, mais il la dégoûte; il lui répugne (9).

Tels sont, selon Sartre, les caractères propres de l'être de l'objet.

L'être de la conscience.

La seconde forme d'être que révèle le phénomène de conscience est l'être-sujet. Ce qui le caractérise, c'est qu'il est *ce à quoi apparaissent les objets* et qu'il n'est que cela. Il est donc par essence pure subjectivité. Et comme tel il s'oppose à l'objet, il n'est pas et ne peut être objet. Il est donc *néant d'objet*, néant d'être objectif, néant d'existence objective. Ce néant d'être existe cependant, puisque la réflexion le décèle nécessairement dans le phénomène de conscience; mais il n'existe qu'en devenant conscience d'objet : la conscience ne peut exister qu'en étant conscience déterminée par un objet donc en devenant conscience-objet : c'est par l'objet seulement qu'elle acquiert d'exister. Comme pure subjectivité, dit Sartre, « elle n'a aucune suffisance d'être », « tout dans son être renvoie à l'objet ». C'est pourquoi elle est essentiellement tendance vers les objets, « intentionalité »; sa pente naturelle l'incline vers les objets comme vers ce par quoi elle peut *se* faire être, en se déterminant par eux, en devenant conscience objective, c'est-à-dire en devenant objet.

Mais ainsi la conscience devient ce qu'elle n'est pas par elle-même, ce à quoi elle s'oppose par sa nature même de pure subjectivité : « La conscience, dit Sartre, naît donc portée par un être qui n'est pas

(9) « Tout est gratuit, écrit Sartre, à propos de la nausée, ce jardin, cette ville, moi-même. Quand il arrive qu'on s'en rende compte, ça vous tourne le cœur et tout se met à flotter... Voilà la nausée ».

elle ». D'où il tire cette conclusion d'allure paradoxale que la conscience « n'est pas ce qu'elle est, et est ce qu'elle n'est pas », c'est-à-dire qu'elle n'est pas par elle-même ce qu'elle est en tant que conscience existante, concrète, déterminée, conscience d'objet, mais qu'ainsi, comme conscience déterminée, elle est ce qu'elle n'est pas par elle-même.

De plus, comme, par ce qui la fait elle-même, elle s'oppose à l'objet, *elle est donc comme telle un refus d'objet*, une « néantisation d'objet ». Il y a donc en elle une nécessité essentielle, pour rester elle-même, de se dérober, de se soustraire à toute détermination d'elle-même qui en fait un objet, à toute détermination objective. L'être propre de la conscience, son essence phénoménologique, est donc d'exister comme un néant, *un vide d'existence objective* ; mais un néant *actif*, un refus actif d'être-objet. Nous rencontrons ainsi cette notion de néant, qui tient une si grande place dans la philosophie de Sartre, comme aussi dans celle de Heidegger dont elle dérive, mais sans s'y identifier.

Dès lors, si un objet est par nature ce qui a la propriété d'apparaître à la conscience, et si, d'autre part, la conscience est ce qui, comme tel, n'est pas objet, il s'ensuit que, selon son être propre, *la conscience ne peut s'apparaître à elle-même*, c'est-à-dire se connaître elle-même comme elle est en elle-même, en tant que pure conscience, pure subjectivité, car ainsi elle serait un objet et cesserait d'être elle-même. Elle est donc en un certain sens *un néant pour elle-même*.

Cependant, la conscience doit être aussi présence à soi dans son acte, c'est-à-dire en devenant conscience d'objet, connaissance d'objet, car une connaissance inconsciente serait un néant de connaissance. Toute conscience connaissante est nécessairement consciente qu'elle connaît (10). La conscience est donc essentiellement présence à soi, mais présence à soi qui ne peut être objet pour soi ; elle est, dit Sartre, « *rapport non cognitif de soi à soi* » (11) ; elle est par elle-même un pur « soi », mais vide de toute détermination, de tout contenu objectif. L'être-conscience, dit Sartre, sait qu'il est, *et en tant que tel il est un être « pour-soi »*.

Ainsi l'être de la conscience, l'être-sujet, l'être-pour-soi, se révèle à l'analyse phénoménologique comme un être qui n'est qu'en tant que

---

(10) C'est dans ce sens que saint Thomas dit aussi : *Eadem operatione intelligo intelligibile; et intelligo me intelligere* (*in I Sent.*, d. 1, q. 2, a. 1, ad 2). Toute connaissance est accompagnée dans le sujet connaissant de la conscience qu'il a que c'est lui qui connaît, sans que cependant le sujet connaissant s'atteigne lui-même directement comme objet de sa connaissance.

(11) Tel est le sens de ce que Sartre appelle le *cogito* « pré-réflexif », qu'il distingue du *cogito* cartésien, lequel n'est atteint que par un acte formel de réflexion, une réflexion en acte second, par laquelle le sujet connaissant revient sur son acte de connaissance directe par lequel il connaît les objets. Le sujet connaissant est déjà présent à lui-même dans son acte direct sans doute, mais sans s'y discerner ; il se connaît ainsi d'une manière vécue, dirions-nous, mais sans s'apercevoir dans le contenu de sa connaissance : on dirait en termes scolastiques qu'il se connaît *exercite* mais non *signate*.

conscience d'un objet qui n'est pas lui, sans lequel il serait impossible, inexistant et vers lequel par conséquent il tend nécessairement pour *se* faire être (12) : il glisse naturellement vers les objets, il tend, pour être, à devenir objet. Et d'autre part, en raison de son être propre, l'être-conscience s'oppose à l'objet, répugne à devenir objet. Il doit, pour exister, se faire être comme objet, mais en même temps, pour rester lui-même, il doit rejeter *activement* cet être-objet qu'il se donne. C'est de la synthèse de ces deux aspects opposés de l'être de la conscience que résulte, selon Sartre, la liberté.

La liberté.

Le refus de l'objet par l'être-conscience ne peut être tel qu'il supprime celui-ci, qu'il le rende inexistant, qu'il l'anéantisse. L'être-conscience doit donc aller vers les objets sans lesquels il ne pourrait exister, il doit devenir objet; mais en même temps il doit se dégager d'eux pour ne pas se perdre en eux, se laisser « engluer » par eux. Le refus de l'objet ne peut donc être qu'une attitude de *dépassement* de tout objet, de détachement de toute détermination, de tout mode d'être concret, que l'être-conscience peut se donner par les objets.

Cette faculté d'échappement à toute détermination de soi par les objets constitue, selon Sartre, le fondement de la liberté de l'être-conscience. La liberté consiste donc pour Sartre dans le pouvoir que possède l'être-conscience, l'être-pour-soi, de se faire être d'une manière positive suivant ce qu'il veut être, mais sans se lier pour cela à aucune de ses déterminations, donc en gardant toujours la possibilité de s'en détacher, de les « néantiser ». (13)

Pour Sartre, la liberté ainsi comprise est essentielle à l'être-conscience; et c'est dans ce sens qu'il dit que « l'être-pour-soi est condamné à la liberté »; elle tient à sa nature même d'être néant-d'objet, qui a la propriété de néantiser les objets selon lesquels il se fait être : « c'est par lui, dit encore Sartre, que le néant vient au monde ». Et cette liberté est *absolue* : l'être-conscience transcende toutes les déterminations qu'il peut se donner, il n'est naturellement lié à aucune

---

(12) L'être-conscience, dit Sartre, est « tension » vers les objets, non pas tension d'un sujet, mais tension subsistante. Ni l'être de l'en-soi, ni l'être du pour-soi n'ont rien de substantiel. Du point de vue phénoménologique qui est celui de Sartre, ils sont les deux pôles indiqués par le phénomène de la conscience concrète, point de départ de l'analyse sartrienne. L'être de l'objet comme l'être du sujet sont transphénoménaux, selon Sartre, sans être pour cela trans-expérimentaux; ils ne sont pas un au-delà inaccessible de l'expérience, à la façon de la substance métaphysique des philosophies classiques, puisque l'analyse phénoménologique peut les déceler dans l'expérience concrète.

(13) Cette néantisation ne doit pas être comprise comme un anéantissement de l'*être-en-soi de l'objet. En néantisant l'objet, l'être-conscience fait qu'il ne* soit plus pour lui un objet, il s'en détourne et ainsi le fait rentrer dans « l'opacité » de l'être-en-soi.

d'elles : étant par lui-même négation de toute détermination objective, *il échappe à tout déterminisme naturel.*

Ce refus de l'objet par lequel la liberté s'exerce ne peut donc se concevoir que si, dans sa néantisation de l'objet, l'être-conscience se dirige expressément vers le monde, vers les objets, pour se constituer comme un refus de ce monde et de ces objets. C'est dans ce refus, dans ce détachement actif, que l'être-conscience réalise vraiment sa liberté : car s'il est naturellement condamné à la liberté, il a cependant à *se faire libre.*

L'agir.

Cette relation essentielle de l'être-conscience aux objets, par laquelle il est présent aux objets, ne doit pas être conçue, selon Sartre, comme résultant de l'action de ces objets sur la conscience : car considérés selon leur être, les objets sont enfermés en eux-mêmes, sans relation avec les autres objets, sans activité ni en eux-mêmes ni hors d'eux-mêmes. La présence de l'être-conscience aux objets ne peut donc provenir que de l'être-conscience lui-même : *c'est la conscience qui se rend présente aux objets.* Elle n'est donc pas un simple miroir reflétant passivement ceux-ci, mais elle est une prise de conscience active des objets. Non pas cependant qu'elle les crée, comme le voulait l'idéalisme ; mais elle est *une prise d'attitude* vis-à-vis d'eux, pour se faire être par eux d'une manière déterminée (14). A la différence de l'être-objet, l'être-conscience est donc essentiellement un agir, une volonté, un agir et une volonté libres, un être qui a à se faire être suivant ce qu'il veut être : car, se faisant être par lui-même au moyen

(14) Par cette prise d'attitude à l'égard de l'être objectif auquel elle se rend présente en tant qu'existante, la conscience, selon Sartre, dévoile les objets selon leurs déterminations particulières, le sens qu'ils ont pour elle, leur signification d'objets tels ou tels, qui fait de chacun d'eux un « ceci », un « cela ». La conscience constitue ainsi les objets phénoménaux en les détachant par son activité sur le fond infini et indistinct de la totalité des déterminations possibles de l'objet-en-soi qui est l'être même de celui-ci : comme devant un vaste paysage le regard distingue, sur le fond indistinct et vague du paysage total, les aspects particuliers sur lesquels il se fixe. L'être de l'objet est un « centre d'opacité » pour la conscience, qui en dévoile les aspects particuliers sous forme de phénomènes, dont la série est infinie, car les points de vue sur l'objet sont infinis. C'est là ce qui, selon Sartre, différencie l'objet réel de l'objet imaginé : dans celui-ci je ne trouve que ce que j'y ai mis, je n'imagine que ce que je sais déjà, c'est pourquoi je n'apprends rien de nouveau en l'observant, tandis que l'objet réel est pour moi une source indéfinie de nouvelles découvertes : l'objet réel en effet, selon son être, en tant que en-soi, est la totalite de ses apparitions possibles. Ces apparitions des objets dévoilés par la conscience constituent « le monde des objets ». Connaître, pour Sartre, c'est donc donner un sens déterminé à l'être-en-soi. Comment le sujet peut-il se faire apparaître l'objet selon telles ou telles déterminations, étant lui-même vide de toute détermination ? Cela, Sartre ne l'explique pas : la philosophie, selon lui, n'ayant pas à expliquer les objets par leurs causes, mais seulement à expliciter ce qu'ils sont nécessairement en raison de ce qu'ils manifestent d'eux-mêmes dans l'expérience.

des objets, et n'étant déterminé par rien dans cette réalisation de lui-même, c'est lui-même qui doit déterminer ce qu'il veut être.

L'agir, selon Sartre, *c'est l'être même de la conscience* en tant que cette conscience est un manque d'être, un néant d'être qui veut se faire être. Cet agir naît donc de la tendance première de l'être-conscience qui le porte vers les objets pour se faire être par eux en se déterminant d'une manière concrète dans l'ordre objectif, donc en devenant un en-soi comme les objets. Non pas sans doute un pur en-soi comme celui des objets qui ne sont que des en-soi, que des *choses*, mais *un en-soi-pour-soi*, conscient de ce qu'il est comme en-soi, conscient aussi d'être le fondement de cet en-soi qu'il s'est donné librement, d'être à lui-même sa propre raison d'être, et ainsi d'échapper à cette « absurdité » des purs en-soi, qui sont ce qu'ils sont sans aucune raison, uniquement parce qu'ils sont.

Tels sont les caractères propres de l'être-conscience, de l'être-pour-soi. Ils sont exactement la contre-partie des caractères propres de l'être-objet, de l'être-en-soi. Ils ne font que manifester cette opposition radicale des deux formes d'être de l'ontologie sartrienne qui, comme nous l'avons dit, constitue l'intuition de base de toute la philosophie de Sartre. L'être-en-soi est pure identité avec lui-même, l'être-pour-soi est autre que lui-même, il n'est pas ce qu'il est en tant qu'existant; l'être-en-soi est inactif, inerte, l'être-pour-soi est essentiellement actif; l'être-en-soi est un absolu, l'être-pour-soi est essentiellement relatif à l'objet, il n'est que relation à l'être-objet; l'être-en-soi est essentiellement absurde, l'être-pour-soi peut échapper à l'absurdité, et c'est en cela, comme nous le dirons, que s'ouvrent pour lui les perspectives d'une vie morale.

Mais, avant d'aborder l'aspect moral de la philosophie de Sartre, il reste à préciser *les conditions de l'agir de l'être-conscience*.

Le monde des objets.

L'homme, en tant qu'être-conscience, est essentiellement présence aux objets; il est conscience de lui-même comme « situé » au milieu des objets. Et ces objets constituent pour lui *le monde* de la réalité existante, le monde des objets : l'homme est donc une conscience « en situation », une conscience présente au monde.

Les objets qui constituent le monde étant pour l'être-conscience ce par quoi il doit se faire être, il les atteindra, il se rendra présent à eux en tant qu'ils répondent à sa nécessité de se faire être, selon leur aptitude à lui servir dans ce but, donc en tant que moyens pour lui de *se* faire être, c'est-à-dire comme des instruments, des « *ustensiles* ». C'est cette « ustensilité » des objets qui, selon Sartre, représente leur « objectivité ». (15)

(15) L'objet pris en lui-même, comme pur en-soi, est extérieur à l'homme,

Les objets apparaissent donc à la conscience comme des formes d'en-soi selon lesquelles elle pourra se faire être par eux. « Ainsi, écrit M. Jeanson, la chose indique-t-elle au delà d'elle (à l'être pour-soi, au sujet) des tâches à remplir, des possibilités à réaliser ; elle est instrument ou ustensile ; dès son apparition, la chose est chose-ustensile » (*o.c.*, p. 253). Les objets, dit Sartre, « *sont des tâches ; le monde est un monde de tâches* ». C'est vers ces en-soi possibles de lui-même que sa tendance naturelle vers les objets porte l'être-conscience, c'est-à-dire en tant qu'ils sont pour lui des *valeurs*.

Ces valeurs, c'est le sujet qui les donne aux objets, c'est sa liberté qui les crée en eux. L'être-conscience est essentiellement tendance vers ces valeurs qu'il peut réaliser en lui par son action au moyen des objets. Cette tendance vers les valeurs, Sartre l'appelle une « passion ».

Le monde des objets est donc l'intermédiaire entre l'être-conscience et l'en-soi idéal qui se présente à lui comme possibilité d'être. Il représente pour lui la totalité de ses réalisations possibles de lui-même, la totalité de ses valeurs : totalité infinie, car elle n'est limitée par rien, puisque l'être-conscience n'est déterminé en lui-même à aucune d'elles. « La totalité des ustensiles, écrit Sartre, est le corrélatif exact de mes possibilités,... l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image, projetée dans l'en-soi, de mes possibilités. Bref, l'ustensile, c'est la chose vers..., la chose en tant qu'elle a non point à se dépasser, mais à être dépassée par le projet du pour-soi auquel elle se donne ». Cet infini du possible marque bien le sens de la tendance foncière de l'être-conscience à se réaliser, tendance qui n'est déterminée par aucune forme particulière mais qui pousse l'être-conscience à se dépasser tou-

---

il lui est étranger, sans signification, sans intérêt ; et en tant que tel il ne lui apparaît pas comme objet, il est pour lui néant d'objet. Il ne commence à lui apparaître comme objet que quand il prend pour lui un sens, que quand il lui révèle des possibilités de se faire être par lui, ou d'être pour lui un obstacle à ce qu'il veut être : c'est cela qui lui donne une signification pour l'homme, un sens, une valeur ; c'est ainsi qu'il le « con-naît », qu'il naît pour lui comme objet. « Toute connaissance est humaine », dit Sartre, c'est-à-dire relative à l'homme, le concernant comme être ; connaître, c'est objectiver, donner à l'être-en-soi une signification déterminée qui exprime sa valeur de moyen pour le sujet, son ustensilité. Sans doute, il y a aussi une objectivité de la chose prise en elle-même, et c'est à elle que s'attache la science ; mais cette objectivité n'est pas première : l'objectivité ainsi comprise, « c'est la chose dépouillée de son ustensilité. » Ce n'est pas ainsi que la chose apparaît d'abord à l'homme, que celui-ci l'appréhende directement. Le sujet est toujours mêlé à sa vision des choses, il « projette » toujours en elle quelque chose de lui-même, et il ne trouve en elles que ce qu'il y cherche ou s'attend à y rencontrer ; les objets ne sont pas reçus en lui d'une manière passive, sa faculté de connaître n'est pas un pur miroir reflétant les objets comme ils sont en eux-mêmes. Le monde des objets est pour l'homme une sorte de « lui-même » anticipé, représentant la totalité anticipée de ses possibilités d'être, qu'il a à dégager, et dans lesquelles il doit entrer activement pour se faire être. L'objet n'est donc saisi comme objet qu'en raison de son ustensilité, qui lui donne son sens. Dépouillé de cet aspect, il retombe dans la totalité de l'être objectif indifférencié qui lui sert de fond et d'où la conscience l'a tiré pour en faire un objet en lui donnant un sens qui est son ustensilité.

jours, en ne s'enchaînant à aucune réalisation particulière de lui-même, pour réaliser toujours davantage ses possibilités d'être, ses valeurs.

L'être-conscience comme corps.

Ce caractère d'ustensilité des objets qui constituent le monde permet de découvrir un nouvel aspect essentiel de la nature de l'être-conscience. Pour user des objets comme instruments de réalisation de soi, l'être-conscience doit se faire lui-même instrument par rapport à eux, mais instrument d'une nature spéciale : *instrument à utiliser ces instruments que sont les choses.* L'être-conscience en tant qu'instrument à utiliser les objets, c'est le *corps.* « *Le corps,* dit Sartre, *c'est l'instrument que je suis* ». C'est par son corps que l'homme se situe activement dans le monde des objets, c'est par ses comportements corporels qu'il réalise les attitudes objectives qu'il veut prendre vis-à-vis d'eux, en façonnant les objets suivant ce qu'il veut être.

L'être-conscience est donc nécessairement « corporalisé ». Cependant, ce corps dans lequel la conscience s'incarne ne doit pas être conçu comme un prolongement extérieur de celle-ci : il n'est pas autre chose que la conscience elle-même. « D'où il suit, dit M. Jeanson, que je ne puis délimiter en moi le psychique et le physiologique, comme deux réalités susceptibles d'agir l'une sur l'autre. C'est tout entier que l'être-pour-soi doit être son corps, et tout entier qu'il doit être conscience : il ne saurait être uni à son corps... le corps est tout entier psychique » (*o.c.*, p. 268). L'être-conscience est donc essentiellement corps : il n'existe que dans son corps et par son corps. Le corps, c'est l'être-conscience en tant qu'existant, en tant que « fait », en tant que se donnant un en-soi, une détermination objective. Il traduit l'être-pour-soi dans l'attitude concrète qu'il prend vis-à-vis des objets, attitude par laquelle il se fait être comme existant, et en même temps comme objet. Le corps n'est donc pas une matière dirigée par une âme ; il est la conscience même en tant que réalisée en fait dans l'attitude qu'elle prend, ou plutôt qu'elle crée en elle et dans les objets, pour se faire être suivant ce qu'elle veut être ; il est, dans cette attitude, l'expression du psychisme même de la conscience, de sa subjectivité, l'expression particulière qu'elle se donne dans chacune des situations particulières où elle se trouve placée. Mais sans s'y identifier complètement cependant, car cette expression d'elle que traduit son comportement corporel n'exprime qu'*une* de ses possibilités d'être : c'est pourquoi, note Sartre, il est exact de dire que la conscience *a* un corps.

Autrui.

Le corps, en tant que manière d'être déterminée, en tant que en-soi de l'être-conscience, participe donc de la nature de l'objet : il est ce par quoi le sujet devient un objet parmi les objets du monde. Toute-

fois, ce n'est pas pour le sujet dont il est le corps qu'il devient ainsi objet, car son corps ne lui apparaît pas directement, ne lui est pas présent comme « vu » par lui : selon Sartre, en effet, un objet n'est objet pour le sujet que parce qu'il est vu, perçu *directement* par lui (16). Le sujet incarné, l'être-conscience devenu objet, ne peut donc être objet que pour d'autres sujets capables de le voir, pour autrui : « Mon corps, écrit Sartre, n'a de sens comme objet que pour autrui ». Ainsi le sujet arrive-t-il à la connaissance d'autres sujets : car cet objet que je suis pour autrui, celui-ci ne l'atteint pas comme un pur objet, comme une chose, mais comme un sujet, comme un être-conscience, et cela parce que je le regarde : c'est dans mon regard qu'il découvre en moi ma qualité de sujet, comme c'est dans son regard que je le reconnais comme un sujet.

Cette existence d'autrui révèle donc au sujet un nouvel aspect de sa situation dans le monde : ce monde, le monde des objets qui lui apparaissent, n'est pas seulement un monde de choses, de purs en-soi ; il est aussi un monde de personnes, d'êtres-conscience comme lui-même. Ces objets du monde qui lui apparaissent ainsi comme des sujets, sont donc, comme lui, des êtres libres, qui doivent se faire être librement comme lui-même, et pour lesquels lui-même est objet, comme ils sont objets pour lui. Et en tant qu'ils sont objets pour lui, il doit prendre attitude vis-à-vis d'eux, pour se faire être par eux, comme eux aussi doivent prendre librement attitude vis-à-vis de lui pour se faire être par lui. *Ainsi l'être-conscience, l'être-pour-soi est aussi être-pour-autrui.*

Le projet.

C'est ce monde des objets, choses et personnes, que l'homme doit aborder par son action, pour se faire être par eux comme il veut être.

L'agir humain, parce qu'il est un agir libre, non déterminé naturellement, est nécessairement un agir intentionnel, c'est-à-dire poursuite d'une fin que l'homme lui-même doit se fixer, se déterminer à lui-même sous la forme d'un *projet*. Par ce projet, l'homme s'exprime à lui-même librement ce qu'il veut être, la forme de lui-même qu'il veut se donner par le moyen des objets, et donc aussi la forme du monde qu'il veut réaliser par son action : « Agir, dit M. Jeanson, c'est, pour la réalité humaine, entretenir avec le monde le rapport le plus fondamental, celui par lequel elle dépasse la simple configuration statique du monde, pour modifier ce monde dans sa matérialité même » (*o.c.* p. 287), et ainsi se faire être elle-même. Le sujet tend à organiser le

(16) Que l'homme selon son aspect corporel ne soit pas pour lui-même un objet peut encore se confirmer par ce fait d'expérience bien connu qu'aucun homme n'entend directement le son de sa propre voix, et n'est capable de la reconnaître comme il peut reconnaître la voix des autres hommes.

monde des objets, choses et personnes, en un monde de valeurs, selon une vue générale, une « Weltanschauung », qui lui exprime ce qu'il veut être.

Le projet traduit donc pour le sujet la signification, le sens que celui-ci veut se donner à lui-même et donner au monde des objets. Et ainsi, par ce projet qu'il se donne, l'homme veut se rendre intelligible à lui-même et rendre le monde des objets intelligible pour lui, se donnant et lui donnant une raison d'être qui les fasse échapper à l'absurdité à laquelle il est condamné, ainsi que le monde, en tant qu'êtres existants. Car si, en tant que pur existant, l'homme, l'être-conscience, n'a pas de raison d'être, pas plus que les objets du monde, et est donc, comme eux, inexplicable et absurde, par la manière d'être qu'il se donne en tant qu'être libre, et qu'il donne librement au monde des objets, il peut, semble-t-il, il tente, en tout cas, d'échapper lui-même et de faire échapper le monde à cette absurdité, en fondant son être et l'être du monde sur sa libre volonté. Tel est le but, au moins obscur, du projet que l'homme se donne en abordant le monde des objets par son action. Et c'est selon ce projet qu'il voit le monde des objets, qu'il le connaît et lui donne la vérité qu'il a pour lui.

Le projet représente donc pour le sujet *l'ensemble des valeurs* qu'il veut réaliser pour se faire être, et qu'il « projette » dans son futur. Il traduit pour le sujet ses possibilités d'être, non pas l'une ou l'autre de ces possibilités, mais leur totalité : car le désir d'être de l'être-conscience n'étant de lui-même déterminé par rien, il ne peut s'enfermer dans aucune forme limitée de réalisation de lui-même ; mais il transcende nécessairement chacune d'elles, pour les englober toutes dans son projet fondamental.

Ainsi l'être-conscience traduit nécessairement sa volonté d'être sous la forme d'un *projet totalitaire,* par lequel il s'exprime à lui-même, au moins obscurément et d'une manière ébauchée et rudimentaire, la totalité de ce qu'il veut être, *l'ensemble des valeurs qu'il veut réaliser en lui par les objets.* Et c'est à ce projet totalitaire que s'articuleront, en une souple continuité, tous les projets particuliers que le sujet concevra dans l'indéfinie diversité des situations concrètes que lui présentera le déroulement empirique de son action.

Le Dieu de Sartre.

Ce projet totalitaire, en tant qu'il implique en lui, au moins confusément, l'infini des possibilités d'être du sujet, signifie donc, de soi au moins sinon d'une manière explicite, un vouloir de tout l'être, donc *un vouloir d'être Dieu.* Ce vouloir d'être Dieu constitue pour Sartre la structure profonde de la réalité humaine. « Nous avons vu, écrit M. Jeanson citant Sartre, que le projet fondamental de la réalité humaine est désir d'être-en-soi. Mais nous savons bien, par ailleurs,

qu'il ne peut s'agir du ' pur en-soi contingent et absurde, comparable en tous points à celui qu'elle rencontre et qu'elle néantit '. Ce qu'elle désire, c'est d'être un en-soi qui serait à lui-même son propre fondement, et qui continuerait à exister pour soi : donc la valeur fondamentale qui préside à ce projet est ' l'en-soi-pour-soi ', c'est-à-dire l'idéal d'une conscience qui serait fondement de son propre être-en-soi par la pure conscience qu'elle prendrait d'elle-même. *C'est cet idéal qu'on peut nommer Dieu.* Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu » (*o.c.*, p. 316) (17).

Ce projet d'être Dieu cependant ne fait pas de l'être-conscience une nature tendant à un terme déterminé, car la tendance de l'être-conscience vers les objets, d'où naît son projet, ne porte inscrite en elle aucune détermination concrète. Mais il est, dans l'être-conscience, la structure même de son désir d'être, et comme tel il est sous-jacent à tous ses désirs, à tous ses projets particuliers, qui ne font que l'incarner en le déterminant, et qui expriment toujours des manières d'être, car, note Sartre, « le désir d'être se réalise toujours comme désir de manières d'être. Et ce désir de manières d'être s'exprime à son tour comme le sens des myriades de désirs concrets qui constituent la trame de notre vie consciente ».

Ce sens du désir d'être, qui est comme une sorte d'à priori du vou-

---

(17) Dieu, pour Sartre, n'est pas une réalité objective, existant en soi; il n'est pour l'homme que la forme de la valeur suprême, de l'idéal absolu que l'homme aspire à réaliser pour acquérir son plein d'être, pour « exister » activement la totalité de ses possibilités d'être. Le sartrisme se pose comme un athéisme résolu, comme un refus catégorique de Dieu. Cette négation de Dieu ne se présente pas chez Sartre sous la forme d'un agnosticisme qui ignorerait Dieu ou le déclarerait inconnaissable; il entend démontrer que l'idée même d'un Dieu existant en soi est contradictoire. Il revient à plusieurs reprises dans son œuvre sur cette position, et en apporte diverses raisons :

Si l'homme est libre, dit-il, Dieu ne peut exister, car s'il est vraiment Dieu, créateur de tous les autres êtres, il doit déterminer tout ce qu'il fait exister, et dès lors il n'y a plus place dans aucun être créé pour la liberté;

Si Dieu existait, l'homme ne pourrait que le haïr, car il serait pour lui comme un « autrui », par rapport auquel l'attitude de l'homme ne pourrait être qu'une attitude d'opposition et de conflit;

Dieu, dit encore Sartre, s'il existait comme plénitude d'être, ne pourrait être qu'un pur en-soi, pure identité avec lui-même, donc inconscient. Et s'il est conscient, il ne peut être que négation de positivité, donc néant d'être. Donc, de quelque façon qu'on le conçoive, Dieu ne peut répondre à ce que les théistes lui attribuent comme essence, c'est-à-dire plénitude de l'être et en même temps conscience et agir subsistants.

Comme on le voit, toute cette argumentation repose uniquement sur les positions de l'ontologie sartrienne, et en particulier sur sa thèse fondamentale de l'opposition entre la conscience et l'objet, thèse qui, comme nous le dirons, n'est rien moins qu'incontestable. La seule conclusion qu'on en puisse tirer, c'est que le sartrisme est incompatible avec l'idée d'un Dieu personnel et créateur.

M. Henry Duméry a donné dans la revue *Esprit* (février 1950) une critique excellente de l'athéisme sartrien.

loir — nous dirions, en termes scolastiques : un vouloir naturel —, s'objectivera donc, dans l'exercice de l'agir humain, suivant un projet fondamental concret, un choix totalitaire que le sujet fait de lui-même, d'une manière plus ou moins explicite, en fonction de sa situation historique dans le monde, et qu'il déterminera ultérieurement et confirmera par ses projets secondaires selon la diversité des situations particulières dans lesquelles il se trouvera placé concrètement au cours du déroulement de l'exercice de son activité (18).

Telles sont les conditions générales de l'exercice de l'agir humain, qui découlent logiquement des positions fondamentales de la philosophie de Sartre, et à partir desquelles doivent se dégager les traits essentiels de sa conception de la vie morale.

(A suivre) E. BRISBOIS, S. I.

---

(18) Peut-être pourrait-on rapprocher ces deux formes du projet fondamental sartrien des deux formes de la fin dernière de l'homme telles que les conçoit saint Thomas dans la Somme théologique (*Sum. Theol., I^a II^ae*, q. 1, a. 7) : la fin selon son aspect formel, la *ratio formalis finis ultimi*, vide de tout contenu spécificatif concret, et naturellement voulue dans tout exercice du vouloir ; et la fin selon son aspect objectif : *id in quo ratio finis ultimi reponitur*, qui se retrouve aussi nécessairement dans tout exercice du vouloir et donne un contenu concret au vouloir naturel de la fin, mais procède, quant à son objet, du libre choix de chacun. Bien entendu, ce vouloir de la fin a, chez saint Thomas, une tout autre signification et une tout autre valeur que chez Sartre.