

F. CAEYMAEX, «L'EXISTENTIALISME COMME ETHIQUE, DE HEIDEGGER A SARTRE»,  
ARTICLE A PARAÎTRE DANS LES CAHIERS PHILOSOPHIQUES DE STRASBOURG (UNIVERSITE  
MARC-BLOCH) EN 2007.

L'EXISTENTIALISME COMME ETHIQUE  
DE HEIDEGGER A SARTRE

F. CAEYMAEX

A quel titre et en quel sens peut-on dire que l'existentialisme sartrien constitue un développement *éthique conséquent* de l'ontologie phénoménologique de Heidegger ? L'apparence de simplicité et d'évidence de cette question est trompeuse : il ne suffit pas de répondre que Sartre, en déplaçant le centre de gravité de l'analytique de l'existence du *Dasein* vers la liberté, et en abandonnant le projet heideggerien de la « répétition expresse de la question de l'être », aurait élaboré pour son propre compte une éthique, si l'on entend par là une esquisse de « philosophie pratique » ou de philosophie morale.

S'il ne s'agissait que de cela, en effet, on pourrait à bon droit rétorquer que l'existentialisme est tout *sauf* un développement *conséquent* (entendons par là : fidèle) de la pensée de Heidegger : celui-ci a très nettement marqué la neutralité axiologique de l'ouvrage de 1927, *Sein und Zeit*. Et à Beaufret qui lui avait demandé bien plus tard quels liens il convenait d'établir entre l'ontologie et une « éthique possible<sup>1</sup> », Heidegger avait répondu, dans la *Lettre sur l'humanisme*, que sa pensée pouvait certes être envisagée comme « éthique originelle<sup>2</sup> », mais à la condition de revenir au sens originel de *ethos* comme « séjour, lieu d'habitation » : l'éthique en ce sens étant alors la pensée du « séjour de l'homme » dans la vérité de l'Être. Pensée du séjour de l'homme dans la vérité *et non* « éthique » au sens banal du terme. Cette pensée n'étant « ni théorique, ni pratique », se déployant « avant cette distinction », il n'était question *ni* d'en tirer des connaissances ou des représentations théoriques de l'homme *ni* d'en déduire des « indications valables pour la vie pratique et utilisable par celle-ci<sup>3</sup> ». On ne peut que souligner la continuité entre le Heidegger de 1927 et celui de l'après-guerre (1946) sur ce point.

L'existentialisme comme philosophie de l'existence et de la liberté ne s'identifie évidemment pas à une « philosophie morale », et encore moins à une Morale *déduite* d'une ontologie phénoménologique décalquée plus ou moins grossièrement de l'analytique existentielle de Heidegger : Sartre rejoint Heidegger en affirmant qu'on ne saurait déduire le devoir-être de l'être, ou conclure de ce qui doit être à partir de ce qui est. Mais que l'existentialisme ne s'identifie pas à une philosophie pratique dérivée d'une ontologie doit-il nous contraindre à lui refuser le titre d'*éthique* ? Bien au contraire. Je voudrais montrer, dans le propos qui va suivre, que l'ontologie phénoménologique, en déterminant l'existant comme *avoir-à-être* — saisi ainsi dans son *mode d'être fondamental* et à travers les variations (modalités) de celui-ci — est aussi une analytique des modalités de l'existence et, à ce titre, une éthique. Mais c'est également en tant que cette analytique existentielle neutralise le discours prescriptif ou impératif qu'elle enveloppe une *éthique*. La thématization sartrienne du désir d'être, le rôle qu'y joue le Soi — que Sartre appelle la Valeur —, contribuent à la *problématisation* expresse des discours prescriptifs, comme nous le verrons. En d'autres termes, c'est peut-être *en tant*

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Questions III & IV*, Tel, Gallimard, p. 114. Désormais cité *Q III & IV*, suivi du numéro de page.

<sup>2</sup> *Q III & IV*, p. 118.

<sup>3</sup> *Q III & IV*, p. 119.

*qu'il ne donne pas lieu à une morale ou à une philosophie pratique au sens classique que l'existentialisme, appuyé sur l'ontologie phénoménologique, peut être désigné comme « éthique » : c'est-à-dire comme réflexion et pratique du rapport à soi ou de la liberté, en tant que celui-ci engage toujours un rapport à autrui et au monde en général.*

A travers le rappel de quelques thèses importantes de *Sein und Zeit*, on montrera que l'existentialisme n'est pas une réplique bâtarde de l'analytique existentielle heideggerienne, et que c'est en elle et *non ailleurs* que se trouve la possibilité d'une inflexion *éthique* — au sens défini plus haut, c'est-à-dire distinct de « morale » — de l'analytique de l'existence.

On verra donc en quoi le discours de *Sein und Zeit*, et plus précisément l'analytique existentielle du *Dasein*, peut être qualifié comme une *éthique*, en dehors de toute interprétation « pratique » ou « morale » de sa pensée. J'envisagerai cette question à partir des trois moments structurels du *Souci* et des exigences conceptuelles propres à une analyse *existentielle*. Je m'arrêterai ensuite sur la thématique de la différence entre *Eigentlichkeit* et *Uneigentlichkeit*, comme modes possibles d'exister du *Dasein*, en indiquant l'importance de cette différence pour le projet global de Heidegger, placé sous la question directrice du sens de l'être. Passant ensuite à Sartre, en esquissant globalement les convergences générales en ce qui concerne la saisie des structures de l'existence et le thème de la différence entre mauvaise foi et authenticité. Nous verrons que, conjointement avec l'abandon de l'horizon de la question de l'être, Sartre ouvre le champ, esquissé chez Heidegger, d'un questionnement existentiel-éthique, qui émerge à la faveur de la neutralité axiologique de l'ontologie et qui comme tel devient le lieu *non pas de la construction d'une morale, non pas la détermination des principes de l'action juste ou bonne, ni des valeurs*, mais la condition de possibilité d'une *problématisation* de la morale, des morales et même de l'exigence morale.

L'introduction de la distinction entre éthique et morale appelle une mise en garde : en ce qui concerne *L'être et le néant*, et à ma connaissance, les *Cahiers pour une morale*, Sartre semble le plus souvent employer les termes indifféremment ; il semblerait même que dans les textes plus tardifs — par exemple dans *Morale et histoire*<sup>4</sup> — le terme d'éthique désigne ce que je considère relever plus spécifiquement de la morale. Il ne s'agira donc pas de démontrer ou de montrer par les textes qu'il y a ou pas une distinction de cette sorte chez Sartre. Simplement, il me semble que son introduction est susceptible de nous éclairer sur la nature des rapports entre Sartre et Heidegger, et de nous aider à donner à l'existentialisme sa dignité philosophique.

### ***Le souci du Dasein et ses modes d'être***

L'analytique existentielle du *Dasein* trouve sa place, comme on sait, dans un projet plus vaste et plus profond que Heidegger désigne comme la « répétition expresse de la question de l'être » (§1)<sup>5</sup>. Cette répétition exige une élaboration de la question ; pour l'entreprendre, il faut se reporter au questionner qui supporte la question et qui est essentiellement déterminé par ce qui est en question en lui, à savoir, l'être. Mais ce questionner, avec son lien essentiel à l'être qu'il pré-comprend d'une certaine manière, nous renvoie à l'ensemble des comportements qui le constituent. Ceux-ci, nous pouvons les reconnaître comme autant de *modes d'être* d'un étant déterminé, qui n'est autre que « l'étant que nous sommes à chaque

<sup>4</sup> J.-P. SARTRE, *Morale et histoire* (1964), dans *Les Temps Modernes* (numéro spécial « Notre Sartre »), juillet-octobre 2005, n. 632-634, p. 268-414.

<sup>5</sup> M. HEIDEGGER, *Etre et temps*, trad. Martineau, Authentica, 1985. Et M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (1927), 17. Auflage, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1993.

fois nous-mêmes » (*das Seiende, das wir je selbst sind*, §2, 7), c'est-à-dire le *Dasein*. Ce qui vient d'être énoncé, c'est le privilège *ontique* du *Dasein* (§4, 12), ou de l'étant qui a le caractère du *Dasein* par rapport aux autres étants : le fait d'être ouvert à lui-même (§4, 12), d'être celui pour qui il y va « en son être de cet être ». Son privilège est *ontologique*, parce que ce rapport à lui-même est en quelque manière aussi une compréhension de l'être, et même — c'est son troisième privilège — une compréhension de l'être de l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein* (§4, 13). C'est en vertu de ce triple privilège que l'élaboration ontologique de l'être du *Dasein* est requise, en guise d'ontologie fondamentale (§4, 14), pour la réouverture de la question de l'être.

Revenons donc au *Dasein* : que signifie le fait qu'il « y va en son être de cet être » ? Cela veut dire qu'il n'est pas son être au sens où il posséderait une série de propriétés réelles ; il est en tant qu'il se comporte (*sich verhält*) toujours d'une manière ou d'une autre par rapport à son être ; il ne l'est pas, il a à l'être à chaque fois en tant que sien ; il a, si l'on peut dire, à se l'approprier. L'ispéité (*Selbstheit*) qui caractérise le *Dasein* et qui lui permet de dire « je », ce n'est pas l'identité déjà faite et donnée d'un sujet, c'est le rapport à soi de celui qui est « en vue de lui-même » et qui est « remis à l'existence » (§ 57, 276). L'être de l'étant *Dasein* est l'existence (§4, 12), en tant que celle-ci est ce qu'il a à être d'une manière ou d'une autre, en tant qu'il a chaque fois à la faire sienne d'une manière ou d'une autre (« L'être de cet étant est à chaque fois mien » : *Das Sein dieses Seienden ist je meines* (§9, 41) et le *Dasein* est à chaque fois mien « en telle ou telle guise déterminée d'être », selon la traduction de Martineau (§9, 42)). C'est ainsi que le *Dasein* est son propre possible ; il ne possède pas ses possibilités, mais il est son être sur le mode de la possibilité toujours ouverte d'être tel ou tel.

L'être de l'étant qui a le caractère du *Dasein*, c'est l'existence ; l'essence de l'étant qui a le caractère du *Dasein* réside, dit le texte (§9, 42), dans son « avoir-à-être » ; cet « avoir-à-être » est la première caractéristique, la caractéristique la plus générale de son *existentialité*. C'est cette *existentialité*, avec ses différentes caractéristiques corrélées, qu'une analyse ontologique préparatoire — et proprement alors, existentielle — aura à dégager. Mais il importe de dire encore une fois que si l'existentialité propre au *Dasein* réside dans le fait qu'il est l'être qui « a à être », nulle détermination catégoriale, nulle « propriété sous-la-main », ne pourra le définir ; en d'autres termes on ne peut le cerner adéquatement par son *quid*. Si au plan simplement existentiel le *Dasein* est à chaque fois mien « en telle ou telle guise déterminée d'être », au plan existentiel les caractéristiques structurales que l'analytique va mettre en lumière et porter au concept devront être à leur tour envisagées comme des « guises ou des manières possibles d'être » (§ 9, 42). Le terme qui importe ici est celui de *Weise* en allemand, traduit par « manière » ou « guise » : ce sur quoi il importe d'insister est le fait que l'analytique existentielle élabore, pour cerner le tout structurel du *Dasein*, une explicitation des *manières d'être fondamentales ou des modes d'être fondamentaux du Dasein (ou encore de ses « attitudes »)*.

Il appartient donc à l'analyse existentielle préparatoire d'explicitier les moments structurels du *Dasein* en termes de « *Weise* ». A l'existentialité développée dans ses caractéristiques fondamentales et saisie comme une totalité structurelle, Heidegger donne le nom de *souci*. L'existentialité est le premier caractère ontologique fondamental du *Dasein* ou du *Souci* : ce que l'on appelé en première instance l'avoir-à-être se précise comme « être qui se projette vers le pouvoir être le plus propre », comme « être libre vers le pouvoir être le plus propre », « être en avant de lui-même » (§ 41, 192 : *L'être du Dasein comme souci*). La facticité est le deuxième caractère ontologique fondamental du *Dasein*, thématifiée à partir de l'explicitation du *Dasein* considéré en sa quotidienneté et dévoilé comme être-au-monde : celui-ci est encore

entendu comme *le mode d'être* du *Dasein*. Mais ce mode d'être en appelle à son tour un plus profond : il est l'être du *Là*, le *Là* originaire par lequel s'ouvre toujours un monde, le *Dasein* est donc « de telle manière qu'il est son *Là* » (soulignons encore l'expression : *es ist in der Weise, sein Da zu sein* (§28, 133). Son mode d'être est d'être, en quelque sorte, son propre lieu, depuis lequel s'ouvre et se configure un monde. Mais cette manière d'être qu'est être son *Là* suppose à son tour « deux manières cooriginaires d'être le *Là* » (*Die beiden gleichursprünglichen konstitutiven Weisen, das Da zu sein*, §28, 133) : être son *Là* s'effectue toujours selon une certaine disposition (ou affection selon Martineau) (*Befindlichkeit*) et selon une certaine compréhension (*Verstehen*). Et encore une fois, au §28, Heidegger rappelle que le fait d'être disposé et de comprendre ne sont pas des propriétés du *Dasein*, mais « des guises (ou manières) essentiellement existentielles d'être » (*wesenhaft existenziale Weisen zu sein*). Cela veut dire qu'en tant que le *Dasein* est l'être que j'ai à être à chaque fois en tant que mien, j'aurai à être cette disposition, cette compréhension selon un certain mode déterminé. Autrement dit, l'être-au-monde du *Dasein* — qui fait de lui un être factice, toujours déjà jeté ou engagé dans un monde — suppose toujours et à chaque fois un rapport avec lui tel que son être-à (ou son être-dans, *In Sein*) consiste à l'habiter et à l'ouvrir d'une certaine manière ou selon un certain mode — qui implique une certaine disposition et une certaine compréhension de moi-même en lui).

C'est ainsi que nous pouvons arriver à la troisième dimension ou au troisième moment fondamental du *Souci* : si l'être-au-monde factice (l'exister est toujours factice §41, 192) est une dimension de l'avoir à être ou de l'être en avant de soi-même, les guises selon lesquelles le *Dasein* accomplira son exister comme être-au-monde feront l'objet à leur tour d'une thématization existentielle. Celle-ci reconnaît essentiellement les deux modalités fondamentales que l'on a historiquement désignées en français par « authenticité » et « inauthenticité », mais qu'il peut être plus clair de traduire par « être proprement » ou « être improprement » son être<sup>6</sup>. On se rappellera que l'être que le *Dasein* a à être n'est autre que son existence ou son *Là*, c'est-à-dire, conformément à ce que nous savons de celle-ci, son être-en-avant-de-soi-dans-le-monde, c'est-à-dire son *ouverture* (*Erschlossenheit*). En d'autres termes, la modalité selon laquelle le *Dasein* accomplit son existence est toujours une manière pour lui d'être proprement ou improprement son ouverture<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Suivant en ce point les remarques précieuses de Julien Pieron, dans son analyse des §§ 40, 50, 51, 52 de *Sein und Zeit* (thèse de doctorat en Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 2006). Ou encore, dans les textes de Françoise Dastur : être en mode propre ou en mode impropre (F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990, p. 48).

<sup>7</sup> L'authenticité ou l'inauthenticité ne concernent donc nullement ce qui fait l'être ontique du *Dasein* (ses déterminations catégoriales matérielles, sociologiques, anthropologiques, psychologiques, etc.) Comme chez Sartre, être proprement soi-même c'est précisément c'est une possibilité qui relève de l'existential, et qui est donc le contraire de la coïncidence avec les déterminations factices. L'authenticité n'a pas justement pas la signification « morale » d'une obligation à « tenir » ou à coïncider avec telle ou telle déterminations factices qui m'échoit ; l'ontologie n'est nullement prescriptive en ce sens, puisqu'elle se borne à mettre en évidence le fait que toute modalité d'existence ressortit plus profondément à une manière d'être proprement ou improprement son ouverture ; dans tous les cas le *Dasein* est son ouverture, mais dans tous les cas il l'est toujours aussi selon une certaine modalité, dont la différenciation propre, généralement et le plus souvent inaperçue, est attestée dans l'existence par des expériences de soi privilégiées. Sartre tire de ces considérations non prescriptives une éthique en elle-même non prescriptive : à la faveur de ces expériences privilégiées, qui « modifient » notre être quotidien pour nous remettre provisoirement à nous-même comme à notre liberté et à notre pouvoir-être originaire (à notre possibilité la plus propre), c'est-à-dire à notre *néant* d'être qui est condition de notre être-au-monde, dans le suspens de notre être-possible, à la faveur de ces expériences-limites qui brisent notre familiarité avec le monde, donc, apparaît la possibilité cette fois existentielle (celle-ci laissée entre parenthèses par Heidegger) d'une transformation (reprise, ré-assomption, transgression, dépassement) de nous-même comme être factice.

La troisième dimension ou caractère ontologique fondamental du *Souci* est ce que Heidegger appelle le *Verfallen* (*être-échu* ou *déchéance* selon les traductions). Le *Verfallen* a été déterminé aux paragraphes précédents (§§35-38) comme le mode d'être le plus quotidien pour le *Dasein* d'être son Là ou son ouverture. Cela signifie que « de prime abord et le plus souvent (*zunächst und zumeist*), le *Dasein* est *auprès* du « monde » dont il se préoccupe. Cette identification a le plus souvent le caractère de la perte dans la publicité du On » (§38, 175). De manière très générale, on peut dire qu'il s'agit là d'être son ouverture en étant « absorbé » par l'étant qui surgit au sein de l'ouverture préoccupée, l'ouverture comme telle étant pour ainsi dire masquée au point que le *Dasein* se comprend lui-même à partir de l'étant intramondain, c'est-à-dire *comme* un étant parmi d'autres. L'accès à soi-même (§27, 109) comme « avoir-à-être », comme « ayant à être le *Dasein* comme mien » est « verrouillé » (§127, 129), et les possibilités d'être sont nivelées (§27, 127, mais aussi §41, 194<sup>8</sup>), le *Dasein* s'éprouve comme ayant son être pré-donné ; il se rapporte à lui-même comme à un « On » qui est à la lettre *personne*, c'est-à-dire « n'importe qui » : « chacun est l'autre et nul n'est lui-même » (§27, 128). Si l'être improprement soi-même est la troisième dimension du *Souci*, un existentiel — et non un accident sans importance de la vie ou une « erreur » à dissiper —, c'est que Heidegger a procédé à l'élucidation modale du *Dasein* à partir de sa modalité la plus quotidienne, à partir de ce qu'il est d'abord et le plus souvent (d'où la répétition incessante du *zunächst et zumeist*) ; que c'est sur la base du phénomène quotidien, et de nul autre, qu'est menée l'analyse existentielle. Il importe en effet de rendre compte de l'existence de fait du *Dasein*, sans projeter sur elle une « essence » pré-donnée (puisque précisément l'essence du *Dasein* est l'existence).

Sur la base de cette présentation très ramassée du souci (*Sorge*) du *Dasein*, nous touchons déjà à un premier et double sens du caractère éthique de l'analytique (ontologique) de l'existentialité. En faisant, d'abord, de « l'avoir-à-être » (*Zu-sein*) l'essence du *Dasein*, en faisant de l'existence l'être du *Dasein*, l'analytique, comme l'a souligné Patocka, affirme que l'être propre du *Dasein* est déterminé comme ce qui « lui est donné pour qu'il en réponde, non pour qu'il le contemple<sup>9</sup> ». *Ethique* ensuite, dans la mesure où cet « avoir-à-être » requiert une élaboration spécifique du concept du *Dasein* : non pas à partir d'une série de propriétés ou de déterminations catégoriales, qui sont seulement les caractères d'être donnés ou réalisés des étants intramondains<sup>10</sup>, mais à partir des *modes d'être fondamentaux qui structurent l'avoir-à-être* ; et je crois que l'on peut dire que si ces caractéristiques sont des *modes* (*Weisen*) ou peuvent être appelées comme telles, c'est en tant qu'elles sont toujours, d'une manière ou d'une autre, effectuées factivement ou existentiellement *selon une certaine* une modalité (c'est-à-dire *en tant que mode*)<sup>11</sup>.

### ***Enjeux de l'Eigentlichkeit***

Il me paraît maintenant important de souligner l'enjeu d'une analyse existentielle qui compte la déchéance (ou l'être-échu) parmi les existentiels. Comme je l'ai dit, la troisième

<sup>8</sup> « Cette explicitation du On, d'entrée de jeu, a restreint les possibilités choisissables à la sphère du bien connu, de l'accessible, du supportable, du convenable et du décent » (§41, 194).

<sup>9</sup> J. PATOCKA, *Essais hérétiques*, Lagrasse, Verdier, 1981, p. 59-60, cité par F. DASTUR, *La phénoménologie en questions*, Vrin, 2004, p. 211.

<sup>10</sup> Ceux qui ne sont pas à la mesure du *Dasein*.

<sup>11</sup> Pourrait-on retourner la proposition ? C'est parce que chaque existence factive est ou implique une guise d'être particulière, parce qu'elle constitue à chaque fois un mode de l'existence (de l'être-au-monde, de l'échéance, etc.), que l'on peut et doit décrire les existentiels non pas comme une « donné ontologique fixe », mais précisément un mode *en tant qu'il n'apparaît jamais factivement que selon une certaine* « guise » ou *d'une certaine manière*.

dimension originaire du souci est en effet le *Verfallen*. La raison en est que Heidegger entend conduire son analyse à *partir du Dasein de fait* : c'est à partir de lui qu'il faut déterminer les structures originaires de l'exister. En même temps, la négation incluse dans le terme d'*Uneigentlichkeit* nous renvoie d'emblée à son opposé, l'*Eigentlichkeit* ; s'il est une modalité possible d'exister qui peut être déclarée impropre, c'est en rapport avec son autre, l'être-proprement soi-même, dont il reviendra de saisir l'attestation existentielle (c'est tout l'objet du début de la deuxième section de *Sein und Zeit*). Mais nous devons ajouter aussitôt : cette « possibilité existentielle authentique », que Heidegger va trouver dans le *Gewissen résolu*, la conscience morale comprise et voulue dans l'angoisse, est à la fois le complément qui permet d'atteindre le *tout* de l'être du *Dasein* (c'est-à-dire d'atteindre, *in fine*, à la temporalité comme sens ontologique dernier du souci) *et la condition présupposée pour conduire l'analytique existentielle elle-même*<sup>12</sup>. C'est, en d'autres termes, parce qu'un « pouvoir-être authentique » est possible et attesté comme tel dans la modification de l'exister quotidien imposée par l'épreuve de la conscience morale que peut apparaître la *différence modale et existentielle entre les modalités existentielles de l'Uneigentlichkeit et de l'Eigentlichkeit*<sup>13</sup>.

L'appel de la conscience — propre au phénomène de la conscience morale —, c'est la possibilité pour le *Dasein* d'être convoqué à son pouvoir-être le plus propre ; c'est-à-dire d'être convoqué à son pouvoir-être en tant que pouvoir-être, et d'être ainsi rendu à la responsabilité : c'est un appel à soi-même qui le provoque à la possibilité de prendre en charge, en existant, l'étant-jeté qu'il est<sup>14</sup>. La résolution (*Entschlossenheit*) est la prise en charge par le *Dasein* du pouvoir-être le plus propre à partir duquel il se comprend lui-même dans la conscience morale et cette résolution est une modification de son exister : comme telle, elle n'annule pas la domination du On, mais au contraire la révèle dans sa vérité en y résistant (*widerstehen, Widerstand*). Englué dans la quotidienneté, le *Dasein* est foncièrement irrésolu, et il ne peut pas saisir l'ouverture qu'il est et qu'il continue d'être ; il ne cesse de se rapporter à ses possibilités comme à des données toutes faites (ses possibilités sont nivelées). Saisi par l'appel de la conscience et résolu à vouloir-avoir-conscience, il pourra appréhender ses possibles comme la « situation dans laquelle il existe<sup>15</sup> ».

Le propos de Heidegger sur la conscience morale, ici réduit à son expression la plus simple, n'est pas de nous *obliger* à la prise en charge de notre pouvoir-être le plus propre, mais de déterminer le sens dernier du souci ; pour le dire rapidement, son but est de faire apparaître le *Dasein* comme ouverture (ou en son être-découvrant) et de montrer à partir de là, comme il était dit dès le §44, que le *Dasein* est essentiellement dans la vérité, que « l'être de la vérité se tient dans une connexion originaire avec le *Dasein* » (§44, 230). Ce à quoi devait faire écho la réponse à Jean Beaufret, qui affirmait que sa pensée pensait essentiellement le « séjour de l'homme » dans la vérité ou l'éclaircie de l'Être.

Ainsi l'horizon de la « question de l'être », qui gouverne toute l'entreprise inachevée de *Sein und Zeit*, interdit toute appréciation morale ou toute considération de devoir-être en ce qui concerne l'authenticité et l'inauthenticité. C'est pourquoi Heidegger insiste à nous dire que le *Verfallen* typique de notre exister quotidien ne doit faire l'objet d'aucune dépréciation, qu'il

<sup>12</sup> « La question du pouvoir-être-tout est une question factice-existentielle. Le *Dasein* y répond en tant que résolu [...] . La question de la totalité du *Dasein* telle que nous ne l'éclaircissions d'abord que de manière ontologico-méthodique, possédait certes une légitimité, mais uniquement parce que son fondement remontait à une possibilité ontique du *Dasein* » (§62, 309).

<sup>13</sup> Au contraire, le *Dasein* perdu dans le On est incapable de saisir cette différence (indifférence modale des deux).

<sup>14</sup> F. DASTUR, *Heidegger et la question du temps*, PUF, 1990, p. 64.

<sup>15</sup> *Idem*.

constitue au contraire une « possibilité positive » (§38, 176) du *Dasein*. Il ne faut pas entendre la « déchéance », nous dit Heidegger, comme la « chute » hors d'un état plus originel, « plus pur et plus élevé », et « ce serait tout aussi peu comprendre la structure ontologico-existentielle de l'échéance que de lui prêter le sens d'une propriété ontique mauvaise et déplorable susceptible d'être éliminée à des stades plus avancés de la culture humaine » (§38, 176). Tout au contraire, il faudra comprendre que « l'être-Soi-même authentique ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais [qu'] il est une modification existentielle du On comme existentiel essentiel » (§27, 130). Autrement dit, l'échéance comme mode d'être improprement son ouverture ne témoigne en rien contre l'existentialité du *Dasein*, mais bien pour elle : elle est une dimension de son existence même en tant que celle-ci est son propre possible<sup>16</sup>.

L'auto-explicitation du *Dasein* en son existentialité et sa facticité, de ce point de vue, n'est ni normative ni impérative, elle ne profile aucune morale. Heidegger cherche essentiellement à fonder existentiellement — par des attestations — l'affirmation selon laquelle l'idée d'existence ou l'existentialité est un « pouvoir-être compréhensif pour lequel il y va de son être même ». Et que, en tant qu'à chaque fois mien, le *pouvoir-être* est libre pour l'authenticité ou l'inauthenticité ou l'indifférence modale des deux » (§45, 232). En outre, la conscience morale, qui atteste le sens du souci total, doit être saisie dans sa détermination existentielle ou pure. Il convient de ne pas la rabattre sur les déterminations factices ou ontiques qu'elle rend d'abord possibles ; la notion de *Gewissen* doit donc être purifiée de ses connotations théologiques ou psychologiques, qui sont secondes par rapport à elles<sup>17</sup>. On peut dire, pour résumer, que « l'avoir-à-être » manifesté ici dans sa modalité authentique doit être distingué de toute instanciation morale ou axiologique, et qu'on ne saurait prendre cet avoir-à-être décrit pour un devoir-être prescrit.

Cette description de l'être-authentique perd-elle pour autant toute portée éthique ? Au contraire, l'enracinement existentiel-ontique de l'analytique existentielle (§4, 13-14), la circularité ouverte entre l'existentiel et l'existential a pour enseignement que le questionnement en direction de l'être et de la vérité ne procède nullement d'une attitude théorique par laquelle le *Dasein* se ferait spectateur de lui-même ; s'il n'a pas davantage pour but l'énonciation de principes de conduite et s'il neutralise toute détermination axiologique factice des modes d'être Soi, il reste qu'il lie intimement l'accès à la vérité à une modification existentielle du rapport à soi ; les enjeux de la vérité sont donc aussi bien existentiels qu'existentiels.

Dans la résolution (*Entschlossenheit*)<sup>18</sup>, le *Dasein* se rend transparent à lui-même (§62, 309). Le moment de l'authenticité, chez Heidegger, constitue un point de transition vers

---

<sup>16</sup> Considérer la perte dans le On, le mode d'être-au-monde préoccupé comme une déviation accidentelle et déplorable revient à présupposer que le *Dasein* est un « Moi-sujet isolé », un « pôle d'identité dont on s'écarterait » ; mais l'être-au-monde est, au contraire, comme tel aussi originaire — c'est un existentiel — que l'existentialité du *Dasein*, qui rend celui-ci irréductible à toute identité. En d'autres termes, concevoir le *Dasein* comme un sujet « pôle d'identité » est le comble de l'attitude préoccupée et le comble de l'être-improprement son ouverture. Le *Dasein* ne peut pas être un pôle d'identité, car il est à la vérité originairement, en tant qu'être-au-monde jeté, un « hors de chez soi ». De prime abord et le plus souvent, le *Dasein* est perdu dans la familiarité du monde de sa préoccupation, mais c'est là le mode d'être le plus courant de son « étrangeté » fondamentale : « il est l'être-au-monde originellement jeté en tant qu'hors-de-chez-lui » (§57, 276).

<sup>17</sup> « l'analyse ontologique de la conscience ainsi engagée est antérieure à toute description et classification psychologique des vécus de la conscience [...]. Cependant, elle se distingue tout autant d'une interprétation théologique de la conscience, voire d'une invocation de ce phénomène pour démontrer l'existence de Dieu ou d'une conscience 'immédiate' de Dieu » (§54, 269).

<sup>18</sup> Qui est aussi devancement de la mort et vouloir avoir-conscience.

l'exposition du sens temporel du souci. Pourtant, l'expérience de la résolution laisse également ouvert un questionnement plus approfondi sur les conséquences existentielles — et cependant non encore *morales* — de la possibilité de l'authenticité.

### *L'ontologie sartrienne comme éthique*

L'intuition fondamentale concernant l'être du *Dasein*, à savoir que celui-ci est un avoir-à-être, et qu'on ne peut donc, en toute rigueur phénoménologique, en parler que comme *ce dont le Dasein* a à répondre, puisque celui-ci est l'être « pour lequel il va en son être de cet être », cette intuition fondamentale, donc, est évidemment aussi au cœur de *L'être et le néant*. Et l'horizon de Sartre n'étant pas, on le sait, la répétition de la question de l'être, mais bien celle de la liberté, son ontologie phénoménologique n'en requiert que davantage l'élucidation des « conduites » ou des attitudes qui, en tant que *modalités* de l'existence, témoignent chacune à leur tour et dans leur guise propre, de ce que l'existence n'est pas une « propriété » donnée du *Dasein*, mais qu'elle est ce à quoi ce à quoi nous sommes remis et ce dont nous avons à répondre<sup>19</sup>.

Dire que l'existence ou l'être-hors-de-soi est la structure de la conscience, c'est évidemment lui refuser tout substantialité ; c'est aussi montrer que le rapport à soi premier ne saurait être assimilé à une contemplation de soi. La conscience comme rapport à soi diffère du rapport intentionnel qu'elle entretient avec la chose. Pour cette raison même la réflexion expresse de la conscience ne saurait à son tour devenir — sauf à se dégrader en réflexion impure — une visée d'objet : la réflexion pure n'est pas un dédoublement de la conscience par lequel elle pourrait prendre *connaissance* de soi comme d'un objet<sup>20</sup>. De l'être de la conscience, il n'y a rien à connaître, et c'est pourquoi le geste husserlien de l'*épokhè* n'est pas compris par Sartre comme un préalable méthodique à l'élaboration d'une « science de la conscience » (Husserl).

Cette distinction du rapport à soi et du rapport aux choses et au monde, essentielle dans la *Transcendance de l'ego*, revient dans *L'être et le néant* : « la conscience (de) soi n'est pas couple. Il faut [...] qu'elle soit rapport immédiat et non cognitif de soi à soi<sup>21</sup> ». Qu'il y aille en lui de son être, c'est ce que signale la parenthèse qui cerne le « de » dans la formule écrite « conscience (de) soi ». Mais comme on sait, pour Sartre, il ne suffit pas de dire que « la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être » : il faut ajouter « en tant que cet être implique un autre être que lui<sup>22</sup> ». Cette formule désigne la structure ontologique fondamentale et première de la conscience, qui est déterminée comme son *mode d'être* : elle est sur le mode de la non-identité à soi, on dira qu'elle existe *en tant qu'elle* n'est rien de substantiel (d'où l'impossibilité pour elle, sauf à passer dans la réflexion dite impure, de s'objectiver, de se rapporter à elle-même sur un mode intentionnel). Cette non-identité à soi, cette non-substantialité n'est pas une caractéristique annexe de son être : la négativité est

<sup>19</sup> Que l'existence (être hors-de-soi, être-projet) est donc le mode d'être de la conscience ou du pour-soi comme ce qu'il a à être nous indique que ce n'est pas quelque chose que la conscience a à connaître. La conscience est rapport immédiat et non cognitif de soi à soi. D'où l'importance, chez Sartre comme d'ailleurs chez Merleau-Ponty, de la « transcendance ontologique » qui caractérise le rapport à soi. Celui-ci, qui est le propre de la conscience — notion que Sartre récupère contre Heidegger —, diffère du rapport intentionnel que la conscience entretient avec les choses : « la conscience (de) soi n'est pas couple. Il faut [...] qu'elle soit un rapport immédiat et non-cognitif de soi à soi ». J.-P. SARTRE, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Gallimard, coll. « Tel », 1990, p. 19. Ouvrage désormais cité *EN*.

<sup>20</sup> J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1937), Vrin, 1992, p. 77 : la conscience est « sphère transcendantale ». Celle-ci est « sphère d'existence *absolue*, c'est-à-dire de spontanéité.

<sup>21</sup> *EN*, p. 19.

<sup>22</sup> *EN*, p. 29.



sa structure même, et Sartre la désigne bientôt comme néantisation. Ainsi la conscience n'est-elle rien qu'une « fissure » dans l'être, l'écart qui rend possible l'ipséité et l'apparition du rapport et du soi. Le néant de la réalité humaine ou de la conscience ne s'oppose pas extérieurement aux étants dont le mode d'être est l'identité à soi, et que Sartre désigne par « être en-soi » : il est *néant d'être*, il est en tant qu'il ne cesse de nier de soi l'identité. Il y a de ce point de vue une liaison interne entre le pour-soi et l'en-soi<sup>23</sup>. Ce *néant d'être*, loin de l'identifier au rien<sup>24</sup>, le fait glisser tout entier du côté d'un *rapport néantisant* à l'être identique : le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même<sup>25</sup>.

Autrement dit, non seulement il n'est pas son être au sens où il « serait » tel ou tel étant factice déterminé, mais il n'est pas non plus son être au sens d'être son néant : sa structure est celle d'un « avoir-à-être ». C'est pourquoi il faut employer à son endroit des termes signalant le devenir : « le pour-soi ne peut soutenir la néantisation sans se déterminer lui-même comme un *défaut d'être*. Cela signifie que [...] c'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement lui-même à *n'être pas* l'en-soi<sup>26</sup> ». La néantisation est la structure ontologique fondamentale du pour-soi ou de l'existant. Ce n'est pas une essence dont le pour-soi pourrait prendre connaissance ou possession. Elle est d'abord ce qui *m'échoit* comme pur fait contingent et dont j'ai cependant à répondre ou que je dois cependant soutenir — nous sommes condamnés à exister comme néantisation, c'est-à-dire condamnés à la liberté —. La néantisation est, pour parler le langage de Heidegger, ce que j'ai à être à chaque fois en tant que mien. Ainsi l'existence en sa concrétion existentielle singulière s'annoncera-t-elle à partir d'une multiplicité de néantisations partielles et locales ; chaque conduite constituera une modalité ou une modulation de la néantisation que *j'ai à être*, toujours et à chaque fois (« perpétuellement »).

A la manière de l'analytique existentielle de Heidegger, l'ontologie phénoménologique sartrienne définit donc l'existant par son avoir-à-être, lequel ne peut être désigné que dans son *mode d'être* fondamental (ici, la néantisation), dont attestent les multiples exemples d'attitudes humaines qui émaillent *L'être et le néant*. C'est à ce titre, déjà, que l'ontologie sartrienne recèle une éthique. Mais pas seulement : il nous faut également prendre en compte le fait que Sartre, non moins que Heidegger, envisage deux modes fondamentaux d'exister. Le plus souvent, la conscience existe sur le mode de la fuite : elle fuit le tourment angoissant de ne pas être soi et de l'obligation où nous nous trouvons d'assumer notre situation comme telle, c'est-à-dire comme corrélat de la liberté. Fuir sa condition d'existant libre revient, pour la conscience, à tenter de se récupérer elle-même dans son être : elle se reprend à partir du monde comme si elle était un étant du monde parmi d'autres, elle s'objective à partir de sa facticité. Cette fuite est une mauvaise foi « ontologique », c'est-à-dire qu'elle appartient de plein droit à la dynamique de l'existant ; c'est la raison pour laquelle Sartre devait un jour qualifier l'ontologie de *L'être et le néant* comme une « éidétique de la mauvaise foi ». Parce que cette mauvaise foi guette à tout instant l'existence, *l'inauthenticité* est toujours possible — l'inauthenticité étant ici une réflexion seconde et complice par laquelle la conscience s'identifie à son *ego*.

---

<sup>23</sup> EN, p. 116.

<sup>24</sup> Le « rien » étant encore un quelque chose sur le mode de l'identité.

<sup>25</sup> EN, p. 114-115.

<sup>26</sup> EN, p. 124. Le « perpétuellement » employé par Sartre n'évoque-t-il pas le récurrent « à chaque fois » du discours heideggerien ?

Ni la mauvaise foi ni l'inauthenticité de la réflexion impure ne sont possibles sans la néantisation qui soutient toutes les attitudes existentielles ; jamais la conscience ne se récupère elle-même vraiment, et c'est pourquoi il peut lui arriver de faire l'épreuve de son néant d'être — notamment dans l'angoisse. Mais la néantisation perpétuelle rend également possible une réflexion pure. Mais qu'est-ce alors que la réflexion pure ? Non certes l'objectivation de mon néant d'être, comme si la conscience pouvait tout d'un coup se dédoubler ; ce dédoublement de soi par lequel elle se hisserait au-dessus d'elle-même pour s'apercevoir dans sa vérité ne serait que la variante réflexive de la mauvaise foi. A vrai dire « la réflexion est *un être*, tout comme le pour-soi irréfléchi, non une addition d'être, *un être qui a à être son propre néant*<sup>27</sup> ». Il faut entendre par là que la réflexion demeure une attitude existentielle : c'est un rapport à soi *modifié*. « Ce n'est pas l'apparition d'une conscience neuve dirigée sur le pour-soi, c'est une modification intrastructurale que le pour soi réalise en soi (en lui-même), en un mot, c'est le pour-soi lui-même qui se fait exister sur le mode réfléchi-réflexif [...]. Celui qui réfléchit sur moi, ce n'est pas je ne sais quel pur regard intemporel, c'est moi, moi qui dure, engagé dans le circuit de mon ipséité, en danger dans le monde, avec mon historicité<sup>28</sup> ». Et encore : « la réflexion [...] nous livre le réfléchi non comme un donné, mais comme l'être que nous avons à être [...] elle ne nous apprend rien [...]. Mais dans le dévoilement réflexif, il y a position d'un être qui était déjà dévoilement dans son être. La réflexion se borne à faire exister pour soi ce dévoilement<sup>29</sup> ». La réflexion pure est donc une forme d'exister sur un mode authentique, et elle ne peut être atteinte, nous dit Sartre, « que par suite d'une modification qu'elle opère sur elle-même et qui est en forme de catharsis<sup>30</sup> ».

C'est donc par une modification immanente à la vie que le pour-soi peut accéder à cette lucidité. Mais cette lucidité n'est pas seulement un accident toujours possible de l'existence quotidienne, elle est, comme chez Heidegger, la condition nécessaire ou le présupposé de la description ontologique elle-même : « toute notre ontologie, dit Sartre, a son fondement dans une réflexion<sup>31</sup> ». *C'est en ce sens que l'on peut dire à nouveau que l'ontologie, intimement liée à une épreuve et à une transformation de soi, à ce que Sartre désignera dans les Cahiers pour une morale comme une conversion, fait signe vers une éthique. Autrement dit, c'est dans l'impossibilité de la mise hors-circuit de la facticité et de l'existentiel que se dessine la condition éthique de l'accès à la vérité de soi.*

Mais comme on sait, Sartre affirme que « l'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales. Elle s'occupe uniquement de ce qui est, et il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs<sup>32</sup> » (690). Cette mise en suspens de tout discours prescriptif barre-t-elle la route à l'éthique entrevue ? Ou bien ne constitue-t-elle pas, justement, une réflexion éthique à partir de laquelle la *possibilité* de la morale devra être pensée ? Le prolongement de l'analyse des structures du pour-soi, l'eidétique de la mauvaise foi et de la liberté, comme on va le voir, amèneront Sartre en effet à une problématisation des valeurs et de la morale, qui fera *in fine* apparaître celle-ci comme « inévitable et impossible<sup>33</sup> ».

### *L'être de la valeur*

<sup>27</sup> EN, p. 192.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> EN, p. 195.

<sup>30</sup> EN, p. 199.

<sup>31</sup> EN, p. 190.

<sup>32</sup> EN, p. 690.

<sup>33</sup> J.-P. SARTRE, *Saint-Genet, comédien et martyr*, Gallimard, 1952, p. 212, n.1.

Il s'agit de bien considérer la structure de ce « projet de soi », de ce « dépassement de soi » constitutif de la conscience. Certes la conscience, en tant que néantisation de l'être qu'elle est — je néantise mon être d'homme ou de femme, j'en suis séparé par un néant — est déjà dépassement de cet être. Mais on ne saurait comprendre ce mouvement de dépassement sans dire *vers quoi* il est dépassement. Sartre a défini le pour-soi ou la conscience non seulement comme néant d'être ou néantisation de l'être, mais aussi comme désir. La conscience est rapport à Soi comme à ce qu'elle n'est pas ; ce rapport à soi est défini comme manque d'être ou désir d'être<sup>34</sup>. Plus précisément, on dira que le pour-soi ne cesse de se dépasser vers ce qu'il manque, vers le manqué, le Soi<sup>35</sup>. La conscience pour-soi cherche à se faire soi, à rejoindre le Soi, mais comme le dit Sartre « ce que la conscience saisit comme l'être vers quoi elle se dépasse », ce n'est pas le pur en-soi, celui-ci coïncidant avec son pur anéantissement comme conscience ou comme pour-soi. La conscience ne se dépasse naturellement pas vers son pur anéantissement : c'est « pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l'être-en-soi<sup>36</sup> ». Son effort propre est en réalité de tendre à la totalisation de l'en-soi et du pour-soi ; ce que la conscience désire, c'est l'impossible synthèse du pour-soi et de l'en-soi, à l'en-soi-pour-soi, à la totalisation de l'être et du néant ; comme si le pour-soi ou la conscience désirait, fondamentalement, être à la fois sur le mode de l'en-soi et sur le mode du pour-soi. Cet effort ou cette tension vers le Soi définit la transcendance du pour-soi, son mouvement de dépassement. De ce point de vue, chaque existence est un projet d'être, vécu sur un mode singulier, orienté vers une fin singulière qui en fait le sens : c'est ce que Sartre appelle le « projet originel » qui, selon lui, caractérise singulièrement chaque existence individuelle. Le Soi est en quelque sorte l'horizon — qui, à proprement parler, n'est pas — sous lequel se déploie une existence.

Or, ce Soi vers lequel tend le pour-soi, Sartre l'appelle la « Valeur<sup>37</sup> ». Une valeur, c'est à la fois un « être inconditionnel » et qui cependant n'a pas de réalité effective ; la valeur, dit Sartre, est toujours « par-delà l'être », elle n'est que ce vers quoi un être dépasse son être — c'est « l'au-delà et le pour de la transcendance<sup>38</sup> » —, mais jamais effectivement donnée ou accomplie. Sartre dit que la Valeur hante le pour-soi — hanter se dit d'un spectre ou d'un fantôme, d'un être qui est présent sans être réel — : elle n'est pas connue de lui parce qu'elle n'est pas<sup>39</sup>. Elle n'est pas, mais elle fait le sens de mon projet. Sartre, en posant que toute existence est projetée vers l'horizon, jamais rejoint, du Soi, et en appelant cet horizon « valeur », définit ainsi l'existence, à nouveau, comme un avoir-à-être. Ce qui se dit dans cette thèse, c'est qu'il y a une normativité intrinsèque à l'existence de l'homme, et pourrait-on ajouter, à la vie humaine<sup>40</sup>.

Sartre appelle « projet originel » ce qui fait le sens d'une vie ou d'une existence en tant que chacune est un « projet d'être<sup>41</sup> » ; à chaque existence correspond un projet singulier qui

<sup>34</sup> *EN*, p. 124-126.

<sup>35</sup> *EN*, p. 127.

<sup>36</sup> *EN*, p. 128.

<sup>37</sup> *EN*, p. 131.

<sup>38</sup> *EN*, p. 132.

<sup>39</sup> *EN*, p. 132-133.

<sup>40</sup> Il s'agit bien de la vie. Sartre entend s'opposer à Heidegger. Se référant explicitement à lui dans son développement sur le projet ou le désir d'être, Sartre déclare que cette conception de l'existence n'accorde aucune primauté à « l'attitude du sujet envers sa propre mort », bien au contraire. Ainsi « l'angoisse devant la mort, la décision résolue ou la fuite dans l'inauthenticité ne sauraient être considérés comme des projets fondamentaux de notre être ». Autrement dit, ils ne sont que des modalités particulières du projet d'être qui, lui, constitue le mouvement fondamental de l'existence. Sartre précise que « le choix originel de notre être », quel qu'il soit, est « un projet premier de *vivre* » (Sartre souligne, dans *EN*, p. 624).

<sup>41</sup> *EN*, p. 625.

prend sens par rapport à un « choix originel » de soi<sup>42</sup>. Le Soi qui norme le projet d'être de chaque existence individuelle est ce qui fait le sens des comportements ou des conduites empiriques de l'individu vis-à-vis du monde et des autres dans son existence concrète : « chaque tendance empirique [dans le comportement, dans le vécu concret] est avec le projet originel dans un rapport d'expression<sup>43</sup> ». Ce qui est vrai des actes d'une vie considérées dans leur rapport à un projet originel est également vrai d'une conduite particulière. Ainsi, par exemple, souffrir, être conscience *de* sa souffrance, ce n'est ni contempler sa propre souffrance, ni être pleinement cette souffrance : c'est exister sa souffrance, c'est-à-dire la vivre comme ce que nous ne sommes pas ; c'est éprouver toujours un minimum incompressible de distance par rapport à la souffrance comme être, c'est tendre sans y parvenir vers le Soi souffrant réalisé, c'est essayer par tous les moyens possible de se réaliser comme Soi souffrant. Sartre dit que c'est la raison pour laquelle « je me tords les bras, je crie, pour que des êtres en soi, des sons, des gestes, courent par le monde, chevauchés par la souffrance en soi que je ne peux être. Chaque plainte, chaque physionomie de celui qui souffre vise à sculpter une statue en soi de la souffrance<sup>44</sup> ». Ce projet d'être souffrance norme ma conduite<sup>45</sup> ; dans ce cas précis, c'est la « souffrance en-soi-pour-soi » ou encore le « Soi souffrant » qui norme mes actes. Mon existence étant un avoir-à-être, l'être-souffrance que je ne suis pas et j'ai à être, c'est la Valeur en tant qu'elle n'est pas, en tant que je ne peux non plus la contempler. Mon rapport à cette Valeur, c'est que je suis engagé par elle. Le Soi particulier qui me hante dans ma souffrance, c'est ce qui donne forme et coloration à la manière dont je me rapporte au monde ; et tant qu'il me hante et norme ainsi mes actes sans être posé pour lui-même comme un objet ou une valeur objective, ce Soi ou cette valeur est précisément ce qui donne sens à mon engagement dans ma situation de souffrance. On peut même dire, encore, que c'est précisément parce que je ne suis pas souffrance au sens de l'être en-soi que je suis engagé par elle. Cela signifie que souffrir n'est pas un état, que c'est très exactement une *manière* d'exister ma liberté, cela veut dire, en d'autres termes, que je « joue » ma liberté par cette souffrance<sup>46</sup>.

### ***L'impossible morale***

Cette analyse ontologique du « désir d'être » loge en dernière instance la normativité au niveau de la dynamique de l'existence et du rapport à soi. Dans ces conditions, elle n'offre pas les fondements d'une morale, pas même une morale dans laquelle la liberté se prendrait elle-même pour fin. Elle n'énonce pas les principes du bien, elle ne prescrit pas de normes, elle ne propose pas une hiérarchie de valeurs, elle ne détermine pas davantage les conditions de possibilité universelles de l'action morale.

La Valeur qui hante chaque pour-soi est toujours une valeur singulière, ou encore individuelle, n'étant rien d'autre que le Soi : immanente à chaque existence singulière, elle ne peut donc avoir l'universalité qu'une « philosophie morale » exigerait. Cette Valeur ne surgit que sur le plan d'une existence singulière, laquelle est affectée d'une contingence radicale ; à chaque existence échoit un avoir-à-être dans une situation qu'elle n'a pas choisie, ou par

---

<sup>42</sup> EN, p. 630-632. Sartre a entrepris, avec la psychanalyse existentielle, de construire une rationalité spécifique — ni strictement historio-biographique, ni explicative, mais plutôt descriptive — pour saisir ainsi des existences singulières à partir de leur choix originel.

<sup>43</sup> EN, p. 625.

<sup>44</sup> EN, p. 131.

<sup>45</sup> EN, p. 130 : « Un sentiment, par exemple, est sentiment en présence d'une norme, c'est-à-dire d'un sentiment de même type mais qui serait ce qu'il est. Cette norme ou totalité du soi affectif est directement présente comme manque *souffert* au cœur même de la souffrance ».

<sup>46</sup> « Jouer » au sens de « mettre en jeu », « engager ».

rapport à un être — une facticité — dont l'existence n'est pas le fondement : je n'ai pas choisi d'être bourgeois ou prolétaire, grand ou petit, homme ou femme. Le pour-soi ou la liberté est ce par quoi il y a de la valeur ; si la Valeur est immanente à une existence à laquelle est refusée tout fondement, et librement posée par elle, il n'y a d'autre fondement aux valeurs que la liberté comme absence de fondement ou comme contingence radicale. Sans autre socle que cette contingence radicale, comment un discours prescriptif ou impératif, une morale au sens classique, pourrait-elle voir le jour ?

Les *Cahiers* rédigés en 47-48 offrent moins les éléments d'une morale qu'ils ne sont, en réalité, le développement d'une *problématisation* de la morale ouverte par l'éthique existentielle. Cette problématisation est à l'œuvre dans toutes les analyses consacrées à la réification de la Valeur sous la forme de « valeurs établies » identifiées à des données transcendantes. L'examen de l'esprit de sérieux moral, cette variante de la mauvaise foi, n'entre-t-elle pas en tension avec l'ambition sartrienne d'essayer, tout de même, de définir une hiérarchie des valeurs<sup>47</sup>, où la générosité tiendrait la place d'honneur ? Mais celle-ci n'est pas une vertu supérieure, elle n'est en réalité rien d'autre que l'assomption, par elle-même, de la liberté inscrite dans un monde et dans une histoire et qui se sait « métamorphosée » en destin<sup>48</sup>.

Toutes les formes de discours impératif ou prescriptif, de morale au sens traditionnel du terme, passent ici au crible de la critique : la position de valeurs transcendantes n'est qu'aliénation. N'y a-t-il pas un échec annoncé dans la « morale » de Sartre, dès lors qu'elle affirme que « les valeurs révèlent la liberté en même temps qu'elles l'aliènent<sup>49</sup> » ? Certes, la Valeur n'aliène pas originellement la liberté. Mais, par la menace de sa réification en « obligation », notamment à travers le jeu social et le regard des autres, ainsi que par son inscription dans un monde de choses — dans l'inertie —, une valeur d'abord librement posée peut se retourner contre cette liberté<sup>50</sup>.

La compréhension de ces processus de retournement de la valeur en obligation ne permettra pas à Sartre de mener à bien une Morale ; à la vérité elle le conduira vers l'élucidation des processus d'aliénation par une approche dialectique du social et de l'histoire. En 1952, Sartre écrit dans son livre sur Jean Genêt : « Toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme impossible aujourd'hui contribue à l'aliénation et la mystification des hommes<sup>51</sup> ». Comme l'a noté J. Simont, la Critique de la raison dialectique abandonnera jusqu'à l'horizon de la morale, pour penser sans horizon moral la possibilité de la libération<sup>52</sup>.

### *Une éthique existentialiste ?*

Devons-nous voir dans cette déclaration finale l'aveu d'un échec définitif de la morale ? L'impossibilité de fonder une morale à partir de l'ontologie n'était pas accidentelle, mais inscrite en creux dans l'analyse de la Valeur. L'homme est l'être par lequel les valeurs existent, parce que la vie humaine est un projet ou un désir de Soi dont la visée (la *Valeur*), à

<sup>47</sup> J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 16. Ouvrage désormais cité *CM*.

<sup>48</sup> *CM*, p. 433-434.

<sup>49</sup> *CM*, p. 16.

<sup>50</sup> *CM*, p. 269-270.

<sup>51</sup> J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, op. cit., p. 212, n.1.

<sup>52</sup> J. SIMONT, *Jean-Paul Sartre, un demi-siècle de liberté*, De Boeck, 1998, p. 216. Libération de la liberté, pensée à travers une éidétique de la constitution de l'être-social : c'est la description du groupe en fusion. Voir aussi à ce sujet le caractère aliénant de la Valeur, qui s'oppose à l'extériorité de l'impératif qui, lui, suscite la lutte et donc la liberté (p. 220).

chaque fois singulière, donne sens et valeur aux actes d'une existence. Cette thèse a pour conséquence de différer à jamais l'accomplissement d'une Morale — qu'on entende par là un système de valeurs données ou la détermination des conditions *a priori* de la moralité ; mais elle ouvre la possibilité positive de sa *problématisation*, et par conséquent d'une critique des « morales » constituées, à l'épreuve de l'expérience radicale de la liberté.

Or, cette problématisation de la morale et plus généralement de tout discours prescriptif ne nous enferme pas dans la seule tâche descriptive de l'ontologie : l'impossibilité de dériver le devoir de l'être libre en réalité l'espace d'une *éthique* qui est le corrélat d'une philosophie qui décrit l'existence comme *avoir-à-être*. En d'autres termes, l'échec de la morale sartrienne a pour envers l'accomplissement éthique de la philosophie de l'existence. De ce point de vue, on reconnaîtra que la philosophie sartrienne n'a nullement trahi l'exigence de l'analytique existentielle de Heidegger, qui suspendait toute détermination axiologique et factice des modes d'être Soi. Pas plus que dans l'ontologie heideggerienne, l'authenticité, l'être « proprement soi-même » sartrien, ne s'identifie à une valeur prescrivant un devoir au pour-soi. Elle est une modification de l'exister qui fait apparaître que le « *pouvoir-être* (du *Dasein*) est libre pour l'authenticité ou l'inauthenticité, ou l'indifférence modale des deux<sup>53</sup> ». La bifurcation entre l'analytique existentielle heideggerienne et l'existentialisme sartrien se situe en ce lieu : la résolution (*Entschlossenheit*) du *Dasein*, la prise en charge de son pouvoir-être le plus propre est chez Heidegger un point de transition vers l'exposition du sens temporel du souci ; chez Sartre, elle rend possible une interrogation critique des modalités de l'aliénation de notre « avoir-à-être » libre à toutes les formes du devoir-être. Réflexion existentielle, cette interrogation est un travail sur soi par lequel le pour-soi se constitue comme sujet d'une existence. C'est cette interrogation, que l'on nommera *éthique*, qui situe l'*existentialisme* sartrien à mi-chemin entre l'ontologie et (l'impossible) morale.

Cette éthique, si elle ne peut rien nous prescrire et ne nous livre qu'à une quasi-connaissance, ne nous abandonne cependant pas dans le suspens de notre « nullité » : elle nous propose une lucidité dont la conséquence existentielle est de nous ouvrir à notre propre possibilité, celle-là même que nous ne cessons de perdre de vue dans la mauvaise foi quotidienne. Cette possibilité radicale est distincte des « possibilités de fait » préexistantes et étroites d'après lesquelles nous nous rapportons à nous-mêmes dans notre mauvaise foi ordinaire. C'est une lucidité ontologique qui nous les fait apparaître comme *nos* possibilités. Mais celles-ci ne s'annoncent pas, comme chez Heidegger, sur le fond existentiel de la pure possibilité de notre être-pour-la-mort. Elle s'annoncent comme miennes sur le fond de mon projet d'être qui, je l'ai souligné, est *désir d'être*. Se référant explicitement à Heidegger dans son développement sur le projet ou le désir d'être, Sartre déclare que cette conception de l'existence n'accorde aucune primauté à « l'attitude du sujet envers sa propre mort », bien au contraire. Ainsi « l'angoisse devant la mort, la décision résolue ou la fuite dans l'inauthenticité ne sauraient être considérés comme des projets fondamentaux de notre être ». Ceux-ci ne sont que des modalités particulières du projet d'être qui, lui, constitue le mouvement fondamental de l'existence. Et Sartre de préciser, comme je l'ai dit, que « le choix originel de notre être », quel qu'il soit, est « un projet premier de *vivre*<sup>54</sup> ». C'est pour cette raison que nos possibles nous apparaissent d'abord sur le fond *d'autres* possibles. L'épreuve vécue de la lucidité ontologique a donc son prolongement éthique et existentiel, l'établissement d'une « nouvelle relation du Pour-soi à son projet<sup>55</sup> » (*CM*, 524), autrement dit une transformation des possibles, et, à travers elle l'affirmation d'une liberté *créatrice* qui est essentiellement, tout à

<sup>53</sup> *Sein und Zeit*, § 45, 232.

<sup>54</sup> *EN*, p. 624.

<sup>55</sup> *CM*, p. 524.

la fois, engagement et dépassement. Nous n'avons pas là une Morale de la liberté qui poserait celle-ci comme valeur<sup>56</sup>, mais une *éthique* qu'on pourrait désigner simplement comme une « pratique réfléchie de la liberté ». L'ironie de ce final veut que cette expression ne vienne pas de Sartre, mais de Foucault penseur de l'éthique, qui demandait en 1984 : « qu'est-ce que l'éthique, sinon la pratique de la liberté, la pratique réfléchie de la liberté ? » et ajoutait : « La liberté est la condition ontologique de l'éthique. Mais l'éthique est la forme réfléchie que prend la liberté<sup>57</sup> ».

---

<sup>56</sup> *EN*, p. 692.

<sup>57</sup> M. FOUCAULT, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », dans *Dits et écrits IV*, p 711-712 (texte n. 356).