

Introduction

L'existentialisme est un humanisme est le compte-rendu d'une conférence donnée par Sartre le 29 octobre 1945 dans le cadre du club Maintenant, créé par Marc Beigbeder et Jacques Calmy. Cette conférence eut un grand succès¹, et elle fit pénétrer les thèses de Sartre dans le grand public. Sartre y défend sa doctrine (l'existentialisme) contre les critiques des chrétiens et des communistes, puis il essaie de la définir positivement comme un humanisme, c'est-à-dire comme une philosophie où « l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais toujours présent dans un univers humain² ». Pourquoi Sartre est-il amené à défendre une doctrine, dont il avait toujours refusé jusque-là de se donner comme le représentant ? Et qu'est-ce que l'existentialisme ? Sartre en donne-t-il une interprétation fidèle ou est-il amené à simplifier voire à modifier les thèses difficiles de *L'Être et le Néant* dans le souci de vulgariser et d'engager politiquement cette philosophie austère, née sous les auspices de Kierkegaard et de Heidegger ?

Pour répondre à ces questions, il convient de replacer le projet de Sartre dans son contexte intellectuel et de retracer la constitution de ce qui peut être identifié, à partir de 1944, par les critiques de Sartre, comme « *l'existentialisme*³ ». Car la philosophie de Sartre n'est pas née un beau jour d'automne 1945 ; elle est le fruit d'une recherche intellectuelle menée dès le début des années trente et qui culmine avec la publication en 1943 de *L'Être et le Néant*. Comment Sartre passe-t-il alors d'une démarche phénoménologique, axée essentiellement sur l'étude des structures de la conscience, à une doctrine philosophique qui se réclame désormais de l'humanisme ? C'est ce qu'il convient de voir, en partant de ces années trente où Sartre découvre la contingence de l'existence humaine en même temps que Husserl.

-
1. Pour une description précise des circonstances et du déroulement de la conférence, cf. Annie Cohen-Solal, *Jean-Paul Sartre*, Gallimard, collection « Folio », 1991, p. 425-428.
 2. *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, collection « Folio-essais », p. 76 (1^{re} édition : Nagel, 1946).
 3. En 1944, Sartre a en effet déjà publié dans *Combat* une « Mise au point » contre les détracteurs de « *l'existentialisme* ».

La découverte phénoménologique de la liberté

La phénoménologie désigne une doctrine fondée par Edmund Husserl en Allemagne au début du XX^e siècle, et prolongée par son disciple Martin Heidegger (dont l'ouvrage principal, *Être et Temps*, exercera une forte influence sur *L'Être et le Néant*). Celle-ci prend la forme d'un projet philosophique extrêmement classique, et déjà annoncé de l'aveu de Husserl lui-même par Descartes¹, celui d'une fondation de la connaissance et d'une description des phénomènes de la conscience : d'où son nom de « *phénoménologie* », puisqu'elle part de ce qui apparaît (*phainomenon*, en grec) à la conscience pure. Sartre prend contact avec la phénoménologie par l'intermédiaire de Raymond Aron, étudiant en 1931-1932 à l'Institut français de Berlin : c'est Aron, écrit Simone de Beauvoir qui convainc Sartre « que la phénoménologie répondait exactement à ses préoccupations : dépasser l'opposition de l'idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde tel qu'il se donne à nous² ».

Sartre n'arrive pas en effet sans attentes devant la phénoménologie : sa position philosophique se caractérise par un double refus, celui de l'idéalisme classique (dont le représentant en France est Léon Brunschvicg), qui réduit l'ensemble des faits à des contenus de conscience ; et celui du réalisme, qui fait au contraire de la conscience une chose parmi les choses : dans les deux cas, la possibilité d'une connaissance de l'objet est impensable — puisque dans un cas, l'objet est « *absorbé* » par la conscience³, et dans l'autre cas la conscience ne peut sortir d'elle-même pour se dépasser vers le monde, étant donné que comme tout objet de ce monde, elle est condamnée à rester enfermée dans ses limites d'espace et de temps. Or, Husserl permet de dépasser cette double impasse. Il le permet grâce à l'idée d'intentionnalité de la conscience, dans laquelle Sartre verra la plus grande découverte de la phénoménologie husserlienne. Cette intentionnalité, qui est une

1. Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, PUF, collection « Épipiméthée », méditation 1^{re}.

2. Beauvoir, *La Force de l'âge*, Gallimard, p. 157.

3. Sartre dira d'ailleurs de l'idéalisme qu'il s'agit d'une philosophie « *digestive* » : cf. « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » in *Situations*, I, Gallimard, 1947.

caractéristique essentielle de toute conscience, est énoncée dès les *Recherches logiques* de la manière suivante : « Tout phénomène psychique contient quelque chose comme objet en lui-même¹ ». Autrement dit : toute conscience vise un contenu, toute conscience est conscience de quelque chose. Ce « *quelque chose* » n'est pas l'objet réel, celui qui existe dans le monde : il est le sens (le « *noème* », comme le dit Husserl) qui vient remplir ma visée. Mais il ne s'agit pas de revenir pour autant à l'idéalisme : le contenu que vise la conscience n'est pas en effet un contenu de conscience, au sens du génitif subjectif ; il existe en dehors d'elle, comme le corrélat objectif de sa visée. Ou, comme l'écrit Husserl, « il serait absurde de croire que la perception n'atteindrait pas la chose en elle-même ; la chose n'est pas donnée comme une image² ». Le phénomène « *arbre* » que vise ma conscience n'est pas une simple apparence, une illusion ou encore un donné sensitif, c'est l'arbre tel qu'il se donne en soi, dans son être plein. Ainsi, une connaissance objective est possible, si l'on renonce à la position idéaliste qui nie l'objet au profit de la conscience et si l'on renonce à la position réaliste qui nie la conscience au profit de l'objet.

C'est cette conception de la conscience, comme conscience intentionnelle qui est reprise par Sartre, et qui conditionne toute sa philosophie : la conscience, grâce à Husserl et à la phénoménologie, « s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi ; si par impossible, vous entriez "dans" une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors [...], car la conscience n'a point de dedans ; elle n'est rien que le dehors d'elle-même, et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance qui la constituent comme une conscience³ ». Il convient même — et c'est ce que fera Sartre dans la *Transcendance de l'ego*, son premier article important, paru en 1936 dans les *Recherches philosophiques* — de lutter contre les tentations inscrites dans l'œuvre de Husserl lui-même de réintroduire un « *ego* », un sujet qui serait un « *habitant* » de la conscience et qui ne se définirait pas par sa relation avec le monde, c'est-à-dire par sa relation avec ce qu'il n'est pas. Le but de Sartre, que lui permet d'atteindre la phénoménologie, c'est donc le suivant : réinstaller la conscience dans le monde, sans en faire une simple chose, et par conséquent la caractériser

1. *Recherches logiques*, tome V, PUF, 1963, p. 369.

2. *Idées directrices pour une phénoménologie pure*, I, § 43, Gallimard, « Tel », 1950.

3. *Situations*, I, p. 40.

comme « être-au-monde » selon l'expression heideggerienne, qui définit ainsi le *Dasein*, c'est-à-dire l'être humain.

Si, d'après le principe fondamental de la phénoménologie, la conscience n'est pas une substance, autrement dit si elle n'est pas une chose (matérielle ou spirituelle, là n'est pas la question) close sur soi et n'ayant besoin que de soi pour exister¹, mais si au contraire elle n'existe que relativement à ce qu'elle vise, comme le montre bien sa caractéristique fondamentale (l'intentionnalité), c'est qu'elle n'est pas semblable aux autres étants, c'est que l'être de cet étant n'est pas identique à celui d'une chose, comme l'être de cet arbre que l'on évoquait plus haut. Le principal apport de Sartre consistera alors à définir cet être de la conscience comme *liberté* : seule une conscience libre, c'est-à-dire une conscience qui ne s'engluie pas dans le monde et le transcende (le dépasse, par sa visée intentionnelle), peut en effet être conscience du monde. L'intentionnalité renvoie par conséquent nécessairement à la liberté : si la conscience a un monde, c'est qu'elle est libre ; c'est ce qui explique aussi qu'elle puisse le nier ou le viser comme n'étant pas là, autrement dit l'imaginer, puisque l'imagination est précisément cette modalité de l'intentionnalité par laquelle je pose quelque chose comme non présent actuellement.

Ainsi, ce que révèlent les premiers travaux de Sartre (sur *L'Imagination*, puis sur *L'Imaginaire*), c'est que pour imaginer — ou encore, comme le dit Sartre, *néantiser* le monde —, la conscience imaginante doit être libre : « Pour qu'une conscience puisse imaginer, il faut qu'elle échappe au monde par sa nature même, il faut qu'elle puisse tirer d'elle-même une position de recul par rapport au monde. En un mot, il faut qu'elle soit libre. [...] Pour pouvoir imaginer, il suffit que la conscience puisse dépasser le réel en le constituant comme monde, puisque la néantisation du réel est toujours impliquée par sa constitution en monde² ». Cette liberté n'est cependant pas un pur arbitraire : il ne suffit pas de nier le monde pour l'imaginer, mais on le nie toujours depuis un certain point de vue ou une certaine situation (terme par lequel Sartre désigne « les différents modes immédiats d'appréhension du réel comme monde ») ; la conscience n'est pas dans cette perspective en dehors du monde, fantôme flottant au dessus de sa condition

1. Cf. Descartes, *Principes de la philosophie*, I, article 51 : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons seulement une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister ».

2. *L'Imaginaire*, Gallimard, 1940, p. 234.

empirique, mais elle est en situation. C'est ce qui évite à la position sartrienne de tomber dans le spiritualisme : la liberté humaine est toujours liberté dans le monde ; elle n'est jamais une liberté abstraite, indépendante du milieu physique et social dans lequel elle s'incarne, mais elle est liberté concrète et individuelle, en face des choses et des hommes.

Cette intuition déterminante, selon laquelle l'être de la conscience est liberté, sera développée dans le premier grand ouvrage philosophique de Sartre, *L'Être et le Néant*, publié en 1943. Sartre y répond à la question classique de la philosophie : qu'est-ce que l'Être ? Et y a-t-il quelque chose comme du Néant ou bien faut-il, à la manière de Parménide, dire que « le non-être n'est rien¹ » ? D'où vient alors notre expérience du Néant ? La réponse de Sartre est catégorique : il est impossible de poser et de se poser la question de l'Être si le Néant n'existe pas, si l'on est pris au piège de l'Être et si on ne peut le mettre à distance par la négation. Le Néant ne peut donc trouver son origine que dans l'homme, qui est le seul être à pouvoir introduire par sa capacité de *néantisation* le non-être au sein même de l'être massif, « plein comme un œuf » ; autrement dit : le Néant ne peut venir à l'Être que par la liberté. Cette liberté n'est pas l'une des propriétés qui serviraient à définir l'homme, parmi d'autres propriétés, puisque l'homme (en tant qu'il n'est pas substance) n'a pas d'essence : elle est *l'être* même de l'homme, ce qui lui permet précisément d'échapper à toute essence et à toute tentative de le définir définitivement. Ou, comme l'écrit Sartre, « la liberté précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans la liberté. Ce que nous appelons liberté est donc impossible à distinguer de l'être de la réalité humaine. L'homme n'est point *d'abord* pour être libre *ensuite*, mais il n'y a pas de différence entre l'être de l'homme et son être-libre² ».

Nous sommes donc, selon la paradoxale formule de Sartre, « *condamnés à être libres* » : il n'y a pas chez l'homme une essence, c'est-à-dire une nature fixe, contre laquelle il faudrait lutter ou dont il faudrait se détacher pour être libre, mais je ne puis *jamais* cesser d'être libre. Même dans la passion, dans l'émotion ou dans toutes les modalités de mon existence qui, traditionnellement, ressortissent à ma passivité, j'affirme ma liberté par le seul fait que j'existe. C'est que chacune de mes attitudes (passion, émotion, etc.) manifeste cette liberté, cette essentielle contingence sans laquelle je ne

1. Parménide, *De la nature*, fragment 6.

2. *L'Être et le Néant*, « Tel », Gallimard, 1976, p. 60. C'est Sartre qui souligne.

serais pas. Par exemple, lorsque je suis triste, je ne suis pas affecté de tristesse comme si je recevais cette tristesse d'un choc extérieur : un tel choc (comme la nouvelle de la mort d'un proche) peut certes bien être à l'origine de cette tristesse, mais je ne continue pas à être triste comme un corps continue son mouvement, par le principe d'inertie. Il n'y a pas d'inertie dans la conscience, elle est un *acte*. Par conséquent « si je me fais triste, c'est que je ne *suis* pas triste ; l'être de la tristesse m'échappe par et dans l'acte même par quoi je m'en affecte¹ ». Tous mes gestes, tous mes sentiments manifestent en ce sens ma liberté, même s'ils me dépassent ensuite (je ne suis pas par exemple maître de ma tristesse), étant donné que ce sont autant de manières d'être ce néant qui est constitutif de mon être.

La liberté sartrienne n'est en conséquence aucunement la liberté du rationalisme classique (la capacité qu'a ma volonté de choisir ce que l'entendement lui présente comme bon), celui de Descartes ou de Leibniz² : elle est l'étoffe de mon existence, sa structure même qui fait qu'à chaque instant j'ai à me choisir. Certes, je peux nier cette liberté, je peux me réfugier dans ce que Sartre appelle, dans la première partie de *L'Être et le Néant*, la « *mauvaise foi*³ », celle qui consiste à se mentir à soi-même et à se poser comme une chose, tel cet homosexuel dont parle *L'Être et le Néant*, qui considère son état comme la conséquence d'un fâcheux destin ; mais là encore, je ne peux être de mauvaise foi que parce que je suis libre : seul un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est, bref qui est *libre*, peut jouer à être quelque chose ; seul un être qui n'est pas homosexuel ou hétérosexuel, qui n'est défini par aucune identité avec soi (même l'identité sexuelle⁴), peut se choisir comme tel et chercher un fondement à son choix, aussi absurde soit-il que ce « fâcheux destin » évoqué par l'homosexuel honteux que l'on vient d'évoquer.

Mais si cette liberté est en situation, si elle s'inscrit dans un horizon spatial et temporel, cela n'implique-t-il pas que cette liberté soit limitée ? Absolument pas : « L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre, ou il n'est pas⁵ ». La situation n'est pas en effet une limite à ma liberté, car c'est seulement par ma liberté que je peux

1. *L'Être et le Néant*, p. 97.

2. Cf. dans *Situations*, I, l'article intitulé « La liberté cartésienne ».

3. Cf. *L'Être et le Néant*, première partie, chapitre 2 : « Les conduites de mauvaise foi ».

4. C'est ce qui permettra à Simone de Beauvoir de dire qu'on « ne naît pas femme, mais [qu']on le devient ».

5. *L'Être et le Néant*, p. 495.

rencontrer des limites : ainsi, tel rocher ne constitue un obstacle à ma liberté que parce que j'ai le libre projet de l'escalader. « Il n'y a pas d'obstacle absolu, écrit dans cette perspective Sartre, mais l'obstacle révèle son coefficient d'adversité à travers les techniques librement inventées, librement acquises ; il le révèle aussi en fonction de la valeur de la fin posée par la liberté. Ce rocher ne sera pas un obstacle si je veux, coûte que coûte, parvenir au sommet de la montagne ; il me découragera, au contraire, si j'ai librement fixé des limites à mon désir de faire l'ascension projetée¹ ». Même ma mort ne constitue pas une limite de mon être-libre, comme le montre bien *L'Être et le Néant* : car cette limite, je ne la rencontre jamais ; j'ai beau m'attendre à elle, je ne puis en aucun cas l'attendre parce qu'elle a toujours la possibilité de me prendre par surprise. Elle n'est donc pas l'un de mes possibles, et surtout pas la possibilité propre au *Dasein*, comme le pensait Heidegger², puisqu'il n'y a de possible que librement choisi par la subjectivité et que s'il y a un sens à choisir *sa* mort (les armes à la main ou dans un lit d'hôpital), il n'y a pas de sens à choisir *la* mort comme possibilité de ne plus être. La philosophie sartrienne ne sera pas ainsi une réflexion sur la mort, même si elle part de la certitude de la finitude humaine, mais elle sera méditation de la vie, méditation sur ce que l'on peut faire *de son vivant* pour exister pleinement et vivre pleinement sa liberté dans l'action et la pensée.

1. *Ibid.*, p. 545.

2. Cf Heidegger, *Être et Temps*, 2^e section, § 46-53.

Une philosophie de l'existence

Définir l'être de la conscience comme *liberté*, c'est définir l'être de l'homme comme *existence*, concept central de la philosophie sartrienne qu'on qualifiera pour cette raison très rapidement d'« *existentialisme* ». Sur ce point, Sartre s'inspire du philosophe allemand Martin Heidegger, disciple de Husserl, dont l'ouvrage *Être et Temps* constitue le manifeste fondateur de ce que Sartre appellera dans sa conférence de 1945 « *l'existentialisme athée*¹ » (sans doute à tort, car Heidegger ne se reconnaîtra jamais comme existentialiste²). Heidegger s'efforce, dans ce traité d'ontologie, de rouvrir la question fondatrice de la philosophie, qui est celle de l'Être, à travers une interrogation sur cet étant particulier qu'est le *Dasein*, — c'est-à-dire l'homme ou encore ce que Sartre traduit par « *réalité humaine* » dans *L'Être et le Néant* —, le seul étant à pouvoir précisément se poser la question de l'Être. Le *Dasein* a en effet cette particularité qu'il est un étant qui peut se rapporter à son être ; ou, comme l'écrit Sartre, « il est cet être pour lequel il est dans son être question de l'être³ ». C'est cette structure de rapport à l'être qui définit selon Heidegger l'*existence* : « l'essence du *Dasein* tient dans son existence », remarque ainsi Heidegger au début d'*Être et Temps*⁴.

Qu'est-ce qui définit donc cette existence ? L'homme existe, ou comme l'écrit Heidegger *ek-siste*, parce qu'il se tient (*sistere*, en latin) en dehors (*ek*) de soi-même, bref parce qu'il ne coïncide pas avec son être, à la manière de la chose, mais parce que celui-ci (son être) est toujours pour le *Dasein* en question : l'existence, c'est donc le fait de pouvoir se rapporter à son être, ou comme l'écrit Heidegger, « l'être même par rapport auquel le *Dasein* peut se comporter de telle ou telle manière et vis-à-vis duquel il a toujours une certaine attitude, nous le nommons *existence*⁵ ». L'homme peut alors décider d'avoir un rapport authentique à soi ou, au contraire, de sombrer dans l'inauthenticité en refermant la question de l'être et en se

1. *L'existentialisme est un humanisme* (noté désormais E.H.), p. 26 : « les existentialistes athées, parmi lesquels il faut ranger Martin Heidegger ».

2. Sur les rapports Sartre/Heidegger, on lira avec profit la *Lettre sur l'humanisme* de Martin Heidegger (1947).

3. *L'Être et le Néant*, p. 112.

4. *Être et Temps*, Gallimard, 1986, § 9, p. 73.

5. *Ibid.*, § 4, p. 36.