

L'ÊTRE ET LE NÉANT, OU LE ROMAN DE LA MATIÈRE

Vincent de Coorebyter

Gallimard | « Les Temps Modernes »

2012/1 n° 667 | pages 1 à 11

ISSN 0040-3075

ISBN 9782070137411

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-les-temps-modernes-2012-1-page-1.htm>

Pour citer cet article :

Vincent de Coorebyter, « *L'Être et le néant*, ou le roman de la matière », *Les Temps Modernes* 2012/1 (n° 667), p. 1-11.

DOI 10.3917/ltn.667.0001

Distribution électronique Cairn.info pour Gallimard.

© Gallimard. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

L'ÊTRE ET LE NÉANT, OU LE ROMAN DE LA MATIÈRE

On a dit de Victor Hugo que c'était une forme à la recherche de son contenu. On peut aussi bien dire que Sartre, jusqu'à la gestation de *L'Être et le Néant*, était un contenu à la recherche de sa forme, et même de sa méthode. Jusqu'à ce moment, en effet, Sartre avait un programme — faire une philosophie « réellement athée [...], une philosophie de l'homme, dans un monde matériel¹ » —, mais il ne l'avait réalisé que très imparfaitement.

Au départ, Sartre a deux idées fortes, deux convictions mal argumentées, et une certitude trompeuse. La certitude, c'est que la vérité se dévoile seulement à celui qu'il appelle « l'homme seul », un individu dénué d'ancrage, indifférent aux attentes collectives, libéré de tous les prismes sociaux qui aveuglent l'Université et les savants. Certitude formant en réalité, comme Sartre le reconnaîtra après coup, une construction sociale par excellence, *le mythe de l'intellectuel*, qui ne dit rien de la manière dont on s'approche du réel, et qui conduira le jeune Sartre à son premier grand échec éditorial, la rédaction d'une *Légende de la vérité* presque illisible.

Les deux convictions sont, d'une part, un strict réalisme de la perception, l'assurance que les choses nous apparaissent comme elles sont et, d'autre part, un élargissement du perçu à une large palette de phénomènes que Sartre subsume sous la notion de *sens* — ces trouées de signification constituant, dans son esprit, une

1. Jean-Paul Sartre dans Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre, août-septembre 1974*, « Folio », Gallimard, Paris, p. 613.

« surface métaphysique² » perceptible dans les plus humbles circonstances de la vie quotidienne, mais sans qu'il soit capable, dans sa jeunesse, d'en établir le statut et d'en démontrer la possibilité.

Les deux idées fortes, enfin, sont la contingence et la liberté, les deux pivots de sa pensée. Mais Sartre se faisait de l'une, la contingence, une conception si originale qu'il prendra quatorze ans pour la mettre en forme — d'un exposé sur Nietzsche présenté à l'École normale supérieure en 1924 à la parution de *La Nausée* en 1938 —, tandis que l'autre, la liberté, était au départ un lieu commun que Sartre inclinait à plaider de manière stoïcienne mais surtout cartésienne, en avançant, comme dans *La Transcendance de l'Ego*, que chaque vécu de conscience est « une création *ex nihilo*³ » qui ne s'explique par rien d'antérieur, ce qui revient à postuler ce qu'il faudrait précisément démontrer.

Il faut noter que certaines de ces impasses sont postérieures à la découverte de la phénoménologie par Sartre, qui date de son séjour à Berlin en 1933-1934. De fait, la phénoménologie a d'abord été pour lui un piège autant qu'une solution. Sartre n'a pu fonder son réalisme de la perception et sa notion de sens, dans son célèbre article sur l'intentionnalité, qu'en interprétant le *principe des principes*⁴ husserlien de la manière la plus restrictive, en faisant droit aux intuitions donatrices originaires *dans les limites où elles se donnent*, ce qui a conduit Sartre, dans *La Transcendance de l'Ego*, à réduire le vécu à une succession d'*instants* et à reléguer une foule de structures humaines, à commencer par l'action — qui se déploie dans le temps — dans le domaine impur de la réflexion psychique, aux côtés de l'Ego, réalité douteuse elle aussi, puisque débordant de la sphère étroite de l'immanence ou du vécu que Sartre infère de sa lecture de Husserl.

Il ne suffit donc pas, pour aborder *L'Etre et le Néant*, de s'en remettre à son sous-titre, « Essai d'ontologie phénoménologique ». Non pas que l'on puisse douter, comme l'ont fait certains, du caractère authentiquement phénoménologique de cette ontologie : cette

2. Jean-Paul Sartre, « Carnet Dupuis » (1931 env.), dans *Œuvres romanesques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 1981, p. 1683.

3. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Vrin, Paris, 2003, p. 127.

4. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, Paris, 1950, p. 78.

dimension ne peut pas être niée, ni, en aucune manière, être réduite à une influence ou à un emprunt. *L'Être et le Néant* n'est pas le produit, ou le symptôme, d'une montée en puissance de la phénoménologie en France : il est *un des moments constitutifs majeurs* de cette montée en puissance, un coup d'éclat qui conduira, après coup, à essayer de reconstituer les étapes qui en ont préparé l'avènement. Mais cela ne règle pas la question du sens phénoménologique de l'œuvre, tant il recouvre une extraordinaire complexité scripturaire et méthodologique.

Car de quelle phénoménologie parle-t-on, en l'occurrence ? La première phrase du livre jette déjà le trouble. Affirmer que « la pensée moderne a réalisé un progrès considérable en réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent⁵ », c'est tenir un propos impeccablement phénoménologique qui rappelle une phrase célèbre de *La Nausée* : « [...] les choses sont tout entières ce qu'elles paraissent — et derrière elles... il n'y a rien⁶. » Mais c'est aussi rompre une lance en faveur du positivisme, voire du nominalisme ou du conventionnalisme, de la réduction des lois physiques à l'ordonnancement des phénomènes. *L'Être et le Néant* prend d'ailleurs pour tout premier exemple la notion physique de « force » et cite, dès la deuxième page, Poincaré et Duhem. Réduire l'être à une série de manifestations revient enfin à poser un geste éminemment nietzschéen. Geste assumé par Sartre, qui crédite la phénoménologie d'en finir avec l'illusion des arrière-mondes ; mais geste, aussi, qui achève de dérouter : comment concilier Nietzsche avec Husserl ? Et comment fonder une ontologie, une doctrine de l'être, sur une méthode qui confine au phénoménisme, qui risque de réduire l'être à la perception qu'on en prend, voire de s'enfermer dans le *cogito* ? Cet effondrement de la phénoménologie dans un idéalisme phénoméniste étant imputé par Sartre à Husserl⁷, il faut conclure que l'ontologie phénoménologique de *L'Être et le Néant* se déploie, pour une bonne part, *contre* le fondateur de la phénoménologie, bien

5. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943, p. 11.

6. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, *op. cit.*, p. 114.

7. « [Husserl] s'est enfermé dans le *cogito*, il mérite d'être appelé, malgré ses dénégations, phénoméniste plutôt que phénoménologue ; et son phénoménisme côtoie à chaque instant l'idéalisme kantien », cf. *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 115.

davantage que ce ne sera le cas, au même moment ou presque, dans la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty.

Si on le replace dans l'itinéraire sartrien, *L'Être et le Néant* apparaît ainsi pour ce qu'il est : un chant du cygne, le début de l'adieu à la phénoménologie entendue comme guide, ce qui ne peut se comprendre qu'au moyen d'une brève reconstitution biographique qui formera la matière de quelques remarques complémentaires sur la méthode suivie par Sartre.

De 1934 à 1938, tout l'effort de Sartre consiste à devenir meilleur husserlien que Husserl : il retourne Husserl contre lui-même, il développe une théorie du moi (dans *La Transcendance de l'Ego*) et de l'image (dans *L'Imagination* et *L'Imaginaire*, ce dernier étant largement rédigé dès 1938) qui conteste celle de Husserl au nom des *Idées directrices pour une phénoménologie*. Puis il tente une dernière exploitation de Husserl en rédigeant, fin 1937-début 1938, 400 pages d'un livre finalement abandonné qui devait s'appeler *La Psyché* — thème fort proche de celui abordé par Husserl dans le deuxième tome de ses *Idées directrices* et qui conduira Sartre à une impasse. En rédigeant *La Psyché* et en achevant *L'Imaginaire*, Sartre bute sur l'étroitesse méthodologique de Husserl — ou, plus exactement, de celui qu'il a lu : il ignore le tournant génétique de la pensée husserlienne qui a tant frappé Merleau-Ponty et il ne publiera de *La Psyché*, en définitive, que la seule section qui lui ait paru originale, l'*Esquisse d'une théorie des émotions*, dans laquelle Heidegger supplante Husserl.

Sartre enchaînera, à Pâques 1939, avec une relecture systématique de *Sein und Zeit*, la première en fait qui lui a permis de comprendre l'ouvrage. L'effet de cette lecture sera sans retour : par son ontologie du *Dasein*, Heidegger fait découvrir à Sartre l'idée d'être-au-monde, le primat du futur et l'articulation des trois dimensions temporelles, ce qui le libérera de la psychologie phénoménologique des facultés qu'il développait jusqu'alors sur le thème de la réflexivité et de l'image au moyen d'un *cogito* étroitement instantanéiste et d'une intentionnalité limitée à la saisie d'un objet déterminé.

Sartre, pour autant, ne sera réellement heideggérien que l'espace de quelques mois. Disons de mai 1939, quand il rédige son article sur la temporalité chez Faulkner, jusqu'au 19 décembre 1939, lorsqu'il écrit, dans un de ses *Carnets de la drôle de guerre*, ces lignes décisives, les premières qui appartiennent de plein droit à

L'Être et le Néant — des lignes qui ne doivent rien à Heidegger et qui ouvrent une première explication du titre donné au présent article : « La conscience est allègement d'être. L'être-pour-soi est une désintégration de l'être-en-soi. L'être-en-soi transi par le Néant devient l'être-pour-soi⁸. »

Dernière remarque sur la méthode : *L'Être et le Néant* donne un coup de vieux à tous ses prédécesseurs, à commencer par Husserl. D'abord par l'audace de ses thèmes — jusqu'à une ontologie du trou qui aurait effaré Paul Ricœur, alors que Platon hésitait à reconnaître une Idée du poil et de la crasse⁹. Ensuite, grâce à des mises en situation littéraires restées célèbres, qui campent tantôt un garçon de café et tantôt une femme en proie à un séducteur trop pressé. Non seulement ce livre constitue un coup d'éclat formel sans équivalent à l'époque, mais il rejette aussi dans l'académisme universitaire sa référence centrale, son inspirateur et son adversaire déclaré, à savoir Heidegger. Choisir pour titre *L'Être et le Néant*, seize ans après la parution de *L'Être et le Temps* en Allemagne, traduit en effet l'ambition de substituer, au cœur d'une ontologie de l'homme, le néant au temps comme opérateur universel, mais aussi d'aller plus loin que Heidegger en explorant des contrées passées sous silence dans *Sein und Zeit*, en commençant par le corps et la sexualité.

L'Être et le Néant se distancie ainsi des écoles philosophiques dominantes dans la France de l'époque, celles qui le placeront sous le feu croisé de leurs critiques : la pensée catholique d'abord, qui fustigera le nihilisme moral sur lequel déboucherait l'ouvrage ; le marxisme ensuite, qui y verra l'expression d'une bourgeoisie décadente, un individualisme en mal de repères ; les cartésiens enfin, déroutés par ce livre qui fait une telle place à l'angoisse, à la honte, au sens du visqueux ou aux affects en tout genre, au point que Ferdinand Alquié dénoncera la promotion d'un pour-soi dont

8. Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-mars 1940*, nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit, Gallimard, Paris, 1995, p. 346.

9. Ricœur s'inquiétait de voir « la moindre analyse d'expérience ou de sentiment se drape[r] du titre de phénoménologie » et disait s'attendre à « une phénoménologie du poil ou de la crasse », dont il esquissait, en note, un pastiche d'inspiration sartrienne, merleau-pontienne et heideggérienne. Cf. Paul Ricœur, « Sur la phénoménologie » (1953), dans *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986, p. 141.

Sartre explique comment il peut devenir sadique, mais pas mathématicien¹⁰.

Par-delà leur diversité, les critiques qui ont accueilli *L'Être et le Néant* — et qui étaient massives — s'accordaient sur un défaut majeur : Sartre aurait livré une philosophie du sentiment, subjectiviste et irrationaliste, qui promeut des hantises personnelles au rang de vérités ontologiques. C'est l'essor de la phénoménologie qui est visé ici, mais cette dénonciation d'une philosophie à la première personne jette surtout les bases du malentendu qui entourera l'existentialisme. Puisque l'on croit savoir que l'existentialisme est né de la protestation de Kierkegaard contre le panrationalisme hégélien, on n'hésitera pas à dénoncer une contradiction dans l'ambition sartrienne de construire un *système* existentialiste — alors qu'en réalité l'existentialisme participe, comme Sartre l'a suggéré dans sa préface au *Traître* d'André Gorz, de l'élargissement du rationalisme inauguré par la *Phénoménologie de l'esprit*, et ce par l'ambition de rendre raison de tout, « même le geste d'ouvrir un parapluie s'il pleut¹¹ ».

Cette remarque ne suffit pas, pour autant, à arrimer *L'Être et le Néant* à un quelconque devancier, et surtout pas à Hegel, comme on pourrait être tenté de le faire dans la foulée de Bernard-Henri Lévy. Notons simplement trois éléments sur ce thème. D'abord, Sartre n'a jamais assisté aux fameux cours de Kojève sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Ensuite, les références à différents livres de Hegel, qui sont nombreuses dans *L'Être et le Néant*, sont toutes empruntées aux deux tomes de *Morceaux choisis* de Hegel publiés par Henri Lefebvre et Norbert Guterman chez Gallimard en 1939¹². Enfin, l'ontologie de *L'Être et le Néant*, loin d'être seulement phénoménologique, est aussi une ontologie *dialectique* qui interroge inlassablement les rapports de l'en-soi et du pour-soi, mais selon une démarche *non* hégélienne, comme cela apparaît à la lecture, et comme Sartre en a témoigné en 1975 dans un entretien dont des extraits ont paru

10. Ferdinand Alquié, *Solitude de la raison*, Le Terrain Vague, Paris, 1966, p. 100.

11. Jean-Paul Sartre, « Des rats et des hommes » (1958), dans *Situations, IV*, Gallimard, Paris, 1964, p. 62.

12. Cette information nous a été communiquée par Pierre Verstraeten de longue date, et nous avons eu l'occasion de la vérifier depuis : il est bel et bien possible d'en faire la démonstration en règle.

à deux reprises dans *Le Magazine Littéraire*¹³. Le jeu sur les tensions et les indépassables contradictions de l'en-soi et du pour-soi rappelle en fait surtout Platon, influence qui, selon Sartre, s'est exercée également sur Merleau-Ponty¹⁴.

Reste, malgré tout, un soupçon, voire un procès en règle, instruit dès 1943 par les marxistes et les thomistes, et qui connaîtra son apogée avec la vogue structuraliste et la mise à mort du Sujet dans les années 60 et 70 : *L'Être et le Néant* serait un ouvrage foncièrement cartésien, reproche que Sartre lui-même formulera à diverses reprises. L'appel au *cogito*, fût-il préréflexif, comme socle heuristique ultime ; le dualisme, massif, de l'en-soi et du pour-soi, qui est sans conteste un dualisme de la matière et de la conscience ; la théorie de la liberté comme arrachement, enfin, qui postule qu'un néant vient toujours se glisser entre deux instants de vécu et permet à la conscience de dire « non » à tout son passé et au monde entier, de poser son acte par-delà la pesanteur de l'être, tout cela dessine une doctrine cartésienne dans laquelle le pour-soi joue le rôle de la pensée ou de l'âme, et l'en-soi celui de l'étendue ou de la matière — avec la même difficulté que chez Descartes pour articuler la conscience au corps, tous deux ayant commencé par les disjoindre.

Ce procès en cartésianisme peut paraître fondé, quand on commence la lecture de *L'Être et le Néant* par le début, c'est-à-dire par l'Introduction. L'opposition y est en effet radicale entre le régime d'être de l'en-soi, caractérisé par son inertie et son empâtement, son identité à soi, et le régime d'être de la conscience ou du pour-soi, qui se signale par sa transcendance, sa spontanéité et sa légèreté, ce que Sartre appelle son *néant* — néant qui rend la conscience non identique à soi, qui fait qu'elle n'est jamais ce qu'elle est, et qui fonde son indépassable *liberté*. On peut ajouter que la preuve ontologique de l'existence du monde que propose l'Introduction (point V) est également suspecte de cartésianisme. D'abord parce que Sartre croit devoir prouver ce que les non-cartésiens tiennent pour acquis ; ensuite, parce que la preuve sartrienne — l'être existe puisque, par

13. « Une vie pour la philosophie. Entretien avec Jean-Paul Sartre », *Le Magazine Littéraire*, n° 384, février 2000, p. 41.

14. Jean-Paul Sartre, « Merleau-Ponty », dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, « Bibliothèque de la Pléiade », Gallimard, Paris, 2010, p. 1108.

définition, la conscience, en tant qu'intentionnelle, « doit se produire comme révélation-révélee d'un être qui n'est pas elle¹⁵ » — semble postuler et consacrer la dualité de la conscience et de l'être, du sujet qui vise et du monde révélé par cette visée.

Il n'est pas possible de répondre à ces critiques ici, et notamment de rétablir la portée exacte de la preuve ontologique de 1943. Mais quelques rappels, très allusifs, peuvent suffire à renverser l'image de cartésianisme intempérant qui colle à la peau de *L'Être et le Néant*.

Pour aller à l'essentiel, le plus simple est de repartir d'une des phrases déjà citées des *Carnets de la drôle de guerre* : « L'Être-pour-soi est une désintégration de l'être-en-soi. » Cela signifie que le pour-soi n'est pas l'Autre de l'en-soi, son exact opposé, bien au contraire : le pour-soi, c'est *l'en-soi lui-même* qui se fait autre que soi *en son sein*, qui s'affecte de néant *en son cœur*, « comme un ver¹⁶ », par un geste inexplicé et contingent que Sartre appelle l'acte ontologique et qui dépressurise l'en-soi de l'intérieur. Le pour-soi, c'est de l'en-soi conscient (de) soi, motif pour lequel il est affecté de la contingence propre à l'en-soi — mais affecté selon le régime d'être qui est celui d'une conscience, et en vertu duquel, inévitablement, celle-ci doit à la fois vivre et assumer cette contingence, faire quelque chose de cet être qui est le sien et qu'elle n'a pas choisi d'être. C'est là, très exactement, ce que Sartre appelle la *facticité*, qui est propre au pour-soi car elle désigne la *prise en charge existentielle* de la contingence et non la contingence elle-même.

Définie de la sorte, la facticité consacre l'indépassable appartenance du pour-soi au monde commun de l'en-soi. Le pour-soi, certes, apparaît au cœur de l'en-soi par un geste de *différenciation* radicale : du simple fait de n'être plus l'en-soi lui-même, mais conscience (de) soi comme conscience *de* l'en-soi, le pour-soi fait apparaître l'en-soi sous son regard et se découvre autre que lui, révélant plutôt que révélé. Mais il reste que le pour-soi, qui est ainsi à l'origine de son propre néant, *n'est jamais à l'origine de son être*, sans quoi il serait *causa sui* et échapperait à la facticité. Le pour-soi *ne peut donc pas effacer sa participation originelle à l'en-soi dont il relève et dont il dépend*, dont il se tire par simple négation interne,

15. *L'Être et le Néant*, p. 29.

16. *Ibid.*, p. 57, ou encore *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 440.

en faisant littéralement son trou dans l'être¹⁷. La différenciation ontologique du pour-soi par rapport à l'en-soi n'annule pas leur communauté d'être originelle : le pour-soi est de l'en-soi devenu pour-soi, mais qui reste marqué d'en-soi ; c'est un *être*, et non un simple néant ; il possède *comme conscience*, comme néant, une existence tangible, physique, qui, comme le dit Sartre dans les *Carnets de la drôle de guerre*, « est liée par un certain rapport de coexistence avec ces tables [et] ces verres¹⁸ ». Ainsi que le disent encore les *Carnets*, la conscience ne peut être conscience de l'en-soi qu'à condition de participer de son régime d'être, de sorte qu'elle possède un « *dehors* » qui la ressaisit : elle a pour caractéristique « d'*être*, comme négation de l'en-soi, à la manière de l'en-soi¹⁹ », fragile, inerte et spatiale à sa façon, un être parmi les êtres — elle est un *corps conscient*, à propos duquel *L'Être et le Néant* a cette formule anticartésienne au possible : le corps, « c'est ce que [la conscience] *est* ; elle n'est même rien d'autre que corps, le reste est néant et silence²⁰ ».

De cette participation du pour-soi à l'en-soi découle une foule de caractères ontologiques du pour-soi qui font la matière des différents chapitres de *L'Être et le Néant* et qui permettent de le lire comme un roman de la matière dématérialisée, roman dont les péripéties se déploient selon deux axes principaux. D'une part, tout ce qui participe de la *facticité* du pour-soi, de son caractère d'être parmi les êtres : son corps, sa situation, sa coexistence avec d'autres pour-soi également facticiels, sa naissance, son insertion dans des groupes et dans l'Histoire c'est-à-dire dans l'espace et dans le temps, sa mort enfin, qui n'est pas le fait de sa dimension de conscience mais d'en-soi. D'autre part, tout ce qui alimente un rapport actif à l'en-soi au cœur du pour-soi, ce qui renvoie à deux sous-axes. Soit le pour-soi cherche à dépasser sa facticité en se fondant lui-même comme pour-soi, tout en se donnant la densité d'être de l'en-soi — « passion inutile²¹ » qui l'engage à la poursuite d'un régime d'être contradic-

17. Nous reprenons ici, pendant quelques lignes, un raisonnement plus longuement étayé dans « Sartre et l'être du néant », dans Jérôme Laurent (dir.), *Dire le néant*, Presses universitaires de Caen, Caen, 2007, pp. 345-364.

18. *Carnets de la drôle de guerre*, loc. cit.

19. *Ibid.*, p. 439.

20. *L'Être et le Néant*, p. 395.

21. *Ibid.*, p. 708.

toire appelé en-soi-pour-soi, Valeur, Soi, *causa sui* ou Dieu. Soit le pour-soi tente de fuir son indétermination et sa liberté en descendant au niveau de l'en-soi, autre tentative désespérée au cours de laquelle il usera de la mauvaise foi, de la réflexion, du regard médusant d'Autrui, du corps, de l'esprit de sérieux..., pour se doter d'une densité d'être qu'il a en réalité toujours déjà perdue du simple fait d'être pour-soi, c'est-à-dire négation interne de l'en-soi.

La psychanalyse existentielle et la psychanalyse des choses qui achèvent l'ouvrage n'auront pas d'autre objectif que de montrer comment on peut étudier, d'une part, les multiples voies existentielles par lesquelles le pour-soi se débat avec sa déchirure interne et, d'autre part, la manière dont les objets qui nous entourent sont porteurs de significations qui entrent en consonance avec les quêtes ontologiques du pour-soi — l'une et l'autre démarches se rejoignant dans la notion de *sens*, dont nous avons noté qu'elle constituait un des postulats originels de l'entreprise sartrienne. Sans aller jusqu'aux perspectives métaphysiques qui concluent *L'Être et le Néant* et qui reviennent, à leur tour, sur l'indépassable intrication du pour-soi et de l'en-soi — au point de tracer finalement une perspective moniste²² qui fait écho à la liquidation des dualismes qui inaugure l'ouvrage —, la psychanalyse des choses montre comment l'en-soi, par les significations objectives dont il est porteur et qui ont valeur de symboles ontologiques aux yeux du pour-soi, participe à ce roman de la matière dans lequel le pour-soi l'entraîne malgré lui.

Il faut encore, pour conclure, aborder une objection massive à ce qui vient d'être avancé. L'objection est la suivante : si nous avons un tant soit peu raison, comment se fait-il que *L'Être et le Néant* rende systématiquement un autre son ? Comment expliquer qu'à tout moment on ait l'impression de côtoyer un humanisme dualiste, un héroïsme de la liberté radicale au terme duquel la spontanéité triomphe de toutes les pesanteurs de la situation, de la participation multiforme du pour-soi à l'en-soi ? La réponse est dans la question : cette impression surgit parce qu'elle est exacte — parce que *L'Être et le Néant*, à la différence des *Carnets de la drôle de guerre*, fait primer la conscience sur la matière, la liberté sur l'aliénation.

22. Cf. *L'Être et le Néant*, p. 719.

La date de publication de l'ouvrage, 1943, joue ici un rôle fondamental. A l'époque des *Carnets de la drôle de guerre*, en 1939-1940, Sartre, mobilisé de force dans un conflit qui le dépasse, découvre et médite enfin sa facticité, son historicité, le poids des collectifs et la profondeur de son ancrage, au point de noter que sa pensée nouvelle côtoie le thème fasciste de l'enracinement²³. Mais après sa libération frauduleuse du Stalag XII D à Trèves, en mars 1941, il rejoint un groupe de résistance, « Sous la botte », en fonde un autre, « Socialisme et liberté », et commence, fin 1941, la rédaction de *L'Être et le Néant*. Autant dire que ce dernier est imprégné de l'esprit de résistance qui anime alors Sartre et en raison duquel ce livre est nettement inférieur, sur la question de l'historicité et de l'aliénation, aux *Carnets de la drôle de guerre* qui ont été rédigés dans un autre contexte. Il manque à *L'Être et le Néant* une théorie de la passivité, remarquait Merleau-Ponty²⁴, tandis que Simone de Beauvoir n'admettait pas l'idée que l'on reste libre dans n'importe quelle situation²⁵. Ces failles majeures de *L'Être et le Néant* s'expliquent l'une et l'autre par une volonté *politique* que l'on peut qualifier de gaulliste et qui impose de rapprocher ce livre d'un second ouvrage rédigé par Sartre en 1941-1942 et publié en 1943 : une pièce de théâtre, *Les Mouches* — l'autre réponse de Sartre au pétainisme.

Vincent de COOREBYTER

23. *Carnets de la drôle de guerre*, p. 361.

24. Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », dans *Sens et non-sens*, Nagel, Paris, 1966 (5^e éd.), p. 133.

25. Témoignage de Sartre lors d'un entretien publié en 1972 dans l'unique livraison de la revue *Gulliver*, et récemment réédité : cf. Jean-Paul Sartre et Pierre Verstraeten, « Je ne suis plus réaliste », *Etudes Sartriennes*, n° 14, 2010, p. 13.