

**UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DÉPARTEMENT DE LA PHILOSOPHIE**

LA NÉGATIVITÉ ET LA VIOLENCE CHEZ SARTRE

THÈSE DE MASTER RECHERCHE

Devrim Çetinkasap

Directeur de recherche : Doç. Dr. Zeynep Direk

Memoire pour l'obtention du DEA

Octobre 2007

TABLES DES MATIERES

INTRODUCTION

QUELQUES CONCEPTS FONDAMENTAUX

PREMIERE PARTIE - UNE ANALYSE ONTOLOGIQUE DE LA VIOLENCE

Chapitre I. L'univers de la violence

Section I – La distinction force/violence

Section II – Le rapport fin-moyen et violence

Section III – La relation droit-violence

Section IV – Ambiguïté et contradiction

Section V – La violence et le temps

Chapitre II. La violence dans la vie quotidienne

Section I – La relation avec l'enfant et la violence comme situation

Section II – Le mensonge

Section III – Le refus, discussion et la violence défensive

Section IV – L'extension du concept de violence et l'idée de légalité ontologique

DEUXIEME PARTIE – LEGALITE ONTOLOGIQUE, EST-ELLE UNE RAISON ?

Chapitre I. La raison phénoménologique

Section I – *Esquisse pour une théorie des émotions*

Sous-section I – La raison phénoménologique

Sous-section II – L'émotion : une conduite d'échec

Sous-section III – Les théories intellectuelles : la psychanalyse

Sous-section IV – La contradiction de la psychanalyse

Sous-section V – La théorie de Sartre

Sous-section VI – Le magique

Sous-section VII – L'émotion, irrationalité, violence

Section II – La rationalité et la passion dans la *Transcendance de l'Ego*

Sous-section I – L'Ego est un produit

Sous-section II – L'insuffisance du cogito cartésienne

Sous-section III – La constitution de l'Ego et la rationalité

A – La relation conscience/état

B – La relation Ego/état

Chapitre II. La raison dialectique

Section I – La négativité dans l’Être et le néant

Section II – La négativité et le pour-soi

Sous-section I – Le cogito préreflexif

Sous-section II – Le manque et la valeur

Sous-section III– La temporalité et la valeur

Sous-section IV – La valeur : le concept de la « violence originelle »

Section III – La poursuite de l’être et la légalité ontologique

Sous-section I – « *L’esprit de sérieux* »

Sous-section II – Les passions, la volonté et légalité ontologique

Sous-section III– Le rapport au passé

Section IV – La relation de transcendance/facticité : l’échec

Sous-section I – La facticité au niveau de préreflexif

Sous-section II – Le rapport au corps

Sous-section III– La relation avec autrui

Section IV – Les trois ek-stases, les trois échecs et les limites de la dialectique

Section V – La possession et la violence

Sous-section I – Le désir et la possession

Sous-section II – La relation de création et possession

Sous-section III – La relation avec l’aliénation et la violence

CONCLUSION

BIBLIOGRAPHIE

INTRODUCTION

Dans cette dissertation, nous avons essayé de repenser, la pensée théorique et éthique du premier Sartre, autour du concept de violence en nous referant à *La Transcendance de l'Ego, Esquisse d'une théorie des émotions, L'Etre et le néant* et *Cahiers pour une morale*. Au premier vue, cela peut paraître comme une entreprise ambitieuse ; car ni dans *L'Etre le néant*, ni dans ses ouvrages précédents, Sartre ne parle presque nullement de la violence. Or d'après nous, l'idée de violence, *des violences* dans différents niveaux, hantent ses ouvrages et constituent pour ainsi dire le point nodale de sa pensée.

Aujourd'hui il est un lieu commun d'analyser la pensée de Sartre dans deux périodes distinctes dont l'une est marquée par l'influence de la phénoménologie et l'autre, par celle du marxisme. Sa deuxième période, celle dont la prémices fût un ouvrage colossal, - à savoir *la Critique de la raison dialectique*- peut être entrevue dès la rédaction des *Cahiers pour une morale*. Dans ces deux ouvrages, le concept de violence, cité littéralement cette fois-ci, devenait essentielle.

Dans les *Cahiers* que nous allons aborder dans le cadre de cette dissertation, on voit que le concept de violence a déjà gagné une extension excessive et il est devenu le concept clé dans la compréhension des comportements de tous les jours. Voire même, peut-on affirmer que Sartre l'utilise comme le concept de base de son projet d'éthique. En effet, dans les *Cahiers*, l'idée de violence est le thème à travers lequel, plusieurs concepts, tels que manque de réciprocité, prier, exigence, devoir, oppression, mensonge, ruse, aliénation, deviennent intelligibles. Dans la *Critique de la raison dialectique* sous le concept de rareté, la violence s'historialise et devient le fondement de l'intelligibilité de la dialectique historique. Du sujet de rareté/violence, qui peut-être l'objet d'une dissertation à part, nous n'en avons guère

parlé. Dans cette investigation, nous n'envisageons qu'à penser sur le contexte et l'extension du concept de violence, dans le cadre de la pensée du premier Sartre.

De ce fait, nous allons commencer par l'analyse où Sartre a abordé le plus concrètement le concept de la violence ; à savoir celle des *Cahiers pour une morale* et nous allons montrer qu'on peut en déduire : que la violence pour Sartre, n'est pas simplement un concept quelconque qui peut être subsumé sous la rubrique de la négativité, mais avec sa richesse contextuelle et son importance, elle est un concept qui peut éclairer différemment la négativité elle-même et qui rend intelligible de la manière dont le « pouvoir néantisant » s'effectue dans les relations interindividuelles.

A ce point là, il convient d'évoquer la relation entre la catégorie de négativité et la violence. D'abord pourrait-on soutenir que Sartre pense la liberté à travers la négativité et cette pensée trouve ses origines chez Descartes. Dans la *Liberté cartésienne*, Sartre affirme que la négativité a deux aspects ; l'un simplement négatif et l'autre positif et créatrice. Il note que c'est ce dernier aspect que Descartes ne pouvait en rendre compte. Pour Sartre, la relation négatif de l'homme à la vérité chez Descartes, provient de la finitude humaine et ses limites (ce qui rend également nécessaire le doute méthodique) ; c'est-à-dire de ce que Sartre appellerait la facticité. Quant à la réussite du doute méthodique, elle dépend du Dieu qui est garant du rapport positif de l'homme à la vérité. D'après Sartre, dans cette condition, la seule liberté qui est à l'homme chez Descartes, seule d'ailleurs qui est exempt de la faute, c'est l'aspect négatif de la liberté de suspendre des jugements. Or étant athée, Sartre trouve l'aspect positif de la liberté dans la subjectivité et refuse donc de chercher l'origine de cet aspect dans un être suprême et parfait. Par là Sartre, suivant en quelque manière Rousseau, trouve cette idée de parfait dans la perfectibilité même de l'homme, c'est-à-dire dans le fait que l'homme ne possède ni une nature ni une essence déterminée par Dieu.

Ce thème que nous avons brièvement évoqué, on peut aussi l'exprimer dans la terminologie propre à Sartre : le fait que « l'existence précède l'essence » chez l'homme, est lié au fait que l'idée de l'infini et du parfait se trouve en l'homme

comme une transcendance dans l'immanence. C'est par cette idée même que Sartre essaye de rendre compte les deux aspects de la négativité propre à l'homme. Autrement dit, la pensée de Sartre est celle qui tend à expliquer la négativité, comme étant un pouvoir néantisant contre la facticité, tout en rendant compte de son aspect positif, c'est-à-dire celui qui se caractérise par la création et par la position des valeurs. Ainsi, en interrogeant des *Cahiers*, nous allons voir comment ces deux aspects de la négativité se cristallisent dans le phénomène de violence et comment ils s'articulent l'un à l'autre dans un rapport de tension et d'ambiguïté.

Entre la violence et la négativité, nous pouvons saisir un autre rapport : tant que l'on sache, l'homme est le seul être capable de prendre la destruction et la méchanceté comme une fin en tant que telle. Nous pouvons d'emblée lier ce point au fait que l'homme est un être dont le *télos* n'est pas donné par avance. Pour cette raison même, une ontologie doit montrer la condition de possibilité de cette réalité propre à l'homme. En fait, dans les *Cahiers* que nous prendrons comme point de départ, Sartre affirme que, dans le cadre d'un projet d'éthique, il faut placer la violence dans son niveau ontologique. Et à cette fin, il recourt aux concepts de *l'Être et le néant*. A cet égard, nous allons voir que la violence en général, s'expose comme 1) une fausse synthèse entre en-soi et pour-soi 2) le projet de négation du temps 3) le refus de la négativité originelle et la destruction symbolique de la facticité 4) projet de figer la transcendance et par conséquent 5) le renversement du rapport fin-moyen.

A ces cinq points, qui tous, renvoient aux concepts fondamentaux de *L'Être et le néant*, nous essayerons de les penser en nous référant à l'idée de légalité que Sartre utilise en envisageant le concept de violence. Et à ce propos, nous affirmerons un concept neuf, « légalité ontologique » que Sartre n'a jamais utilisé. En effet, le fait qu'une synthèse de l'en-soi et pour-soi soit nécessairement fautive, nous renvoie à une limite ontologique qui rend impossible d'une telle synthèse. Ou bien la négation du temps nous renvoie à un cadre de légalité où la temporalité se progresse en tant que négation de l'instant. Dans cette perspective, toute ontologie de Sartre constitue une base de légalité par rapport à laquelle le concept de violence devient intelligible. Tout cela, nous a inspiré une lecture de *L'Être et le néant*, sous cette perspective précise.

Cependant sur cet point là, il convient d'être beaucoup plus précis : entre la violence empirique qui s'apparaît nécessairement dans un rapport à l'autre, et la violence, en tant que la transgression de la légalité ontologique, y aurait-il un lieu commun entre ces deux concepts? Comment les distinguer et comment les lier? Alors qu'une telle problématique n'est jamais affirmée par Sartre, est-il légitime de soutenir d'une telle formulation ou bien inventer d'un tel concept? S'il faut rester dans les limites de *l'Être et le néant*, à première vue, la réponse semble être négative. En effet, dans « *l'essai d'ontologie phénoménologique* », Sartre ne parle nullement de la violence. Or, cette réponse nous semble un peu trivial parce que sous le titre de « *Les relations concrètes avec autrui* » par exemple, on peut pas ne pas penser que Sartre s'y interroge sur les conditions ontologiques de la violence concrète.

Une autre remarque importante : il est assez clair que la phénomène de violence apparaît dans les relations avec autrui; d'ailleurs pour comprendre la condition ontologique de celle-ci, il faut d'abord penser à l'être-pour-autrui. Or cette idée de la légalité ontologique que nous allons proposer, si elle a quelque validité et si la transgression de celui est en quelque manière signifiante, il faut que cette validité se trouve dans un contexte beaucoup plus large, celui notamment qui s'étend l'au-delà de l'être-pour-autrui. Pour être plus clair, pour que l'on puisse parler d'un concept de violence prenant sa raison de la transgression d'une légalité, il faut que cette légalité, immanente à la fois de la structure du pour-soi et de la relation de celui-ci avec l'être-en-soi (c'est-à-dire, une légalité provenant de l'être-dans-le-monde) soit déductible de l'ontologie. Au demeurant, démontrer d'une telle légalité ne saurait être suffisant : il faut également montrer que cette idée de légalité se rapport directement aux violences concrètes se laissant voir dans les comportements quotidiens. En effet, c'est justement l'intention qui nous amène à écrire cette dissertation.

Pour démontrer ou bien rétablir ce rapport entre la violence ontologique et la violence, disons, empirique, nous allons postuler et utiliser un autre concept, à savoir, la « violence originelle » qui, aussi, n'est jamais utilisé par Sartre mais pourtant qui, d'après nous, serait fidèle à l'esprit de sa pensée. Nous avons recouru à ce concept,

en estimant de répondre à des questions telles que : quelle est la possibilité ontologique de la violence ? Est-elle un concept quelconque qui tombe sous la rubrique de la négativité, ou bien, est-il possible d'élargir son extension jusqu'à ce qu'elle recouvre une « violence originelle », une violence qui interfère avec la négativité propre du pour-soi ? Enfin, quelle est la possibilité d'une lecture de la négativité, à partir d'une « violence originelle » qui serait la condition de la possibilité des violences empiriques ? Telles sont les questions autour desquelles nous allons essayer d'interpréter *l'Être et le néant*.

Dans cette lecture, les questions qui vont nous guider, nous ont également renvoyé à *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et au premier ouvrage philosophique de Sartre, à savoir à *La Transcendance de l'Ego*. Nous nous profiterons de ces deux ouvrages, d'abord pour expliquer les concepts fondamentaux de la pensée de Sartre. Mais en outre, nous nous en servirons, pour interroger si ce concept de la « légalité ontologique » se réfère au fond, à une rationalité. Comme nous allons voir, la réponse sera positive et de ce fait, nous essayerons de montrer que les deux concepts fondamentaux de *l'Être et le Néant*, à savoir « en-soi » et « pour-soi » comme deux mode d'être radicalement différent, sont bâtis par Sartre sur cette rationalité phénoménologique.

A partir de là, notre interrogation va focaliser sur l'opposition de la rationalité et passion. Maintenant, en ouvrant une petite parenthèse, évoquons brièvement la relation de la raison/passion en tant qu'elle est pensée dans la tradition philosophique en générale. En réfléchissant sur l'opposition de *sophia* et *pathos*, nous pouvons affirmer que la philosophie, dès sa naissance, implique en elle-même le projet de domination des passions sous la lumière de la raison. De Platon aux Stoïciennes, en passant par Epicure, bref, la rationalité hellénistique jusqu'à Kant, les rationalistes ont toujours envisagé les passions comme radicalement autre de la Raison.

Si l'on renonce à définir la passion comme l'exacte inverse de la rationalité, comment les définir positivement ? Qu'est qu'elle peut dévoiler en ce qui concerne la condition humaine ? Que pourrait être une phénoménologie positive des passions, si nous mettons de côté, l'analyse traditionnelle de la passion qui s'étend de Platon

jusqu'à Kant ? Pour répondre à telles questions, il faut d'emblée éviter d'une définition de la passion qui, par sa nature même, échappe à toute sorte de discours rationnel ; si nous volons bien sûr la comprendre et la rendre intelligible. Dans ce contexte que nous avons essayé d'évoquer brièvement, la phénoménologie peut se comprendre comme une tentation d'offrir une rationalité toute autre. Nous pouvons également placer l'effort de Sartre dans cette perspective. Cette rationalité exige en effet, d'expliquer la logique des passions non à partir de la vérité, mais de leur fonctionnalité. Le fonctionnement irrationnel de l'Ego ou bien l'irrationalité de la conscience émotive ont, en fait, une certaine rationalité qui peut s'expliquer par l'intentionnalité de la conscience.

Eclairer la position de Sartre dans cette perspective ci-dessus, sera possible avec *l'Esquisse*. Nous allons voir, comment Sartre dans ce petit livre, utilise les thèmes telles que : la signification, la description des essences, compréhension, le monde et l'homme en tant qu'une totalité synthétique. Nous essayerons de montrer pour quoi le concept d'inconscient est contradictoire pour la raison phénoménologique telle qu'elle est conçue par Sartre. On va voir également comment Sartre, en se référant au cogito pré-réflexive et au thème heideggerienne d'« être-dans-le-monde », tente à élargir la théorie de l'action traditionnelle en vue d'offrir une explication tout à fait rationnel des passions. Dans ce cadre, nous allons mettre au jour l'importance du concept de magique, formulé par Sartre en tant qu'une synthèse irrationnelle entre la spontanéité et la passivité, et en nous appuyant sur le fait que l'émotion est une « conduite de transformation magique du monde », nous allons essayer d'éclairer la relation entre la passion et la violence.

Après avoir remarquer que la passion est motivée par une expérience d'échec et qu'elle tend à reconstruire la réalité en la transformant, nous allons passer à l'analyse de magique tel qu'elle est exposée dans la *Transcendance de l'Ego*, pour montrer que la réflexion que Sartre appelle « complice » est au cœur de ce projet de transformation. Le fait que l'Ego est décrit comme une structure irrationnelle motivée par l'échec de la réflexion, va soutenir notre idée que légalité ontologique renvoie à une rationalité.

Dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de cette dissertation, nous allons nous incliner sur la négativité en générale dans *l'Être et le néant* et nous allons voir que Sartre trouve l'origine de toute négation dans le cogito préréflexif et dans la temporalité. Ensuite, on va aborder les structures immédiates du pour-soi et on va indiquer que le fondement de la transcendance et temporalité pour Sartre, repose sur la structure du manque et sur la valeur : la dialectique de l'en-soi et pour-soi, se décrit comme une totalité, détotalisée par l'impossibilité de la réalisation de la valeur. Toute sorte de manques concrets se repose enfin, sur la structure de manque et l'idéalité de la valeur. Dans cette investigation où nous nous servons de la violence en tant que le concept de base, à partir du fait que la valeur soit le concept régulateur du rapport entre la facticité et la transcendance, nous allons voir que les idées telles que la synthèse impossible et la valeur irréalisable se trouve au cœur de cette « légalité ontologique ».

Nous allons démontrer que la « mauvaise fois », « l'esprit de sérieux » et « la réflexion complice » (donc l'inauthenticité en générale) qui tous, peuvent être compris comme la transgression de la légalité ontologique ; bref, tout les concepts se trouvant au cœur de l'éthique de Sartre, se basent en effet sur la valeur, qui construit originellement la liberté comme un irréductible projet d'être. Par là même nous allons interroger en quoi la valeur peut être compris comme une sorte de « violence originelle ». A cette fin, dans la section trois de la deuxième chapitre du deuxième parti, nous allons aborder les descriptions des ces phénomènes que nous avons cités.

A la fin de cette étude, nous allons voir que notre hypothèse, d'après laquelle légalité ontologique renvoi en effet à une rationalité, sera confirmée. Nous allons conclure que cette rationalité, est à la fois phénoménologique et dialectique ; et que Sartre, signale les limites de cette rationalité en utilisant du concept de totalité détotalisée, et par les deux notions fondamentales : la facticité et l'échec.

QUELQUES CONCEPTS FONDAMENTAUX

Une phénoménologie existentielle.

Sartre, recourt à une idée fondamentale que la phénoménologie a introduit à la philosophie : dans différentes régions d'être, il s'agit des différents types d'existence. Quand il s'agit la phénoménologie de la conscience, la manière d'être de l'objet et de celui de la conscience doit être distingué d'une manière radicale. L'objet se donne à travers les profils ; quant à la conscience (la conscience en tant que phénomène, *bewusstsein*), il n'existe aucune différence entre l'être et l'apparence : c'est ce que signifie pour Sartre l'existence absolu de la conscience : « *Une conscience pure est un absolu tout simplement parce qu'elle est conscience d'elle-même. Elle reste donc un « phénomène » au sens très particulier où 'être' et 'apparaître' ne font qu'un.* »

Une autre idée, qui aussi provient de la phénoménologie, i.e. l'intentionnalité de la conscience est reprise et interprétée par Sartre, à travers cet absolu existentielle. Dans un article écrit sur l'idée de l'intentionnalité, Sartre s'oppose les prémices de l'idée d'intentionnalité avec l'idéalisme qui réduit les objets à des 'contenus de la conscience'. Le même accent anti-idéaliste, on le trouve également dans *Imagination* : « *Yönelmişlik, tüm bilinçlerin özsel yapısıdır. Bunun doğal sonucuysa, bilinç ile bilincinde olunanın köklü biçimde birbirinden ayrılmasıdır.* » L'objet que l'acte conscient intentionne, est transcendant à cet acte ; et le concept de la transcendance et l'intentionnalité sont corrélatifs : « *Husserl'in bıkıp usanmadan ele aldığı bu ayrımın amacı, dünyayı bilinç içerikleri ile oluşturmak isteyen herhangi bir*

içkinciliğin (örneğin, Berkeley'in idealizminin) yol açacağı yanlışlarla mücadele etmektir. Bilinç içerikleri olduğu kuşkusuz, ancak bu içerikler bilincin nesnesi değil : yönelmişlik işte bu içerikler yoluyla nesneyi hedefler, nesne de bilincin korrelatifi olmakla birlikte, bilinç değildir.”

Pour Sartre, le caractère absolu de la conscience, exprime que la conscience, par sa structure même est consciente d'elle-même. Dans la terminologie de Sartre, l'immanence exprime un niveau où il n'y a pas de distinction entre l'être de la conscience et la conscience (de) soi : que l'apparence est absolu pour la conscience, que l'essence de la conscience implique son existence, sont toutes, les différentes formulations d'une même réalité. Dans ce niveau d'immanence, il n'y pas d'observation, car il n'y a pas de différence entre l'observateur et l'observé.

La conscience (de) soi ou bien la conscience consciente d'elle-même, n'est pas positionnelle, c'est-à-dire dans ce niveau là, la conscience ne se prend pas pour objet, elle ne se retourne pas sur soi, ou bien elle n'est pas réflexive. Pour exprimer cet aspect de la conscience Sartre utilise le terme « *une conscience du premier degré* », ou bien une « *conscience irréfléchie* ». Pour prendre un exemple, disons que nous lisons un livre qui nous 'saisit' et qui nous fait oublier les choses au tours de nous. Nous sommes absorbés, pour ainsi dire, par le livre. Dans cette condition, pour Sartre, il n'y a pas de l'Ego. Parce que : « *je suis alors plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives, mais moi, j'ai disparu, je me suis anéanti. Il n'y pas de place pour moi à ce niveau, et ceci ne provient pas d'un hasard, d'un défaut momentané d'attention, mais de la structure même de la conscience.* » C'est-à-dire que pendant l'expérience, nous nous intéressons aux objets qui se donnent à nous à travers les actes de la conscience ; mais non point à l'expérience elle-même, en tant qu'un fait psychique. Autrement dit, l'objectivation de l'expérience est exclue dans ce niveau premier. L'objet de notre conscience ne puisse être, dans un même moment, à la fois le livre et notre acte de lire. Pour Sartre ce fait est caractérisé par l'irréflectivité ou non-réfectivité de l'intentionnalité : aucun acte de conscience (par un seul acte) ne prend lui-même comme objet ; l'objet de la conscience est toujours au dehors, dans le monde. Bien sûr, on peut toujours

prend, l'acte consciente de lire comme un objet, mais pour ce faire, il faut un autre acte de conscience, un acte réflexif.

Dans la structure de la conscience, Sartre voit deux niveaux : l'un qui enveloppe la structure entière de la conscience et qui s'appelle conscience positionnelle (la conscience de l'objet) et l'autre qui sert de support du premier : le cogito préreflexif. En liant l'un et l'autre Sartre utilise une idée que l'on peut exprimer ainsi : La conscience (de) soi n'est possible sans une conscience de l'objet ou bien, la conscience d'objet est toujours assistée par la conscience (de) soi.

La théorie des consciences irréfléchies

Les consciences irréfléchies, n'étant pas liées à l'Ego, sont impersonnelles : sur ce plan, l'Ego n'apparaît pas à la conscience et il n'intervient pas au rapport de conscience-objet. Voire même la plupart des réactions émotionnelles, sont des consciences impersonnelles sans Ego : *« Je suis en face de la douleur de Pierre comme en face de la couleur de cet encrier. Il y a un monde objectif de choses et d'actions faites ou à faire, et les actions viennent s'appliquer comme des qualités sur les choses qui les réclament. »* C'est le « monde de l'immédiat » c'est-à-dire, le monde en tant que nous apparaît quand nous agissons : *« La conscience de l'homme en action est conscience irréfléchie. »*

La plupart de nos actions s'exécutent sur le plan irréfléchi. Dans ce niveau là, ce qui est posé c'est seulement les qualités de l'objet, autrement dit, il s'agit d'une transcendance qui s'épuise dans le saisi de la qualité de l'objet. Dans ce cas, l'unité de mes consciences se construit par l'objet lui-même. Les émotions aussi, qui sont les consciences irréfléchies, sont d'abord impersonnelles et objectives ; les conscience irréfléchies, par leur manière d'être, se transcendance en se saisissant dans la qualité de l'objet. Or avec la réflexion, l'Ego apparaît en tant que corrélatif noématique de la conscience réflexive.

C'est pour cela que, d'après Sartre, l'idée de l'ego transcendantal unificatrice des consciences, est néfaste pour la description phénoménologique. Parce qu'elle tente à expliquer des états de conscience par l'Ego où celui-ci n'apparaît pas en effet à la conscience. D'où aussi, le recours à l'inconscient. Pour Sartre, le Je n'apparaît qu'au niveau réflexive : *« chaque fois que nous saisissons notre pensée, soit par une intuition immédiate, soit par une intuition appuyé sur la mémoire, nous saisissons un Je qui est le Je de la pensée saisie et qui se donne, en outre, comme transcendant cette pensée et toutes les autres pensées possibles. »* Cette expérience du cogito, est un processus réflexif que Sartre appelle l'acte conscient du deuxième degré.

Donc pour Sartre, il s'agit deux manières d'exister pour la conscience, et ces deux manières (réflexive et irréfléchie) s'excluent l'une l'autre. Les conscience irréfléchies où l'objet de conscience n'est pas un Je et les conscience réflexives où je réfléchis sur mes expériences : Aucune acte de conscience ne peut être les deux à la fois. Autrement dit, bien que les deux types de consciences ont à la fois une cote théique et non théique (puisque nous l'avons vu, il n'y pas de conscience (de) soi, sans la conscience de l'objet), les conscience irréfléchies et réflexives sont incompatibles du fait de leurs objets absolument différents.

La dualité de pour-soi /en-soi

La dichotomie de en-soi et pour-soi, évoque en effet la distinction cartésienne de la chose pensant et la chose étendue. Or cela peut être trompeuse pour plusieurs raisons, car ces deux concepts chez Sartre, ne renvoient pas généralement la catégorie de sujet/objet mais à des différentes manières d'exister ou bien aux modes d'être radicalement distincts. Ainsi, l'être-pour-autrui est un autre mode d'être et renvoie à la transformation de la conscience dans sa manière d'être, quand elle se trouve devant une autre conscience, i.e. une autre personne.

Une autre différence avec la dualité cartésienne, c'est que le pour-soi est la conscience incarnée. Mon corps pour autrui, est mon corps au milieu du monde. « Etre-au-milieu-du-monde », est différent d'être-dans-le-monde qui renvoie à la

relation originelle du pour-soi à l'en-soi. L'être-au-milieu-du-monde, ou bien avoir un dehors est mon corps pour autrui étant conçu à la manière d'un objet (par exemple par la médecine). Le corps vu, observé, connu est au niveau de l'extériorité. D'un part le corps pour-soi qui est en acte, un corps qui est une conscience et en d'autre, le corps pour-autrui : ces deux, sont les deux côtés irréductibles et phénoménologiquement incompatibles d'un seul et même corps.

La dualité de pour-soi/en-soi se fonde en effet sur l'idée que la conscience, dans sa manière d'être, soit différente de tous ce qui n'est pas elle. Comme nous avons évoqué, cette idée est d'origine phénoménologique, mais dès *l'Être et le néant*, elle est interprétée par Sartre, d'une approche à la fois phénoménologique et dialectique. Pour Sartre, ces deux modes d'être, bien qu'ils soient tout à fait contradictoires, ne sont pas pensables sauf par l'abstraction philosophique. C'est seulement dans ce cadre- là qu'ils se représentent comme une dualité non conciliable. Mais en réalité, cette dualité prend sa signification dans le concret que Sartre appelle « *la situation* » : être homme c'est être en situation. Autrement dit, ces deux termes, en tant que deux types d'être qui apparaissent au premier vu, irréductibles et sans liaison, s'articulent dans une relation dialectique quand il s'agit de la détermination des modes d'être, c'est-à-dire quand il s'agit le concret lui-même.

La dualité de l'être-en-soi et l'être-pour-soi, en tant que deux types d'être, c'est-à-dire, dans un niveau abstrait, peut être défini par ces caractéristiques :

1) L'Être, est en-soi. L'être-en-soi n'a pas de raison, il n'est ni produit ni se produit. 2) Il est ; en-soi est. L'Être n'a pas d'explication logique. A cet égard, l'affirmation d'après laquelle tout est d'une cause, n'est pas du tout valide pour l'Être. Puisqu'une cause le rendrait nécessaire. Or pour Sartre l'être est contingent : « *...l'être ne peut être ni dérivé du possible, ni ramené au nécessaire. [...]* *L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible, il est* », il est donc absurde. 3) L'être est ce qui est et ne peut se définir que comme coïncidence avec soi. Il n'a aucun rapport hors de lui-même, c'est-à-dire il n'a pas d'altérité. Il n'a pas de négativité, donc on doit le penser comme hors de temporalité.

L'Être est tout positivité; il est plein de lui-même et se correspond parfaitement. De ce caractère même, l'être-en-soi de Sartre se rapproche l'être de Parménide : car, pour Sartre la négativité, le changement, le devenir, la destruction, le temps (le passé et le futur) et différenciation, n'est pas valable pour l'être-en-soi. La négativité provient de l'être-pour-soi.

Le mode de pour-soi exprime l'existence de la conscience. Pour-soi 1) n'est pas l'être-en-soi, c'est-à-dire dépend en quelque manière de ce qui n'est pas lui, de l'être-en-soi. Cette caractéristique provient du principe d'intentionnalité qui peut s'exprimer comme : « toute conscience est conscience d'une chose ». Pour Sartre, l'intentionnalité signifie que la conscience n'est pas produite dans son être par l'être-en-soi mais elle est la relation avec l'en-soi, et elle se détermine par rapport à cette relation. D'autre part, si on ne peut parler d'une conscience, sans position d'un objet transcendant; c'est que la conscience pour elle-même n'est *rien*. Car pour-soi, n'étant pas en-soi, se projette dans la dimension de l'altérité et la conscience ne se pose pas comme un objet. Mais par elle-même la conscience ne pourrait être l'objet de la connaissance : dans ce sens elle est vide de tout contenu. Mais en même temps, l'être de conscience est l'expérience même dans le niveau non-thétique et à cet égard 2) le pour-soi, tout comme l'être-en-soi *est* ; c'est-à-dire qu'elle est, tout comme l'être-en-soi, *contingente*. De même que l'être-en-soi, la conscience, aussi, n'a pas raison d'être. Dans cette perspective, pour l'existence de deux types d'être, il est absurde de poser la question, « pour quoi ainsi et non pas autrement ? ». Cette question pour Sartre, est sans réponse dans le cadre d'une ontologie. En ce sens, l'existence de la conscience est absurde. Car, de même que le pour-soi n'est déductible de l'être-en-soi, de même que demander la raison de son existence est une question d'ordre métaphysique.

La conscience, existe en s'arrachant d'elle-même, c'est-à-dire en se différenciant à chaque moment de l'Être, en niant l'Être par sa manière d'être. C'est ce que Sartre entend par « l'événement ontologique » ou « l'acte ontologique » ; et pour le décrire il utilise le terme du « surgissement du pour-soi » de l'Être en-soi. La conscience est contingente, nous avons vu, dans la mesure où elle ne décide pas son existence. Cette contingence est limitée en quelque sorte puisque le pour-soi étant

liberté, nécessite une donnée à dépasser. Et en ce sens là, être né en quelque part ou bien se trouver dans un milieu précis est une « nécessité de fait ». Pour définir cette intersection de la contingence avec la nécessité Sartre utilise le concept de « facticité » : tout n'étant pas choisi d'exister, la réalité humaine est obligé d'assumer son existence dans chaque moment, et de se faire soi-même par ses choix, de prendre la responsabilité de ceux qui se passent hors des limites de sa propre liberté. C'est ce qui entend Sartre, par « *la condition humaine* ». Etre « condamné à être libre », signifie exactement cette nécessité et elle est le thème base de la première morale de Sartre.

Enfin, 3) la caractéristique de l'être-en-soi d'être ce qui est, n'est point du tout valable pour le pour-soi. C'est-à-dire que la conscience est l'altérité absolue et de ce fait, "elle est ce qui n'est pas et elle n'est pas ce qui est". La contradiction flagrante dans cette formulation qui est tout à fait contraire au principe d'identité logique, signifie que Sartre donne raison en quelque sort, à Parménide. Car dans les phénomènes telles que le changement, le temps, la différenciation, le devenir, l'être et le néant sont contradictoirement conjoints et ce n'est peut nullement provenir de l'Etre-en-soi. Pour cette raison même, dans l'introduction de *l'Etre et le néant*, Sartre stimule que le principe d'identité ne soit pas régional ni analytique mais au fond, un principe synthétique. Tels phénomènes qui contiennent en eux-mêmes des contradiction ne peut provenir que du pour-soi et de ce fait, le pour-soi, dans son être, doit être sa propre contradiction, c'est-à-dire son propre néant. Donc l'être pour-soi est l'être par qui la négativité (qui rend possible les phénomènes contradictoires que nous avons cités) vient au monde.

PREMIERE PARTIE
UNE ANALYSE ONTOLOGIQUE DE LA VIOLENCE

« L'homme est Pour-soi (mouvement, néant) aspirant à l'En-soi (être et repos) mais il veut être le Repos dans le mouvement ou le mouvement dans le Repos. L'inquiétude dans le calme.

[...] ... [L]e mouvement étant dépassement et le dépassé étant l'obstacle, le Mal, il aspire à un état du monde où le coefficient d'adversité de la chose (et des autres hommes) sera réduit au minimum... »

Chapitre I - L'univers de la violence

Section I - La distinction force-violence

Dans ses *Cahiers*, Sartre s'efforce de penser la violence en l'opposant à la force. A cet égard, la force apparaît comme chargé d'un sens positif par rapport à la violence qui contient en elle, un sens négatif. Dans le rapport aux choses, la force, s'explique par la caractéristique de l'opération dont l'exécution est conforme à *la nature des choses*. Dans ce contexte "la nature des choses" renvoie autant qu'aux lois internes de l'objet, qui sont l'objet des sciences physique, qu'aux lois d'usages déterminées par les hommes. Quant à la violence, qui est opposée à la force, contient toujours un côté négatif : « *Je débouche la bouteille, c'est force –si je brise le goulot, c'est violence.* » La violence est l'opération contre la nature de l'objet, elle transgresse une légalité et détruit la structure qu'elle vise. Comment comprendre cette idée de légalité qui se trouve au coeur de l'analyse de violence dans les *Cahiers*?

La condition essentielle de la violence, est que la chose qu'on détruit ait une forme, une structure et que celles-ci résistent en quelque sorte à l'opération exécutée: « *Il ne peut y avoir violence que lorsque la résistance est celle d'une forme, c'est-à-dire l'unité organique d'une diversité.* » Mettons ici une petite parenthèse pour expliquer ce que Sartre entend par la forme. La forme ou "l'unité organique" que Sartre utilise ici indifféremment, concerne l'acte de signifier la diversité autours de nous. Si nous pensons à la distinction classique de form-matière; pour Sartre, la donation d'une forme à la diversité est une sorte de création; quant à la matière, elle est donnée en tant que l'extériorité d'indifférence. Dans la création artistique par contre, la matière, tout comme la forme, est créée et il n'y aurait aucune distinction entre ces deux.

Donc dans sa description de la violence, Sartre essaie de fonder l'idée de légalité, dans un niveau tout primitif, sur cette idée de forme. Plus généralement encore, on peut dire que la transgression de légalité que vise la violence est a) contre la vitalité b) quant il s'agit des objets, contre la nature des choses c) enfin, contre le rapport de signification qu'établissent les hommes avec les objets et entre eux-mêmes. A cette égard, on ne peut parler de la violence que contre un organisme, contre les institutions, les ustensiles et contre les hommes: *« Il n'y aura violence que lorsque la forme qui vous est opposée est destructible, autrement dit quand les lois d'usage normal sont établies par des volontés. »*

La force est l'acte qui vise la légalité. La violence par contre, vise soit intentionnellement soit par ignorance, la transgression de la légalité (par exemple, l'enfant jouant avec un jouet sophistiqué le détruit). De là également une autre possibilité qu'offre la distinction de la force/violence: penser la violence comme échec de la force. La violence apparaît où la force n'est plus efficace; elle né de l'échec de la force. Dans le cas où nous ignorons les lois d'usage ou les lois internes de l'objet, l'opération se finit, presque nécessairement par la destruction de ladite structure. En ce sens, l'acte violent est l'abandon de la certitude de la légalité, le recours au hasard : *« Je ne compte pas sur le connu mais sur l'inconnu, il y a espoir dans la violence et certitude dans l'opération légale. »*

A la lumière de ces explications, nous voyons que légalité est toujours renvoie à l'humain et trouve sa source dans la transcendance. En effet, cette idée de légalité, quand il s'agit des objets, renvoie toujours aux lois d'usages établies par les hommes: praxis, confie au monde des ustensiles une caractéristique de signifiant, d'abord exprimée dans les lois d'usages établies par les hommes. Et la violence est d'abord, la destruction de ce sens immanent à l'ustensilité : *« ...le bris du verre ou du goulot de la bouteille est refus du sens du verre ou de la bouteille. »*

Section II - Le rapport fin-moyen et violence

La théorie de l'action envisage les fins et les moyens et l'interaction entre ces deux. Pour Sartre l'homme est un être choisissant ces fins et à la lumière de ces fins, dévoilant les moyens, et finalement à travers ceux-ci se comprenant comme *en situation*. Sartre développe sa description de la violence en recourant au rapport fin-moyen et à la caractéristique de ce rapport, en tant qu'il est un rapport d'extériorité ou bien d'intériorité. Etant d'extériorité ce rapport exige que la fin devienne inconditionnée, indépendante de tous les moyens. Dans ces conditions, les moyens deviennent, par rapport à la fin, inessentiels. D'où la maxime de violence : "tous les moyens se valent".

Dans les cas où le rapport fin-moyen est d'intériorité, les moyens prennent leur signification dans leurs rapports aux fins. La fin, en établissant l'unité organique des moyens, détermine pour chaque moyen, un cadre de légitimité et de légalité. Dans ce cas, l'opération s'exécute ou s'interrompt de sorte que les moyens puissent toujours transformer les fins (par exemple, on peut admettre l'échec et renoncer à la fin ou bien la fin peut s'altérer).

Dans le cas où le rapport fin-moyen devient d'extériorité, le cadre de légitimité devient imprécis et il serait impossible de poser la distinction force-violence. Dans les cas où les fins sont d'extériorité d'indifférence, la légalité est tellement ambiguë et la violence est tellement légitime que l'on ne peut même pas parler de la violence (ex. Briser la vitre en cas d'accident). Dans de tels cas, la fin est absolue et vitale et le choix des moyens apparaît comme inessentiel par rapport à la fin. Or dans les cas où la fin établit l'unité organique des moyens, à cause du rapprochement du rapport de fin-moyen à l'extériorité, la distinction force-violence devient clair; car, dans ce cas, la violence signifie, la dégradation de la série des moyens ou bien la suppression de la fin tout court (ex. un homme tuant une femme désirée, qui lui a refusée).

Donc la légalité se base sur la relation synthétique des rapports moyens-fins ; et dans cette relation, ce qui crée la légalité c'est la fin en tant qu'elle établit l'unité organique des moyens et légitimant ainsi ces derniers. Quand il s'agit de la

violence, la fin en se libérant aux moyens, devient absolue. C'est ce qui entend Sartre par le « renversement du rapport fin-moyen ». Parallèlement, la possibilité de violence apparaît dans certains cas, d'emblée par la position de fins-moyens, dans un rapport susceptible d'être d'extériorité. Dans ces cas, qui appellent par eux-mêmes la violence, la fin est abstraite, incertaine et lointaine; et de ce fait, elle apparaît comme indépendant des moyens.

« En somme plus le but est hors de portée, moins il défini, plus la relation du but aux moyens est indéterminée, plus il paraît indépendant, plus il est admissible de recourir à tous les moyens pour y parvenir, puisqu'il n'en exclut aucun par lui-même (ou presque aucun). Inversement si le but est concret et fini, s'il est dans un avenir à mesure d'homme il doit exclure la violence (à moins qu'il ne soit lui-même violence et mal) ... »

Dans cette citation, on entend que si les fins sont à faire, s'ils sont des projets par eux-mêmes, ils ne pourraient pas être figés, en excluant la possibilité d'une altération provenant de la part des moyens. Parce que la fin dépend de ce que l'on fait avec lui, de la manière dont on en sert, et dans la mesure où l'homme s'en profit des moyens, les fins aussi se transforment; elles ne sont ni absolues ni stables. Mais dès que la fin devient *fin à rejoindre*, c'est-à-dire dès qu'elle devient suffisante par soi, elle se libère aussitôt des moyens: donc, il serait tout à fait légitime de recourir à n'importe quel moyen. Par exemple dans le cas d'une cause sacrée, la fin peut avoir un caractère absolu et une fermeté telle qu'aucun moyen ne peut l'altérer. A l'extrême, cette logique peut conduire à "l'univers de la violence" où le monde entier pourrait être sacrifié en vue d'atteindre à une certaine fin. Or la violence pure, est contradictoire en lui-même, puisque le monde en tout cas, est nécessaire comme obstacle et comme source des moyens pour que l'acte violent se soit exécuté.

Les actions que Sartre appelle, les « actions composées » signalent en effet la limitation de la transcendance humaine dans un cadre de légalité. A cet égard l'ambiguïté de la transcendance se laisse voir dans le fait que, dans l'opération légale, les choses se dévoilent à la fois comme moyens et comme obstacles: la

négativité est à la fois négatrice et créatrice; c'est-à-dire que l'action est à la fois un dépassement, une négation en vue d'une fin, et une composition, un processus d'utilisation et de coordination des moyens. Refus de légalité et le passage à la violence se réalise par la perte de signification des moyens: les choses ne se dévoilent que comme des obstacles à franchir. Dans ce cas là, la négativité est négatrice et décomposante. En quittant l'ordre d'ustensilité, l'action refusant de toute sorte de médiation, devient l'action décomposée et décomposante. D'où une autre caractéristique de la violence: la violence exige la subordination de la catégorie de faire à celle de l'avoir. Pour être plus précis la violence est une sorte d'action appropriative: elle est *l'appropriation par destruction*.

Dans le cadre de ces explications que nous avons développé, il se peut que la force signifie la caractéristique d'un acte conforme à la rationalité instrumentale et la violence, signifie l'abandon de cette rationalité et la caractéristique d'un acte, qui se réduit seul à sa dimension négatrice. Dans ce contexte, le fait que la distinction force-violence se précise en fonction du rapport fin-moyen devient intelligible.

Dans ses *Cahiers*, on voit que Sartre s'expose sa description de la violence en trois niveaux: Dans le premier où la violence est une fin en tant que telle, l'opération signifie un refus totale de la légalité, un arrachement absolu de la rationalité (ce qui entend Sartre par 'l'univers de la violence'); un deuxième niveau où l'on sert de la violence comme un moyen en vue d'atteindre une certaine fin; donc un niveau où l'idée de légalité persiste en quelque sorte; et finalement un troisième niveau où la violence ne se laisse voir que d'une manière déguisée, où l'on ne peut la comprendre qu'en passant d'abord par l'aliénation. Ce dernier niveau est précisément celui de la vie quotidienne.

L'analyse de Sartre, dans tous ces niveaux, se développe par une idée régulatrice: à savoir, de « ...replacer la violence à son niveau ontologique, non pas comme péché ou crime mais comme type de rapport avec l'autre. » Dans ce cadre, nous verrons que le rapport de la violence entre la facticité, la temporalité et la transcendance va se mettre à relief. Avant de regarder ces trois niveaux,

voyons un autre côté original de l'analyse de violence, à savoir sa relation avec le droit.

Section III - La relation droit-violence

La violence, dit Sartre, n'est nullement un "retour à la bestialité", car la violence, comme toute autre action, est une valeur et s'affirme sa propre légitimité et son propre droit (*droit à la violence*). Ainsi, le violent fait confiance à un Bien, déguisé et masqué dans un ordre existant et il croit que ce Bien puisse et doit être détaché par la violence. Le Bien, dans cette optique, n'est pas à faire mais à délivrer. La violence est une exigence du droit, une action tout humaine qui pose une idéal : « *Il n'y a jamais eu de violences sur terre qui ne correspondissent à l'affirmation d'un droit.* »

Dans ce niveau où la violence est une fin en elle-même, le droit est celui par rapport auquel le violent se réfère en affirmant sa liberté pure et absolue. L'intransigeance du violent s'exprime dans son demande d'une liberté absolue qui se laisse voir dans le fait qu'il voit le monde comme un obstacle pur devant la fin et qu'il veut tout, tout de suite. En tant que l'affirmation absolue de la liberté, la violence est aussi la demande du droit pur : « *Le violence pure et le droit pur ne font qu'un.* »

Le droit pur ou bien l'affirmation de la liberté inconditionnée signifie le refus d'être-au-monde (d'avoir une facticité) et par là même, il renvoie nécessairement aux relations interindividuelles. Autrement dit, ce qui est refusé par la violence c'est autant d'être né que d'être au monde parmi les autres. A cet égard, le fait que la violence vise une autre liberté et qu'elle vise « être dans le monde » sont intimement liés. Le violent « oscille perpétuellement entre le refus du monde et le refus de l'homme. » En effet, la violence qui vise les ustensiles, vise au fond le homme car les hommes (*On*), me regard à travers les objets et par ce regard, j'individualise dans ma facticité, je me suis rivé à mon individualité. Dans l'acte

violent contre les objets, le refus en fait, vise son être regardé ; il vise le fait de ne pas être une transcendance pure. En ce sens la violence est la destruction symbolique de la facticité, expérimentée à travers le regard d'autrui. Faute d'avoir fonder l'être de l'objet, je met ma liberté pour établir son néant : dans son glissement de l'être au néant, l'objet m'appartiendrait. Le violent s'efforce d'être « pur non-être », une « pure pouvoir néantisant », une « pure liberté pour-soi » ; il veut s'approprier le monde et l'autrui en les détruisant.

Section IV – L'ambiguïté et la contradiction

L'essence de la liberté pour Sartre, c'est s'arracher du passé, de la facticité. Mais la réalité humaine, en dépassant la facticité est contraint de l'assumer. Dans ce sens, la pure liberté signifie le refus d'avoir une facticité. Et la réalité humaine étant une coordination de la facticité et de la transcendance au sein d'une situation, ce refus, s'explique par l'identification de l'un de ces deux termes, et par là de figer cet effort de synthétisation, d'atteindre une totalité close. En effet le violent, tout en aspirant d'être un pur non-être, en même temps et contre l'autrui veut être un pur être, un être permanent, identique à soi et exempt de tout danger, c'est-à-dire un en-soi : « *Il est homme conscience pure destructrice quand il détruit le donné en soi du monde et il est chose quand il détruit l'homme.* » C'est ce que Sartre appelle une curieuse ambiguïté. Parce que le pur non-être et l'être pur, ou bien dans la terminologie de *l'Etre et le néant*, le pour-soi et l'en-soi, sont deux catégories opposées de l'ontologie de Sartre. Pour détruire l'être, le violent se met du côté de la pure négativité (il nie le monde), et pour détruire l'homme, il se met du côté de la pure positivité, c'est-à-dire il aspire d'être un être-en-soi (il nie l'homme). Ces efforts sont caractéristiques d'une éthique qui, pour Sartre se base sur l'amour de l'Etre pur.

L'Etre pur, qui ne contient aucune négativité est le symbole de la perfection. La finitude, la facticité, le fait d'avoir un corps, la négativité en générale, doit être nié du fait qu'ils sont incompatibles avec cette perfection. A ce point là, la violence suit, le schème hégélien qui affirme que tout négation de négation est

une affirmation. Dans cette éthique, les comportements humains se laissent voir tout d'abord par leurs aspects négatifs et cette idée, se base sur une confiance à l'Etre, sur un ordre, pour ainsi dire, toujours déjà préétabli. Ainsi, la violence s'exécute comme la négation de la négation. Ce qui est idéal, ce qui est à venir, ce qui pose une fin à réaliser est contradictoire du point de vu de la totalité donnée, car pour cette éthique l'Etre et la valeur ne font qu'un : « *Le violent est donc l'homme qui épouse le parti de l'Etre (du passé comme étant, de la causalité, de l'instantanéité, de l'indestructibilité symbolisée par l'irréversibilité). Mais précisément l'Etre, tel qu'il serait sans la finitude, la temporalité, la nécessité d'atteindre, d'aller des parties au tout, la diversité des choses, la détermination des moyens par la fin.* »

Donc dans la violence, il s'agit d'un projet d'être qui vise, d'un part, « incarner dans l'Etre », « l'affirmation de l'identité à soi », « le refus de la négativité », « l'identification à l'Etre pur » et d'autre part, un projet qui vise l'exacte contraire de ce qui sont cités, c'est-à-dire celui qui vise « le pur non-être », « le pur pouvoir néantisant », « la pure liberté pour-soi ». Ce projet d'être qui est ontologiquement tout à fait contradictoire, est voué à l'échec : « *Notons tout de suite les contradictions et la mauvaise foi : une liberté qui se dissimule, un prétendu Etre-en-soi qui dans sa manifestation en force devient le contradictoire "En-soi-pour-soi", un individualisme honteux, la peur de soi même.* »

Comment comprendre cette ambiguïté et cette contradiction par lesquelles Sartre caractérise le phénomène de violence ? Le violent aspire d'être un pur homme (négation du monde) pour détruire l'Etre, en même temps qu'il aspire d'être un pur Etre (négation de l'homme) pour détruire l'homme. A notre avis, l'ambiguïté provient du type de la facticité que le violent essaye de nier : quand la violence vise la finitude de l'homme ou bien quand elle se représente comme un refus d'être dans le monde ou bien comme un refus contre l'ordre d'ustensilité, elle se caractérise par le projet d'être pure liberté ; mais quand la violence vise la facticité de l'être-pour-autrui ou bien la liberté d'autrui, elle se caractérise par le projet d'être un pur Etre. Partant de cette constatation, nous affirmerons que la

violence avant d'être liée à l'être pour-autrui, est d'abord un effort qui vise détruire la facticité en générale.

Sartre pense que ces deux aspirations contradictoires puissent être interprétées dans le perspectif d'un but commun : Ce sont « deux façons équivalentes de nier le temps. » Parce que la réalité humaine, étant un effort de synthétisation permanent entre la transcendance et la facticité, la transcendance finie est soumise à un processus de temporalisation qui n'est point susceptible d'être figé. C'est ce qu'entend Sartre par « la totalité détotalisée ». La violence, de ce point de vue, est une certaine manière de vivre l'ambiguïté propre à la condition humaine comme un échec : «la violence, c'est une certaine manière de vivre l'ambiguïté comme échec et son idéal c'est un transcendant totalisant par force la totalité détotalisée. »

Dans les cas où la violence est la fin en tant que telle, comme nous avons vu, l'existence d'un monde comme un obstacle nécessaire était une première contradiction. Or dans les cas où la violence n'est qu'un moyen, nous voyons une autre contradiction : La violence est une exigence vis-à-vis d'autrui ; autrement dit, le violent, par son acte violent, nie la liberté d'autrui mais en même temps, il exige que sa violence soit reconnue par l'autre comme légitime, comme une valeur en soi. A cet égard, pour le violent, l'autrui est essentiel et inessentiel à la fois. C'est ce qu'appelle Sartre comme la contradiction profonde de la violence et cette contradiction d'après lui n'est point dialectique. Regardons de plus près cette contradiction.

Dans la violence, je me prends comme pure liberté, la source de tous les droits et je considère les autres comme inessentiels par rapport à mes propres fins. Or la violence, étant une exigence de reconnaissance, j'ai besoin d'autrui en tant qu'il justifie et légitime mon acte violent. La violence exige la liberté qu'elle nie. Elle aspire à la fois contraindre et détruire la liberté d'autrui. A ce point là on voit que la description qu'a faite Sartre dans les *Cahiers* se rapproche à celle de *L'Être et le néant*, où le pour-soi s'efforçant de s'approprier la liberté d'autrui, la laisse intacte à cause de son projet d'être reconnu. On ne réduit pas la liberté

d'autrui à la chose, mais on la chosifie. A ce moment là, l'analyse de Sartre commence à s'interférer avec l'aliénation ; parce que dans ce niveau là, la violence a une valeur d'usage, c'est-à-dire qu'elle s'immisce à la rationalité instrumentale (d'une manière contradictoire) et devient impure, elle se transforme en un instrument (d'oppression) en vue d'une fin. Autrement dit, la violence tout étant une valeur, exige la reconnaissance et ainsi, elle coexiste avec la logique de l'instrumentalité. Or, puisque dans l'état pur, la violence est la négation de l'instrumentalité, dans les relations interindividuelles, elle ne peut s'apparaître que d'une manière contradictoire. Il nous semble que c'est en quoi la raison fondamentale de ladite contradiction. Cette contradiction se laisse voir également dans la mauvaise foi du violent : Le violent est de mauvaise foi parce que, « [d]ans la violence on traite une liberté comme une chose tout en lui reconnaissant sa nature de liberté. » . Plus précisément encore : « *La violence est une notion ambiguë. On pourrait la définir à peu près comme ceci : utiliser du dehors la facticité d'autrui et l'objectif pour déterminer le subjectif à se faire moyen inessentiel pour atteindre l'objectif ; autrement dit obtenir l'objectif à tout prix et particulièrement en traitant l'homme comme moyen, tout en lui gardant la valeur d'avoir été voulu par une subjectivité. L'idéal impossible de la violence c'est de contraindre la liberté de l'autre à vouloir librement ce que je veux.* »

L'aliénation qu'implique la chosification de la liberté se fonctionne doublement; elle concerne le violent même. Autrement dit, la négation de la liberté d'autrui implique également la négation et la chosification de soi. La violence déshumanise la personne qui l'exécute, ainsi que celle qui la subit. L'idée de la chosification de la liberté exposée à travers le concept d'aliénation est le thème unificateur qu'utilise Sartre entre des *Cahiers* et *l'Etre et le néant*.

Il va de soit que la violence, trouve sa raison dans la destruction d'autrui et elle s'exprime également dans cette destruction : « *La violence se fonde et s'affirme sur la destruction de l'Autre...* ». La visée de la violence est précisément la liberté de l'autre, « *c'est la liberté de l'autre qu'elle [la violence] s'adresse.* ». Dans ce cadre, il convient donc, de voir en violence, une transgression d'une limite ontologique. Or, par suite de ce que nous avons

affirmé jusqu'ici, d'élargir cette idée de légalité de manière à ce qu'elle recouvre les catégories ontologiques telles que la temporalité, la transcendance et la facticité, nous paraisse convenables à l'esprit de la pensée de Sartre. A cet égard, nous affirmons que la contradiction, l'ambiguïté et l'échec dont Sartre parle dans son analyse de violence, sont directement liées, même si implicitement, à une idée de légalité ontologique. En plus, nous pensons que c'est précisément en cela que le projet d'éthique des *Cahiers* est ontologique.

Nous avons vu jusqu'ici, le rapport de la violence, en tant qu'un comportement humain, à la facticité et à la transcendance. Nous avons entrevu que les actions humaines, pourraient être caractérisées comme étant violence dans la mesure où une sorte de légalité soit transgressée ; et que cette légalité soit en quelque sorte liée à deux structures ontologiques, à savoir à la facticité et à la transcendance. Le contenu de cette légalité ontologique et la signification de la transgression de celle-ci ne peuvent être qu'entrevu en ce qui concerne l'analyse de violence qu'a faite Sartre dans les *Cahiers*. Nous allons retourner à *l'Être et le néant* pour l'éclaircir mieux. Continuons pourtant, à suivre cette analyse et regardons au rapport de violence/temporalité.

Section V – La violence et le temps

Les actions qui visent l'instantanéité et non pas des projets s'étendant dans un processus temporel, sont, par cette caractéristique même, les actions violentes. Pour Sartre l'action qui n'envisage pas la composition et l'utilisation, est l'acte pur. Les actes purs, se sont orientés vers les fins, sans en passant aux médiations des personnes ou bien des ustensiles. La fin devenant instantanée, elle s'échappe au contrôle des moyens et gagne un caractère absolu. Les fins comme les désirs, sont par nature, violents ; car ce sont, par leur position même, la suppression du temps. En effet une fin-désir, étant la fusion sans distance entre le désirant et le désiré (entre moi et autrui), ne peut s'appartenir à la catégorie du faire ; elle est par nature, une « *fin à rejoindre* ». Avec la fusion, apparaît la totalité et cette totalité

n'est possible que dans l'instant. C'est ce qui vise la destruction : renvoyer la totalité à l'éternité.

Dans ce type de violence (ex. la meurtre suivie d'une viol), la fin est d'éterniser l'événement et de figer l'instant. L'absoluité des fins instantanées, se laisse voir comme l'indistinction entre l'apparence et la réalité. Parce qu'à l'éternité on ne peut se rejoindre que dans l'instant. Donc la violence est la négligence, le refus totale même du futur. La violence peut également se justifier dans l'irréversibilité d'un instant passé. Ce qui se fait est irréversible et la violence vise au fond, cette irréversibilité et ce caractère irrémédiable de ce qui est fait. La violence est « ... *un besoin de lutter contre le temps par création de l'irrémédiable, en général par destruction (parce que tout construction est destructible, au lieu que la destruction est ineffaçable).* »

L'on voit que la relation entre la violence et la temporalité est au fond basée sur le fait que la réalité humaine est la transcendance finie soumise au temps. En ce sens, la violence en tant que négation de la temporalité, est l'effort de dépasser la finitude en figeant la transcendance. Mais la négation de la temporalité, tout en se passant par la substantification du passé, implique également la substantification du futur. Ainsi Sartre écrit, dans un autre passage des *Cahiers* : « ...*substantification de l'avenir qui devient l'essentiel pendant que le présent tombe dans l'inessentiel (manière de figer la transcendance).* » Donc pour Sartre, la légalité ontologique est déterminée par l'essentialité du temps de l'action, à savoir du présent. Quand le passé ou bien le futur devient essentiel, cela impliquerait que la transcendance se fige et devient ainsi une transcendance s'opérant seulement négativement. En effet Sartre, quand il discute le thème de l'infinitude de l'Histoire, écrit : « *L'infini devient transcendance négative par rapport à tout effort particulier de l'agent historique. Cet effort sera dilué, noyé dans l'infinité. Reste l'instant du désir. En un moment l'infini, en faisant sauter la structure de la transcendance finie, renvoie à l'instant. »*

Bref, figer la transcendance et ainsi s'efforcer d'atteindre à une totalité close ; c'est-à-dire l'idéale de se récupérer en passant par la destruction du temps et du monde ; la négation de la finitude, sont les thèmes essentiels qui expliquent la relation du temps et la violence.

Chapitre II - La violence dans la vie quotidienne

Section I – La relation avec l'enfant et la violence comme situation

Sartre décrit la relation parent/enfant à travers le jeu des transcendances. Le parent, est la figure qui transmet l'ordre nécessaire extérieure à l'enfant, en vue de le protéger. Mais dès le moment où les impératifs cessent d'être hypothétiques et deviennent absolus, dès le moment où l'on « peuple l'univers enfantin d'irréductibles », il s'agit de la violence. Dans ce niveau, la violence, certes est abstraite de sorte que l'on peut la comprendre comme étant en liaison avec l'aliénation : elle s'apparaît tout d'abord, dans le rapport fin/moyen ; plus précisément, elle s'expose comme une manière de figer la transcendance en poussant la fin (une fin purement négative, i.e. une interdiction) à l'absolu.

L'enfant s'aliène au profit de l'influence et du devoir. La liberté du parent prend la liberté de l'enfant sous l'influence de sorte qu'il accepte sa propre liberté comme mineure. A travers le devoir, l'enfant considère ses propres fins comme inessentiels par rapport aux fins qu'il ne choisit pas, au nom d'une autre liberté. Ainsi il apprend vouloir ce qu'il ne veut pas et ne pas vouloir ce qu'il veut : *« L'impératif est présence de la liberté de l'autre comme transcendance intériorisée dans ma propre liberté. »* Dans cette description de Sartre, comme dans *l'Être et le néant* le thème fondamental reste encore « le regard ».

Le regard comme le premier moment où les deux libertés se rencontrent, est le symbole de la transcendance chez Sartre. La légalité ontologique se repose dans la réciprocité des transcendances : ce qui est légal, c'est le regard acceptant

d'être regardé. Dans tous les cas où cette réciprocité est dépravée (l'impératif, le devoir, l'ordre, l'influence), on est hors du cadre de la légalité. Nous avons dit qu'à ce niveau là, la violence peut être conçue en connexion avec l'aliénation ; une autre raison de celui-ci, c'est que le concept violence ici, se rapproche avec celui d'oppression : l'individu, sous l'influence ou l'oppression, agisse en complicité avec le violent. En effet dans la relation parent/enfant, la liberté de l'enfant est mineure par rapport à celui du parent et cette situation est reconnue nécessairement et objectivement par l'enfant. S'il n'est pas le cas, on agit sur la liberté de l'enfant par la force, en recourant à la violence corporelle, concrète.

Les cas où ce qui est Bien pour l'enfant est considéré comme déjà donné, sont exposés à la violence. Or, penser que l'enfance décidera un jour, ce qui est Bien pour lui-même, n'est pas également une solution convenable; parce que ce Bien est encore, hors de la portée de l'enfant puisqu'il ne le connaît pas et d'ailleurs il n'est pas susceptible de pouvoir de le connaître. A cause de l'inégalité de la relation, le discours même est parfois impossible par la nature même de la situation. Le présent de l'enfant est nécessairement sacrifié au nom de son futur. C'est pourquoi Sartre considère la relation de parent/enfant comme une « situation de violence ». Non pas parce que l'enfant n'est pas libre mais parce que la présence même des parents construit objectivement la liberté de l'enfant comme limitée. Pour l'expliquer encore avec la terminologie de *l'Etre et le néant*, dans cette situation l'enfant a « un dehors » confié par les parents et se trouve vis-à-vis de cette facticité irréductible, provenant des autres. Ceci montre assez que pour Sartre la violence ne nécessite pas forcément une action violente parce que dans cette relation l'ignorance de l'enfant est définie, comme un état objectif par la seule présence des parents. Dans ce cadre là, l'aliénation de l'enfant, se laisse comme une limite réelle, une limite de fait de la facticité s'imposant à l'enfant par la présence des autres libertés.

Cette inégalité dans la réciprocité (cette situation d'hierarchie), est un échec pour les libertés; et cet état d'échec, cette rupture de discours, est par lui-même une violence. Pour l'enfant, la définition objective de son ignorance est aliénante parce que, pour l'enfant tout seul, l'aliénation ne puisse apparaître que comme

dépassée; mais du dehors, l'ignorance est un état, du seul fait de l'existence des autres. L'adulte peut également ignorer, mais son ignorance est susceptible d'être réhabilitée. Or l'enfant, lui, ne sait même pas de quoi il ignore et en plus, il est au courant de son incapacité de comprendre ce dont il ignore. D'où l'échappement du sens de ses comportements convenables à la volonté de ses parents. L'échappement du sens, est l'aliénation totale. Donc, des actes violents où le sens est détruit s'ajoute, l'aliénation comme une situation de la violence abstraite, où le sujet opprimé se collabore avec le violent et où le sens s'échappe du sujet, au lieu d'être détruit. Donc on peut conclure que la situation-violence étant un échec, l'acte-violence est l'effort (qui est voué également d'échec) de dépasser cet état expérimenté comme un échec.

Section II – Le mensonge

A partir d'un état d'échec, le mensonge est l'effort de dépasser cet état, en utilisant comme moyen, la liberté de l'autre. « *En présence de la réalité telle qu'elle est, l'action de l'Autre ira contre mon souhait* ». Dans le mensonge aussi, il s'agit de la destruction de deux lois ontologiques que nous avons évoquées ; mais dans le cas de mensonge ces deux, se rapprochent l'un à l'autre: 1) la dégradation de la fin 2) la dégradation de la réciprocité des regards, c'est-à-dire la rupture dans le jeu des transcendances. Voyons de plus près, la relation entre ces deux.

Dans le mensonge ou dans la ruse, je représente une situation imaginaire comme réelle. La liberté est toujours dans une situation, dans le monde réel. Donc la situation étant irréaliste, le sens des actions qu'une liberté entreprend, se dégrade et devient irréel. De la dégradation du sens des actions, résulte la chosification de la liberté : « *Dès le moment où, dans un couple liberté-fin, je n'interviens pas à titre de moyen dépassé ou de moyen qu'on peut toujours dépasser, dès que le monde n'est plus ensemble des instruments et la matière de l'opération, la liberté est tombée au milieu du monde –précisément parce que sa fin est extra-mondaine – elle est chose.* » Notons ici que, la condition dont Sartre parle ici, c'est-à-dire celle dans laquelle « le monde est l'ensemble des

instrument et la matière de l'opération » peut être interprétée, d'après nous, comme une description de la rationalité instrumentale.

En suite, la transgression qu'engendre la violence, c'est la rupture de la réciprocité : La liberté ne peut exister que si elle n'est une relation concrète et ouverte avec des autres libertés, au milieu du monde. De sorte que le fait de transcender une autre transcendance ne peut être que réciproque. Avec le mensonge on se sauve d'être réellement transcendé : le moi et le monde que transcende l'autre, devienne imaginaire ; la liberté de l'autre se chosifie, son regard se limite et s'émousse. De la personne trompée on vole en fait, le sens de ses actions. En effet pour Sartre, dans le cas du mensonge, la liberté d'autrui *« est transcendance qui ne peut plus me transcender et de ce fait qui ne peut plus transcender le monde. Du coup elle retombe dans l'immanence. Elle a perdu l'être-dans-le-monde, elle l'a troqué pour l'être-au-milieu-du-monde. Poursuivant en effet un but imaginaire, interprétant les événements réels à partir non-réel, elle les subit comme une chose sans les modifier. »*

La chosification de la liberté n'est point abstraite, mais concrète. En désinformant l'autre, je peux lui manipuler, contrôler, guider, bref lui traiter comme une chose. Cependant en ce faisant, je joue cependant sur la liberté de l'autre. L'ambiguïté qui est l'un des caractéristiques essentielles de la violence, apparaît dans le mensonge, beaucoup plus clairement. Je traite l'autre à la fois comme une liberté et comme une chose.

Nous l'avons vu que la destruction ou bien l'échappement du sens était un élément de la violence ; dans le mensonge, la violence se laisse voir dans le fait que le sens inhérent aux actions de l'autre, est volé ou bien manipulé. Soit que, par le mensonge, on rend la liberté de l'autre inefficace en lui abstrayant du monde. Autrement dit, quand la violence est concrète, le terme détruit dans le couple liberté/monde serait la liberté ; mais quand il s'agit du mensonge, on met la liberté « entre parenthèses » et on arrive aux mêmes buts indirectement, avec ruse : ce que l'on détruit n'est point directement la liberté de l'autre, mais *le monde pour la conscience de l'autre.*

Dans des cas où le menteur est de mauvaise foi, apparaît un autre aspect de la violence. Pour les mensonges dites en vu d'être loué, le menteur mente en effet, pour exprimer ce dont il croit beaucoup plus proche à la vérité. « Si je dirais la vérité, un tel ne saurait l'interpréter comme il faut ». Par là, nous voyons que la suprématie de la catégorie de l'être à celle de faire, que nous avons signalé ci-dessus, apparaît également dans le mensonge : pour menteur, la vérité n'est pas un devenir mais un être, qui existe à part de ce qu'on fait. Sartre explique cette idée comme la « *supériorité de l'Être ou Etat sur le devenir ou processus dialectique.* »

Partant ici, on peut conclure ainsi : la contradiction, qui est en cours dans le processus dialectique et la transcendance légale sont opposées pour Sartre à la contradiction non dialectique et la transcendance figée. Dans ce sens, en générale nous pouvons thématiser ontologiquement la violence par la suprématie de ces deuxièmes sur les premiers.

Section III – Le refus, discussion et la violence défensive

Sartre entend par la violence défensive, non pas une contre-violence mais une réaction violente à un processus non-violent. En ce qui concerne la discussion, la légalité implique que les deux libertés, s'accordent à la suite d'une reconnaissance réciproque sur un sujet de dispute. Or le désaccord des opinions, est le découvert d'un échec parce que cela implique le refus de reconnaissance. En ce cas, la discussion se transforme en dispute et la violence apparaît quand l'un de deux partis se met en dehors du discours. Quand mes opinions que j'ai fortement défendues ne sont point reconnues, je les pose comme une valeur en-soi, comme une valeur-chose. C'est ce qu'entend Sartre par *l'esprit de sérieux* ; à savoir la position des valeurs comme si elles sont transcendantes aux libertés. La valeur dans le cadre de légalité, comme étant une exigence surgissant de la liberté, se transforme dans l'esprit de sérieux, une pure exigence d'être ; autrement dit, la valeur devient une transcendance d'extériorité : « *D'une façon*

générale dès qu'on pose les valeurs comme transcendances d'extériorité, la liberté devient moyen de les atteindre, ce qui suppose à la rigueur la possibilité de recourir à d'autres moyens : la violence n'est pas loin. »

Quand il s'agit de l'hierarchie entre les partis de la discussion, cette situation par elle-même invite la violence. Le raisonnement construit le cadre de légalité d'une reconnaissance réciproque que l'on prend comme une fin ; mais dès qu'il est devenue un instrument mieux servit à mon adversaire, l'inégalité des situation invite la violence. Devant les raisonnements rationnels, je peux, par exemple, assumer marginalement d'être une transcendance transcendée, je peux me faire une pierre, je peux fermer mes oreilles et chanter etc. Ceci signifie le refus de la relation avec l'autre et ce refus se réalise soit par confier la liberté de l'autre à sa facticité en vu de la mettre hors du jeu, soit par viser l'autre dans sa facticité (par exemple le frapper). Une autre stratégie serait, encore une fois, le refus du temps : je m'obstine à ne pas changer mes opinions en transformant le temps en un cadre vide, sans pouvoir de changement.

Section IV – L'extension du concept de la violence et l'idée de légalité ontologique

Dans le deuxième appendice de ses Cahiers, Sartre distingue la violence de l'oppression ainsi : *« La violence, nous l'avons vu, ne peut se définir sans relation à des lois qu'elle viole (lois humaines ou naturelles). Elle représente la mise en suspens de ces lois, la 'vacance de la légalité'. Au contraire l'oppression peut être institutionnelle. »* Or, son analyse de violence dans les Cahiers est tellement large que, dans le cadre du livre dans sa totalité, on peut interpréter l'oppression comme un type de violence. Un autre point : en envisageant le rapport oppression et violence, Sartre considère cette deuxième comme secondaire et voit à l'origine de l'oppression, l'aliénation. Par suite d'une longue discussion contre Dühring et Engels, Sartre affirme en effet que la l'aliénation n'est pas le résultat de l'oppression mais la précède et qu'il est tout à fait possible

de montrer dans l'histoire des cas où il y ait l'aliénation sans oppression. Sartre conclut comme suivant : « *Ainsi l'oppression, comme Dühring l'a vu, a pour origine un fait premier analogue à la faute originelle. Mais ce n'est pas le fait de violence, qui est ici très secondaire, mais plutôt le fait que l'homme est d'abord présent à lui-même comme autre... Mais il y a là un cercle vicieux qui n'invite pas à l'optimisme puisque l'aliénation perpétue l'oppression mais l'oppression perpétue l'aliénation.* »

Il semble que l'on doit entendre par la "violence qui est très secondaire", les violences concrètes. Or, comme nous avons essayé de montrer, l'analyse de violence en tant que la transgression de la légalité ontologique, a une extension beaucoup plus large. De même, dans le cadre de cette discussion Sartre souligne que l'oppression institutionnelle implique toujours une décision ontologique à travers l'exemple des tribus primitives (*Cahiers pour une morale* p.338-412). C'est-à-dire que l'idée de la légalité ontologique est implicitement présente dans cette analyse même. Il en résulte, donc la question suivante : quelle est la relation avec l'aliénation et le concept de « légalité ontologique »? Est-il possible de parler d'une violence (dans le sens d'une transgression des limites ontologiques) qui recouvre l'aliénation même, à la quelle Sartre recourt dans tous ses analyses comme un fait originel ; d'une violence ontologique qui rend intelligible l'aliénation même ?

Dans tous les cas, en considérant que la violence apparaît dans les *Cahiers* comme un thème essentiel, et d'une extension excessive ; et comme nous allons montrer, qu'elle est même implicitement présente dans ses premiers ouvrages, et par suite qu'elle réapparaît comme un thème principal dans la *Critique de la raison dialectique*, pourrait-on affirmer que le concept de violence est un leitmotiv de la pensée de Sartre. Dans cette perspective, comme nous avons essayé de montrer ci-dessus, le concept de violence, se développe de manière à ce qu'une idée de la légalité ontologique se précise.

Nous avons interrogé l'idée qu'un concept de violence, compris comme une transgression de la légalité ontologique, peut servir de base à l'aliénation, à

l'oppression. A cette fin, nous avons parti l'extension qu'a connue ce concept dans les *Cahiers*. Nous avons vu que le fondement de cette extension pourrait s'appuyer dans l'analyse de violence qu'a fait Sartre dans ses *Cahiers* (les *Cahiers* qui d'ailleurs peuvent être conçus, au moins partiellement, comme le projet de «placer la violence dans son niveau ontologique») en utilisant les concepts essentiels de *l'Etre et le néant*. Dans ce cadre, nous avons constaté également que l'idée de légalité est directement liée avec la rationalité instrumentale. Partant de ce point, nous allons essayer d'éclairer la relation entre la violence et la rationalité, et d'interroger, si cette légalité prend en effet, sa source d'une rationalité. A cette fin, dans le premier chapitre de notre deuxième partie nous allons retourner à deux premiers ouvrages de Sartre, à savoir, à *l'Esquisse d'une théorie des émotions* et à la *Transcendance de l'Ego*.

DEUXIEME PARTIE

LEGALITE ONTOLOGIQUE, EST-ELLE UNE RAISON ?

« ... l'Etre est *connaissable*. Et cela ne signifie nullement que l'Etre est *rationnel*, c'est-à-dire se plie à un nombre de lois unificatrices, mais simplement que, rationnel ou irrationnel, il peut être dévoilé dans sa rationalité ou irrationalité. » (*Vérité et Existence*, Gallimard 1989, p.43)

Chapitre I. La raison phénoménologique

Section I – *L'esquisse pour une théorie des émotions*

Dans l'introduction de ce petit livre, publié en 1939 avant *l'Être et le néant*, Sartre commence par critiquer la psychologie et en se référant à Husserl et Heidegger et s'interroge sur la possibilité d'une contribution de la part de la phénoménologie à la psychologie en générale et surtout au sujet des émotions qui est le sujet principale du livre. Au fond, ce que Sartre critique c'est le fait que la psychologie pose par principe les émotions comme des accidents. Les émotions existent parce que l'expérience nous en montre. Les questions telles que, quelle est signification des émotions, comment la réalité humaine, les rendent possibles etc., sont hors sujet ; la raison de la psychologie est bornée en une constatation de fait. C'est précisément en quoi la phénoménologie puisse contribuer : en effet, Sartre montre que la totalité synthétique de monde et de l'homme, la signification, la compréhension et la descriptions des essences sont les thèmes par lesquels la phénoménologie puisse entreprendre d'élargir la raison psychologie et ainsi, de nous ouvrir nouveaux horizons. Donc Sartre, dans sa critique, va mettre en relief une raison critique à l'égard des méthodes classiques des sciences humaines et montrer les apports que puisse faire cette nouvelle raison, sur le sujet des émotions ; émotions qui d'ailleurs pensées traditionnellement comme à l'opposé de la raison.

Sous-section I – La raison phénoménologique

Commençons par expliquer comment Sartre s'en sert des deux philosophes qu'il se réfère : en construisant le méthode phénoménologie, Husserl a parti en effet de la discordance entre les fait et les essences. Sa constatation essentielle était celle-ci : Quand on se borne au domaine des faits contingents qui dépendent

des déterminations spatiales temporelles, on parviendrait jamais à la connaissance des essences, qui sont nécessaires et universelles. Certes chaque connaissance est une expérience psychologique mais, le jugement psychologique et les universaux c'est-à-dire les idéalités que l'on recourt pendant l'acte de jugement sont tout à fait irréductibles l'un à l'autre ; l'un ne peut se déduire de l'autre. Dans le domaine de la perception aussi, il s'agit des idéalités et des essences. Et la phénoménologie affirme que le fondement de ces jugements universels et rationnels se réside en effet dans la possibilité de l'intuition des essences.

La contribution de la phénoménologie à la science psychologique consiste à la proposition qu'il faut d'abord élucider les structures essentielles du sujet étudié. Bien sûr que la psychologie ne réalise pas cette recherche des essences dans le domaine transcendantale comme la phénoménologie ; mais celle-ci, propose d'élucidation des structures eidétiques du sujet étudié, à savoir de l'essence de la psyché, pour pouvoir orienter les connaissances empiriques. Donc la description eidétique de la phénoménologie, suppose une manière de pensée toute autre de celle de l'introspection de la psychologie ; une manière qui d'emblée se place au niveau universel en s'appuyant sur la certitude de l'intuition.

Quels sont les apports de la description eidétique ? Tout d'abord, on ne peut classifier et examiner les données qu'on a collectés qu'en partant des essences. La psychologie traditionnelle se recourt en effet à une définition, tout implicite de l'émotion et cette voie, d'après Sartre, s'expose à des présuppositions métaphysiques. En effet Sartre, dans le même contexte mais en ce qui concerne les images, écrivait ainsi : « ... *imgeye ilişkin klasik kuramın, tam anlamıyla bir metafiziği örtük olarak kapsadığını ve bu metafizikten yakamızı kurtarmadan deneye geçtiğimizi, dolayısıyla bazen kaynakları Aristoteles'e kadar uzanan bir yığın önyargıyı da peşimizden deneylere sürklediğimizi ... gördük.* » Donc le principe d'indifférence des sciences exige de définir leur sujet par la description eidétique. Et il faut, pour cela, d'éclairer le concept du monde et de « *l'essence a priori d'être humaine.* »

La notion du « monde » nous renvoie à la deuxième référence de Sartre à savoir à Heidegger. Il est tout à fait clair que Sartre, qui définit l'émotion comme une manière d'être-dans-le-monde, doit beaucoup à ce thème heideggérien. Ne parlerons ici de l'authenticité de la conception sartrienne de l'analyse de *Dasein*. Ce qui compte dans *l'Esquisse*, c'est une critique méthodologique qui affirme que les sciences humaines ne puissent suivre la même méthodologie avec les sciences positives puisque quand l'homme se fait un sujet de discours et d'investigation, on a, nécessairement, l'affaire à la compréhension.

La méthode herméneutique, pense l'homme comme une totalité synthétique qui ne puisse se réduire à des processus analytiques. Par cette totalité, il faut entendre, le fait que dans chaque signifié s'exprime la totalité de l'existence de l'homme. Le rapport signifiant signifié, exige d'une autre compréhension, tout différente au rapport effet-cause. L'émotion est une signifiante, elle n'est pas un désordre psycho-physiologique, qui s'ajoute du dehors à l'homme, mais il est une structure signifiante, une structure organisée de l'existence de l'homme. Donc pour comprendre l'émotion, qui est une conscience, il faut partir de la structure essentielle de la conscience, c'est-à-dire de l'intentionnalité. On doit partir non des faits isolés, mais des phénomènes conscients qui constituent une totalité synthétique. S'il nous voulons comprendre par exemple la joie, en tant que l'émotion, il ne faut pas se borner à des symptômes cardio-vasculaires, mais il faut surtout examiner la conscience comme le milieu où l'on assume cette émotion.

Bref, pour Sartre, la raison phénoménologique, doit se rapprocher à l'émotion comme un phénomène consciente, c'est-à-dire comme une organisation de structure signifiante, et éclairer cette signification à l'aide des structures essentielles du monde et de l'homme. Et d'ailleurs, cela nous conduit, comme nous allons voir, à une explication tout à fait rationnelle des émotions.

Sous-section II – L'émotion : une conduite d'échec

W. James, que prend Sartre comme un représentant de l'école classique, conçoit l'émotion comme un désordre comprenant deux types des phénomènes (psychiques et physiologique). La conscience de l'émotion n'est qu'un reflet des changements psychologiques (les changements quantitatifs comme le battement du cœur, l'augmentation de l'adrénaline etc.) sur la conscience. Sartre par contre, affirme que les émotions se diffèrent qualitativement et cette différence qualitative ne peut s'expliquer par les phénomènes physiologiques. Il est nécessaire, pour Sartre de prendre les émotions comme les consciences chargée de signification ; et dans ce cas, les émotions ne peuvent pas se réduire à un désordre physiologique.

Janet, qui a mis un pas en avant, affirme qu'il faut prendre en compte également les phénomènes psychiques, pour pouvoir comprendre les émotions. Chaque émotion se surgit comme étant lié à une conduite. Ainsi, il serait possible de voir les émotions comme des structures comportementales organisées et d'expliquer les différences qualitatives entre celles-ci. Mais Janet, parce qu'il voit les émotions comme liées à un désordre, les caractérise comme des conduites désadaptées, inférieures ou bien comme des conduites d'échec par rapport aux conduites adaptées, réussies, ou bien supérieures. A ce point là, précisons que ces conduites désadaptées, peuvent être considérées traditionnellement comme des conduites irrationnelles, pour les mettre en relation avec notre sujet.

Les exemples en ce qui concerne l'idée d'échec, que Janet donne et Sartre, reprend à son tour, ont un point commun : Dans une situation précise, le sujet est en face d'une exigence presque impossible à accomplir, et il faut tout de même qu'il agisse : et quand la conduite demandée est trop difficile voire impossible, le sujet, pour pouvoir échapper à la tension qui surmonte, assume une conduite désadaptée. Sartre, est pour avec Janet, en ce qu'il voit l'émotion comme une conduite d'échec. Mais d'après Sartre, ce qui manque dans la théorie de Janet, c'est qu'il ne voit pas la *finalité* de la conscience dans la conduite désadaptée. En effet pour Janet, la conduite désadaptée signifie seulement le manque de la

conduite adaptée ; c'est-à-dire, ce qui distingue la conduite rationnelle de ce qui ne l'est point, ce n'est que le désordre physiologique.

Pour Sartre au contraire, d'intégration de la psychique dans la théorie de l'émotion n'est possible qu'en expliquant la conduite d'échec par la finalité de l'action. En recourant à un terme que Sartre n'a pas utilisé, on pourrait dire que le manque de la théorie de Janet, est de ne pas voir la *rationalité pratique et finaliste* qui se fonctionne dans un processus émotionnel. Par exemple, la malade qui est en train de confesser ses symptômes, se met en sanglots. Pour Sartre, cette crise de sanglot n'est pas parce qu'elle ne peut pas tenir la conduite supérieure, mais *pour* ne pas la tenir ; c'est-à-dire la conduite d'échec, a pour la finalité, de masquer la conscience d'échec : elle n'est pas un déchargement nerveuse, ni un comportement mécanique, ni un état de désordre ; mais une conduite d'une visée finaliste, une structure organisée. Autrement dit, la théorie de Janet, offre une explication causale (l'émotion s'apparaît *à cause* d'une tension interne), tandis que Sartre nous propose une explication finaliste (l'émotion, se déclenche *en vue de* dépasser une tension interne).

Après Janet, Sartre prend comme exemple, une expérimentation dont le gestaltiste P.Guillaume avait discuté. On demande à un sujet, d'atteindre à un objet, tout en restant dans les limites qu'on avait tracés. La tâche est impossible et le sujet, ne pouvant pas supporter la tension, s'y renonce ou bien il se met en colère et transgresse les limites. Une émotion est en vue de changer la structure ou la forme d'un problème envisagé, qui est dans cet exemple, les deux exigences qu'on avait demandées. Mais le passage d'une forme à une autre, nécessite encore une explication. En acceptant le rôle fonctionnel de l'émotion en tant qu'une conduite visant la transformation d'une situation, Sartre, affirme que l'apparition d'une nouvelle forme et d'une nouvelle structure n'est pas explicable sauf si l'on recourt à la conscience.

L'échec étant inévitable, le sujet s'agit sur lui-même, ou bien se transforme de telle sorte que des solutions grossières et moins adaptées lui suffiront. Cette nouvelle forme est inférieure en ce qui concerne les exigences : « *Et la conduite*

« *colère* » moins bien adaptée au problème que la conduite supérieure –et impossible- qui le résoudre est cependant précisément et parfaitement adaptée au besoin de rompre la tension... » Une conduite qui semble moins adaptée (donc irrationnel) en ce qui concerne la solution d'un problème, peut bien se transformer donc, par le changement de forme du problème, en une conduite parfaitement adaptée qui répond au besoin de diminuer la tension. Donc si l'on prend la conduite d'échec, comme une conduite irrationnelle, on peut voir ce que Sartre essaye de faire, dans une perspective différente. Au fond, Sartre essaye de rendre compte que les émotions qui se sont considérées traditionnellement, irrationnelles (comme étant des actions désadaptées ou bien comme des simples reflets des désordres physiologiques dans la conscience), sont en effet intelligibles.

Jusqu'ici nous avons suivi le raisonnement qui explique que les émotions ne soient pas des simples désordres, mais qu'elles soient des conduites significatives et organisées, qu'elles aient une finalité, et une fonctionnalité. Sartre, après avoir développé une explication rationnelle des émotions que la philosophie et la psychologie traditionnelle admettent comme étant irrationnelles, arrive en effet, au point d'interroger le rapport de l'émotion/conscience.

Sous-section III– Les théories intellectuelles : la psychanalyse

Sartre rejette le concept d'inconscient de Freud, sur les mêmes raisons qu'il recourt quand il rejette l'Ego transcendantale husserlien. L'inconscient et l'Ego transcendantale sont des concepts contradictoires pour Sartre. La raison d'être de l'inconscient, se réside en effet dans l'incapacité de distinguer la conscience thétique de la conscience non-thétique et d'essayer d'expliquer les consciences irréfléchies en se rapportant au concept d'inconscient. Plus clairement, en utilisant le concept d'inconscient, il serait possible de dire que les raisons conscientes et inconscientes coexistent dans un même acte conscient. Pour Sartre, cette position a deux inconvénients. Premièrement, expliquer un seul acte conscient en se

referant à deux couches radicalement distincte, nuise théoriquement la totalité de la conscience et la spontanéité de celle-ci. Deuxièmement, l'existence d'une inconscient évite la responsabilité totale du sujet de ses actes.

A cet égard, le fait que dans l'*Esquisse* Sartre, prend comme objet des émotion, est assez intéressant ; puis que dans la vie quotidien, on tente à penser que nous subissons passivement nos émotions et nos sentiments, et cette perception pourrait bien nous offrir, dans certains cas, des excuses. Par exemple « les crimes des passions », ou bien les crimes commis sous une forte tension émotionnelle se sont considérées comme moins offensive et les juges également les considèrent comme une cause de modération de la peine etc. Or Sartre a l'intention de démontrer que les émotions sont des conduites assumées et que nous sommes en tous cas, responsables de nos actes quoi qu'elles soient les conditions données. Comme la responsabilité totale n'est possible qu'avec la liberté totale, Sartre nous doit une explication assez convaincante ; car, dans le *pathos* traditionnel, la tendance générale comme nous avons signalé, est l'inverse. Au fond peut-on dire que pour Sartre, de même que la théorie psychanalytique qui conçoit l'homme comme passivité en face des émotions, le *pathos* traditionnel qui s'oppose les émotions à la raison sont incapable d'offrir des explication assez rationnelles : la raison fondamentales de ce fait se réside dans le fait que tout les deux, offre en effet des explications contradictoires en ce qui concerne la conscience. Or, il est difficile de penser que nous avons une domination totale sur nos émotions, et qu'il soit aisé, voir même possible que nous puissions nous délivrer aux crises de colère ou de jalousie. Les émotions semblent nous envahir malgré nous-mêmes. Donc, la réussite de la théorie de Sartre dépende d'une explication qui rend harmonieux l'expérimentation passive des émotions avec la spontanéité de la conscience. C'est ce que nous appellerons, la première promesse du livre.

Sous-section V – La théorie de Sartre

Regardons maintenant, les contradictoires qu'offre la théorie psychanalytique d'après Sartre. Ce qui est frappant au premier regard, c'est qu'il serait tout à fait aisé d'expliquer la finalité des émotions en recourant au concept d'inconscient. Par exemples les phobies, peuvent être interprétées comme des conduites de fuite des souvenirs liés à la phobie. Ce qui constitue un problème pour Sartre, c'est que cette explication n'est pas assez rationnelle ; car il écrit : « *Que l'évanouissement de la peur passive puisse signifier la fuite, la recherche d'un refuge, c'est certain, et nous essaierons d'en montrer la raison. Ce qui est en question ici, c'est le principe même des explications psychanalytiques* ».

La théorie psychanalytique que Sartre prend comme exemple représentatif des écoles intellectuelles, accepte en effet que les émotions soient signifiantes et qu'elles soient liées à un sujet à une visée finaliste. Or d'après Sartre ce sujet est, soit la conscience soit l'inconscient. L'erreur de la psychanalyse, pour Sartre, c'est d'attribuer cette finalité à l'inconscient. La raison du rejet de Sartre est que, si l'on recourt à l'inconscient, il faut admettre également que la signification soit une structure qui vient s'ajouter à la conscience *du dehors*, une structure qui s'impose à elle, bien que la signification est la structure constitutive de la conscience (donc de l'émotion). Autrement dit, pour Sartre c'est la conscience qui se donne elle-même la signification de l'émotion et des consciences émotionnelles. C'est d'ailleurs ce que Sartre entend par la spontanéité de la conscience.

Arrêtons un instant sur la signification de cette extériorité, de ce *dehors*. En ce qui concerne le rapport externe, Sartre donne comme exemple le lien de causalité. Une conduite pathologique ou bien un état émotionnel est causé par un instinct inconscient. Distinguer l'esprit à deux couches (conscient et inconscient) résulte inévitablement pour Sartre, de couper le signifiant du signifié et de supposer entre ces deux un lien de causalité. En ce cas, le phénomène conscient devient un effet, et la chose inconscient, une cause ; ce qui amènerait à considérer que la conscience est en quelque manière une chose que l'on peut déterminer du dehors. Cette supposition est tout à fait contradictoire avec la conception du Cogito de Sartre. « *...[R]ésultat d'une semblable interprétation c'est de*

constituer la conscience en chose par rapport au signifié, c'est admettre que la conscience se constitue en signification sans être consciente de la signification qu'elle constitue. Il y a là une contradiction flagrante, à moins que l'on ne considère la conscience comme un existant du même type qu'une pierre ou qu'une bêche.»

Or, bien sur que la psychanalyse n'accepte pas l'inconscient comme entièrement du dehors de la conscience; ce que Sartre rejette, c'est plutôt le fait que la psychanalyse se confonde les relations intérieures avec celles d'extérieures : C'est pourquoi Sartre y voit une contradiction : *« C'est la contradiction profonde de toute psychanalyse que de présenter à la fois un lien de causalité et un lien de compréhension entre les phénomènes qu'elle étudie. Ces deux types de liaisons sont incompatibles. »*

Pour Sartre, la relation entre le signifié et le signifiant ne peut être saisie que par un lien immanent de compréhension; quant au lien de causalité, il nécessite de poser l'un de ces deux termes (ici l'instinct refoulé) comme transcendant. Donc, il faut distinguer les rapports internes aux rapports externes. A vrai dire, on peut affirmer que ce qui est au fond de cette contradiction, c'est les deux types de rationalité expliquant les deux types de mode d'être. La première, à travers la méthode compréhensive, explique un lien immanent, qui n'a rien avec la causalité, et la deuxième qui ne voit que les rapports externes, la causalité, et de ce qui est transcendant. Et la confusion de ces modes de rapports amène inévitablement à l'erreur de considérer la conscience comme une chose. Cette deuxième raison, à savoir la raison positiviste, en ne voyant que des rapports externes et des liens transcendants de causalité, se finit toujours par introduire une dualité de conscient/inconscient à l'intérieure de la conscience qui est contradictoire avec le cogito cartésien que Sartre interprète d'une manière phénoménologique. Car, pour Sartre, la possibilité de voir ces deux types de rapport réside en effet dans la description éidétique phénoménologique.

Le côté fort de l'analyse psychanalytique, et du pathos traditionnel en générale, se résidant dans l'écart qu'ils s'imposent entre la conscience et la

signification, il faut que Sartre, se poursuivant une explication rationnelle des émotions, réponde en effet à cette question : si la conscience se constitue elle-même comme signifiant et si elle construit l'émotion comme une réponse à une situation donnée, comment il se peut qu'elle ne se rende pas compte de ce qu'elle ait fait au cours des processus émotionnelles? C'est la deuxième promesse de ce livre de répondre intelligiblement à cette question.

Sous-section V – La théorie de Sartre

En effet la conscience se rend parfaitement compte de la signification qu'elle construite, répond Sartre : même si on ne décide pas notre émotions par délibération, on les choisit. Tout problème, une fois encore, provient de la confusion entre la conscience (de) soi non thétique et la conscience réflexive : la conscience (de) émotion n'est pas réflexive, elle est une conscience irréfléchie. Et la conscience irréfléchie ne peut être conscience (de) soi non thétiquement. De même, les émotions sont les conduites irréfléchies. Donc la deuxième promesse du livre, dépend tout à fait de la théorie de la conscience irréfléchie.

Les émotions sont des états de conscience et d'après la théorie de l'intentionnalité toute conscience est conscience de quelque chose. On n'a peur tout simplement, on a toujours peur *de quelque chose*. En général, on tente à penser que lorsque nous nous sommes émus, nous sommes conscients de notre état psychique. Sartre pense que la contradiction provient de cette opinion : la conscience émotive, n'est pas d'abord la conscience *de* l'émotion. Quand nous avons peur, ce que l'on a n'est pas d'abord la conscience de la peur ; bien sur que l'on peut ensuite (par la réflexion) penser à la peur, et nous pourrions dire « j'ai peur ». Or, nous sommes d'abord, non thétiquement conscient de notre peur et ce dont nous somme conscient, est d'abord et simultanément la chose même dont nous avons peur, voire un certain aspect du monde. Partant de ce fait, Sartre affirme que la conscience émotive est d'abord la conscience du monde. Puisque les consciences irréfléchies sont des consciences impersonnelles que l'Ego n'apparaît point, elles sont antérieures à la distinction objet – sujet : dans ces cas,

c'est-à-dire pendant que j'agis sans qu'une réflexion n'intervienne : « *je suis ... plongé dans le monde des objets, ce sont eux qui constituent l'unité de mes consciences, qui se présentent avec des valeurs, des qualités attractives et répulsives ...* » Il en va de même avec les émotion, car dans l'émotion : « *le sujet émut et l'objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble.* » (ETE, 71).

Quelle est donc, la différence entre la conscience non positionnelle et l'inconscient ? Tout d'abord, la conscience thétique et non thétique sont deux aspects d'une seule et même conscience. Donc, l'unité de la conscience est sauvée. La conscience ne contient pas en elle-même une partie à part, une relation transcendante. La transcendance de la conscience s'épuise dans l'acte intentionnel qui vise nécessairement le dehors. La conscience non positionnelle, n'agit pas sur la conscience (positionnelle) comme l'inconscient est susceptible de le faire : ces deux côtés ne font qu'un. Une autre différence, c'est que, il n'y a pas d'une couche inconsciente hors d'atteinte, mais chaque acte de conscience, peut être saisi par une autre, peut devenir théoriquement l'objet d'une réflexion.

Dans l'exemple des Gestaltistes, on a vu que les émotions ont une finalité pour changer la forme d'une situation. Or d'après Sartre, le sujet n'assume pas toujours la conduite émotive. Il y a des situations où l'on peut changer par une action directe. Mais l'émotion ne surgit que dans les cas où cette opération est trop difficile voire impossible ; dans ces cas : « *il n'est pas nécessaire que le sujet, ... fasse un retour sur soi, intercale une conscience réflexive. Il peut y avoir passage continu de la conscience irréfléchie 'monde-agi' (action) à la conscience irréfléchie 'monde-odieux' (colère). La seconde est une transformation de l'autre.* »

Mais Sartre ne fait pas la distinction entre, d'une part, l'action directe et rationnelle et d'autre part, l'action émotionnelle (irrationnelle) classique du pathos traditionnel. Il essaye plutôt, d'élargir la théorie classique de l'action en prenant l'émotion comme une conduite irréfléchie, comme une conduite qui a une rationalité différente : « *On a trop tendance à croire que l'action est un passage constant de l'irréfléchi au réflexif, du monde à nous-même...* » Or d'après

Sartre “... *une opération sur l’univers s’exécute le plus souvent sans que le sujet quitte le plan irréfléchi.*»

Sartre décrit le domaine irréfléchi comme une couche où il n’y a pas distinction entre la conscience et l’action. Dans ces cas où l’action envahisse la structure actuelle de la conscience, l’action est la conscience des fins et des moyens. C’est pourquoi les consciences irréfléchies sont en effet une sorte d’action ; à proprement parler, une type d’action de création. Parce que je ne peux comprendre le monde qu’en agissant ; c’est-à-dire sur le plan irréfléchi, le dévoilement des choses et des objets, est le corrélatif de l’action. Donc, d’élargir la théorie de l’action, en ce qu’elle recouvre les consciences irréfléchies, en nous évitant la nécessité de recourir à l’inconscient, rend possible d’expliquer rationnellement, les conduites émotives comme les conduites irréfléchies. Comme écrit Sartre : “... *l’action comme conscience spontanée irréfléchi constitue une certaine couche existentielle dans le monde, et qu’il n’est pas besoin d’être conscient de soi comme agissant pour agir – bien au contraire.* »

Sartre définit deux types d’être-dans-le-monde; l’un rationnel et l’autre magique. D’après nous, le but de ce livre est d’élargir la théorie classique de l’action en s’appuyant à la théorie des consciences irréfléchi et à l’aide du concept d’être-dans-le-monde de Heidegger. En effet, en développant ces deux types d’être-au-monde, Sartre s’intéresse au *ratio* des actions. Dans le premier mode d’être-dans-le-monde, l’action s’accomplit dans le cadre de la rationalité pragmatique et instrumentale : on travaille sur le problème, on recourt aux moyens pour le résoudre etc. A chaque fin correspond des moyens précises qui se sont déterminés par avance : on est dans un monde de détermination. Quant au deuxième, il est la transformation du premier : quand l’action est trop difficile voire impossible dans le cadre de la rationalité instrumentale qui est en cours, on transforme le monde, d’une manière, que Sartre appelle, magique. Pour lui, l’émotion nous envoie dans ce deuxième type d’être-dans-le-monde.

Avant de regarder la manière magique d’être-dans-le-monde, exprimons une question qui peut occuper les esprits : Il nous semble tout à fait possible de penser

aux émotions qui s'effectue, comme dit Sartre, effectivement et qui pourraient être des conduites rationnelles et pragmatiques. Dans certains cas se mettre en colère par exemple, au lieu de tuer quelqu'un peut se fonctionner comme un mécanisme d'autocontrôle et non pas comme un état passionnel où l'on s'y laisse aller. En pensant à travers le dualisme des mondes, Sartre pose d'emblée la finalité des émotions comme négative [autrement dit, par nature, irréalisante cf. p. 84 de *l'Esquisse*]. Ce qui, d'après nous, provient du fait que Sartre pense les émotions dans le cadre des passions, au sens traditionnel. Sur ce point là, la description de Sartre se rapproche à la distinction de raison-passion propre à la philosophie rationaliste. Cependant, nous pouvons dire que Sartre reconstruit cette distinction traditionnelle un peu différemment puisque la théorie de Sartre, en recourant à la raison phénoménologique prétend que l'on puisse se rendre compte de ce négatif, et on ne peut le considérer comme étant exempt de la signification. Dans la théorie de Sartre, la passion n'est plus l'autre de la raison, mais un autre manière d'être-dans-le-monde : une manière magique.

Sous-section VI – Le magique

« Le magique, c'est ... une synthèse irrationnelle de spontanéité et de passivité. C'est une activité inerte, une conscience passivée. »

Dans le monde qui est peuplé avec nos besoins et nos désirs (que les allemands appellent *Umwelt*) les choses nous apparaissent comme des potentialités qui s'imposent à nous leurs exigences (ex. les livres sont à lire). La conduite normale ou bien adaptée, s'apparaît quand nous nous réagissons vis-à-vis de ces exigences, dans le cadre de la rationalité instrumentale. Quand ces exigences deviennent trop difficiles à accomplir et quand il faut pourtant agir malgré cette tension, c'est-à-dire quand la conduite normale ou bien adaptée est trop difficile voire même impossible, nous transformons la situation et les choses (le monde) magiquement. Dans cette nouvelle situation, le monde s'apparaît

comme une totalité non instrumentale que l'on transforme avec une action magique (immédiate). Dans ce cas là la conscience n'est pas la conscience positionnelle de cette transformation mais la conscience non positionnelle (de) soi.

A ce point, il faut s'arrêter sur le concept de difficulté, qui est intimement lié de notre sujet. Tout d'abord doit-on dire que cette difficulté n'est point réflexive ni subjective mais objective : *« Cette notion de difficulté n'est pas une notion réflexive qui impliquerait un rapport à moi. Elle est là, sur le monde, c'est une qualité du monde qui se donne dans la perception ... c'est le corrélatif noématique de notre activité entreprise ou seulement conçue. »* La notion de difficulté aura une place importante dans la théorie de l'action que Sartre va développer ultérieurement. Dans *l'Être et le néant*, cette notion va se remplacer avec le concept de *coefficient d'adversité*, aspiré de Bachelard et par suite dans *La Critique de la raison dialectique*, elle va se transformer en l'analyse de pratico-inerte.

La transformation magique, signifie de même qu'un changement de conduite qu'un changement de perception, résultant de l'intentionnalité de la conscience. Dans un cas par exemple, je ne peux pas abandonner mes désirs et ma perception de la situation se change. La difficulté expérimentée d'une manière objective, dès qu'elle est vécue comme un échec, offre un *hylé* à une nouvelle intention : la conduite émotive est la transformation du monde de manière inefficace, magiquement : *« L'impossibilité de trouver une solution au problème, appréhendée objectivement comme une qualité du monde, sert de motivation à la nouvelle conscience irréfléchie qui saisit maintenant le monde autrement et sous un aspect neuf et qui commande une nouvelle conduite –à travers laquelle cet aspect est saisi- et qui sert de hylé à l'intention nouvelle.»*

Considérons que nous avons décidé quelques buts et que ces buts, ayant une coefficient d'adversité telle que le projet devient pratiquement impossible à accomplir. A partir de cette impossibilité, les mêmes buts vont nous apparaître comme valant moins de peine. C'est-à-dire que l'objet de nos désirs change de

qualité et cela est proprement la transformation magique de l'objet que nous entreprenons pour pouvoir récompenser notre expérience d'échec. La transformation a lieu dans notre manière de percevoir ; et ce changement est irréfléchi. Et l'objectivité de cette transformation provient de la qualité de l'objet que nous intentionnons dans un état ému. C'est-à-dire que nous n'affirmons pas seulement nos buts comme étant de mauvais aloi, mais nous y croyons également.

Pourquoi ? Sartre répond en disant que « l'émotion est un phénomène de croyance ». Pensons à un homme qui s'évanouit voyant une bête sauvage est en traîne de courir vers lui. Ce comportement dit Sartre, est une négation magique : la conscience qui n'est peut point éviter le danger d'une manière effective, le nie magiquement. Bien sur que la défaillance rend le sujet beaucoup plus exposé au danger et de ce fait, elle n'est nullement rationnelle. Or ce que le sujet s'efforce à faire en quittant l'ordre rationnel et en transformation le monde, a exactement le même buts qu'avec les conduites normales et adaptées : ne pouvant faire disparaître l'animal, la conscience fait disparaître l'animal en tant que l'objet de conscience, c'est-à-dire en s'évanouissant. Donc ce qui offre le sérieux de la situation, c'est que la conscience émotive recourt au corps ; autrement dit, la croyance provient précisément de l'affectivité du corps : « ...toutes [émotions] reviennent à constituer un monde magique en utilisation notre corps comme moyen d'incantation. » De même Sartre, en parlant du rapport du phénomène de l'émotion au corps, écrit comme suivante : « *En un mot dans l'émotion, c'est le corps qui, dirigé par la conscience, change ses rapports au monde pour que le monde change ses qualités. Si l'émotion est un jeu c'est un jeu auquel nous croyons.* »

Donc la matériel vient du côté du corps, de ce qui est physiologique ; est c'est précisément cela qui rend l'émotion un phénomène de croyance. Ainsi, quand l'élément physiologique manque, quand nous ne vivons pas exactement l'émotion, pour Sartre nos actions ne sont que des conduites pures, ou bien des fausses émotions. Ce point est lié à la première promesse du livre : les émotions nous paraisse nous envahir malgré nous-même est ce fait résulte exactement de

qu'elles sont des phénomènes de croyance : « ...*les conduites pures et simples* ne sont pas *l'émotion*, ... *S'il en était ainsi, en effet, le caractère finaliste de l'émotion* apparaîtrait bien plus clairement et *d'autre part, la conscience pourrait facilement s'en libérer.* »

S'éprouver l'émotion d'une manière passive est dû exactement au croyance qui lui est corrélatif ; autrement dit, il faut que la qualité de l'objet que nous intentionnons soit existentiellement vrai pour qu'on puisse parler de l'émotion : il faut que nous y croyons d'une manière sincère. Quand il s'agit d'attribuer à l'objet la qualité du horrible par exemple, la conduite de fuite offre la forme de conduite et les changements physiologiques (tel que l'adrénaline, ou battement de cœur, la sueur dans les mains etc.) offre le matériel. Si le comportement émotif serait une conduite pure, il serait aisée de lui éviter : je peut cesser de fuir mais je ne peux pas m'empêcher le tremblement des mains. Donc, les éléments physiologiques et psychiques constituent une totalité synthétique, et de ce fait, il est impossible de les analyser à part : « *Nous avons bien affaire à une forme synthétique : pour croire aux conduites magiques il faut être bouleversé.* »

Puisque la finalité provient de la conscience, on peut dire que dans les conduites émotives, la conscience recourt au corps et le change de sorte que on puisse éviter symboliquement une situation difficile. La négation signifie donc de transformer la situation en agissant sur notre facticité (notre corps) par une négation immédiate, tout en ne passant pas par des moyens. Comme nous l'avons vu, la violence aussi se laissait voir comme un acte immédiat visant l'autrui dans sa facticité. Et d'ailleurs tout de même comme violence, l'émotion, est « *une conduite qui vise à nier le monde ou à le décharger de son potentiel.* »

Le fait que les émotions nous envahissent ou bien le fait que nous expérimentons les émotions d'une manière passive est donc, lié au fait que notre intentionne est remplie par les phénomènes physiologiques : l'émotion est une conduite du corps. C'est pourquoi d'ailleurs, le magique, étant une synthèse irrationnelle de la spontanéité et de la passivité, ne peut être compris que par l'affectivité du corps, quand il s'agit des émotions : le corps est, à la fois un être

au milieu du monde et l'expérience immédiate de la conscience : « *La conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l'entoure : elle vit le monde nouveau qu'elle vient de constituer. Elle vit directement, elle s'y intéresse, elle souffre les qualités que les conduites ont ébauchées. Cela signifie que, lorsque toutes voies étant barrés, la conscience se précipite dans le monde magique de l'émotion, elle s'y précipité tout entière en se dégradant ; elle est nouvelle conscience en face du monde nouveau et c'est avec ce qu'elle a de plus intime en elle qu'elle le constitue, avec cette présence à elle-même, sans distance, de son point de vue sur le monde.* »

La première et la plus importante promesse du livre était d'expliquer pourquoi les états émotionnels se sont considéré comme étant vécue passivement. Sartre affirme que la spontanéité de la conscience ne se contredit pas avec une telle passivité, en montrant que la conscience émotive est captive d'elle-même et non pas à une conscience envahissante venant de dehors : « *... ce caractère même de captivité, la conscience ne le réalise pas en elle-même, elle le saisit sur les objets, les objets sont captivants, enchaînants, ils se sont emparés de la conscience.* »

La possibilité de ce fait, réside dans la manière dont se transcende l'émotion en tant qu'une conscience irréfléchie : cette transcendance s'épuise dans le saisi de la qualité de l'objet. Quand il s'agit de la conscience (de l') émotion, la conscience ne se prenant pas comme objet, se comprend à travers le monde, se voit dans les choses. Pour Sartre les qualités que la conscience émotive pose thétiquement, ne puissent être possible que par un passage à l'infini opéré par la réflexion (complice). Mais le fait que l'émotion se tend à persister, s'explique par le fait que la conscience émotive, s'affecte comme si la qualité provient d'une soi disant substance de l'objet tandis qu'elle est au fond posée par cette conscience même. Donc ce qui donne la caractéristique de passion aux émotions, c'est le fait que la conscience émotive confiant à l'objet d'une qualité substantielle, l'expérimente comme quelque chose de débordant et par là, devienne captivante d'elle-même. Autrement dit, la « condition de possibilité » de la passion se réside dans le processus irrationnelle pendant lequel, la conscience, tout en posant

elle-même la qualité de l'objet, l'expérimente comme si il est causé de l'extérieur : « ... *la seule affirmation de l'horrible comme qualité substantielle de l'objet est déjà en elle-même un passage à l'infini. Maintenant l'horrible est dans la chose, au cœur de la chose, c'est sa texture affective, il en est constitutif. Ainsi à travers l'émotion, une qualité écrasante et définitive de la chose nous apparaît. Et c'est là ce qui dépasse et maintient notre émotion. L'horrible n'est pas seulement l'état actuel de la chose, il est menacé pour le futur, il s'étend sur tout l'avenir et l'obscurcit, il est révélation sur le sens du monde.* »

Tandis qu'une objectivation originelle de la spontanéité de conscience soit nécessaire dans le cadre du type d'être-au-monde magique, le processus pendant lequel l'émotion, s'alimente des objets et se transforme ainsi en un état passionnel, puisse être évité par la réduction à la manière de Sartre : « *La libération doit venir d'une réflexion purifiante ou d'une disparition totale de la situation émouvante.* » Cette réduction consiste de mettre en parenthèse le passage à l'infini qui s'opère dans l'affirmation de la qualité de l'objet : « ... *l'émotion ne serait pas si absorbante si elle n'appréhendait sur l'objet que l'exacte contrepartie de ce qu'elle est noétiquement (par exemple à cette heure-ci, sous cet éclairage, dans telles circonstances cet homme est terrifiant).* »

Sartre s'interroge également sur l'émotion de terreur nous envahissant presque automatiquement avec l'apparition brusque d'un visage derrière la vitre. Il se demande si cette émotion aussi, peut-elle s'expliquer par la finalité. L'explication qu'il nous donne est assez intéressante : Sartre dit que la magie étant une couche existentielle du monde, la conscience parfois se trouve soudainement dans un monde magique. Ce qu'il faut entendre par cette couche existentielle, c'est, aussi les relations interindividuelles que Sartre va décrire dans *l'Être et le néant* en recourant au concept de l'être pour-autrui. Dans ces cas, les conduites qui donne le sens à l'émotion, cesse d'être les conduites du sujet : le sens vient de l'autre côté du synthèse, c'est-à-dire posé par le monde lui-même. Sartre écrit sur cette aliénation propre à la conscience passivée : « *les conduites qui donnent son sens à l'émotion ne sont plus les nôtres. (...) la magie première*

et la signification de l'émotion viennent du monde non de nous-même. Naturellement la magie comme qualité réelle du monde n'est pas strictement limitée à l'humain.»

Donc le magique, s'entend de manière à recouvrir, l'intersubjectivité où les conscience se passivise nécessairement dans un jeu des contre-finalités. Dans des processus magiques, de même que la perception rationnelle du monde, se détruit aussi les structures rationnelles même du monde (le visage horrible apparaissant derrière les vitres, nous envahit de terreur en niant la distance, la spatialité et toute sorte de médiation ; il agit à distance). Ici, peut-on affirmer que la manière magique d'être-dans-le-monde, se définit comme dépouillement de l'ordre nécessaire d'ustensilité du monde et l'apparition irrationnelle des actions absolues sans médiation.

Sous-section VII – L'émotion, irrationalité, violence

Dans les *Cahiers*, Sartre décrivait la violence comme « l'action décomposée » et l'opposait à l'action composante et utilisante ; il écrivait en effet, « *L'action qui observe des lois est composée...* ». A ce point, une ressemblance saute aux yeux ; entre ce concept et celui de l'action adaptée à laquelle Sartre recourt dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Le fait que Sartre voit dans l'émotion une *dégradation* de la conscience en face du monde, peut être liée à la légalité ontologique qui suppose implicitement la suprématie, d'ailleurs théorique, des actions légales par rapport aux actions illégales.

Nous avons vu que, dans la description des émotions, quand la difficulté en tant qu'une qualité objective devienne insupportable, et quand il est vécu comme un échec, elle motive le passage d'un type d'être-dans-le-monde à un autre. A ce point là, également une ressemblance saute aux yeux avec les *Cahiers*. Dans ces dernières, qu'on s'en souvienne, la violence est pensée comme un échec : « *la violence prend place là où la force est inefficace, c'est-à-dire qu'elle naît originellement de l'échec de la force.* »

De même dans les *Cahiers*, on a vu qu'au niveau des actions rationnelles, la transcendance était limitée par le dévoilement du monde et des choses en tant que moyens et obstacles nécessaires. Parallèlement dans l'*Esquisse*, nous avons vu que le cadre de légalité a une autre caractéristique : le monde implique en lui-même une certaine difficulté (les choses ont un certain coefficient d'adversité) et nous avons eu une explication en ce qui concerne l'expérience d'échec : Quand la difficulté devient insupportable ; les potentialités des choses devenant irréalisables, les choses se dévoilent seulement par leurs qualités d'exigence, donc comme étouffantes. Pareillement dans les *Cahiers*, si l'on envisage que Sartre pense à la violence en tant que « une manière de vivre l'ambiguïté comme échec », l'analyse de violence et des émotions se laisseraient voir clairement comme dans une intégrité totale. De même, le phénomène de l'émotion, étant une manière d'une négation irrationnelle du coefficient d'adversité du monde, se rapproche à la violence. La violence est du fonctionnement magique ; parce qu'elle apparaît quand on quitte le cadre légal ; c'est-à-dire quand on préfère recourir au hasard au lieu de la certitude légale : « *Je ne compte pas sur le connu mais sur l'inconnu, il y a espoir dans la violence et certitude dans l'opération légale. Recours à la magie.* » La violence est magique parce qu'elle implique la transformation du monde pour que la violence devienne un droit : « *La violence est une métamorphose de l'univers de telle sorte que la violence devient un droit.* »

Il faut se rendre compte également que la qualité réelle et objective du magique provient des deux côtés de la totalité synthétique, à savoir à la fois de l'homme (de la structure de la conscience) et de son corrélatif i.e. du monde (des complexes d'ustensiles et de l'intersubjectivité). Ainsi de même qu'on puisse constater dans la perte de la spontanéité de la conscience, une objectivation (une aliénation) de même que l'on puisse voir, dans le fait que sujet transforme le monde en recourant à sa propre facticité, une violence détruisant les structures rationnelles du monde.

Dans ce contexte une question nous vient à l'esprit : Pourrait-on considérer la passion comme une contre violence vis-à-vis d'une aliénation originelle qui se comprend comme une perte de spontanéité de la conscience et qui s'apparaît soit dans le niveau de la totalité d'ustensiles, soit dans celui d'intersubjectivité ? Il nous semble convenable de parler d'une passion qui est motivée par une expérience d'échec, vécu face à une difficulté objective et concrète dû à la structure du monde et de la conscience et qui ait, comme finalité et comme fonctionnement, de reconstruire la réalité en la transformant.

De même, l'on a vu que l'état émotionnel est considéré par Sartre comme un état ayant une tendance presque naturelle pour se persister et cela dépend de la manière dont la conscience (d') émotion se transcende. Partant de cela, il n'est pas possible de penser que l'homme n'ait une tendance à la négation magique irrationnelle. Comment expliquer ontologiquement cette tendance ? La réponse que Sartre en donne dans l'*Esquisse* réside en fait dans le rôle incontestable que joue la réflexion complice dans la constitution de la passion : « *La réflexion purifiante de la réduction phénoménologique peut saisir l'émotion en tant qu'elle constitue le monde sous forme de magique. « Je le trouve haïssable parce que je suis en colère ».* Mais cette réflexion est rare et nécessite des motivations spéciales. A l'ordinaire, nous dirigeons sur la conscience émotive une réflexion complice qui saisit, certes, la conscience comme conscience, mais en tant que motivée par l'objet. C'est à partir de cette réflexion que la passion va se constituer. »

Maintenant pour expliquer ce qu'entend Sartre par la réflexion complice, nous allons retourner à la Transcendance de l'Ego pour voir comment la dualité du magique/rationnelle est envisagée dans cet ouvrage.

Section II – La rationalité et la passion dans la *Transcendance de l'Ego*

Sous-section I – L'Ego est un produit

L'aspect le plus original de *La Transcendance de l'Ego*, est l'effort d'offrir une description phénoménologique de l'Ego empirique. Pour Sartre, si la relation

de la conscience et de l'Ego va être décrit, non dans le niveau formel ou logique mais dans le niveau de fait, il faut que cette relation soit existentielle. Comme nous avons vu, l'intentionnalité dont Sartre interprète de manière existentielle pose l'autonomie des consciences irréfléchies. La conscience a deux manières d'exister (réflexif ou irréfléchi) excluant l'une l'autre. Or Sartre fait un pas de plus et affirme que l'Ego est un produit qui apparaît pendant le passage de la conscience irréfléchi à la conscience réflexive.

L'acte réflexif qui fait apparaître l'Ego pendant ce passage peut être décrit ainsi : La conscience réfléchissante prend l'objet la conscience réfléchi. Mais n'est-ce pas contradictoire avec l'idée d'une intentionnalité non réflexive. Sartre répond négativement : parce que la conscience qui est active et qui est derrière l'acte intentionnelle ne prend pas objet soi-même mais une autre conscience, à savoir une conscience réfléchi. La conscience réfléchissante, est la conscience non positionnelle (de) soi, mais dès qu'elle prend comme objet la conscience réfléchi, (tout en gardant sa structure non thétique en tant que conscience (de) soi) elle devient une conscience positionnelle ; c'est à travers cet acte réflexif que l'Ego apparaisse. Autrement dit l'Ego n'est pas un structure transcendantale mais un produit, qui apparaît avec le changement qui a eu lieu dans la structure spontanée de la conscience, pendant l'acte de réflexion :

« Dans ce cas la structure complexe de la conscience est la suivante : il y a un acte irréfléchi de réflexion sans Je qui se dirige sur une conscience réfléchi. Celle-ci devient l'objet de la conscience réfléchissante, sans cesser toutefois d'affirmer son objet propre (une chaise, une vérité mathématique, etc.). En même temps un objet nouveau apparaît qui est l'occasion d'une affirmation de la conscience réflexive et qui n'est par conséquent ni sur le même plan que la conscience irréfléchi (parce que celle-ci est un absolu qui n'a pas besoin de la conscience réflexive pour exister), ni sur le même plan que l'objet de la conscience irréfléchi (chaise, etc.). Cet objet transcendant de l'acte réflexif c'est le Je. »

Ouvrons ici un petit parenthèse pour expliquer ce qu'entend Sartre par l'objet transcendant. Dans la phénoménologie, l'objet se donne à nous à travers des profils (*Abschattungen*) : il n'est jamais donné entièrement, de tous ces côtés. Ces profils à travers lesquels l'objet se donne constituent une série infinie. L'objet est donné, tout à la fois dans chacun de ces profils et dans l'unité idéale de cette série des profils (à savoir la raison de cette série). Si nous prenons un exemple concernant l'objet physique et la perception, nous pourrions dire que dans la perception, je ne peux voir que trois côtés d'un cube dans un instant. Pour confirmer que si cet objet est vraiment un cube, je dois l'examiner puisque le six côtés qui fait l'objet un cube, ne se donne pas au regard d'un seul coup. La perception est toujours une perception d'un ensemble beaucoup plus grand, qui nous échappe par ses quelques côtés ; et cet ensemble est toujours susceptible d'une confirmation. En effet quand en faisant un tour autour de l'objet que je perçois comme un cube, je peux bien voir que ce n'est pas en fait, un cube ; et d'ailleurs je ne peux pas être certain que les trois côtés que j'ai observé n'ait disparaisse pendant mon tour. Donc l'objet est toujours dans le domaine du probable. L'Ego, comme l'objet, se donne à la conscience comme une unité de la série, potentiellement infinie de réflexion. Mais cette unité n'est pas directe.

Pendant l'acte réflexive Ego est indirectement construit et devient visible à travers la conscience réfléchie. Or, la certitude de la réflexion se borne seulement à ce qui est donné d'un seul coup, de manière immédiate. Dans ce cas la certitude du Cogito devient problématique. En effet, puisque la conscience ne peut se prendre l'objet, pendant la réflexion, la conscience saisissante n'est pas la conscience saisie. L'ego en tant que l'objet transcendant et apparaissant pendant la réflexion, s'apparaît en effet grâce à cette différence entre la conscience réfléchissant et la conscience réfléchie. Cette différence provient de la perte de spontanéité de la conscience, pendant la réflexion, c'est-à-dire l'effet dégradant de la réflexion. La conscience réfléchie, en devenant l'objet perte de sa spontanéité.

Cet effet dégradant de la réflexion est exprimé par Husserl lui-même (dans l'Idéen § 78). Mais pour Sartre, à la différence de Husserl, la réflexion ne se

borne pas seulement à éclairer le vécu en donnant une connaissance certaine mais en même temps, elle met en liaison l'acte saisi (c'est-à-dire la conscience réfléchie) avec un objet (l'Ego) qui n'apparaît qu'avec l'acte réflexif. A la différence de Husserl, pour Sartre la réflexion est à la fois productrice et nuisible.

Quand l'on se met dans un point de vue vis-à-vis des consciences irréfléchies, qui sont des vécus impersonnelles, ce vécu est « empoisonné » dans sa spontanéité par l'acte réflexif, l'expérience perd sa pureté : en effet Sartre écrit que « ce n'est pas ma faute si ma vie réflexive empoisonne 'par essence' ma vie spontanée... avant d'être 'empoisonnés' mes désirs ont été purs. C'est le point de vue que j'ai pris sur eux qui les a empoisonnés. »

Sous-section II – L'insuffisance du cogito cartésienne

La certitude du cogito, et la certitude de la réflexion en générale, se base sur l'unité des conscience réfléchies et réfléchissantes. Or, Sartre affirme que, la conscience ne se prend pas l'objet, elle peut seul, prendre l'objet d'une autre conscience. Pour lui, ce qui affirme la conscience réflexive (je pense) ne concerne que la conscience réfléchie : « *Ainsi la conscience qui dit « Je pense » n'est précisément pas celle qui pense. Ou plutôt ce n'est pas sa pensée qu'elle pose par cet acte théorique.* » Le « Je » du « je pense » appartient à la conscience réfléchie.

Si l'on envisage que le projet phénoménologique s'appuie sur la certitude de l'acte réflexif, comment comprendre cette affirmation de Sartre en ce qui concerne la certitude du Cogito ? Chez Husserl, la certitude de l'acte réflexif, provient de ce que, l'acte réflexif nous se donne d'un seul coup, sans profils. Il n'y a pas différence entre la conscience réfléchie et réfléchissante. Pour Sartre au contraire, les actes réflexifs étant du deuxième degré, posent, par leur essence, une distinction entre l'observateur et l'observé et de ce fait, ils manquent de certitude. Dans ce cas, il faut admettre que l'Ego, qui se donne par un acte du

deuxième degré est un transcendant et se donne par profils. Donc la thèse fameuse de Sartre en ce qui concerne la transcendance de l'Ego se base sur l'autonomie des consciences irréfléchies, donc sur le cogito préreflexif.

A la différence du Cogito de Descartes ou de Husserl, celui de Sartre, se repose sur l'échec de la conscience de se prendre lui-même comme objet. En effet nous affirmons que pour Sartre, la constitution de l'Ego se motive par cet échec même. A cet égard, chez Sartre, la certitude de la réflexion et donc, la réussite du projet phénoménologique dépend de la réduction de l'Ego et de la purification de la sphère transcendantale. Dans la terminologie de Sartre ceci n'est possible que par la « réflexion pure ».

Ce qui entend Sartre par la sphère transcendantale de la conscience, c'est la sphère d'existence absolue de ces consciences purifiées. Dans cette sphère, n'existent que les spontanités pures, absolues dans le sens où il ne se détermine à exister qu'eux-mêmes. « *La conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle.* » Elle est une absolue existentielle qui unisse l'Ego et le monde. Or l'Ego, étant un existant, existe de manière de l'objet, et de ce fait même, c'est-à-dire à cause de sa relativité existentielle, il n'appartient pas à cette sphère transcendantale. La deuxième partie de *la Transcendance de l'Ego*, comprend la description phénoménologique de la relation entre les consciences réfléchies et l'Ego ; et d'ailleurs cette description serait en effet, la description de la réflexion non pure de « l'attitude naturelle ».

Sous-section III– La constitution de l'Ego et la rationalité

Sartre décrit la constitution de l'Ego comme un processus fonctionnant comme une synthétisation indirecte, des unités synthétiques (des états, des actions, des qualités). Il s'agit de deux types d'unités des consciences réfléchies, l'une interne, que Husserl en avait parlé, dans la *Conscience intime du temps* : c'est l'unité interne de la Conscience (*Zeitbewusstsein*) qui est capable d'unifier les consciences dans leur successions, sans recourir à un Ego transcendantale.

L'autre type d'unité que Sartre parle ici, c'est l'unité transcendante des consciences réfléchies : à savoir les états et les actions. L'Ego est le pôle objet de ces unités synthétiques.

A – La relation conscience/état

Un état (un état psychologique, par exemple la haine) est différent du contenu d'une conscience singulière (une expérience instantanée de répulsion et de colère). L'état, tout en se posant à travers ces vécus, dans sa manière d'apparition, il affirme, promet une permanence. Par exemple si je dirais je hais X, cela implique un engagement dans l'avenir. Et par cette promesse qu'il implique, l'état affirme la différence entre être et paraître. Un état, apparaît à travers les consciences instantanées et dépasse ces consciences : il est l'unité idéale (noématique) de la série de ces consciences. De même que les objets physiques, il est construit comme un objet psychique et comme tout existant, il est dans le domaine du probable : il n'offre ni l'apodicticité ni la certitude.

En prenant un point de vue sur la conscience instantanée, la réflexion réalise un passage à l'infini pour affirmer l'état : et ce passage est le caractère de la réflexion complice :

« Aussi la réflexion a-t-elle un domaine certain et un domaine douteux, une sphère d'évidences adéquates et une sphère d'évidences inadéquates. La réflexion pure (qui n'est cependant pas forcément la réflexion phénoménologique) s'en tient au donné sans élever de prétentions vers l'avenir... On voit ici deux réflexions : l'une, impure et complice, qui opère un passage à l'infini sur le champ et qui constitue brusquement la haine à travers l'« Erlebnis » comme son objet transcendant, - l'autre, pure, simplement descriptive, qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité. Ces deux réflexions ont appréhendé les mêmes données certaines mais l'une a affirmé plus qu'elle ne savait et elle s'est dirigée à travers la conscience réfléchie sur un objet situé hors de la conscience. »

Donc, tout ce qu'affirme la conscience réflexive sur la conscience réfléchie est certaine et apodictique ; mais pour les états qui s'apparaît à travers les consciences réfléchies, on ne peut pas affirmer la même certitude. C'est la caractéristique de la réflexion complice : la conscience réfléchissant ne se borne pas à saisir la conscience réfléchie, mais ajoute quelque chose de trop au contenu (noétique) de cette conscience : ainsi comme le dit Sartre « affirme *plus* qu'elle ne sait ». De l'expérience de répulsion, elle passe à un état permanent de la haine. En ce sens, il s'agit d'un dépassement de l'*Erlebnis* instantané et de la position d'un état en tant qu'un objet transcendante, psychique. Or l'objet des consciences certaines et spontanées et l'objet d'un état inerte, se rapport à la même chose, même qu'ils sont différent en ce qui concerne leur manière d'apparition. Ainsi, les consciences instantanées de répulsion et de colère, deviennent les profils de l'état transcendant. Dans l'acte réflexif, bien que l'expérience de répulsion soit spontanée, elle est intuitionnée comme si elle émane de la haine, en tant qu'état psychique. D'après cette intuition, la répulsion instantanée que j'éprouve, est à cause de ma haine. Donc dans l'acte réflexif, la répulsion instantanée est intuitionnée comme émanante de la haine qui est un état inerte. Or d'après Sartre, l'état qui est relatif à la conscience réflexive, étant inerte, ne peut causer une conscience spontanée. En ce sens, le rapport entre ces deux termes, est magique : « *Nous voyons ici pour la première fois cette notion d'émanation, qui est si importante chaque fois qu'il s'agit de relier les états psychiques inertes aux spontanéités de la conscience.* »

B– La relation Ego/état

Un autre aspect irrationnel, apparaît dans la relation entre l'Ego et les états. Cette relation n'est pas cette fois-ci, celle d'émanation mais de création/production (*poieîn*). En tant qu'il se donne à l'intuition, l'Ego, est producteur des états et, comme on a vu, les spontanéités émanent de ces états. Or Sartre affirme que cette intuition est fautive, elle est propre à l'attitude naturelle. La phénoménologie et la «réflexion pure», nous apprend que les unités synthétiques telles que les actions et les états se soient intuitionnés *comme s'ils*

sont produit par l'Ego, mais en vérité l'Ego, n'est qu'un objet transcendant apparaissant à l'horizon des consciences réfléchies. Alors d'où vient cette fausseté ? Sartre répond en affirmant que « *...l'acte unificateur de la réflexion rattache chaque état nouveau d'une façon très spéciale à la totalité concrète Moi. Elle ne se borne pas à le saisir comme rejoignant cette totalité, comme se fondant à elle : elle intentionne un rapport qui traverse le temps à l'envers et qui donne le Moi comme la source de l'état.* »

Dans cette condition, d'où vient cette spontanéité donnée à l'intuition, qui fait croire que l'Ego crée les états ? D'après Sartre cette spontanéité est une spontanéité « fantôme » ou bien « bâtarde », que prête la conscience à l'Ego ; à proprement dit, une spontanéité provenant du fait que la conscience se projette en se dégradant. D'où l'irrationalité de l'Ego. Quand l'Ego est saisi par la conscience, le fait qu'il est constitué par la réflexion est dissimulé. Autrement dit, la réflexion saisi improprement l'Ego sans voyant qu'en effet, celui-ci est créé par la réflexion elle-même. Sartre écrit à ce propos ainsi :

« L'Ego est un objet appréhendé mais aussi constitué par la conscience réflexive. C'est un foyer virtuel d'unité, et la conscience le constitue en sens inverse de celui que suit la production réelle : ce qui est premier réellement, ce sont les consciences, à travers lesquelles se constituent les états, puis à travers ceux-ci, l'Ego. Mais, comme l'ordre est renversé par une conscience qui s'emprisonne dans le Monde pour se fuir, les consciences sont données comme émanant des états et les états comme produits par l'Ego. Il s'ensuit que la conscience projette sa propre spontanéité dans l'objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire. Seulement cette spontanéité, représentée et hypostasiée dans un objet, devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive. D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego. »

Les consciences qui en se dégradant se constituent comme si elles sont des passivités produites par l'Ego ou bien la réflexion qui intuitionne un rapport à l'envers de la temporalité : tous cela est, pourrait-on dire, une sorte de violence

qui s'apparaît dans le fonctionnement de la temporalité psychique, dans le sens d'une négation du temps. Dans ce sens là, la violence se donne comme une transgression de la légalité ontologique, une source de toute sorte d'inauthenticités, une manière de figer la transcendance. En effet Sartre affirme en ce qui concerne le rôle pratique de l'ego qu'il fonctionne pour dissimuler la spontanéité de la conscience d'elle-même (ce qui est le mauvais fois de l'*Etre et le néant*); en réalité, l'Ego ne produit pas du tout l'unité concrète des consciences réfléchies, « *il ne resserre pas l'unité des phénomènes* » mais, il « *se borne à refléter une unité idéale* » de ce processus d'unification qui se réalise en effet par la conscience. L'ego vise au fond, de masquer la liberté de la conscience d'elle-même et éviter l'angoisse qu'elle en résulte. Il se passe comme si, la conscience, constitue l'Ego comme sa fausse représentation. D'ailleurs c'est ce qui entend Sartre, par l'attitude naturelle, puisque cette dernière est « *un effort que la conscience fait pour s'échapper à elle-même, en se projetant dans le Moi et en s'y absorbant...* » Le renversement de ce processus qui est en cours dans l'attitude naturelle, peut être considéré comme un projet d'authenticité, qui pourrait être possible avec « la réflexion pure ».

Dans le cadre de ces explications, il nous semble possible de voir dans l'irrationalité de l'Ego, une violence contre la transcendance légale, c'est-à-dire contre la « temporalité originelle »; à proprement parler, une violence qui se donne comme renversement de celle-ci. Et ceci nous offre une explication en ce qui concerne la possibilité de la passion, et la finalité, et donc la raison de celle-ci. Dans cette perspective, nous pouvons retourner à l'*Esquisse*. En effet Sartre y écrivait comme suivant : « *A l'ordinaire, nous dirigeons sur la conscience émotive une réflexion complice qui saisit, certes, la conscience comme conscience, mais en tant que motivée par l'objet. C'est à partir de cette réflexion que la passion va se constituer.* » Donc, on peut en conclure que la passion se fonctionne dans la manière suivante : la conscience, en se dégradant et dans un processus magique, s'imité la passivité et l'objectivité de l'en-soi ou bien se laisse motivé par les qualités de l'objet. De la même manière, le fonctionnement de l'Ego, en tant qu'il implique une reconstitution de la réalité en la transformant (en la déformant, en renversant du processus temporelle) est

irrationnel et ce fonctionnement dépend directement du projet de la réflexion complice. Dans cette optique nous pouvons voir la passion comme une violence spécifique motivé par l'échec. La réflexion ordinaire, ne peut comprendre exactement le soi, elle ne peut saisir que son représentation déformée et fausse. Autrement dit, la réflexion non pure, saisit la conscience autrement, à savoir en tant qu'un Ego. C'est cet échec dont Sartre va nommer proprement dans *l'Être et le néant*, comme «l'échec réflexif». Mais pour voir le contexte dans lequel la relation de réflexion-violence serait liée concrètement au problème d'éthique, nous devons passer de *la Transcendance de l'Ego* où cette relation est traitée épistémologiquement, à *L'Être et le néant* où la même relation sera traitée dans le cadre du problème de l'être. Ce seulement à partir de ce problème que l'on peut voir la liaison entre l'Ego, la fuite de l'angoisse et l'échec réflexif.

Chapitre II. La raison dialectique

Section I – La négativité dans l’Être et le néant

Dans un chapitre de *l’Être et le néant*, intitulé « *Origine de la négation* » Sartre, explique le rapport concret de l’homme à l’Être ; c’est-à-dire le rapport entre l’être-pour-soi et l’être-en-soi. A cet égard, il part de l’attitude interrogative, comme un type du rapport concret de la conscience au monde. Ce qui entend Sartre par le concret, c’est une totalité synthétique dont le monde et l’homme constituent deux moments différents. Une totalité est synthétique, quand elle est irréductible à la somme de ces éléments qui sont inanalysable par eux-mêmes. C’est en ce sens là que Sartre affirme que le rapport de deux types d’être est synthétique et on ne peut le comprendre sans qu’on s’incline sur le concret lui-même.

La discussion de Sartre s’appuie sur la condition de possibilité de ce rapport, ou bien de comprendre comment ce rapport synthétique soit possible. De ce fait, il voit dans tous les questionnements, trois types du non-être, trois types de néant. Le non-être signifie le non existence d’une chose ; tandis que le néant se rapport, d’une manière plus générale, à une qualité négative de la chose : soit par exemple de son insuffisance, soit son caractère manquant etc. Ces non-êtres dont il s’agit dans chaque questionnement sont : 1. Le non-être du savoir en l’homme : je peux par exemple interroger s’il y a du beurre au frigidaire, c’est parce que je ne le savais pas s’il y en a. 2. Le non-être de l’être transcendant. Il se peut toujours que la réponse à mon questionnement soit négative : je peux voir qu’il ne reste pas du beurre. 3. A la suite du questionnement on arrive à une vérité, qui est précisément implique une limitation : il y a, ou il n’y a pas du beurre au frigidaire, donc il s’agit de la détermination des certaines possibilités, et en ce sens, un non-être : c’est le non-être de limitation.

Or il est possible de prétendre qu’au fond, les jugements que l’on arrive à la suite d’un questionnement, étant un acte subjectif, puisse être réduire aux jugements affirmatifs, puis que l’être-en-soi ne contient aucune négativité. Ainsi on dirait que le néant n’est pas une réalité objective, que tout négation est conditionnée par la structure du jugement négative en tant qu’acte subjective. Par

contre pour Sartre l'être de la négation n'est nullement assimilable à la pure subjectivité bien que l'on ne saurait pas nier qu'il se dévoile toujours à travers une attitude humaine. Pour démontrer cette thèse il donne l'exemple des conduites préjudicatives, qui sont contiennent en elles-mêmes une certaine négativité : par exemple quand je contrôle le carburateur on ne fait aucun jugement ; ce n'est qu'une conduite attentive qui interroge la possibilité d'un non-être. Ce type des conduites nécessite une relation à l'être, plus précisément un dévoilement de l'être sur le mode de cette relation. Dans le cas de la destruction également, l'attitude de l'homme contre le danger de la destruction, ou bien le projet de destruction lui-même, exige une compréhension préjudicative du néant et ceci dévoile la destruction comme un fait objectif.

Pour Sartre, ce qui rend possible une telle relation ; c'est le rapport primitif entre l'homme et l'être, à savoir, la transcendance originelle. Le non-être, qui ne se réduit pas à la subjectivité, qui n'est point une idée, se dévoile par la transcendance originelle de l'homme. Cette relation originelle, est comprise par Sartre à travers la pensée de la forme des Gestaltistes. Ainsi écrit-il : « ... *ma question enveloppe par nature une certaine compréhension préjudicative du non-être, sur le fond de la transcendance originelle, c'est-à-dire d'une relation d'être avec l'être.* » Dans ce contexte, la négation est d'abord la compréhension d'un non-être sur le fond de l'être. Pour décrire la négation qui rend possible cette compréhension, Sartre utilise le terme de néantisation et le verbe "néantiser". Puisqu'à la suite de l'acte de néantisation surgit le non-être, cet acte prend une signification positive ; comme s'il s'agit de produire un néant.

A part des conduites préjudicatives, Sartre, pour pouvoir démontrer que le non-être précède le jugement, donne un exemple où il décrit la néantisation dans le processus de la perception, compris par lui, comme une relation de fond/figure. En effet si, le néant surgit à la suite d'une néantisation, comme un fait objectif, il faut démontrer la possibilité de l'intuition de ce fait. Regardons l'exemple de « Pierre est absent » que Sartre donne pour dériver l'intuition de l'absence.

Dans l'acte de perception l'intuition se fait surgir à la suite d'une constitution d'une forme sur un fond. Dans cet acte de perception, l'intentionnalité fait que la constitution du fond comme l'organisation synthétique des objets a déjà pourvu d'une signification due à la finalité de l'acte. D'où une première néantisation. L'attention nie tout ce qui n'est pas à chercher et l'organisation synthétique se fait à travers cette finalité envisagée comme une première source de néantisation. Le fond est créé comme un résultat d'une indifférenciation produit par la finalité de l'acte intentionnelle. Ce fond ou bien le dévoilement du café en tant qu'une totalité indifférenciée constitue également la possibilité de l'apparition de la forme qui est visé dans l'acte intentionnelle. L'absence de Pierre est d'abord active et constitutive par rapport au fond créé comme néantisation du café. Ensuite l'absence de Pierre est comme le résultat intuitionné, elle est le dévoilement d'un néant comme un mode d'être objectif ; en ce sens ce néant est le résultat d'un rapport synthétique de Pierre au café. Bref, on assiste à une double néantisation et un double néant: le néant du fond et le néant comme forme. L'absence est à la fois la condition de l'organisation de café, et le résultat d'un rapport synthétique.

Donc le non-être ne vient pas avec le jugement de négation, au contraire, les jugements négatifs sont déterminés par le non-être. Partant de cet exemple, Sartre arrive à montrer que les phénomènes comme les absences, la destruction, l'échec, le manque, la distance, bref les faits que Sartre appelle « les négatités », ont un mode d'être objectif ; ou mieux, pour le dire phénoménologiquement, ces faits sont appris et découverts par le sujet, donc appartiennent au domaine du probable. Ces faits sont probables, ils sont transcendants. A leur origine, certes, il y a un acte humain, une fin ou bien un projet humain ; autrement dit, c'est fait ne sont possible que par la relation de l'homme au monde, à savoir par la transcendance originelle.

Partant de la négation Sartre arrive ainsi au néant en tant qu'entité ontologique non phénoménal : le non-être a une transphénoménalité. Ainsi le néant apparaît au même niveau qu'être. C'est la position de Hegel qui voit une contemporanéité logique entre l'être et le néant. Sartre développe sa thèse en

critiquant Hegel. L'être et le néant ne sont pas opposables pour Sartre comme deux catégories abstraites et purement logiques de l'entendement : « ... *le non-être n'est pas le contraire de l'être, il est son contradictoire* ». Le néant est dépendant par rapport à l'être, puisqu'il est toujours le néant d'un être. Et cette dépendance n'est pas logique mais ontique : « ... *l'être est antérieur au néant et le fonde. Par quoi il faut entendre non seulement que l'être a sur le néant une préséance logique mais encore que c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficacité. C'est ce que nous exprimons en disant que le néant hante l'être.* »

Comme nous avons vu, la position de Sartre exige en même temps que le néant ait une indépendance par rapport à la conscience (le non-être a une transphénoménalité) et que le fondement ultime du néant soit la réalité humaine. Pour pouvoir surmonter cette contradiction Sartre recourt aux structures immédiates du pour-soi. Ici disons seulement que, le pour-soi a une capacité de néantisation non en tant qu'il transforme l'être lui-même, mais son rapport à l'être. Ce qui entend Sartre par cette capacité, c'est la liberté.

En effet si la néantisation est possible, et si cette possibilité vient de ce que le pour-soi est susceptible de transformer sa relation avec l'être, il faut qu'il échappe aux déterminations causales : « ... *l'être causé est tout entier engagé par la cause, il ne saurait y avoir en lui le moindre germe de néant...* » A cet égard, il faut qu'aucune détermination ne précède l'acte néantisant ; qu'il se trouve son origine en lui-même. Sinon, pour Sartre, on contribue à la conscience le caractère d'en-soi. Dans la perception par exemple, l'intentionnalité s'opère à travers des rapports de motivation et non de causation. Les motifs sont toujours inefficaces ; il y a un écart où glisse le rien entre le motif et l'acte conscient. D'où la condition et le fondement de la liberté. : « *Le rien qui sépare le motif de la conscience se caractérise comme transcendance dans l'immanence ; c'est en se produisant elle-même comme immanence que la conscience néantise le rien qui la fait exister pour elle-même comme transcendance.* »

Mais d'où vient ce néant qui rend possible ce recul néantisant de la conscience ? Le néant, n'est pas. La seule raison que l'on peut parler du néant,

c'est qu'il a une apparence d'être, un être prêté. « *Le Néant n'est pas, le Néant est été ... le Néant ne se néantise pas, le Néant "est néantisé"* ». L'être qui scrute son propre néant ne peut rester indifférent à cette production, il s'inflige de ce néant dans son être. Cet être doit néantiser le néant dans son propre être. Mais cela n'est point suffisant parce que, l'acte néantisant, seule, installerait le néant dans l'immanence comme un transcendance parce que la néantisation comme acte trouve sa source dans l'Être. Donc, cet être doit être en même temps son propre néant ; c'est-à-dire le néant, doit être sa caractéristique ontologique. Tous cela exprime en effet, la non coïncidence du pour-soi et sa temporalité.

Pour Sartre liberté consiste à un « rapport à soi au cours d'un processus temporel » et constitue la condition de la néantisation. Cette liberté comme condition de néantisation trouve son explication dans le cogito. Toute négation est conditionnée par un acte de pensée se constituant comme négation. La conscience s'opère en lui-même la rupture avec l'être ; elle a un moment de décollement des consciences dans la succession temporelle. La coupure entre l'antérieur et postérieur est le néant que porte la conscience en elle comme le rien. Ce rien existe en fait comme une fissure infranchissable entre le passé psychique immédiate et le présent. En ce sens ce rien n'est pas négatif puisqu'il est conscience de cette coupure d'être, il a un mode d'être en tant qu'un rapport existentiel vécu sur le plan de la conscience préreflexive. Pour que ce rien prenne le sens du néant, il faut que la conscience mette son propre passé hors de jeu en sécrétant son propre néant. « ... *ce néant, qui est la condition de toute négation transcendante, ne peut être élucidé qu'à partir de deux autres néantisations primordiales : 1. la conscience n'est pas son propre motif en tant qu'elle est vide de tout contenu. Ceci nous renvoie à une structure néantisante du cogito préreflexif ; 2. la conscience est en face de son passé et de son avenir comme en face d'un soi qu'elle est sur le mode du n'être pas. Cela nous renvoie à une structure néantisante de la temporalité... l'explication définitive de la négation ne pourra être donnée en dehors d'une description de la conscience (de) soi et de la temporalité.* »

Section II – La négativité et le pour-soi

Sous-section I – Le cogito préréflexif

La structure de la conscience, comme nous avons vu, se comporte deux niveaux pour Sartre. Conscience d'un objet est en même temps conscience non thétiq ue de soi-même. La conscience (de) soi implique une relation du sujet avec le soi; il s'agit d'une dualité dans l'unité d'un même être. Par exemple la conscience (de) croyance n'est pas la croyance. La conscience (de), change la chose dont on a conscience. Parce que le soi, est par nature réfléchi e, et ne peut être saisi comme un transcendant.

Le concept de soi renvoie au sujet et il n'y a de sujet sans la relation avec soi ; sinon le soi serait un existant se coïncidant à lui-même. Donc, le sujet étant relation avec soi-même, doit contenir la négativité. Le soi, qui exprime l'être de la conscience, comporte, comme nous avons dit, une dualité dans l'unité. Pour exprimer cette dualité Sartre recours à une analogie : c'est celle d'une miroir se reflétant elle-même ; cette dualité s'appelle la dualité reflet-reflétant. Je ne pourrais pas être le sentiment que j'ai ; quoi qu'il m'arrive je suis dans une certaine distance ; en ce sens le cogito instantané, préréflexif, s'exprime comme la présence à soi. Le soi implique une distance dans l'immanence du sujet qui rend possible pour lui d'échapper à l'identité.

Dans le niveau du cogito préréflexif ce qui sépare la dualité, ne peut être une qualité exprimée par une propriété du type spatiale ou temporelle ; sinon on introduirait un élément transcendant dans l'immanence. Donc, ce ne peut être qu'un *rien*. Le pour-soi existe sous la forme de présence à soi, puisqu'il comporte en lui-même son propre néant qui lui empêche d'être sa propre coïncidence : « *Ce négatif qui est néant d'être et pouvoir néantisant tout ensemble, c'est le néant.* »

Ce rien, qui sépare la dyade reflet-reflétant signifie en effet, que la relation avec soi peut être comprise comme un glissement entre l'être et le néant. L'en soi

néantisé et le néant comme néantisation de l'identique, sont deux moments se différenciant constamment l'un de l'autre ; et le cogito préreflexif se comprend comme unité de ces deux moments. Cela signifie que : l'un des deux termes de la dualité reflet-reflétant doit être toujours reflet pour un reflétant : *« Il [le pour-soi] est hors de lui-même et, au plus intime de soi, cet être-pour-soi est ek-statique puisqu'il doit chercher son être ailleurs, dans le reflétant s'il se fait reflet, dans le reflet s'il se pose comme reflétant. »*

Mais comment arrive-t-il que cette dualité ne tombe pas au néant ? Dans ce niveau du cogito préreflexif il ne s'agit que la conscience (de) soi ; et pour cela la description est assez abstraite. On ne pourrait trouver une réponse claire. Mais Sartre, quand il écrit sur la conscience positionnelle et sur le savoir, donne une explication : *« Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. ...Il faut que le reflétant reflète quelque chose pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien. ... mais si le reflet est qualifié, il se sépare du reflétant et son apparence se sépare de sa réalité ; le cogito devient impossible. Le reflet ne peut être à la fois 'quelque chose à refléter' et rien que s'il se fait qualifier par autre chose que lui ou, si l'on préfère, s'il se reflète en tant que relation à un dehors qu'il n'est pas. Ce qui définit le reflet pour le reflétant, c'est toujours ce à quoi il est présence. »*

Ainsi, peut-on conclure que : la conscience, dans le niveau non positionnel, tout en se déterminant comme un non coïncidence, doit se déterminer dans le niveau positionnelle et à travers la négation interne, comme la conscience de l'objet. Si ce dont on a conscience n'est pas, la dualité reflet-reflétant se glisse vers le néant (autrement dit, il n'y a de conscience (de) soi sans la conscience de l'objet).

Sous-section II – Le manque et la valeur

Sur le plan non positionnel, je suis parfaitement conscient que je ne suis pas parfait. Sartre affirme que le sujet l'expérimente comme un manque et voit dans ce manque, la possibilité du désir pour l'homme. Dans le niveau du cogito préreflexif la détermination de pour-soi, se réalise devant l'en-soi : pour-soi, par la négation originelle, se construit comme n'étant pas l'objet. Mais ici, Sartre essaie d'élargir les limites du cogito et s'interroge sur la possibilité d'une autodétermination du sujet dans une structure temporelle. La transcendance se comporte cette fois, la structure du manque et de la temporalité puisque la non-identité dont il s'agit ici, ce n'est pas celle du cogito mais celle du pour-soi avec son propre projet. Pour exprimer cette non coïncidence Sartre utilise le concept de manque. Dans la description du manque et de la valeur, le concept de totalisation que Sartre se recourt, est différent de la totalité de la dualité de reflet-reflétant : quand il s'agit de la valeur ; la totalité est celle qui se temporalise sous une forme de détotalisation permanente.

Sartre décrit la structure du manque avec trois terme : existant, manquant et la totalité qui se comporte les deux : le manqué. La négativité dans cette totalité est celle d'interne. Ce qui veut dire que, les partis de la négation se déterminent par la totalité même. Si l'on pense à l'exemple de la lune croissante ; ce qui nous fait comprendre le manque de la lune, c'est la totalité synthétique donneur de sens qui est, ici, la pleine lune comme manqué. Si l'on envisage, à travers cet exemple la conscience ; ce dont manque la conscience n'est peut être ni l'en-soi qu'il néantise, ni soi-même comme un existant. Ce dont le pour-soi manque, ce ne peut être que la synthèse de ces deux termes, à savoir ce que Sartre appelle soi-même comme en-soi ou bien en-soi-pour-soi ; c'est-à-dire la valeur.

Le manque étant inhérent à l'être du pour-soi, c'est-à-dire que la réalité humaine étant un mouvement de dépassement constant vers une coïncidence avec soi qui n'est jamais donné ; la totalité synthétique doit être inaccessible. Sinon la transcendance et avec elle, la temporalité se terminerait. En effet comme dans l'exemple de la lune croissante le manque ne vient pas du dehors au pour-soi : le manque du pour-soi est un manque qui se construit sous la forme du fondement de son propre néant et se précise dans l'autodétermination du pour-soi à travers

ces possibles. Mais la réalisation de ces possibilités ne peut donner au pour-soi le caractère d'en-soi parce que la coïncidence avec soi n'est jamais possible et le point arrivé n'est qu'un autre pour-soi dans un autre horizon de possibilités.

C'est pourquoi Sartre affirme que l'on ne pourrait poser un être comme une totalité synthétique, qu'en principe irréalisable, qui est l'au-delà de tous les possibles et tous les projets. Cette totalité, à savoir la valeur, est une synthèse vers quoi le pour-soi sans cesse se dépasse lui-même, sans jamais l'atteindre. Cette entité vers quoi toutes les actions se dirigent, est en effet ce qui constitue le sens, c'est-à-dire l'unité de la série de tous les dépassements. Une autre caractéristique de la valeur c'est qu'elle n'est pas posée par le pour-soi : la valeur et le pour-soi se surgissent en même temps, ils sont consubstantiels.

La valeur inatteignable, indépassable se trouve au-delà de toutes les possibilités et de ce fait elle représente une caractéristique d'infinité qui se dévoile tous les possibilités. Et comme la valeur est la totalité manquée du pour-soi, est un devoir-être. En effet Sartre écrit : « *La réalité-humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hanté par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être, puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi.* » Cet échec ontologique en ce qui concerne l'impossibilité de la réalisation de la valeur, est appelé par Sartre comme la « passion de l'esprit ». Cet échec est la condition ontologique des possibilités pour la réalité humaine. En effet Sartre voit aussi la valeur, comme la source de la temporalité.

Sous-section III– La temporalité et la valeur

L'analyse de temporalité de Sartre, qui peut être envisagée comme la temporalité de la conscience et le temps mondaine, se repose sur l'idée que l'être-en-soi ne se comporte aucune temporalité et le temps mondain vient au monde par le pour-soi. Donc il faut comprendre le temps mondain à travers la relation entre l'être-en-soi et pour-soi.

Le temps mondain : Comme nous l'avons déjà vu, la conscience de quelque chose ne possible qu'avec la négation qu'opère le pour-soi devant l'être-en-soi ; c'est-à-dire la conscience se détermine quant à son mode d'être, en n'étant pas l'objet. Or, cette négation originelle n'était qu'un moment abstrait. Mais, dans l'autodétermination du pour-soi, sous la forme de la structure du manque et de la temporalité, cette détermination est concrète et la négation est, cette fois-ci une affirmation de l'objet : *« La pure conscience ... se définit comme négation interne de l'Etre ... mais cette négation, si elle ne se choisissait aussitôt, ne serait que l'existence sans qualification comme négation de l'Etre-en-soi non particularisé. »*

Le dévoilement de l'Etre, comme une totalisation par le pour-soi se décrit par Sartre comme un événement qui se réalise d'abord, par la négation de l'être-en-soi comme n'étant pas le pour-soi et ensuite, en un deuxième moment, la différenciation de l'être en multiples « ceci » sur le fond de la totalité indifférencié de l'être. Sartre utilise, ici, une formulation, inspiré de Spinoza et de Hegel (d'après la quelle toute détermination est négation) en la renversant : toute négation est détermination. En ce deuxième moment, à savoir dans le moment de détermination des « ceci » sur le fond de la totalité indifférenciée s'opère, par la négation de la négation qui a eu lieu dans le premier moment, donc par l'apparition d'une affirmation. Autrement dit, la négation de l'en-soi par le pour-soi, dans le moment concret, serait possible avec l'autodétermination du pour-soi, à travers sa relation avec la valeur, comme une totalité détotalisée. Donc la théorie épistémologique de Sartre est intimement liée à la structure ontologique du sujet.

Le temps de la conscience : Dans la description de la temporalité de conscience, le point la plus caractéristique est que Sartre privilège en quelque sorte le présent dans sa relation avec le passé et le futur. Le présent est la négation permanente du passé. Le fondement de cette idée, se réside en effet comme nous l'avons vu, dans la passivité du néant et dans le fait que l'être ne peut sortir du néant. Sartre comprend le présent comme une coexistence du passé et du futur.

Cette approche qui paraît contradictoire à premier vu, Sartre essaye de l'expliquer dans le cadre de l'existence dialectique du pour-soi.

Pour-soi, en néantisant le passé construit l'être du présent et le futur, à travers le néant du présent. Ainsi les possibilités, étant la néantisation de la dimension de l'être dans le présent ; le passé, qui est « passéifié » par la néantisation du pour-soi existe comme l'être du présent exclue de sa dimension du néant ; c'est-à-dire comme passé en tant que l'en-soi. Donc la relation du pour-soi avec son passé est une relation avec un mode d'être de l'en-soi. Ce qui nous amène à la facticité. Le projet d'être son passé, est voué à l'échec du fait qu'il suppose une identification du pour-soi avec l'en-soi : car, la coïncidence n'est possible pour le pour-soi.

L'autodépassement du pour-soi dans la temporalité, c'est-à-dire le fait qu'il est un mouvement sans cesse de dépassement vers le futur est un projet de soi pour Sartre. Ce qu'il entend par le projet de soi, c'est que la relation du pour-soi avec le soi toujours projeté est une relation existentielle, et non pas celle de représentation.

Le dévoilement d'un « ceci » comme en-soi concret, est intimement lié à la structure du manque, c'est-à-dire au fait que le pour-soi n'est pas sa propre totalisation mais qu'il a à être cette totalisation sous la forme du n'être pas. Pour expliquer cette relation du pour-soi avec soi dans l'immanence Sartre utilise le concept de circuit de l'ipséité. A la différence de l'Ego, ipséité peut se comprendre comme un processus de la subjectivité qui se motive lui-même dans sa relation avec la valeur. Ce processus concerne, l'expérimentation de la structure du manque dans le niveau non théique. Il faut remarquer que Sartre trouve le fondement de l'affectivité dans ce circuit d'ipséité « *C'est cette relation originelle qui permet ensuite de constater empiriquement des manques particuliers comme manques soufferts ou endurés. Elle est fondement, en générale, de l'affectivité.* »

Le vers quoi le pour-soi s'échappe en vain à travers ses possibles, c'est un soi sans fissure, c'est la coïncidence avec soi, le soi-même comme en-soi. Projet vise le futur, un soi que le pour-soi serait dans le futur ; et ceci ne se réalise jamais. On ne peut atteindre le futur parce que le futur se glisse sans cesse au présent et le pour-soi dans le présent et dans sa facticité, se surgit comme le manque d'un nouveau futur. C'est ce qui entend Sartre par la frustration ontologique, ce qui nous fait en effet dire, « n'est-ce que cela ? ». A cet égard tout projet est une projection en vain et la frustration du pour-soi est inévitable.

C'est précisément en quoi l'homme est une « *passion futile* » : « *Tout se passe donc comme si l'en-soi et le pour-soi se présentaient en état de désintégration par rapport à une synthèse idéale ... [...] elle est toujours indiquée et toujours impossible. C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance.* » C'est dans ce cadre qu'il faut comprendre également le concept de la totalisation détotalisée. Ce qui détotalise la totalité du pour-soi-en-soi, c'est l'échec ontologique provenant de l'hétérogénéité des deux termes.

Un autre point qu'il faut souligner en ce qui concerne la relation de la valeur/temps c'est que le fondement ontologique de « se projeter-toujours- vers l'au-delà-de-soi » réside dans le fait que le sens de tous les projets se détermine par un projet originel d'être. C'est précisément dans l'origine de cet échec du projet d'être que se trouve la valeur comme une idéalité. En ce sens l'être de la valeur, c'est-à-dire son être en tant que la fin inatteignable de la série des possibilités, se réside dans la source de la temporalité. En effet Sartre écrit : « *La temporalisation de la conscience n'est pas un progrès ascendant vers la dignité de « causa sui », c'est un écoulement de surface dont l'origine est, au contraire, l'impossibilité d'être cause de soi. Ainsi l'ens causa sui demeure comme le manqué.* »

Donc pour Sartre la temporalité, trouve sa raison sur le fondement de la relation du pour-soi avec la valeur. A cet égard, la valeur est le projet même de supprimer la temporalité : Puisqu'en effet, le projet d'être vise la réalisation de la

valeur, le repos en soi, l'atemporalité : *« L'éternité que l'homme recherche, ce n'est pas l'infinité de la durée, de cette vaine course après soi dont je suis moi-même responsable : c'est le repos en soi, l'atemporalité de la coïncidence absolue avec soi. »*

La coïncidence avec soi est atemporelle et c'est cette éternité que cherche l'homme. La « passéfication » d'un présent signifie un changement dans le mode d'être, un passage à l'en-soi ; et le surgissement d'un nouveau présent signifie, la néantisation de cet en-soi. L'existence temporelle du pour-soi, empêche que cette néantisation soit donnée : la fuite du pour-soi est le dépassement de sa facticité en fondant son propre néant. Ce caractère ekstatique du pour-soi et l'échec qui en dépend nous donne la signification de la passion de l'esprit : la temporalité, une totalité toujours détotalisé, poursuivant le soi, toujours en échappement, existant au dehors de soi, étant responsable de son propre néant et n'ayant pas pouvoir fonder son présence.

Comme nous avons vu, la valeur exprime que l'effort d'atteindre une totalité close est une structure ontologiquement nécessaire. De cette relation entre la valeur et le temps, nous pouvons conclure donc que la temporalité du pour-soi est due à cet effort visant l'atemporalité. Autrement dit, ce qui fait que l'homme est une transcendance finie, c'est l'être de la valeur ou bien la trace de l'infini en lui.

Sous-section IV – La valeur : le concept de la « violence originelle »

Dans la manière dont nous avons abordé ci-dessus, pourrait-on dire que la valeur est l'idée essentielle qui se trouve au coeur de la légalité ontologique. En effet, nous avons vu que le concept de valeur exprime la source et la finitude de la transcendance humaine. Autrement dit la valeur est le concept qui nous dévoile la transcendance comme une force, la source des possibilités et qui nous fait comprendre son attachement à la finitude et à la facticité comme une tension originelle, un échec ontologique. A part cela, nous affirmons que la valeur

pourrait être défini comme une violence ontologique, originelle en ce qu'elle 1) comprend l'idée de la suppression du temps 2) est la trace de l'infinitude en l'homme 3) est consubstantielle du pour-soi qui transforme ce dernier nécessairement en un sujet éthique.

Ce qu'il faut entendre par la « violence originelle » n'est pas chargée d'une signification négative mais elle est le concept qui nous rend compréhensible de la condition ontologique de la violence concrète et de toute sorte d'inauthenticité comme la mauvaise foi et l'esprit de sérieux, bref de toute sorte des phénomènes qui est en contradiction avec l'idée de la légalité ontologique. La valeur est également le concept essentiel qui met en relation de « l'essai d'ontologie phénoménologique » avec le projet d'éthique. Sartre signale lui-même cette relation dans les derniers lignes de *L'Être et le néant* : « *le thème qui faisait l'unité de tous les choix possibles, c'était la valeur ou présence idéale de l'ens causa sui. Que deviendra la liberté, si elle se retourne sur cette valeur ? L'emportera-t-elle avec elle, quoi qu'elle fasse et dans son retournement même vers l'en-soi-pour-soi, sera-t-elle ressaisie par derrière par la valeur qu'elle veut contempler ? Ou bien, du seul fait qu'elle se saisit comme liberté par rapport à elle-même, pourra-t-elle mettre un terme au règne de la valeur ? Est-il possible, en particulier, qu'elle se prenne elle-même pour valeur en tant que source de toute valeur ou doit-elle nécessairement se définir par rapport à une valeur transcendante qui la hante ?* »

Pour l'ontologie de Sartre, le sujet est nécessairement un sujet éthique parce qu'il se fait en se choisissant et toute action est un choix d'un certain Bien. Autrement dit, la relation entre la valeur et le sujet est telle que ces deux surgissent de cette relation. Or l'homme étant un être défini par ses actions, un être qui maintient toute sorte des valeurs à l'existence, l'être du Bien ne peut se figer comme un être en-soi indépendamment de l'action bienfaisante. En effet comme nous l'avons vu, dans le fondement de la légalité ontologique, se trouve la suprématie de la catégorie du faire sur celle de l'être. Mais le fait dans l'attitude naturelle, l'homme pose les valeurs comme des existants transcendants et choisit presque toujours et d'abord l'inauthenticité, demande une explication.

Comme nous avons souligné, comme s'il y a une certaine tendance en l'homme à la violence et à la mauvaise foi. Dans le cadre de la réponse qu'offre par Sartre, nous essayerons maintenant d'évoquer les idées susceptibles de supporter la « valeur d'usage » du concept de la « violence originelle ».

Dans les *Cahiers* Sartre écrit : « ... pourquoi l'homme choisit-il presque toujours d'abord l'Enfer, l'inauthenticité ? Ce que nous appelons ... inauthenticité, c'est en fait le projet premier ou choix originel que l'homme fait de lui-même en choisissant son Bien. Le projet est inauthentique quand le projet de l'homme est de rejoindre un En-soi-pour-soi et de s'identifier à lui, bref d'être Dieu et son propre fondement, et lorsque du même coup il pose le Bien comme préétabli. Ce projet est premier en ce sens qu'il est la structure même de mon existence. J'existe comme choix. Mais comme ce choix est précisément position d'un transcendant, il se fait sur le plan irréfléchi. »

Sur le plan irréfléchi, l'action du pour-soi se repose sur la structure du manque et dans ce plan là, ce qui est visé c'est toujours l'en-soi-pour-soi. Comme Sartre dit, le fait que l'homme est un être hanté par « la passion de l'esprit », exprime la nécessité que la liberté originelle se réalise sur le plan irréfléchi comme un projet d'être. Ceci explique d'ailleurs pourquoi il y a une tendance « naturel » en l'homme à l'inauthenticité : « Etant irréfléchie, cette liberté ne se pose pas elle-même comme liberté. Elle pose son objet (l'acte, la fin de l'acte) et elle est hantée par la valeur. A ce niveau elle se réalise donc comme choix d'être. [...] la liberté ... se faisant librement, elle se fait irréfléchi, ...elle ne put faire qu'elle ne pose l'En-soi-pour-soi comme le Bien existant à titre *selbständig*. »

Sous la lumière de ces explications, nous pouvons comprendre plus clairement le passage que nous avons cité de *l'Etre et le néant*. La liberté est le fondement de toutes les valeurs, mais elle ne peut se fonder. Pour se prendre comme une fin en elle-même, il faut que la liberté prenne une attitude contre la « violence originelle » qui est présent dans la Valeur qui s'enracine dans le projet radicale d'être. Cette attitude, à cause de ce que nous avons expliquée, doit être réflexive. En effet si l'homme utilise ce projet originel d'être sur le plan de

réflexion (s'il entre en complicité avec ce projet d'être), c'est-à-dire s'il demeure dans l'attitude naturelle, il s'agirait nécessairement l'inauthenticité. La possibilité pour une liberté, de prendre distance à la valeur qui lui hante sur le plan irréfléchi, la possibilité de se prendre comme une fin ne s'agit que sur le plan réflexif : « ... *il est évident que la réflexion complice n'est que le prolongement de la mauvaise foi qui se trouve au sein du projet primitif à titre non-thétique, au lieu que la réflexion pure est rupture avec cette projection et constitution d'une liberté qui se prend elle-même pour fin.* »

Cette rupture, n'est possible pour Sartre que par une purification de la réflexion. Nous reviendrons à ce sujet dans la conclusion. Cependant il faut noter que la difficulté à laquelle heurte le projet d'éthique de Sartre concerne précisément ce point : Un projet éthique passant par la médiation de la réflexion se dégraderait à un projet d'être (faire du bien pour être moral) ; et d'autre part, dans le monde immédiat, à cause de la violence originelle que nous avons parlée, il y a toujours l'inauthenticité et la mauvaise foi, car le projet originelle d'être est irréductible et inévitable. Donc il faut que la réflexion pure soit une réflexion qui met en question ce projet originel d'être, une Passion qui néantise en quelque sorte cette « violence originelle ».

Dans les deux sections suivantes nous essaierons de montrer le rôle que joue la « violence originelle » qui motive la réflexion complice, dans les phénomènes de la « mauvaise foi et de l'esprit de sérieux ».

Section III – La poursuite de l'être et la « légalité ontologique »

“La poursuite de l'Être c'est l'enfer.”

Dans cette section, nous allons essayer de développer l'idée de la « légalité ontologique » en utilisant les trois moments décrits par Sartre dans « avoir à l'être » du pour-soi. De ces trois moments, on peut en conclure trois idées concernant de ce que nous disons la « légalité ontologique » ; ce sont : 1) la liberté comme

temporalisation : le pour-soi a à l'être sans jamais déterminé par son passé. D'où l'idée que l'existence précède l'essence. 2) Pour-soi existe comme la conscience de l'objet et la conscience (de) soi : la conscience n'est par rien qui se trouve en dehors d'elle. D'où l'idée que les deux types d'être sont hétérogènes et la synthèse entre ces deux est impossible 3) Pour-soi est une transcendance dans son avoir à l'être : le pour-soi n'existe pas d'abord pour ensuite décider ses fins mais il est un projet se définissant par ses fins. D'où l'idée que la transcendance des fins ne peut être fondé que par la liberté. Nous allons essayer d'examiner ces trois moments à travers la théorie d'action que Sartre s'efforce à développer dans la dernière partie de *l'Etre et le néant*.

Sous-section I – « *L'esprit de sérieux* »

Pour-soi est une transcendance dans son « avoir à l'être » : l'idée que la transcendance des fins ne peut être fondée que par la liberté, est une dimension de l'idée de la légalité ontologique.

La théorie de l'action que Sartre essaye de développer se repose sur l'idée que toute action humaine peut être examiné sous trois catégories de la réalité humaine. Ce sont la catégorie d'être, de l'avoir et de faire. Le pour-soi est l'être qui se définit lui-même avec ses fins et la première condition de l'action pour Sartre, est la liberté. Nous agissons toujours sur une possibilité désirable et ceci montre que dès le commencement la conscience passe à la dimension du non-être. Penser à ce qu'une chose n'est pas suffisant, n'est pas ou bien tout simplement n'existe pas, signifie d'avoir la capacité de considérer ce qui est, à partir de ce qui n'est pas. Comme nous l'avons vu, l'on peut voir dans cette considération même, deux types de néantisation : la néantisation que sujet recourt en posant une situation idéale comme un manque pur (c'est-à-dire une projection vers le futur) ; et une autre néantisation dans la considération de la situation à partir de ce qui n'est pas (le retour éclairant du projet sur le présent). Par exemple, je manque de l'argent pour pouvoir voyager chaque année ; et j'imagine une situation idéale où je ne manque pas de l'argent et à partir de là je considère ma situation économique comme « mauvaise » comme « insupportable » etc. La

conscience prend la distance à la situation présente, s'arrache du passé, comprend la situation à partir des possibilités : tous cela, nous avons vu, est le pouvoir néantisation de la conscience et cette négation trouve sa source dans la transcendance de l'homme.

L'originalité de la théorie de l'action de Sartre se réside en fait, dans le renversement d'une conception familière : on tente en générale à penser que nous agissons parce qu'une situation devienne intolérable. L'attitude naturelle suppose que certaines situations soient par elles-mêmes le motif des actions. Or cette idée est incompatible avec la liberté que Sartre considère comme la première condition de l'action. Par exemple, on pense que les nécessités économiques me pousse à chercher un boulot. Mais pour Sartre, l'action est d'abord une projection du pour-soi vers ce qui n'est pas et ce qui est, ne puisse déterminer ce qui n'est pas. Si pire qu'elle soit, aucune situation ne puisse déterminer le sujet à entreprendre une certaine action. Le fait que les motifs ne déterminent pas les actions est la condition de la liberté : *« Ce n'est pas parce que je suis libre que mon acte échappe à la détermination des motifs, mais, au contraire, la structure des motifs comme inefficients est condition de ma liberté. »*

L'idée fondamentale de Sartre est au fond, c'est que sans la néantisation et sans la position d'une fin, aucune situation ne devient le motif ou bien le mobile de l'action. La position signifie ici, la constitution d'une situation comme le motif ou le mobile de l'action. Chaque constitution est au fond une donation du sens. Pour Sartre cette constitution est inséparable avec la position de la fin et la valeur que l'on attribue aux motifs et mobiles trouve leur source dans la transcendance humaine : *« Motifs et mobiles n'ont de sens qu'à l'intérieur d'un ensemble pro-jété qui est justement un ensemble de non-existants. Et cet ensemble, c'est finalement moi-même en tant que j'ai à être moi-même hors de moi. »*

Dire que chaque action a une mobile, ne signifie pas que cette mobile est la cause de l'action; parce que le mobile, tout comme la fin et l'action sont des parties intégrantes de la même transcendance et elles constitue une totalité : *« ... la totalité organisée des trois ne s'explique plus par aucune structure singulière »*

et son surgissement comme pure néantisation temporalisante de l'en-soi ne fait qu'un avec la liberté.»

L'existence humaine se temporalise comme une liberté, et ce temporalité surgit de la transcendance originelle du pour-soi qui se projetant vers ses possibilités, s'arrache du même coup de l'en-soi. Pour Sartre, le sens des motifs et des mobiles est construit dans ce mouvement de transcendance. Par conséquent la valeur que s'oriente l'action (la valeur qui est immanent d'un projet d'être, du faire ou de l'avoir) n'a pas de transcendance par elle-même. Autrement dit toutes les valeurs trouvent leur source dans la liberté ; elles ne sont pas en-soi. En ce sens, la transcendance des fins est une transcendance prêtée : « La réalité humaine ne saurait recevoir ses fins ...ni du dehors, ni d'une prétendue 'nature' intérieure. Elle les choisit et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. »

Or dans l'attitude naturelle, on pose les valeurs comme des transcendances figées. Cette attitude que Sartre appelle l'esprit de sérieux veut dire prendre les valeurs comme des objet-transcendants, en figeant la transcendance et en masquant la liberté. Cette inauthenticité, ce refus de la liberté est la transgression de la légalité ontologique et provient ontologiquement, du projet du pour-soi de se récupérer en tant qu'un être-en-soi. Psychologiquement parlant cette attitude s'apparaît dans le fait de prendre les motifs et les mobiles comme des choses. Or, la liberté veut dire maintenir dans l'existence ses propres possibilités comme des choix. Et la totalité action-fin-mobile ne puisse être qu'une totalité supportée par la transcendance du sujet.

Sous-section II – Les passions, la volonté et légalité ontologique

Le pour-soi existe comme conscience de l'objet et conscience (de) soi ; il est impossible de faire une synthèse les deux modes d'être. Dans la perception du *pathos* classique, les actions volontaires indiquent la liberté de l'homme, tandis que les passions avec leur déterminisme et mécanisme, limite cette liberté au détriment de la raison. Sartre critique la thèse cartésienne qui prend la liberté

comme égale aux actions volontaires et qui, pour expliquer les passions, recourt à des explications déterministes et en le faisant, il vise en générale cette conception du pathos classique. Pour Sartre cette thèse n'est pas soutenable à cause d'une raison assez simple : si les passions existent sur le mode de l'en-soi et si elles affectent la conscience du dehors et d'autre part si la volonté humaine renvoie à la liberté de conscience, c'est-à-dire à une existence du mode d'être de pour-soi, il est contradictoire d'affirmer que ces deux modes d'être se trouvent comme une synthèse au sein de la réalité humaine. Donc au fond, l'interprétation qu'offre la vision cartésienne et le pathos traditionnelle sur la réalité humaine est contradictoire elle-même parce que ces deux modes d'être sont hétérogènes. Et cette idée est une partie intégrante de l'idée de la légalité ontologique chez Sartre. En effet il écrit comme suivante : « *Il est en effet impossible à un processus déterminé d'agir sur la conscience. Aussi toute synthèse de deux types d'existants est impossible : ils ne sont pas homogènes, ils demeureront chacun dans leur incommunicable solitude. Le seul lien qui pourrait avoir une spontanéité néantisante avec les processus mécaniques, c'est de se produire elle-même par négation interne à partir de ces existants.* »

La volonté et la passion se ressemblent en ce qu'ils posent les fins qui se trouvent leurs fondements dans la liberté. La seule différence entre ces deux, se réside dans l'attitude subjective; ou pour dire plus clairement dans les moyens choisis et dans la manière dont la réflexion intervient à l'action. Ni la volonté qui se pose comme des décisions réflexives et les moyens qu'elle choisit, ni les passions et les moyens immédiats qu'elles choisissent ne peuvent pas créer en fait les fins. Donc tous deux, se constituent, bien que différemment par la liberté originelle qui fonde toutes les fins : la liberté ne peut être limitée par les actions volontaires ; seulement qu'elle s'exprime différemment dans les actions volontaires et passionnelles. Il faut entendre par cette liberté originelle, une liberté qui, en tant que transcendance, présente dans la temporalité et dans le cogito préreflexive et qui s'exprime comme un fondement et condition de la liberté, soit dans les actions volontaires soit dans les actions passionnelles. Autrement dit, la volonté et la passion sont deux dimensions d'existence (celle magique et rationnelle) d'une liberté comme néantisation de la facticité.

On voit que dans *l'Être et le néant*, la distinction du magique/rationnel s'est introduite dans la théorie de l'action, comme la distinction des mobiles et motifs. Ces derniers, sont deux couches de signification radicalement différentes. En gros, les motifs sont rationnels et objectifs ; quant aux mobiles, elles sont subjectives et concerne les émotions et les passions. Le pour-soi est la conscience positionnelle du motif. Les mobiles s'éprouvent sur le plan non positionnel comme des projets. Ces deux couches de significations sont corrélatives.

La formule fameuse formule de « toute conscience est conscience de quelque chose » chez Sartre, s'entend la relation entre l'en-soi et le pour-soi. Ma conception des objets singuliers sur le fonde du monde, dans le mouvement de dépassement vers mes possibilités (c'est-à-dire la compréhension) est corrélatif à cette transcendance originelle par laquelle je me projette moi-même vers mes possibles (c'est-à-dire l'ek-stase temporel du pour-soi). Maintenant voyons comment cette idée qui se trouve au cœur de la légalité ontologique, s'exprime en ce qui concerne la relation des motifs et des mobiles.

Sous-section III– Le rapport au passé

La liberté comme la temporalisation se laisse voir dans le fait que le pour-soi a à être sans être déterminé par son propre passé. L'existence précède l'essence.

Si le mobile est l'expérience non positionnelle du projet, il faut expliquer pourquoi elle est conçue par les psychologues comme un contenu de la conscience (la peur, l'ambition etc.), motivant les actions. Sartre explique ce fait par la « passéification » du mobile : c'est que le mobile comme vécu non positionnel se glisse au passé et devient objectif et passif. En recourant à la mémoire et à la réflexion, on reprend notre passé et ainsi le mobile devient la chose dont on a conscience, c'est-à-dire un savoir qui fonctionne comme motif ; puisque dans ce cas les motif et les mobiles sont représentés comme s'il n'y aucune différence ontologique entre eux. Le fait que le passé devient savoir

signifie qu'il est une signification vécue et intériorisée. Le fait que le passé hante le présent dans la dimension du savoir, veut dire que le passé constitue l'essence du sujet engagé au milieu du monde et c'est en ce sens que l'effet du passé peut fonctionner comme une manière de figer la transcendance. Mais ce n'est possible qu'avec la reprise libre du passé par la conscience. A cet égard, nous pouvons décrire ce processus comme le retour magique du passé sur présent et le nommer comme une objectivation originelle.

Le magique provient du caractère du projet du pour-soi qui prend les mobiles et les motifs comme les choses entièrement transcendants : *« L'acte volontaire se distingue de la spontanéité non volontaire en ce que la seconde est conscience purement irréfléchie des motifs à travers le projet pur et simple de l'acte. Pour le mobile, dans l'acte irréfléchi, il n'est point objet pour lui-même mais simple conscience non-positionnelle (de) soi. La structure de l'acte volontaire, au contraire, exige l'apparition d'une conscience réflexive qui saisit le mobile comme quasi-objet, ou même qui l'intentionne comme objet psychique à travers la conscience réfléchie. »*

Donc l'acte volontaire, met en œuvre nécessairement la conscience réflexive (soit la réflexion complice impure, soit réflexion pure mais surtout cette première). L'objectivation comme le retour magique du passé sur le présent, avec l'intervention du projet de récupération de la réflexion complice, amène la fuite de l'angoisse et devient la mauvaise foi, comme la renversement de la temporalité originelle. L'attitude contraire apparaît avec la réflexion pure et la possibilité du surgissement de l'instant. En effet pour Sartre, la temporalité de la réflexion complice est différente de celle de la réflexion pure. Avec la réflexion pure, le passé nous apparaisse comme maintenu à l'existence par nous-mêmes; c'est-à-dire que on ne reprend pas la conscience passé des mobiles comme s'ils sont des transcendantes pures mais on les saisit tels qu'ils sont en fait, c'est-à-dire comme des quasi-objet : ce qui est tout différent de subir l'effet du passé. Dans ce sens là, tandis que le retour magique du passé passivise la conscience, la réflexion pure ouvre la possibilité d'objectiver le passé à partir des choix des fins nouvelles (c'est-à-dire qu'il s'agit une objectivation dans un sens inverse) :

« *Cet acte d'objectivation du passé immédiat ne fait qu'un avec le choix nouveau d'autres fins : il contribue à faire jaillir l'instant comme brisure néantisante de la temporalisation.* » C'est précisément la possibilité de la « conversion » en tant que la transformation radicale du projet. Mais dans la mauvaise foi, on ne prend pas la responsabilité du passé et on le fait en conférant la conscience de mobiles une transcendance pure : c'est-à-dire que l'on les voit comme un en-soi donné par notre nature ou bien par notre caractère : on dit par exemple « j'agis comme ça parce que je suis comme ça, je suis un tel, etc. »

Si l'on prend en compte que la conscience est un acte et qu'elle est ontologiquement active, comment comprendre cette passivité qu'elle se présente dans la mauvaise foi et dans le retour magique du passé ? Pour Sartre, inertie ne peut exister dans la conscience que s'il est imité. Donc la mauvaise foi, et le figement de la transcendance n'est possible qu'avec la possibilité de la conscience de se saisir comme un en-soi. Ainsi le passé et le futur se représentent comme dans un rapport d'extériorité à la conscience : « *A vrai dire, il est impossible à la réalité-humaine de se déposséder de sa transcendance comme aussi bien de sa liberté. Mais il peut projeter une transcendance contre sa transcendance.* » , c'est-à-dire il peut nier sa propre transcendance. Ce qui nous amène encore une fois au concept de magique tel qu'il est présenté dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* : de même que la conscience qui, se motivant par les qualités de l'objet, agit directement et sans médiation sur son propre facticité, de même que dans la mauvaise foi, la conscience se rend passive en masquant sa propre liberté. Elle le fait, dans son rapport au passé, en utilisant la réflexion complice : « *La conscience irréfléchie étant projection spontanée de soi vers ses possibilités ne peut jamais se tromper sur elle-même... L'attitude réflexive, au contraire, entraîne mille possibilités d'erreurs, non pas dans la mesure où elle saisit le pur mobile – c'est-à-dire la conscience réfléchie – comme un quasi-objet, mais en tant qu'elle vise à constituer à travers cette conscience réfléchie de véritables objets psychiques qui, eux, sont des objets seulement probables [...] et qui peuvent même être des objets faux.* »

L'ineffectivité des efforts volontaires du sujet dans la voie de changement, vient de ce que le choix originel est en conflit avec la volonté. Dans ce cas, la volonté est de mauvaise foi ; c'est-à-dire elle devient une fuite pour ne pas connaître les vrais buts choisis par la spontanéité de la conscience. Ainsi la volonté du sujet construit des objets psychiques qui fonctionnent comme mobile ; et ce qui est pour Sartre, est la manière dont le choix originel s'exprime symboliquement. Ainsi nous voyons que la passion s'explique par la volonté et la conscience réflexive : en ce sens, la passion n'est que le conflit entre la conscience spontanée et la volonté. Sartre écrit en effet : « *Ainsi le divorce entre conscience spontanée et volonté n'est pas une donnée de fait purement constatée. Mais, au contraire, cette dualité est projetée et réalisée initialement par notre liberté fondamentale.* » Et il continue en disant que « *... nous pouvons nous construire entièrement, mais que la volonté qui préside à cette construction a une fonction tout autre que celle qu'elle affiche ... elle ne modifiera jamais le projet original dont elle est issue...* »

L'objectivation que nous avons parlée ci-dessus, est un phénomène ontologique lié à l'effet de la facticité, en tant que passé sur le présent ; en dans ce sens, il est inévitable : le passé constitue l'essence de la personne. La manière dont on assume la facticité ou bien la contingence en générale, dépende de moyens que la liberté choisit d'après les différents types d'être-au-monde, donc d'après le choix originel. Ce qui entend Sartre par le choix originel, c'est la manière, irréductible et personnelle d'être-au-monde du sujet. Autrement dit, le projet originel est les relations du sujet avec le monde et avec les autres personnes ; un projet qui s'exprime dans chaque décision prises, dans chaque choix. En ce sens la personne est une totalité signifiant qui ne peut se réduire à la somme de ces désirs, de ces choix. Autant que cette totalité s'exprime sa signification dans chaque choix. Donc tous nos projets, tous nos choix, comme des signifiants, renvoient à un projet originel. Et ce projet est fondamentalement un projet irréductible d'être : « *L'homme est fondamentalement désir d'être et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique; elle ressort d'une description a priori de l'être du pour-soi ... Le projet originel qui*

s'exprime dans chacune de nos tendances empiriquement observables est donc le projet d'être...»

Section IV – La relation de transcendance/facticité : l'échec

« ... la double propriété de l'être humain, d'être un facticité et une transcendance. Ces deux aspect de la réalité humaine sont, à vrai dire, et doivent être susceptibles d'une coordination valable...»

L'idée de finitude chez Sartre, se thématise à travers les notions de la facticité et de l'échec. Le pour-soi est libre mais il n'est pas son propre fondement. S'il en est son propre fondement, pourrait-on dire qu'il est exempt de la nécessité de choisir. Or la liberté chez Sartre va de même avec la nécessiter de dépasser ce qui est donné. Ce nécessité que Sartre appelle être condamné à être libre renvoie à la facticité de liberté : elle est la condition humaine.

Dans cette section, nous essayerons de montrer, dans les différent niveau de facticité (au niveau de préréflexif, dans le rapport au corps et dans les relations avec autrui), que l'idée de légalité ontologique se réfère à une certaine relation entre la facticité et la transcendance. Nous estimons de démontrer qu'à la source de toute sorte d'inauthenticité, Sartre voit le projet de la réalisation de la valeur et que quand il s'agit de la violence concrète, ce projet passe par la négation magique ou bien par le refus symbolique de la facticité. Dans ce sens, la violence originelle s'apparaît comme la raison ontologique de l'effort –vaine- de la réalité humaine de fonder sa propre facticité

Sous-section I – La facticité au niveau de préréflexif

La description du pour-soi soit dans le niveau du cogito préreflexif comme une dualité, le fait que le pour-soi existe dans une distance à soi, pourrait être interprété comme sa finitude. Comme nous l'avons vu, l'être pour-soi et l'être en soi partagent une détermination commune ; ils sont contingents. Délaisse au monde, le pour-soi a une dimension de présence dont il n'est pas le fondement. L'existence du pour-soi, tout comme celle de l'en-soi est contingente : *« ...le pour-soi n'a qu'une nécessité de fait, c'est-à-dire qu'il est le fondement de son être-conscience ou existence, mais qu'il ne peut en aucun cas fonder sa présence. Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s'empêcher d'être et pourtant elle est totalement responsable de son être. »*

Par la néantisation on ne peut fonder que notre propre transcendance mais notre présence demeure comme injustifiée et injustifiable. Dans la description de Sartre, la dépendance du pour-soi à l'être-en-soi dans le niveau du cogito préreflexif se transforme en une nouvelle dépendance avec la temporalité. Cette nouvelle dépendance concerne cette fois-ci la valeur qui représente la totalité vers quoi pour-soi se dépasse sans jamais l'atteindre. Dans son rapport à la valeur, le pour-soi a une dimension de passé et du corporéité qu'il n'arrive jamais à fonder. Mais dans ce niveau là, la contingence du pour-soi est tout différente de la contingence du couple reflet-reflétant puisque cette dépendance est celle qui concerne la totalité impossible représentée par la valeur. La contingence du pour-soi se transforme dans ce moment, à une nécessité : *« Dans la valeur, le pour-soi devient soi en dépassant et en fondant son être, il y a reprise de l'en-soi par le soi; de ce fait la contingence de l'être cède la place à la nécessité. »*

Avoir un certain point de vue, c'est-à-dire « être-là », est une nécessité ontologique pour une conscience. Cette nécessité implique une double contingence : la première contingence, comme nous avons vu, concerne la contingence de la présence de la conscience ; à savoir une contingence originelle, irréductible qui se laisse voir dans le fait que la conscience n'est pas son propre fondement, il n'est pas son raison d'existence. La deuxième contingence concerne, la nécessité de la conscience d'être engagé dans un point de vue

quelconque. Pour expliquer le rapport entre ces deux contingences il faut regarder ce que Sartre dit sur le corps.

Sous-section II – Le rapport au corps

Dans le monde que le pour-soi dévoile en se jetant vers ses possibles, la catégorie de l'espace est d'une caractéristique que Sartre appelle « hodologique » : les choses ne se dévoilent pas seulement comme des choses mais comme des choses-ustensiles parce que le pour-soi est, dans son existence même, la finalité. La perception n'est possible que dans un projet d'action. Avec le surgissement du pour-soi le monde apparaît en ordre : « ... *la totalité des ustensiles est le corrélatif exact de mes possibilités. Et, comme je suis mes possibilités, l'ordre des ustensiles dans le monde est l'image projetée dans l'en-soi de mes possibilités, c'est-à-dire de ce que je suis. Mais cette image mondaine, je ne puis jamais la déchiffrer : je m'y adapte dans et par l'action ; il faut la scissiparité réflexive pour que je puisse être à moi-même un objet. Ce n'est donc pas par l'inauthenticité que la réalité humaine se perd dans le monde ; mais être-dans-le-monde, pour elle, c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement même qui fait qu'il y a un monde... »*

Mais cet ordre, dans son être, est contingent. Dans ce sens être un point de vue, ou bien mon image que le monde me renvoie, est la forme que prend la nécessité de ma contingence originelle. Pour Sartre, cette forme, qui est lui-même est contingente, n'est que le corps : « *En se sens, on pourrait définir le corps comme la forme contingente que prend la nécessité de ma contingence. Il n'est rien que le pour-soi; il n'est pas un en-soi dans le pour-soi, car alors il figerait tout. Mais il est le fait que le pour-soi n'est pas son propre fondement, en tant que ce fait se traduit par la nécessité d'exister comme être contingent engagé parmi les être contingents. »*

Sartre pense à la relation entre la nécessité et la contingence, à travers celle du fond/forme des Gestaltistes. La relation entre le fond (le monde) et la forme (les

choses-ustensiles) est nécessaire parce que chaque forme exige, une fonde sur laquelle elle s'apparaît. Ainsi pour Sartre, apparition des choses doit expliquer, non par les sensations subjectives mais par des structures objectives propres à cette relation fonde/forme. Ces lois et ces structures objectives renvoient, non aux sensations psychologiques et subjectives mais à un centre de référence objective qu'est le corps. La relation matérielle avec la forme et le fonde est à la fois libre et nécessaire : libre parce qu'il renvoie à la négation interne du sujet ; nécessaire, parce qu'il renvoie à un donné. Autrement dit la relation du sujet avec l'apparition de la forme, est une relation de dépendance relative ; puisque le sujet, dans cette relation est à la fois actif et passif. Sartre appelle cette relation entre la liberté et la nécessité, le sens. Ainsi il met en relation l'idée fondamentale de la phénoménologie (à savoir la transcendance dans l'immanence ou bien, l'idée que les objets se donnent à la fois, tels qu'ils sont et d'une perspective singulière) avec cette relation de contingence entre la liberté et la nécessité.

Le sens, est la manière dont les objet nous se donnent. Il n'est pas possible que le sujet connaisse ou bien voie le centre de référence vers lequel les sens sont orientés ; et ceci à cause de la structure même du monde, car le sujet est ce centre de référence lui-même, à savoir son corps : *«... mon être-dans-le-monde, par le seul fait qu'il réalise un monde, se fait indiquer à lui-même comme un être-au-milieu-du-monde par le monde qu'il réalise, et cela ne saurait être autrement, car il n'est d'autre manière d'entrer en contact avec le monde que d'être du monde. Il me serait impossible de réaliser un monde où je ne serais pas et qui serait pur objet de contemplation survolante. Mais, au contraire, il faut que je me perde dans le monde pour que le monde existe et que je puisse le transcender. Ainsi, dire que je suis entré dans le monde, 'venu au monde', ou qu'il y a un monde ou que j'ai un corps, c'est une seule et même chose.»*

« Être-au-milieu-du-monde » est le concept qui renvoie à la facticité du corps en tant qu'il est un instrument parmi d'autres dans le monde en même temps qu'il renvoie, dans les relations avec autrui, à la possibilité d'être une transcendance transcendée, à savoir d'être un instrument dont les autres s'en servissent. Ainsi ce concept exprime la nécessité d'exister dans une relation d'engagement au

monde. Le corps-pour-soi, c'est-à-dire le corps en action, ne peut savoir soi-même, de même que l'oeil voyant ne se voit. Or sur un plan théorique, je peux me considérer comme une chose, et dans ce cas, j'essayerais de m'installer dans le point de vue de l'autre. Pour Sartre ceci nous amène nécessairement à l'aliénation parce que dans ce cas j'agis comme si je ne suis pas engagé au monde, comme si le monde peut être pour moi un « objet de survol » et ceci signifie pour Sartre, la destruction de la mondanité du monde. Parce que dans le monde, l'ordre des ustensiles se renvoyant les uns aux autres s'organise de sorte qu'ils indiquent le corps comme un centre de référence ultime. Comme le corps est le centre de références des complexes ustensiles et comme, chaque projet du pour-soi réorganise ces complexes le monde surgit comme un obstacle ontologiquement nécessaire au pour-soi. En ce sens être-au-milieu-du-monde renvoie la finitude comme la condition nécessaire du pour-soi.

A ce point là, on est en présence d'une idée de la légalité ontologique qui est directement liée au rapport de transcendance/facticité. Pour le pour-soi, le corps et le monde sont nécessaires en tant qu'obstacles à dépasser : « ... être-pour-soi c'est dépasser le monde et faire qu'il y ait un monde en le dépassant. Mais dépasser le monde, c'est précisément ne pas le survoler, c'est s'engager en lui pour en émerger, c'est nécessairement se faire cette perspective du dépassement. En ce sens la finitude est condition nécessaire du projet originel du Pour-soi. »

Le refus d'être un certain point de vue est l'effort de s'installer dans un point de vue absolu. Or être un point de vue, est la condition nécessaire d'avoir certaines possibilités parce que le corps est le centre de référence qui rend possibles les distances. Parallèlement si l'on imaginerait un point de vue absolu nous devrions penser une situation où les distances et les possibilités se supprimeraient. Nous avons vu, c'était ce que la conscience émotive visait. Donc la facticité concernant la nécessité d'exister comme un certain point de vu, c'est-à-dire le fait d'être-au-milieu-du-monde, d'être en danger est précisément ce dont la négation magique refuse. En effet la plupart des émotions que Sartre décrivait dans *l'Esquisse*, viseraient refuser la spatialité. Nous pouvons aussi dire que ce projet est celui qui vise également de réaliser la valeur. En effet Sartre

écrit comme suivante : « ...le corps ...est une condition nécessaire de mon action : si, en effet, les fins que je poursuis pouvaient être atteintes par voeu purement arbitraire, s'il suffisait de souhaiter pour obtenir et si des règles définies ne déterminaient pas l'usage des ustensiles, je ne pourrais jamais distinguer en moi le désir de la volonté, ni le rêve de l'acte, ni le possible du réel. Aucun pro-jet de moi-même ne serait possible puisqu'il suffirait de concevoir pour réaliser ; par suite mon être-pour-soi s'anéantirait dans l'indistinction du présent et du futur. »

Assumer mon être-dans-le-monde veut dire dépasser mon corps en tant qu'un obstacle nécessaire. A ce point là nous voyons que la négation magique de la facticité ou bien le refus de celle-ci correspond à deux aspects des actions hors de la légalité ontologique. En effet pour Sartre la valeur « indique ... la fusion du passé, du présent et de l'avenir, et se présente comme synthèse à opérer de la totalité temporelle. » Donc le projet de la réaliser de la valeur signifie détruire l'idéalité de la valeur qui fonctionne comme le principe régulateur de la temporalisation originelle et par là ce qu'on essayer de surmonter c'est précisément la finitude de l'homme comme son nécessité ontologique.

Sous-section III– La relation avec autrui

Dépasser la facticité sous la forme du donné, du corps et du passé, est la condition de la transcendance. Dans la pensée de Sartre, le mode d'être du pour-soi, de l'en-soi et de l'être pour autrui, et les relations entre ceux-ci se met en relief le concept de la facticité comme étant la condition de possibilité de ces relations. La facticité de mon être-pour-autrui est également le concept clé des relations avec autrui parce qu'il éclaire le sens et les limites de ces relations.

Nous avons essayé de montrer des moments où la transcendance est figée dans la relation du pour-soi avec sa propre facticité. Mais quand il s'agit de la facticité de mon être-pour-autrui la transcendance est figée du dehors : j'éprouve

mon être objectivé par le regard de l'autrui comme une aliénation radicale que je ne puisse jamais dépasser et connaître.

Cependant, tout étant une limite éprouvée, mon être-pour-autrui est également la condition de possibilité du discours de l'amour etc. Etant une aliénation radicale, l'être-pour-autrui motive, dans l'attitude naturelle, d'entreprendre des stratégies visant à s'approprier ce sens échappé irrémédiablement du sujet. Le but ultime est une fois encore et comme dans la relation avec l'être-en-soi, de fonder ma présence et de supprimer la facticité. Or ici la facticité provenant d'autrui, je ne peut entreprendre ce projet qu'en m'appropriant la liberté d'autrui ou qu'en transcendant autrui vers mes possibilités propres. C'est pourquoi les relations avec autrui sont conflictuelles ; parce qu'autrui m'apparaît d'abord comme un regard aliénant : *« je suis responsable de mon être-pour-autrui, mais je n'en suis plus le fondement ; il m'apparaît donc sous forme d'un donné contingent dont je suis pourtant responsable, et autrui fonde mon être en tant que cet être est sous la forme de « il y a » ; mais il n'en est pas responsable, quoi qu'il le fonde en toute liberté, dans et par sa libre transcendance. Ainsi dans la mesure où je me dévoile à moi-même comme responsable de mon être, je revendique cet être que je suis ; c'est-à-dire que je veux le récupérer ou en termes plus exacts, je suis projet de récupération de mon être. ... Car, si, en un sens, mon être-objet est insupportable contingence et pure « possession » de moi par un autre, en un autre sens cet être est comme l'indication de ce qu'il faudrait que je récupère et que je fonde pour être fondement de moi. »*

Donc la source du conflit c'est de refuser d'assumer la facticité de mon être-pour-autrui et parallèlement d'entreprendre le projet de récupération visant à s'approprier mon être volé par l'autre. Bref c'est le projet de refus de la facticité et réalisation de la valeur. L'altérité d'autrui est une limite indépassable et ce qui est idéal est de récupérer mon être-pour-autrui.

Dans sa description de « la situation » où Sartre explique le rapport de la transcendance avec la facticité, il parle deux sortes de finitude. La condamnation du pour-soi à être libre signifie la finitude interne. Le fait que le pour-soi est pour

les autre liberté, la possibilité d'être une transcendance transcendée, ou bien l'extériorité et l'aliénation de la situation signifie la finitude externe : *« De même que la pensée selon Spinoza, ne peut être limitée que par de la pensée, de même la liberté ne peut être limitée que par la liberté et sa limitation vient, comme finitude interne, du fait qu'elle ne peut pas ne pas être liberté, c'est-à-dire qu'elle se condamne à être libre ; et, comme finitude externe du fait qu'étant liberté, elle est pour d'autres libertés qui l'appréhendent librement, à la lumière de leurs propre fins. »*

Or, le fait que la situation a un dehors qui m'échappe et qui implique une dimension d'aliénation que je n'y puisse rien, est une nécessité. Parce que l'existence des autres est contingente et la liberté ne peut exister qu'en situation. Cependant, mon aliénation provient seulement du fait de ma reconnaissance d'autrui; ou bien, je ne reconnais autre qu'à partir de moment où j'assume mon être aliéné : *« ... par la libre assumption de cet être-aliéné que j'éprouve, je fais soudain que la transcendance d'autrui existe pour moi en tant que telle. C'est seulement en reconnaissant la liberté ... des antisémites et en assumant cet être-juif que je suis pour eux, c'est seulement ainsi que l'être-juif apparaîtra comme limite objective externe de la situation : s'il me plaît, au contraire, de les considérer comme purs objets, mon être-juif disparaît aussitôt pour faire place à la simple conscience (d') être libre transcendance inqualifiable.»* Donc Le pour-soi ne *subit* pas son être pour-autrui il est contraint de le fait révéler pour soi-même. Il choisit par exemple s'il va comprendre autrui comme un autrui-objet ou bien comme un autrui-sujet.

Or dans le cadre de la légalité ontologique, l'assomption de mon être-pour-autrui est nécessairement une assomption aliénée, parce que si l'on me dit par exemple que je suis laid, ces qualités objectives que j'apprend par la langue demeure pour moi comme des irréalisables. Ce qui souligne encore une fois, l'échec inévitable de mon projet de récupération de mon être-pour-autrui. Ce qui nous renvoi encore une fois à l'impossibilité de réaliser la valeur, à l'idée du synthèse impossible. Dans la mauvaise foi et dans l'esprit sérieux que Sartre décrit comme des formes essentielles d'inauthenticité, on peut voire par contre un

projet de réaliser l'irréalisable, de dépasser l'indépassable dans l'effort d'appropriation de mon être-pour-autrui : *« Bien que je dispose d'une infinité de manières d'assumer mon être-pour-autrui, je ne puis pas ne pas l'assumer : nous retrouvons ici cette condamnation à la liberté que nous définissions plus haut comme facticité ; je ne puis ni m'abstenir totalement par rapport à ce que je suis (pour l'autre- car refuser n'est pas s'abstenir, c'est assumer encore) ni le subir passivement. »*

Donc assumer mon être-pour-autrui est une nécessité et le projet de récupération, l'inauthenticité et même la violence sont en dernier instance, des assomptions. Cependant comme nous l'avons vu, il est possible pour une liberté, d'assumer ces projets tout en masquant sa propre liberté en projetant une transcendance contre le sien. Nous avons essayé de montrer que la légalité ontologique est thématiquement par Sartre pour indiquer la dimension de la finitude de la subjectivité comprise comme un mouvement de transcendance finie et que toute sorte d'inauthenticité est thématiquement également comme un comportement de fuite visant à échapper d'assumer cette finitude interne ou externe. Dans la lumière de ces explications, la liaison entre la violence originelle et diverses formes d'authenticités devient intelligible. La violence concrète vise à dépasser originellement la finitude externe provenant de l'extériorité de la situation et quant à d'autres formes d'inauthenticité, elles sont premièrement provient de l'effort pour dépasser la finitude interne. Dans ce contexte, la finitude est le concept de base de la pensée morale de Sartre et de ce que nous avons appelé la légalité ontologique.

Section IV – Les trois ek-stases, les trois échecs et les limites de la dialectique

« S'il [le projet] s'insérait dans le monde sans difficulté, il serait mondain, chose... [...] Ainsi l'échec est la révélation de la liberté et même de la Transcendance. »

En examinant la manière dont se décrit la facticité dans *l'Être et le néant*, nous avons vu que la facticité renvoie toujours à un échec pour le pour-soi. Pour le redire nous allons aborder brièvement un passage (notamment entre le page 337 et 341) de ce livre où Sartre dans le cadre de la facticité, souligne, les trois niveaux de négation et les trois échecs qui leur correspondent.

Le point commun de ces trois échecs c'est que, dans chacun le pour-soi essaye de se prendre, de se rejoindre comme un objet et que ce projet originel est toujours voué à l'échec. Si nous alignons ces trois moments de l'abstrait au concret il y a : l'ek-stase temporelle du pour-soi, l'ek-stase réflexive et la pluralité des consciences. A chaque moment correspond une néantisation plus poussée.

Quand il s'agit la conscience (de) soi et la dualité de reflet-reflétant la néantisation est assez faible ; le reflet en se posant contre le reflétant devient reflet et dans ce moment plutôt qu'un échec Sartre parle d'un « trouble subtil ». Dans le moment réflexif, la néantisation est plus concrète encore et l'échec se laisse voir dans le fait que le pour-soi ne peut prendre sur lui-même un point de vue. Dans la troisième ek-stase, c'est-à-dire celle de l'être-pour-autrui, est une ek-stase où la néantisation est plus poussée encore. Dans l'échec réflexif, la néantisation vise à se prendre comme objet mais elle ne le peut pas. Quand il s'agit de la pluralité des consciences, la limite ne vient pas du pour-soi ; la limite cette fois est une finitude externe qui ne provient pas du pour-soi. L'existence d'une négation réciproque et double entre autrui et moi, est un fait irréductible et la synthèse impossible nous donne cette fois-ci un autre type de facticité, une facticité concernant la pluralité des consciences. La pluralité des consciences est impossible à concevoir comme une synthèse parce qu'il est impossible de regarder du dehors cette totalité.

Bref, les trois échecs dans les trois niveaux de néantisation se constituent l'axe fondamental de la description de la facticité de Sartre. Ces trois facticités sont l'expérience de l'homme de sa finitude. On peut dire que dans ce cadre, se constitue une idée de la légalité ontologique. Sur le plan ontologique, il existe des limites indépassables et le projet de dépassement est voué nécessairement à

l'échec. Sur le plan psychologique aussi, nous avons vu que la violence concrète prend naissance à partir de l'expérience d'échec et qu'elle est un effort de dépassement voué également à l'échec. Tous cela nous amène à la relation de la limite et d'échec.

Nous avons vu aussi que les analyses de Sartre en ce qui concerne la troisième ek-stase peuvent être interprété en relation avec les deux premières ek-stases. Dans ce sens là, un concept de violence en tant que transgression de la légalité ontologique est pensable s'il est permis d'élargir le concept de violence à partir de ces trois ek-stases. Cette approche est, d'après nous, légitime du fait que dans *l'Etre et le néant*, Sartre essaye d'expliquer les relations concrètes avec autrui d'abord et notamment dans le cadre de la facticité et de l'échec.

Le projet voué à l'échec d'atteindre une totalité close et vivre cette ambiguïté propre à la réalité humaine qui se laisse voir dans chaque niveau de néantisation comme une totalité détotaillée, rendent intelligibles autant la violence concrète que des diverses formes d'inauthenticité décrites par Sartre.

Remarquons aussi que le concept d'échec indique aussi les moments que la dialectique de la négation se heurte à une limite. En effet pour Sartre, cette dialectique est une dialectique arrêtée par la contingence des modes d'être et par l'absoluité du vécu ; c'est-à-dire une dialectique qui prend de temps en temps la forme des pseudo-dialectiques. C'est-à-dire que la contradiction que l'on voit dans les processus dialectiques est conçue côte à côte avec le figement de ce processus. Dans la première période de sa pensée, Sartre souligne ce fait en introduisant à la description phénoménologique les processus magiques. Dans *l'Etre et le néant*, nous voyons le même thème avec le concept de la totalité détotaillée qui a un rôle capitale dans l'explication des structures ontologiques.

La *praxis* qui fonctionne comme l'intériorisation de l'extériorité et l'extériorisation de l'intériorité, deviendra le thème capital dans *la Critique de la raison dialectique* et nous avons vu que dans *l'Etre et le néant*, le même thème s'est apparu dans le cadre de la facticité. Il s'agit d'une dialectique fonctionnant

dans la situation : en effet le sujet dépasse la situation en l'assumant et la situation, elle, vient d'éclairer les projets du pour-soi ; il y a un processus dialectique. Mais ce n'est pas une vraie dialectique puisque comme Sartre écrit dans les *Cahiers* : « *La véritable totalisation serait celle qui synthétiserait réellement donné, choix, situation, but mais cette totalisation est impossible parce qu'il n'y a pas homogénéité des éléments (Pour-soi, En-soi, présent-futur, réel-possible).* »

Section V – La possession et la violence

“... l'appropriation n'est pas autre chose que le symbole de l'idéale du pour-soi ou valeur.” (EN,639)

Sous-section I – Le désir et la possession

Comprendre le désir à travers la transcendance, serait possible quand on le saisit, non comme une substance mais comme une conscience. Puisque le désir est tout d'abord une conscience de quelque chose, plus précisément puisqu'il est la conscience de la désirabilité de l'objet, il est intelligible dans et comme étant « *la structure originelle pro-projective et transcendante de la conscience* ». La signification du désir réside dans son être conscient, c'est-à-dire dans sa structure transcendante. Le désir est libre en tant que signifiant, il se transcende et se dévoile en se rapportant autre chose que lui-même ; et la signification est fondé dans ce mouvement de transcendance. Il y a une dimension de contingence dans le désir mais puisqu'il est une conscience se faisant elle-même en tant que

signifiant, il se rapport en même temps autre chose que lui-même ; à savoir au projet originelle du sujet. En effet s'il n'y a aucune signification se transcendant dans le désir, s'il est considéré seulement en lui-même, s'il est réduit dans sa contingence, il serait absurde.

Les désirs ne se définissent pas seulement dans leur rapport aux valeurs, mais aussi, ils se déterminent dans un rapport concret et contingent aux objets de désir. Ce rapport est l'effort du pour-soi d'approprier symboliquement l'être-en-soi dans l'objet. Autrement dit, le désir s'apparaît en deux plans ; il est un projet d'être (ce qui est l'être idéal d'en-soi-pour-soi ou bien *ens causa sui*) il est un projet d'appropriation de l'en-soi contingent. Bref nos désirs sont déterminés par les catégories d'être et d'avoir. Ou bien on désire d'être quelqu'un, ou bien on désire d'avoir quelque chose, c'est inévitable. Comme nous l'avons vu la catégorie d'être est irréductible parce que l'ontologie nous apprend que la valeur est immanente à l'être de l'homme défini comme un manque, qu'elle est le sens de la liberté de l'homme. Or pour Sartre la catégorie de faire, peut être réduit soit à la catégorie de être, soit à celle d'avoir.

Dans les actions visant à la possession (l'art, la science, les jeux sont tous partiellement ou bien totalement, de ce type d'activités), ce que l'on veut s'approprier (ou bien ce que l'on s'approprie symboliquement) c'est l'être absolu de l'en-soi. La connaissance par exemple, est pour Sartre une sorte de possession : ce que je connais, est mon idée comme une chose. Parallèlement Sartre caractérise le rapport entre le possesseur et le possédé, tout comme le rapport de connaissance, c'est-à-dire comme un relation interne et ontologique et affirme que la catégorie avoir peut être réduit également à celle d'être. La relation interne entre le possesseur et le possédé est déterminé par la structure du manque. Quel est donc le sens, l'idéalité de cette dualité ? La relation interne étant synthétique, elle constitue idéalement l'unité de cette dualité. En effet l'identification avec l'objet possédé étant réellement impossible, elle est indiquée idéalement. Donc le désir dans le désir de posséder n'est pas seulement le désir de l'objet mais un désir d'identification avec l'objet à travers la possession ; donc un désir qui vise ontologiquement l'être. Plus précisément encore, l'être que l'on

visé atteindre dans ce rapport c'est d'être « raison d'être de l'objet possédé ». D'où la réductibilité de la catégorie avoir.

Le fait de possession ne change pas l'objet, comme le fait de savoir ne change pas le savoir. Mais quand il s'agit de la violence, de la destruction par exemple c'est précisément ce à quoi l'on vise. En générale la qualité d'être possédé, change l'objet d'une manière idéale, dans son sens ; ou mieux la possession donne un sens à l'objet, ainsi : *“en un mot son sens est de refléter au pour-soi cette possession.”* Ce qui est détruit dans l'acte de violence, c'est le sens de l'objet en tant qu'il est parmi mes entours. En ce sens, la violence apparaît une fois de plus, comme la suppression ou bien dégradation de la relation technique avec l'objet. Autrement dit, la violence est la dégradation de la relation de possession qui est originellement est un rapport de création.

Sous-section II – La relation de création et possession

Pour Sartre, la possession est originellement création. Ceux qui sont parmi mes entours je les crée ou bien je fait les autres (p.e.. les valets, les esclaves) les créent pour moi. La division du travail ou bien la découvert de la monnaie maintient ce phénomène d'une manière différente. Ce qui construit le rapport de possession comme originellement un rapport de création est que dans la possession l'objet nous apparaît à la fois comme une extériorité d'indifférence et à la fois comme une émanation subjective. Quand j'ajoute un objet parmi mes possessions, cela change de sens; l'objet existe désormais à travers mes possibilités. Il me reflète, cependant qu'il est tout autre chose que moi. Ceci signifie que c'est seulement en les maintenant sous ma main que je soutiens les objet dans l'existence ; en leur attribuant une raison d'être et une fonctionnalité : et en ce sens la possession est une création. Sartre l'appelle une création continuée, qui dure jusqu'à ce qu'on continue à posséder l'objet. Ainsi, les objets que je crée à travers le rapport de possession sont « moi ». Or les objets possédés gardent leur caractère d'en-soi. Cette contradiction, comme nous l'avons vu, est un aspect des rapports magiques. Ainsi Sartre décrit la possession comme une relation magique : *« La possession est un rapport magique; je suis ces objets que*

je possède, mais dehors, face à moi : je les crée comme indépendants de moi; ce que je possède c'est moi, hors de moi, hors de toute subjectivité, comme un en-soi qui m'échappe à chaque instant et dont je perpétue à chaque instant la création. Mais précisément parce que je suis toujours hors de moi ailleurs, comme un incomplet qui se fait annoncer son être par ce qu'il n'est pas, lorsque je possède, je m'aliène au profit de l'objet possédé. »

Sous-section III – La relation avec l'aliénation et la violence

Pour comprendre mieux la relation entre l'aliénation et la violence, il convient d'éclairer un peu le passage que l'on a cité ci-dessus. Le fait que l'homme est l'être qui s'annonçant son être à travers ce qu'il n'est pas, un être qui existe en dehors de soi ; tous ces formulations, nous l'avons vu exprime la transcendance du pour-soi. Dans la relation entre l'en-soi et le pour-soi, nous voyons comme un premier moment, l'intériorisation de l'en-soi par le pour-soi ; à savoir l'intériorisation de ce qui est extérieure au sujet par le rapport de possession. C'est une possibilité apportée par la transcendance du pour-soi. Le sujet reflète son intériorité à l'objet ; ou mieux le sujet transforme la chose extérieure en lui conférant un sens, en lui ajoutant par exemple parmi ses possessions et en l'utilisation. Ainsi qu'il intériorise la praxis humaine à travers les objets. Ceci signifie une création dans le sens de conférer à l'objet une signification.

Le fait que le sujet maintient l'objet à l'existence à travers la possession nécessite une création continuée et il ne s'agit jamais d'une réussite probante. C'est comme si l'objet garderait en lui-même une extériorité résistante à toute effort d'intériorisation et ne perdrait pas son caractère d'en-soi ; autrement dit, l'objet s'échappe de ma transcendance. Parce que la possession est une action qui s'entend au temps et qui est en liaison directe avec le processus d'utilisation. Comme dit Sartre, « ... la propriété apparaît à la fois au propriétaire comme donnée d'un coup, dans l'éternel, et comme exigeant l'infinité du temps pour se réaliser. » Ainsi apparaît un deuxième moment, le moment de l'extériorisation de l'intériorité ou bien un moment du retour magique de l'objet crée contre son

créateur : c'est le moment dans lequel le pour-soi devient passivité dans ses rapports à l'En-soi.

Le fait que l'objet a désormais un sens, qu'il devient une transcendance figée, signifie qu'il conserve en lui-même la transcendance que prête le pour-soi dans le mode de l'en-soi. A cet égard, l'objet devient un relais indépendant de la transcendance du pour-soi ; il est maintenant une transcendance qui se pose indépendamment pour soi : ainsi l'objet a désormais un usage naturel. Et il devient exigeant à travers cet usage : soit en devenant sociale comme objet manufacturé – dans le sens où il exige des rituelles organisant les processus de la possession et de la consommation- soit en s'acquerrant un usage sociale et économique. L'objet nous reflète notre intériorité, sur le plan d'extériorité comme étant un universel, et à travers une liaison à la fois ontologique et pratique (à travers ses qualités et son usage sociale). C'est le moment d'intériorisation de l'extériorité.

Ce que l'on essaye d'expliquer ci-dessus, c'est ce qui entend Sartre en effet par la *praxis*. Praxis, ne peut fonctionner comme une vraie dialectique à cause de l'effet destructive et aliénante de l'En-soi sur le Pour-soi ; elle a un caractère magique. Autrement dit dans le moment de l'intériorisation de l'extériorité, le pour-soi n'est point actif mais devient passif. Sartre écrit dans les *Cahiers* comme suivante :

« Il [le monde] est la mise en rapports de ce qui n'a pas de rapports. Déjà les significations sont infinies et magiques. Le monde est la première création de l'homme. L'objet plongé dans le monde se trouve donc inséré dans cette infinité de rapports et soutient des rapports avec tout. Mais ces rapports ne sont pas dialectiques : il sont pseudo-dialectiques puisque l'inertie est leur base intérieure. [...] L'homme crée précisément cette combinaison de l'esprit et de la chose qui n'est plus de la matière et pas encore de la vie, il crée ce papillotement d'être entre le mécanique et le spirituel, entre l'unité et la pluralité, entre le déterminé et le dialectique ... A travers quoi il se ressaisit lui-même et se pense

comme chose hantée par l'homme. ... [T]out outil est chose où traîne l'esprit et l'homme est chose hantée par l'homme.»

Ontologiquement parlant, ce qui est visé dans l'extériorisation de l'intériorité c'est l'effort du sujet de se fonder, son idéal d'atteindre à l'être en-soi-pour-soi. Dans la relation de possession le sujet s'éprouve son existence comme une extériorité ; ou mieux il s'efforce de récupérer son être-objet dans cette extériorité. Mais ce projet de récupération est par principe voué à l'échec parce que l'idéal d'*ens causa sui* est hors d'atteinte ou bien, la possession d'un objet est réellement impossible : En effet Sartre écrit qu'« aucune geste d'utilisation ne réalise vraiment la jouissance appropriative » ou qu'« ...il est impossible de réaliser la relation symbolisée par l'appropriation. » Parce que l'homme est une transcendance finie, et que la relation de possession entre le pour-soi et l'en-soi ne peut être qu'une relation symbolique et idéale. C'est précisément par cet échec là que la violence concrète se motive. Si aucune geste d'utilisation ne réalise vraiment pas la jouissance appropriative, la violence est l'effort même de réalisation du projet d'appropriation par la transgression de l'usage naturel de l'objet.

Pour développer ce que nous avons dit ci-dessus, il faut évoquer le fonctionnement de la violence en tant que réalisation de la valeur et sa relation avec la facticité dont il nie. La réalité humaine, en choisissant ses fins, met en relation les existants entre eux. D'après les fins choisit les choses m'apparaissent comme adverses ou auxiliaires. En ce sens, « faire qu'il y a un monde » veut dire signifier les choses comme ayant un certain coefficient d'adversité. La liberté n'a d'autre voie ; c'est-à-dire qu'elle doit organiser la contingence des choses et sa propre contingence dans une situation. Or il s'agit d'un monde toujours peuplé des significations déjà existantes. Le sens des moyens sont préétablis ; bref, je ne les découvre pas seulement en posant mes propres fins ; certains sont venus de la part des autres : « ...le pour-soi surgit dans un monde qui est monde pour d'autres pour-soi. Tel est le donné. Et, par là même, ... le sens du monde lui est aliéné.» (565) Ces sens sont objectifs et figés et se donnent comme extérieure à moi, comme étant posés en dehors moi. Par exemple les signes trafiques sont

indépendant de ma volonté, contingents et ils ont un caractère d'en-soi. Par là même ils existent comme une extériorité d'indifférence. Le pour-soi doit les intérioriser pour les approprier.

Dans ce sens là, les règles sociales et techniques construisent un cadre de légalité et cette légalité a un effet sur le coefficient d'adversité que je vois sur les choses. Etant un homme, je ne peux survivre qu'en dépendance à certaines couches significatives humaines et déjà existantes. C'est pour cela que le sens du monde est aliéné ; car le sens attribué aux choses-ustensiles ne provient pas toujours de la part du sujet lui-même. Sartre appelle cette facticité, qui n'a rien à voir avec la contingence du pour-soi, comme « existence-dans-le-monde-en-présence-d'autres » : « *La facticité s'exprime donc à ce nouveau par le fait de mon apparition dans un monde qui ne se révèle à moi que par des techniques collectives et déjà constitué, qui visent à me le faire saisir sous un aspect dont le sens a été défini en dehors de moi.* » Ce type de facticité concerne en générale, l'appartenance à la race humaine, à une société, une nation, une classe etc. Et la violence, en visant la réalisation de la valeur, nie cette facticité précise, et en le faisant, elle refuse l'aliénation nécessaire dû à cette facticité.

L'action violente concrète, tout étant essentiellement liée à la catégorie de l'avoir, est également la dégradation en quelque sorte de cette catégorie. Le caractère symbolique de la relation de possession, signifie qu'un profond désir de récupération de soi, à savoir la réalisation de la valeur, soit indiqué idéalement dans cette relation. Autrement dit, l'impossibilité du désir originel de récupération de soi, confère à la relation de possession, une tension et une ambiguïté propre à cette relation. En ce sens là, la violence vise, le dépassement de la tension et de l'ambiguïté éprouvés comme un échec ; c'est-à-dire la réalisation de la valeur idéalement indiqué dans le rapport de possession. Ainsi Sartre écrit, « *c'est précisément la reconnaissance de l'impossibilité qu'il y a à posséder un objet, qui entraîne pour le pour-soi une violente envie de le détruire.* »

La violence donc, est une réaction à l'aliénation, une stratégie d'appropriation et de récupération, dont la voie ne passe pas de la médiation, de la tension et de l'ambiguïté propre à la relation symbolique. Si nous pouvons comprendre l'aliénation, originellement comme l'aliénation avec la valeur, et si nous prenons la valeur comme une violence originelle qui fait le sujet, nécessairement un sujet éthique, alors il est possible de voir la violence concrète comme une contre violence à cette violence originelle. Ce schème là est tout à fait semblable à celui que nous avons vu en ce qui concerne la constitution de l'Ego. La contre violence dans la constitution de l'Ego était une sorte de passion qui s'est laissé voir dans le fait que la conscience spontanée ait conféré magiquement, une puissante créatrice à l'Ego. Le magique et l'aliénation que l'on a vus dans la relation de possession, est aussi une sorte de passion. Mais ici, nous avons eu la possibilité de comprendre le passage de l'aliénation à la violence concrète dans la relation avec l'objet.

En effet pour Sartre la destruction réalise l'appropriation plus finement que la création, « car l'objet détruit n'est plus à pour se montrer impénétrable. » Dans la destruction, l'objet n'est plus résistant dans son opacité ; je rejoins à l'objet, et à travers l'objet je me rejoins, sans passer par la médiation nécessaire au moment de l'intériorisation de l'extériorité.

Dans ce point à il faut s'interroger la relation entre la valeur et la création, et la comparer avec celle de la destruction/valeur. Si la violence et l'effort de réalisation la valeur par force, quel est le rapport entre la création et valeur ; autrement dit comment définir ce rapport, dans le cadre de la légalité ontologique ? Pour répondre, je cite un passage de l'Etre et le néant où Sartre évoque la création esthétique est la valeur :

« ... cette valeur [en-soi-pour-soi] n'est pas, sur le plan irréfléchi, saisie thétiqument par le pour-soi, elle est seulement condition d'être. [...] cette indication perpétuelle d'une fusion irréalisable doit s'apparaître non pas comme structure de la conscience irréfléchie, mais comme indication transcendante d'une structure idéale de l'objet. Cette structure peut être facilement dévoilée;

corrélativement à l'indication d'une fusion de la négation polymorphe avec la négation abstraite qui est son sens, une indication transcendante et idéale doit se dévoiler : celle d'une fusion du ceci existant avec son essence à-venir. Et cette fusion doit être telle que l'abstrait soit fondement du concret et simultanément le concret fondement de l'abstrait ; en d'autres termes, l'existence concrète 'en chair et en os' doit être l'essence, l'essence doit se produire elle-même comme concrétion totale [...] Ou si l'on préfère, la forme doit être à elle-même – et totalement- sa propre matière. Et réciproquement la matière doit se produire comme forme absolue. Cette fusion impossible et perpétuellement indiquée de l'essence et de l'existence n'appartient ni au présent ni à l'avenir, elle indique plutôt la fusion du passé, du présent et de l'avenir, et se présente comme synthèse à opérer de la totalité temporelle. C'est la valeur, en tant que transcendance ; c'est elle que l'on nomme la beauté. La beauté représente donc un état idéal du monde, corrélatif d'une réalisation idéale du pour-soi, où l'essence et l'existence des choses se dévoileraient comme identité à un être qui, dans ce dévoilement même, se fonderait avec lui-même dans l'unité absolue de l'en-soi. C'est précisément parce que le beau n'est pas seulement une synthèse transcendante à opérer, mais qu'il ne peut se réaliser que dans et par une totalisation de nous-même, c'est précisément pour cela que nous voulons le beau et que nous saisissons l'univers comme manquant du beau, dans la mesure où nous-même nous nous saisissons comme un manque. Mais le beau n'est plus une potentialité des choses que l'en-soi-pour-soi n'est une possibilité propre du pour-soi. Il hante le monde comme un irréalisable. Et dans la mesure où l'homme réalise le beau dans le monde, il le réalise sur le monde imaginaire. Cela veut dire que dans l'intuition esthétique, j'appréhende un objet imaginaire à travers une réalisation imaginaire de moi-même comme totalité en-soi et pour-soi.»

L'idéalité de la valeur exige donc son caractère d'irréalisable ; c'est seulement sur le plan esthétique, dans le monde imaginaire que l'on peut la réaliser. Quant aux objets, le dévoilement de l'Être par le pour-soi est une quasi-crétion en ce sens que cette création, on sait, ne touche pas à l'être-en-soi de l'objet mais concerne la signification et le sens de celui-ci. Cette création, nous avons vu, rend nécessaire l'aliénation et la dialectique magique entre le

créateur et chose créée : « *Il faut que la création se fasse dans la dimension de l'être-en-soi. C'est-à-dire que nous avons une dialectique magique.* » Mais dans la création esthétique, puisque la distinction de la forme/matière ne subsiste plus, la réalisation de la valeur puisse être possible. Dans ce sens, nous pouvons comprendre la violence, en tant qu'un effort de réalisation de la valeur par force, comme une création renversée.

CONCLUSION

Dans la première partie de cette thèse, nous avons vu que l'idée de légalité à laquelle Sartre recourt dans ses *Cahiers*, trouve sa source dans la transcendance, ou plus précisément dans les sens inventé par la praxis humaine. En ce sens la violence est un acte de destruction visant le sens crée par les hommes. Dans le cadre de légalité, la transcendance exige que les choses se dévoilent à la fois comme moyens et comme obstacles ; la négativité est à la fois négatrice et créatrice, un acte de dépassement, de régulation, d'utilisation. Quant à la violence, elle n'est possible que dans le cadre de la décomposition de l'ustensilité et par le dévoilement des choses comme des simples obstacles : dans ce cas la négativité devient pure négatrice et l'acte devient décomposant. A cet égard il devenait clair que la violence est une sorte spéciale d'action négatrice qui vise la transgression du cadre de la légalité : l'acte violent en arrachant de l'ordre d'ustensilité est l'acte réduit seule à son dimension de négation.

Le fait que la transcendance a une certaine ambiguïté en recouvrant en elle-même à la fois la néantisation et la création n'est possible que dans un

rapport de fin-moyen que Sartre appelle, d'ordre d'intériorité. Dans le cadre de la légalité la fin constitue l'unité organique des moyens ; autrement dit, l'unité des moyens est liée dans un rapport de sens à la fin. Le fait que la fin devient extérieure aux moyens et de ce fait, absolue, signifie la dégradation ou bien la destruction du sens qui se fonctionne comme régulateur du rapport synthétique entre les moyens. Nous avons vu dans le cadre de *l'Être et le néant* que ce sens régulateur dont parle Sartre dans ses *Cahiers*, n'est que la valeur comme une idéalité irréalisable.

Le devenir absolu de la fin, le renversement du rapport fin-moyen, ou le figement de la transcendance ou bien le devenir transcendante en-soi des fins, ou bien la position des fins comme des transcendances d'extériorité ; tous cela peut être compris comme une transgression d'un cadre de la légalité ontologique concernant la transcendance. Dans ce cadre, il y a un écart ontologique entre la valeur et l'Être et la transgression vient de ce que ces deux soient représentés comme identique. Dans ce sens, la violence est un effort de dépasser l'ambiguïté ontologique qui se trouve originellement dans la valeur. Quand la fin devient inconditionnée et absolue, cela signifie chez Sartre, la dégradation de la catégorie du faire qui est propre à la transcendance au profit de celle de l'avoir qui exige le figement de la transcendance et l'aliénation. En effet à la fin absolue, on ne peut que se joindre. Sartre explique dans les *Cahiers* la relation de fin valeur comme suivante : « *La valeur n'est pas la fin de l'homme, c'est la raison de son opération, au sens où l'on parle de la raison d'une série ; elle est le monde idéal et familier qui doit s'incarner dans l'Être par la fusion de l'homme avec sa fin. Quant à son type d'être, ce n'est pas l'être, ce n'est pas non plus l'existence. C'est proprement l'idéalité, c'est-à-dire que son être ne se révèle qu'au faire comme le dépassement perpétuel du faire et sa légitimation. A la fois nous ne pouvons pas faire arriver la valeur par notre opération directe, et à la fois c'est dans et par l'opération directe que la valeur paraît marginalement, elle surgit perpétuellement d'elle-même dans un monde du faire, c'est-à-dire dans un monde où rien n'est donné ; par ailleurs elle surgit comme se donnant l'être à elle-même et pourtant comme ce qui est manqué. C'est-à-dire qu'elle apparaît comme l'être qui manque d'être, l'être qui est par-delà le monde de l'Être. Mais comme elle*

est conçue comme se donnant l'être par sa propre conscience d'elle-même, elle apparaît comme perpétuel surgissement d'une conscience vers l'Être. Perpétuelle liaison de l'essence et de l'existence.»

Nous avons vu qu'étant l'aspiration d'une fusion avec l'Être dépouillé de la négativité et en visant l'atemporalité, la violence en niant la facticité, vise en effet à figer la transcendance ou bien à la supprimer tout court. Ce qui nous montre la liaison directe de l'idée de la légalité avec la temporalité. En effet dire que l'homme est un être se temporalisant comme une totalité détotalisée, signifie que la totalisation ne serait possible qu'en figeant la temporalité. De ce que nous avons dit, nous avons conclu : que la violence, peut être conçue comme un effort de dépasser la finitude de la réalité humaine comprise comme un rapport entre la transcendance et la facticité. D'où le fonctionnement de la violence à la manière hégélien de négation de la négation ; d'où également la « contradiction la plus profonde de la violence » : la violence nie en effet la transcendance et la négativité originelle dans leurs dimension de finitude et en outre, elle se présente dans différentes formes dépendant à la facticité dont elle nie. A ce point là, nous avons vu que la violence est généralement le refus de la facticité sous deux formes : l'un concerne la finitude interne comme venant de la facticité *d'être-dans-le-monde*, et l'autre concerne la finitude externe, la limitation externe de la finitude de la transcendance de la part des autres, c'est-à-dire la facticité de *l'existence-dans-le-monde-en-présence-d'autres*.

La violence concrète et la violence, disons abstraite que Sartre pense à travers les concepts d'oppression et d'aliénation, se différencie en effet quant au type de la facticité dont elles nient. En effet quand Sartre dans ses *Cahiers*, aborde la violence concrète (où le sens est détruit) côte à côte avec des cas d'aliénation comme une situation de violence (où le sens s'échappe de la personne assujettie, en complicité avec l'opresseur) recourt également au concept de violence. La situation-violence étant un échec, l'acte-violence est l'effort (qui est voué également d'échec) de dépasser cet état expérimenté comme un échec. A ce point, nous avons assisté l'extension du concept de violence jusqu'à ce qu'il devienne le concept de base du projet éthique de Sartre dans les Cahiers. Sartre

thématise en effet chaque action transgressant le cadre de légalité comme « la supériorité de l'Être ou Etat sur le devenir ou processus dialectique » et pense à la contradiction dialectique et à la transcendance dans le cadre de la légalité en l'opposition avec la contradiction non dialectique et avec le figement de la transcendance. En effet dans le mensonge, prier, exigence, la violence est un instrument ayant une valeur d'usage et se confond avec l'oppression et l'aliénation.

L'idée de cette légalité que nous avons affirmé ne se rapport pas à de quelconques lois préétablies. Elle doit être comprise comme une légalité définissant le rapport de la transcendance finie à la facticité. Mais non seulement la finitude mais la réciprocité dans les relations avec les autres aussi, fait partie de cette légalité. Le regard comme le premier moment où les deux libertés se rencontre, est le symbole de la transcendance chez Sartre. La légalité ontologique se repose dans la réciprocité des transcendances : ce qui est légale, c'est le regard acceptant d'être regardé. Dans tous les cas où cette réciprocité est dépravée (l'impératif, le devoir, l'ordre, l'influence), on est hors du cadre de la légalité. Dans les relations avec les autres, nous avons vu, la facticité du sujet devient un rapport de finitude externe. La légalité qui recouvre la finitude en ce qui concerne la transcendance de l'homme, concernerait le concept de limite quand il s'agirait des relations avec autrui.

Le caractère contradictoire est irrationnel de la violence ne devient intelligible que si cette idée de la légalité ontologique ne renvoie au fond à une ratio. Ainsi, en nous référant aux ouvrages du premier Sartre, nous avons essayé de démontrer dans le premier chapitre de notre deuxième partie la caractéristique phénoménologique de cette raison. En ce qui concerne *l'Esquisse d'une théorie de l'émotion*, nous avons vu comment Sartre, en s'en servant les thèmes (comme l'intentionnalité, la compréhension, la description éidétique, la totalité synthétique du monde et de l'homme, l'action comme des consciences irréfléchies etc.) essaye en effet de démontrer la rationalité des émotions et de la passions, lesquelles sont décrites par le pathos traditionnel comme radicalement autre de la Raison. Nous avons assisté que Sartre explique les passions et les

émotionnelles à partir de la « rationalité pratique et finaliste » de la conscience, et en prenant compte de la fonctionnalité qui y est présente. Or en le faisant, nous avons affirmé que Sartre essaye d'élargir la théorie de l'action en recourant précisément à l'idée d'«être-dans-le-monde» heideggerienne et à l'idée de l'autonomie des consciences irréfléchies et par là, de reconstruire une raison théorique recouvrant la raison pratique. A partir de ce point, pourrait-on affirmer que Sartre s'efforce de dépasser l'opposition classique de passion/raison. A ce niveau, aux yeux de Sartre, l'irrationalité ne se définit pas comme exacte contraire de ce qui est rationnel ; mais elle se conçoit comme un processus ou un état surgissant à la suite de l'échec des processus ou des états rationnels. Ce qui veut dire aussi bien que seul un être rationnel peut s'agir irrationnellement que l'irrationnel est intelligible en quelque sorte dans le cadre de la rationalité ; ou mieux rationnel ou irrationnel, l'être est intelligible. C'est dans ce contexte là que Sartre décrit les deux manières d'exister de la conscience comme l'être-dans-le-monde rationnel et passionnel.

Nous avons vu, dans le cadre de l'*Esquisse*, le passage d'une manière d'être-dans-le-monde à l'autre, se motive par l'expérience d'échec. Ce point se rassemble à l'analyse de violence dans les *Cahiers* où la violence est définie comme échec de la force. En effet la transcendance dans le cadre de légalité a une autre caractéristique : le monde a un certain coefficient d'adversité qui vient de renforcer l'ambiguïté d'une situation. Le passage entre ces deux manières se motive à partir de ce que cette ambiguïté est vécue comme un échec. En ce point la violence et l'émotion se ressemblent en ce que tous les deux sont des négations magiques et irrationnelles du coefficient d'adversité. La négation magique est de transformer le monde en recourant aux actions qui ne se passent pas des médiations des moyens et des autres hommes. Certes dans beaucoup des cas, les actes violents sont précédés d'un processus émotionnel et les émotions et la violence se ressemblent en cela que ces deux se servent de la facticité (le corps propre ou bien le corps d'autrui) comme moyens en vue de dépasser une situation.

Sartre décrit le magique comme une synthèse irrationnelle entre la spontanéité et la passivité. En ce qui concerne les émotions cette synthèse irrationnelle peut se comprendre à partir de l'affectivité du corps. Or le magique concerne également la passivisation de la conscience en présence des autres et dans plusieurs cas il provient autant de la structure d'une conscience singulière que du monde peuplé des autres (i.e. de l'ordre d'ustensile et d'intersubjectivité). Ainsi la théorie du magique s'entend de manière à recouvrir, l'intersubjectivité où les consciences se passivisent nécessairement dans un jeu des contre-finalités et elle s'évoluera dans les années suivantes en la théorie de la pratico-inerte qui est fondamentale pour la *Critique de la raison dialectique*.

En considérant le fait que Sartre explique les processus magique comme une dégradation de la conscience, nous avons conclu que l'idée de la légalité ontologique dont nous avons affirmée à propos des *Cahiers* pourrait être comprise dans le cadre d'une suprématie théorique des processus rationnels sur ceux qui sont irrationnels. Dans ce sens, nous avons montré le lien intime du magique avec la violence comme une négation sans médiation des structures rationnelles du monde. Tout cela a supporté notre idée d'après laquelle la légalité ontologique renvoie au fond à une raison.

Dans l'*Esquisse*, la passion s'explique par le fait que la conscience émotive confiant à l'objet d'une qualité substantielle, l'expérimente comme quelque chose de débordant et par là, devienne captivante d'elle-même. Sartre affirme que dans le fondement de ce processus irrationnel se trouve la réflexion complice et que nous pouvons dominer l'état de passion en nous recourant à la réflexion pure. Dans cette perspective nous avons conduit notre recherche vers la constitution de l'Ego et son irrationalité, en tant qu'elle est décrite dans la *Transcendance de l'Ego* ; plus spécialement encore nous nous sommes arrêté sur le rôle de la réflexion complice dans cette constitution. Nous l'avons fait, pour chercher la possibilité des états de passion, qui, dans beaucoup des cas se représentent comme la condition de la violence concrète et pour rechercher les racines de l'irrationalité de l'Ego. Dans la source de cette irrationalité se réside en effet la réflexion complice qui refuse de voir son propre échec.

A la différence du Cogito de Descartes ou de Husserl, celui de Sartre, se repose sur l'échec de la conscience de se prendre lui-même comme objet. Le « Je » du « je pense » appartient à la conscience réfléchie. Réfléchir une conscience la transforme dans son être ; ce changement peut être expliqué par la perte de la structure autonome (que Sartre désigne par le terme allemand de « *selbstständigkeit* ») de la conscience irréfléchie. Autrement dit, la conscience réfléchie se change dans son mode d'être pendant la réflexion ; en effet elle devient relative en perdant son absoluité d'existence : puisqu'elle devient une apparence qui est désormais *pour* la conscience réflexive. La théorie de l'autonomie des consciences irréfléchies met ainsi en question la certitude du cogito. Car, si l'intentionnalité de la conscience est non réflexive, si elle rend impossible que la conscience réflexive prenne lui-même comme objet ; cette situation est incompatible avec la certitude de la réflexion. Autrement dit, si pendant la réflexion on quitte nécessairement le domaine de la certitude qui est propre aux consciences irréfléchies, l'effet dégradant de la réflexion deviendrait inévitable. Le fait que l'intentionnalité se base sur le domaine du cogito pré-réflexif et la certitude de la réflexion serait incompatible. Cette problématique de la réflexion posée par Sartre dans la *Transcendance de l'Ego*, ne reçoit une solution qu'avec la réduction phénoménologique de l'Ego à la manière de Sartre : c'est-à-dire qu'avec la purification du champ transcendantale impersonnelle qui se constitue par les pure spontanités, de l'Ego. C'est ce que Sartre entend par la réflexion pure.

Dans l'attitude naturelle, le projet de la réflexion complice est de construire la conscience réfléchie comme un objet transcendant ; mais phénoménologiquement la conscience réfléchie est en effet un vécu intentionnel (*Erlebnis*). Pour Sartre, la conscience de l'objet transcendant n'est possible qu'avec la négation interne pendant lequel l'objet est posé à travers une acte thétique qui affirme l'objet comme n'étant pas moi. Mais en réalité la réflexion ne se fait pas entièrement autre de la conscience réfléchie parce que la conscience réflexive est pour être la réfléchie ; et parce qu'elle est dépassé continuellement par la totalité des consciences réfléchies elle est la réfléchie sur le mode de n'être pas. Donc il ne

peut s'agir ici d'une négation complète qui est présent dans la constitution de l'objet de savoir. En effet la réflexion est originellement une reconnaissance et non pas un savoir.

La réflexion non pure ou complice, en tant que décrite dans l'Être et le néant, est un acte objectivant. Pendant cet acte apparaît derrière le pour-soi réfléchi un en-soi comme un objet transcendant. Cet en-soi, se garde « *la projection dans l'en-soi du réfléchi-pour-soi en tant que signification* ». Cette apparition de l'en-soi est le résultat d'une objectivation transcendante de la conscience réfléchie et cela se réalise avec la réflexion complice, c'est-à-dire avec un acte pendant lequel la réflexion se détermine elle-même de manière à ce qu'elle prenne la conscience réfléchie comme son objet. Pendant cet acte, la position de la conscience réflexive comme n'étant pas la conscience réfléchie, c'est-à-dire comme un autre que soi (par la position d'une séparation entre le réflexif et le réfléchi) signifie l'effort du pour-soi de se mettre dans un point de vu devant soi. Ainsi « la réflexion impure est un effort avorté du pour-soi pour être autrui en restant soi. » Cet objet apparaissant derrière le pour-soi, est le corrélatif de la réflexion impure, c'est-à-dire de ce que les psychologues appellent comme l'objet psychique.

La durée psychologique chez Sartre, renvoie aux unités de l'écoulement psychique comme les qualités, les états et les actions. Or, ces unités, sont constituées par un acte réflexif. Autrement dit, ce qui constitue la succession des objets psychiques ou bien ce qui constitue la psyché elle-même et par là, dévoile la temporalité psychique c'est la réflexion impure ou bien complice. Nous avons vu dans la Transcendance de l'Ego, le rôle essentiel de ce type réflexion dans la constitution de l'Ego.

Sartre y décrivait la constitution de l'Ego comme un processus de synthétisation non directe des unités synthétiques (comme les états, les actions et les qualités). L'Ego est le pôle objet de ces unités synthétiques. Les actions et les états sont des unités transcendantes des consciences réfléchies. Dans la constitution d'un état de haine par exemple comme un objet transcendant

psychique, il y a nécessairement le dépassement de l'Erlebnis comme des consciences instantanée de dégoût et de la colère et la contribution d'une qualité à l'objet de haine. Mais dans l'attitude naturelle, le sentiment spontané de répulsion et de colère est intuitionné comme s'il émane de l'état psychique construit par la réflexion : « Je suis en colère parce qu'il est haïssable ». Or pour Sartre, un état psychique inerte ne peut produire une conscience spontanée. Une autre irrationalité pour Sartre se réside en l'intuition de l'Ego comme un centre de production des états psychiques. Or Sartre affirme que cette intuition est fautive, elle est propre à l'attitude naturelle. La phénoménologie et la réflexion pure nous apprennent que les unités synthétiques transcendantales telles que les états et les actions, sont intuitionnés comme s'ils sont produits par l'Ego mais en fait, l'Ego n'est qu'un objet apparaissant à l'horizon des consciences réfléchies. La spontanéité donnée à l'intuition qui fait croire que l'Ego crée les états est une spontanéité que prête la conscience à l'Ego, autrement dit, une spontanéité qui provient du fait que la conscience se projette en se dégradant. Quand l'Ego est saisi par la conscience, le fait qu'il est constitué par la réflexion est dissimulé. C'est-à-dire que la réflexion saisie improprement l'Ego sans voyant qu'en effet, celui-ci est créé par la réflexion elle-même.

La réflexion pure étant la manière dont la conscience se saisit sans poser la différence entre l'être et l'apparence, elle est le garant de la certitude de la réflexion : « ... *la réflexion pure ne découvre encore la temporalité que dans sa non-substantialité originelle, dans son refus d'être en-soi, elle découvre les possible en tant que possibles, allégés par la liberté du pour-soi, elle dévoile le présent comme transcendant...* » La réflexion pure saisit la temporalité comme l'historicité ; elle dévoile la temporalité originelle.

Dans *l'Etre et le néant*, l'opposition de l'historicité et de la durée psychique saute à nos yeux comme la différence essentielle entre la réflexion pure et impure. Nous avons vu que la conscience impure ou complice qui est à l'origine de la constitution de l'Ego l'est également de la durée psychique qui est différent de la temporalité originelle ; et ce fait décrit par Sartre comme un figement de la transcendance. Dans ce sens là, la réflexion complice est une transgression de ce

que nous avons appelé la légalité ontologique et elle peut-être comprise en ce sens comme une sorte de violence ontologique. A cet égard, on peut dire également que la temporalité psychique est une sorte d'interface construite entre la temporalité originelle et le temps objectif et son fonction essentielle c'est de rendre possible la fuite de l'angoisse qu'est la conscience de la liberté.

Pour Sartre la liberté ne peut être limitée que par une autre liberté. Dans notre recherche sur *l'Être et le néant*, nous avons vu qu'à la finitude interne du pour-soi s'ajoute également une finitude externe provenant des autres. En partant des descriptions de Sartre nous avons essayé de montrer que les cas qui représentent une contradiction avec la légalité ontologique sont tous liés avec le figement de la transcendance et avec la refus de la facticité. Dans ce sens, à la source de tout type de transgression nous avons trouvé un double mouvement en vue de réaliser la valeur et de nier la facticité.

Pourquoi l'homme choisit d'abord et en générale l'inauthenticité et pourquoi il recourt à la violence ? La réponse de Sartre consiste à affirmer que sur le plan irréfléchi la valeur hante la liberté du pour-soi. En partant de cette réponse nous avons interrogé s'il est possible de considérer la valeur comme une « violence originelle ». En fait Sartre développe le concept de valeur dans les Cahiers, et explique le rapport de fin-valeur par ces termes suivants, qui d'ailleurs supportent notre propos : « ... *la fin est ce que j'ai à faire en tant que j'ai à l'être. Elle est être et attente d'être, promesse d'être et question. Elle est hantée par la **valeur retournée**, c'est-à-dire par la projection dans l'être de la valeur. De même que la valeur noétique qui hante le Pour-soi est la totalité En-soi-Pour-soi dont l'En-soi est élément structural manquant, de même la valeur noématique qui hante la fin est la totalité En-soi-Pour-soi dont le Pour-soi est structure manquante.* »

Nous avons essayé de montrer la valeur d'usage de ce concept de « violence originelle » en nous appuyant sur l'idée d'échec. A cette fin, nous avons évoqué une partie de *L'Être et le néant* où Sartre explique les trois échecs ontologiques

en se rapportant aux trois ekstases du pour-soi et nous avons conclu que la violence, chez Sartre, ne peut être comprise dans la dimension des relations avec autrui que si d'abord on l'interprète comme dans le cadre d'une idée de légalité ontologique immanent à une subjectivité conçue comme un processus de la transcendance finie. Et encore, un projet d'éthique aspiré de l'ontologie ne serait pensable que si l'on envisage, sous quel concept qu'il soit, cette idée de la légalité ontologique.

La suprématie de la catégorie du faire (le pour-soi est le rapport, et donc l'action), le fait que la transcendance humaine organise chaque situation dans un ordre d'ustensibilité, l'idée d'une synthèse impossible des deux modes d'être etc., sont tous les idées qui se construisent une rationalité qui se laisse voir par ces caractéristiques à la fois phénoménologique et dialectique.

Cette idée de la légalité ontologique que nous avons affirmé, se repose en fait sur cette raison qui se montre à partir des concepts tel que la totalité détotalisée, la synthèse impossible et l'échec ontologique. Certes faut-il ajouter également que cette raison se comporte en elle-même des éléments existentiels et phénoménologiques et se repose sur des thèmes tels que l'irréductible absoluité de la subjectivité ou bien le fait que l'existence précède chez l'homme l'essence. Notre idée d'après laquelle la légalité ontologique se repose sur cette raison peut être supporté encore d'une autre manière. En effet nous avons essayé de montrer que le projet d'éthique du premier Sartre se nourrisse de cette idée là. Encore, en finissant pourrait-on faire une citation qui d'ailleurs montre que ce projet d'éthique est en liaison directe avec cette raison dialectique : Sartre dans les *Cahiers*, pour expliquer ce qu'il entend par la moralité se réfère à cette raison en disant que « la subjectivité est précisément la détotalisation de la Totalité. [...] La moralité n'est pas d'ailleurs fusion des consciences en un seul sujet, mais acceptation de la Totalité détotalisée et décision à l'intérieur de cette inégalité reconnue de prendre pour fin concrète chaque conscience dans sa singularité concrète (et non dans son universalité kantienne). »

Dans cette perspective nous pouvons affirmer que, le concept de la légalité ontologique que nous avons essayé de développer tout au long de cette thèse, serait l'idée qui rend pour Sartre un projet éthico-ontologique concevable.