

SARTRE ET L'APERCEPTION METAPHYSIQUE

Michel Dalissier

L'objet de la présente étude est de mettre en évidence de quelle manière Jean-Paul Sartre peut apercevoir, dans *L'être et le néant*, une problématique métaphysique pleinement originale par rapport à ses devanciers, et qui sera déterminante pour ses successeurs, tout particulièrement Merleau-Ponty.

On pourrait se demander si la philosophie de l'existence de Sartre n'est pas résolument anti-métaphysique. On sait à tout le moins que *l'Essai d'ontologie phénoménologique* constitue une ontologie qui cherche à dire l'être, et ce en passant par une phénoménologie consultant le *phénomène* d'être. Or, nous voudrions montrer qu'il esquisse également une métaphysique où ces deux dimensions se conjuguent dans un être nommé phénomène, dont nous allons déterminer le mode d'approche au travers de préfigurations conceptuelles.

Pour ce faire, nous mettrons d'abord en évidence la réflexion pionnière que Sartre consacre au thème du « se faire être » qui pilote sa réflexion. Cela nous conduira ensuite à resserrer l'examen sur le cœur agissant de ce même thème, le « faire », et sur la problématique de sa réduction à l'être et à l'avoir.

Forts de ces analyses, nous serons alors à même d'envisager plus rigoureusement les « aperçus métaphysiques » sartriens sur lesquels débouchent les analyses de *L'être et le néant*, lesquels permettent d'envisager la métaphysique comme un fait, une interrogation, un problème et une discipline à part entière. Enfin, nous saisirons dans quelle mesure c'est le concept de structuration qui porte la spécificité de la métaphysique, par rapport à la morale.

« Se faire être » : contrainte, nécessité, situation originaire

On retient de l'ontologie sartrienne la méditation de l'être-en-soi, l'être-pour-moi, l'être-en-soi-et-pour-soi et l'être-pour-autrui. Or, son chemin vers la métaphysique passe par l'étude d'un autre thème qui se retrouve jusque dans la *Critique de la raison dialectique*

(1960, 167)¹ : le *se-faire-être*. Un tel thème, éminemment personnel² et littéraire³, se révèle capital : il conditionne la présence à l'être⁴, il donne la mesure du possible⁵, et il s'invite dans l'auto-présentification du temps (159)⁶. Il met au centre l'idée de *faire*. Or, il n'y a pas là un verbe passe-partout, un concept opératoire⁷. Sa nullité apparente exprime chez Sartre l'efficiencia du néant. Ce verbe est plein de sens par lui-même⁸.

Il est vital au pour-soi qu'il *se fasse* et que par lui tout cela se fasse : présentification, possibilisation et temporalisation. Que signifie en effet que le soi néantise ? Que la conscience n'étant rien⁹ *doit* se faire être plutôt que *ce* qui est déjà en soi. *A contrario*, sa néantisation se ferait « anéantissement » de soi. Par exemple, la soif ne fait pas être l'eau, auquel cas elle ne serait plus nécessaire : elle produit l'aspiration à une eau « possible » *pour elle* (138). Le *se-faire-être* n'est pas un passe-temps : c'est pour le pour soi une *contrainte* (485), une *nécessité* (123), qui correspond à une situation *originelle* (645).

Au contraire, l'être-en-soi apparaît « de trop » (33. Voir 120, 411, 450, 592). Il s'épuise à être dans la splendeur de son « indifférence », en particulier à l'égard du non-être dont « *il n'a rien à faire* (145, n.s.) ». Il ne demeure rien à faire pour l'être-en-soi. Ce qu'il demeure à faire c'est soi-même, mais pour l'être-*pour-soi*, en son néant fonctionnel et sa « liberté »¹⁰. Mais l'en-soi n'en a cure : il n'est même pas un « soi » qui pourrait se soucier de quoi que ce soi(t)¹¹.

¹ La pagination de *L'être et le néant* est donnée entre parenthèses, sans indication de date, date indiquée pour les autres œuvres de Sartre. Le sigle « n.s. » indique que je souligne.

² J.-P. Sartre, *Les mots*, Paris, Gallimard, « Folio », 1964, p. 22-23, 30, 76, 100, 112, 130.

³ J.-P. Sartre, *Saint Genet. Comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952. Merleau-Ponty annote son exemplaire, conservé à la bibliothèque de l'École normale supérieure, voir p. 66-75, 257, 506.

⁴ « Le pour-soi se fait présence à l'être *en se faisant être pour soi*. » (157. Voir 173, 189, 195, 411)

⁵ Lequel « se possibilise dans l'exacte mesure où le pour-soi se fait être » (139. Voir 135, 164).

⁶ Cela inspirera M.-P., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 474 sq.

⁷ Voir M. Dalissier, « Conscience et inconsciences métaphysiques chez Merleau-Ponty », *Les études phénoménologiques*, 2 (2018), p. 249-281.

⁸ « Nous n'avons pas à inventer un verbe tel que "consciencier" (*consciencing*) afin de nous rappeler que ce dont nous discutons est un faire et non un être », H. E. Barnes, « Sartre's Ontology », in Ch. Howells (dir.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge Univ. P., 1993, p. 17, 37.

⁹ « J'étais *rien*: une transparence ineffaçable », J.-P. Sartre, *Les mots*, *op. cit.*, 1964, p. 79.

¹⁰ « La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu d'*être*. » (485) Au contraire, chez Heidegger, « la liberté nous est donnée par l'être », M. Haar *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F., 1999, p. 65. Selon Heidegger, le soi intime de l'Être porte une négation et un refus de soi, *Metaphysik und Nihilismus*, Frankfurt A.M., Klostermann, 1999 (*GA*, 67), p. 17-18.

¹¹ Il faudrait écrire « en-«soi» », avec guillemets pour signaler cette ipséité qui apparaît, mais n'est rien en elle-« même » (140, 485. Voir 32). Une telle graphie ferait écho aux parenthèses que maintient Sartre pour signaler le caractère non thétique de la « conscience (de) soi » (20).

Au contraire, le pour-soi se voit contraint de se faire être. Sartre dit que la liberté, c'est le néant qui « contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu *d'être* ». Ce « au lieu de » signifie que le se-faire-être ne saurait tenir en une (bonne) continuation d'être, qu'elle soit passive ou active. Le se-faire-être ne signifie pas un maintien dans l'être, sans plus, dont le magistère passerait pour ainsi dire de Dieu à l'homme. Tel est précisément ce que Sartre reproche à la théorie de la création continuée, laquelle ne relève ni du régime du pour-soi ni de celui de l'en-soi, mais de l'idéal en-soi et pour-soi.

Se faire être, cela signifie se faire être de telle sorte qu'il y ait de l'être, quelque chose pour moi. C'est pour Sartre se présentifier, se possibiliser, se temporaliser. Et ce sera encore se manquer, se faire corps, ou faire la situation. Dans cette mesure, le faire sartrien a droit aussi à son sens praxique de faire quelque chose, *praxis* magnifiée dans la *Critique* (1960, 39-40, 66, 153, 180).

Paradoxalement, il est tout aussi vital au pour-soi que se-faire-être n'aboutisse qu'à un *échec* retentissant. Cet échec prend une forme ontologique, logique et perceptive, comme manque, impossibilité et incarnation.

1) Se faire être, ce *n'est pas* être en-soi, c'est donc *ne pas se faire être* en soi et c'est *se manquer* ou faire son propre manque. Ce n'est pas là se rater ou se détruire, mais attester que l'on n'est pas fait mais en train de se faire, en manque de soi, en manque d'être. Ainsi : « Pour que l'être soit manquant ou manqué, il faut qu'un être *se fasse son propre manque*. » (123. Voir 232). Une telle nécessité (« il faut ») est imposée par l'en-soi, mais le pour-soi la reprend à son compte, ce que Sartre reliera à un impératif moral (1989, 95. Voir déjà 2010, 548, 574).

Ce se-faire-être est loin d'être secondaire. Sartre écrit plus loin que ce « manque d'être que je suis » et que « je me fais être », c'est la « situation originelle » (645) Il y a ainsi une *nécessité originelle* de se faire manquement de soi. Elle ne consiste pas à faire de soi un pur néant, par fai-néantise, vanité ou anéantissement. L'échec ne signifie pas un ratage ou une récidive, mais une relance de soi ou bien une mise à l'écart de l'autre¹². Qu'il s'agisse de lui-même ou d'autre chose, le pour-soi trouve son caractère propre dans un tel

¹² D'une part, dans l'« angoisse devant le passé » du joueur récidiviste, « je me fais *n'être pas* ce passé de bonnes résolutions *que je suis* » et « *il faut que je la refasse ex nihilo* » cette « *barrière réelle* entre le jeu et moi ». D'autre part, dans la connaissance d'autre chose, le pour-soi « a à être son être en se faisant ne pas être un certain être à qui il est présent » (68, 210. Voir 158).

se-faire-n'être-pas. Dès lors, (se) manquer, pour le pour-soi, c'est tout simplement être lui-même, se rejouer et se connaître lui-même.

2) Ainsi, le pour-soi ne peut se faire être qu'au sens d'une chose *impossible*. En témoigne la théorie de la mauvaise foi, en laquelle la notion de se-faire-être bat à plein régime, selon la pleine modalité du nécessaire. Sartre écrit en effet qu'« il nous faut faire être ce que nous sommes », le drame étant que « je ne puis que *jouer à l'être* ». En clair, « ce que je tente de réaliser, c'est un être-en-soi du garçon de café » que « je suis en un sens » (95). Se faire être (en soi) est impossible. C'est impossible comme idéal en soi pour moi, en-soi-et-pour-soi. Ce qui est possible, c'est que je me fasse être et que par-là le possible se possibilise.

3) L'impossibilité de se faire être devient la nécessité de faire être autre chose que soi, de ne pas coller à soi. Elle s'éprouve de façon intime dans la *condition incarnée*. Sartre écrira dans *Vérité et existence* : « Quand je touche du velours (...), je fais exister le *velours pour la chair* (1989, 27). Il y a là en fait une auto-incarnation qui se relie dès *L'Être et le néant*¹³ à une auto-corporéisation.

Pourquoi faire être ? Pour *se faire être*, *afin* d'être pour soi. Comme l'analyse Sartre dans *Vérité et existence*, la fin est à entendre en deux sens, qui se relie. Afin d'*être* pour soi, la conscience doit d'abord *être* et ne le peut qu'en tant qu'elle révèle de l'être-en-soi, ce qui constitue sa « fin fondamentale », « originelle », laquelle « lui est *imposée* ». Mais afin d'être *pour* soi, elle doit viser librement et « secondairement » une « fin dernière » qui la singularise, *sa fin*. Or une telle fin n'est autre que la manière dont la conscience fait sienne cette fin fondamentale dont elle ignore l'origine¹⁴.

Ainsi, une telle « fin » dernière n'est jamais « *donnée* » comme véritable, à l'instar d'une « sorte d'être-en-soi », dit Sartre dans *L'être et le néant* (522), par exemple la Science, Dieu ou le Parti. Elle n'est pas davantage donnée automatiquement avec la connaissance du moyen, ce qu'il reproche plus tard au « déterminisme » (1989, 122). Sa fin n'est donnée que selon l'intention du pour-soi qui la vise comme correspondant à l'une de ses possibilités propres : « Ma *fin* peut être un bon repas, si j'ai faim. » (522). Ainsi « Le

¹³ « Pourquoi la conscience se fait-elle – ou tente-t-elle de se faire – corps et qu'attend-elle de l'objet de son désir ? Il sera facile de répondre si l'on réfléchit que, dans le désir, je me fais chair *en présence d'autrui pour m'approprier la chair d'autrui*. » (429) Or, une telle « tentative » sera là encore vouée à un « échec », qu'illustre l'écueil du « sadisme » (429-430, 438, 444-445).

¹⁴ « Elle ne trouvera jamais *qui* la lui impose. Il *faut* qu'elle se l'impose à elle-même. Elle est en situation de choisir librement une fin qu'elle ne peut pas ne pas choisir. » (1989, 91)

pour-soi ne surgit pas avec une fin *toute donnée*. Mais en “faisant” la situation, il “se fait” et inversement ». Ou encore, écrit Sartre en 1943, « dans cette guerre que j’ai choisie, je me choisis au jour le jour et je la fais mienne en me faisant » (596, 600).

Chez Sartre, l’impératif est donc adressé au « pour-soi », d’une part, de *faire*, au sens d’un agir décidé et re-finalisé, et, d’autre part, de *se faire être*, dans sa facticité et sa liberté : « Il se fait être dans son être comme ayant à être cet être » (13), et lui « avant » autre chose. Cette théorie est durable chez lui ¹⁵.

Mais cette révélation est suspendue au se-faire-être, elle n’aura lieu que pour qui s’est fait être ainsi. Sartre réaffirme par-là la nécessité de se faire être : « La conscience est acte (elle se fait être ce qu’elle est) », mieux, elle « a à se faire être ce qu’elle est, découvre un type d’être impitoyable, sans compromissions ni accommodements, l’absolue et irrémédiable nécessité d’être – pour toujours et par-delà tout changement – ce qu’on est » (1989, 37, 89. Voir 109).

La distance se creuse entre Sartre et Heidegger, mais aussi avec Merleau-Ponty, dont l’interdépendance intellectuelle avec Sartre relève de ce qu’A. Boschetti nomme un « effet de champ »¹⁶. Merleau-Ponty insistera, d’une part, sur le *faire*¹⁷, d’autre part, sur cette dimension tenant à faire être l’entourage humain et mondial¹⁸. Il est remarquable que le se-faire-être ne concerne plus chez lui le sujet, mais d’abord le temps (1945, 492), puis plus tard les choses, les événements et les œuvres, dans *L’Œil et l’Esprit*¹⁹. Quelle que soit sa dette à l’égard de Sartre et sa lecture de plus en plus critique et tranchée de son ancien

¹⁵ Cette théorie se trouvait déjà échafaudée dans *L’esquisse d’une théorie des émotions* (1995, 21, 63, 66, 88-89, 123) et dans *L’imaginaire* (2005, 188, 202-204, 235, 239, 269, 274, 297). On la retrouve dans *Vérité et existence*, où Sartre explore le concept de *véri-fication* (il tient au tiret ; 1989, 44, 61, 69-70). Il signifie que : « La vérité n’est pas *vraie* si elle n’est pas vécue et faite. » (1989, 66. Voir 103) et ne doit jamais devenir « vérité-morte ou *fait* » (1989, 120) ou s’identifier au « Vrai. Ce sera Dieu. Mais ce peut être aussi Hitler ou Staline » (1989, 102). Cette vérification qui manquera le Vrai se possibilise et s’incarne dans un « comportement » que Sartre oppose à celui « laissant être l’Être tel qu’il est » chez Heidegger (1989, 18). Voir M. Heidegger, « De l’essence de la vérité », *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1996, p. 180, et M. Dalissier, « La notion de comportement selon Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, 106/2008, p. 270-303.

¹⁶ Sartre et “*Les Temps modernes*”. *Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985, p. 256.

¹⁷ *Le problème de la passivité : notes de cours au Collège de France*, Paris, Belin, 2003, p. 175-176.

¹⁸ *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 133. M.-P. reviendra sur l’idée de « faire être pour moi », rapportant de manière critique son ancienne position, stéréotypée, à celle de Sartre, dans une note inédite au *Visible et l’invisible* (B.N.F., volume VII, N.A.F. 26990, feuillets 137-138) : « Ce n’est pas l’être qui est [...] : je le fais être – je me fais manque à supprimer [...] Ce n’est pas moi qui fais être l’être, c’est lui qui *west* et qui fait son épaisseur, sa dissimulation, sa transcendance. Elle n’est pas une propriété de mon néant. » Une inscription marginale précise : « S.[artre] : quoi que je puisse nier de l’être, reste le *noyau d’être* – cf. Husserl : toute erreur est donnée par vérité – l’inscription perceptive – Seulement ce n’est pas à l’être que S. attribue sa dénivellation, sa transcendance, son épaisseur, c’est à moi, c’est moi qui le *fais être*... » (f. 165v)

¹⁹ *L’Œil et l’Esprit*, Paris, Gallimard, 2008, p. 35, 62, 69, 74. Voir M. Dalissier, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, Louvain-La-Neuve, Peeters, 2017, *passim*.

condisciple à l'École normale, Merleau-Ponty mettra les choses au point dans « Sartre et l'ultra-bolchevisme ». Au niveau *politique* : « Le militant, le parti et la classe [...] viennent de nulle part, ils ne sont rien que ce qu'ils ont à être, que ce qu'ils se font²⁰. » Au niveau *littéraire*, « la “métamorphose” du livre et l'histoire de son sens, et ma lecture replacée dans cette histoire, comprise par elle, insérée par elle dans une vérité provisoire de ce livre, rien de tout cela, pour Sartre, n'empêche que la forme canonique du sens soit celle que je fais être en lisant, moi, et que ma lecture, formellement considérée, soit la mesure de tout autre²¹ ».

Cette critique se généralise à « l'étincelle de la conscience qui nous fera être, moi-même et les autres, dans le seul mode d'être qui soit compréhensible : celui de l'être pour soi²² ». À la limite, *faire être, c'est se faire être et pas autre chose*²³. Mais Merleau-Ponty ne voit pas les virtualités propres qu'une telle notion de se-faire-être, non réduite au faire-être, possède pour explorer la pensée de Sartre.

Faire en sorte qu'il y ait pour moi : ménager la situation

Se faire être c'est faire qu'il y ait un monde, et le faire grâce au néant. Pour Sartre, l'exigence tenant à « se-faire-être » est une mise en scène du monde, car « l'homme est l'être par qui le néant vient au monde » (et aussi la négation), mais ce *pour qu'il y ait un monde* (59. Voir 113, 211, 232). Dans *L'être et le néant*, ce n'est qu'idéalement une création en et par l'homme, laquelle prétend se substituer à celle de Dieu, d'où la critique de la création continuée (25, 31, 622, 640). Seul un être comme l'homme, en qui le rien est actif, à la différence de ce non-être des atomistes « qui ne fait rien »²⁴, doit faire être du rien, tel le joueur qui fait renaître vainement cette interdiction censée l'empêcher de jouer. Mais Sartre introduit plus tard un « Pour-soi comme création pure » (1983, 156 sq., 500, 530 sq.), selon lequel « Je crée ce qui est » (1989, 49, 62, 70).

Ce monde est mondial et mondain, plein d'objets et d'autrui. Depuis Platon, le Non-Être mène à l'Autre. Aussi : « Je suis celui par qui *il y a un monde* ; c'est-à-dire celui qui, par principe, ne saurait être l'objet pour soi-même » (296). En quel sens ? Non pas au sens

²⁰ *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 144, 189-190, 259.

²¹ *Ibid.*, p. 189. Pour une comparaison avec Sartre, voir M. Dalissier, *Héritages et innovations, Merleau-Ponty et la fonction littéraire du langage*, Genève, MétisPresses, 2017, p. 31 sq.

²² *Les aventures de la dialectique, op.cit.*, p. 190.

²³ « Comme lui, comme chez Descartes, le principe de se changer plutôt que l'ordre du monde est une manière intelligente de rester soi-même envers et contre tout », *Ibid.*, p. 259.

²⁴ H. E. Barnes, « Sartre's Ontology », *op. cit.*, p. 13.

où je ne me ferais pas être pour moi, mais au sens où c'est *autrui* qui est « l'être par qui je gagne mon objectivité », qui « me fait être » un objet (309, 404. Voir 346, 373). En bref : « L'objet, c'est ce que *je me fais ne pas être*, au lieu que je suis, moi, celui que je me fais être. Je suis partout, je ne saurais m'échapper. » (280, n.s.) Je me fais donc être inéluctablement. Partout en ces négations, le néant se trahit comme ce par quoi je fais venir, « arriver » dans le monde la valeur, le passé, le futur, la multiplicité (129, 151, 159, 172). Sartre dévoile ce néant lorsqu'il envisage le cas d'autrui²⁵. Et dans *Vérité et existence*, où l'on retrouve ce thème du venir-à-l'être-par-l'être-humain (1989, 14, 19, 105, 132, 134), un tel néant prendra le visage d'une ignorance nécessaire à la vérité²⁶.

Certes, il convient de replacer une telle perspective partielle dans la réciprocité négative selon laquelle : « Je me fais précisément ne pas être un être qui se fait ne pas être moi. » (324) Cette formule est éclairante pour différencier les positions de Merleau-Ponty et Sartre, selon que l'on insiste sur *inter-* ou *subjectivité* dans « inter-subjectivité »²⁷. Chez Sartre, l'essentiel est ailleurs et consiste à se demander : comment entendre un tel *il y a* qui semble se glisser au sein du *se-faire-être* dans la formule *faire qu'il y ait* ? Le pour-soi a pour destin de chercher à s'approprier : il est « l'être qui, dans son être, est fondement d'un pour » (195). D'un « pour » pour quoi faire exactement ? D'abord, « *pour* exister » dira Sartre dans *Vérité et existence*, du fait de la révélation de l'être-en-soi que le pour-soi doit irrémédiablement orchestrer pour *exister*, selon sa fin fondamentale ; ensuite, pour faire exister quelque chose, selon sa fin dernière²⁸. Le pour-soi est là pour faire exister, mieux, faire qu'il y ait quelque chose.

Cette importance accordée au *pour* dans la perspective de son lien à *il y a* fait que Sartre, dans *L'être et le néant*, en vient à réduire l'articulation ontologique du *par-qui-il-y-a* à celle du *pour-qui-il-y-a*. En effet, *il y a* ne constitue évidemment pas pour lui un quantificateur existentiel (\exists), ni ce bruissement anonyme de l'existence anonyme, ce

²⁵ « Il faut qu'elle [la conscience] se dégage librement d'autrui et s'en arrache, en se choisissant comme un néant qui simplement est autre que l'autre, et, par-là, se rejoint dans le "soi-même". Et cet arrachement même qui est l'être du pour-soi fait qu'il y a un autre. » (323. Voir 331 et 571)

²⁶ « Dire que j'ignore originellement, c'est dire que la vérité est ma possibilité, qu'elle m'attend et que je suis l'être par qui la vérité viendra de l'intérieur au monde. » (1989, 46. Voir 121).

²⁷ Pour Sartre, il s'agit de *faire en sorte qu'il y ait* *autrui* (*pour moi*). Il y a une pulvérisation *subjective* que mettront en cause *Les aventures de la dialectique* : « Il y a chez Sartre une pluralité de sujets, il n'y a pas d'intersubjectivité », *op. cit.*, p. 275. M.-P. s'efforce au contraire de percevoir la dimension interstitielle de l'intersubjectivité, l'*entre-deux* humain.

²⁸ Voir, *supra*. « La conscience ne peut choisir une fin sans choisir en même temps la vérité, *elle ne peut se faire être sans se faire être devant l'Être, c'est-à-dire sans révéler* » et donc aussi révéler quelque chose (1989, 91, n.s.).

« sans soi » irréductible à un « *en-soi*, lequel est déjà la paix » que révèle Lévinas²⁹, ni même la question appelant le « dévoilement d'un Être » comme chez Merleau-Ponty³⁰. Aux yeux de Sartre, *l'il y a* désigne une opération du pour-soi, du type « *il faut qu'il y ait... pour moi* ». Elle s'exprime au *sub-jonctif* parce qu'elle exprime une exigence que porte le su-jet.

Sartre revient deux fois sur cet aspect capital en se citant lui-même, à la faveur de son analyse de la qualité³¹. Il en va pourtant de l'être et non pas de la seule qualité : « "Il y a" de l'être parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être » (667), autrement dit de l'être pour lui. Il en précise les répercussions phénoménologiques dans les *Cahiers pour une morale* : « "Faire qu'il y ait de l'Être" ou "donner un sens à l'Être" sont une seule et même chose », « C'est faire que l'Être pur paraisse dans un monde, c'est *mettre en rapport*. » (1983, 502, 511). Et il en souligne l'enjeu aléthéique dans *Vérité et existence* : « Par le dévoilement, je fais qu'il y ait de l'être, je tire l'Être de sa nuit » (1989, 61).

L'il y a est le jeu du pour-soi qui (se) le fait. Ainsi, *d'un côté*, « il y a » ne signifie pas « il est ». *L'il y a* n'est pas déposé dans l'être-en-soi, cet « en-soi qui n'est qu'en-soi » à chaque fois « tout l'être » dans chaque qualité, livré à sa nuit passée et dépassée, à sa contingence et à sa facticité, comme le jaune du citron « est le citron ». En clair, les auxiliaires *être* et *avoir* ne sauraient s'échanger : « il y a » n'est pas « être » (222, 627 et 649-650). Pourtant, *d'un autre côté*, « il y a » ne veut pas dire « il a ». Le *il y a* n'est pas approprié dans l'être-en-soi-et-pour-soi, cet « être tel qu'il est absolument et en soi », pur moment de l'avoir (650).

Si l'on préfère, l'on ne saurait parler du « il y a » au même titre que du « champ de neige » de la piste que s'approprie durablement le skieur, faisant venir son être de l'avenir, selon l'image célèbre de la fin de l'ouvrage³². Le pour-soi ne se propose plus, par avance, de « se faire » ce champ, au sens où l'on parle familièrement de « se faire quelqu'un ». Mais ce n'est pas non plus la pure immanence du faire dans le présent. Je fais « à présent » quelque chose du champ enneigé, désormais pris dans mon pro-jet actuel, dirigé vers et

²⁹ *Le temps et l'autre*, P.U.F., 1991, p. 27.

³⁰ *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail*, Paris, Gallimard, 1954, p. 171.

³¹ 223 et 649-650. Ainsi, s'« il faut déjà le "il y a", c'est-à-dire la médiation néantisante du pour-soi, pour qu'il y ait des qualités » (650), le sens directionnel et signifiant de la préposition « pour » dans « pour-soi » détermine son sens causal et événementiel. En d'autres termes, faire *qu'il y ait*, n'a de sens que *pour soi*. Si le ciel est bleu, c'est qu'il a bien fallu qu'il y ait du bleu pour moi.

³² « À présent *j'en fais quelque chose*. [...] comme, dans la descente, je ne le considère pas en lui-même, pouce par pouce, mais que je fixe toujours un point à atteindre, par-delà la position que j'occupe, il ne s'effondre pas en une infinité de détails individuels, il est *parcouru vers* le point que je m'assigne. » (628)

calibré sur l'avenir (628). À l'instar du joueur qui s'active sur le cours de tennis, c'est là l'« être qui vient à lui-même à partir de l'avenir, l'être qui se fait exister comme ayant son être hors de lui-même à l'avenir », en-soi-et-pour-soi (160).

Où se cache cet *il y a* irréductible à l'être-en-soi et à l'être-en-soi-et-pour-soi, malaisé à dénicher alors qu'il devrait crever les yeux ? Pour Sartre, le lieu fonctionnel du *il y a* est le pour-soi en présence (223 et 649-650). *Il y a* est la signature d'un *se faire*, ni d'un être ni d'un avoir : il signifie « qu'il y ait pour moi ».

Proximité et distance, derechef, avec les phénoménologues³³.

Que faire du faire ? La réduction onto-phénoménologique

Une telle emphase apportée à la notion de faire dans « *se-faire-être* » et « *faire-qu'il-y-ait-pour-moi* » la rend-elle absolument centrale et thématique ? La réponse est positive. Sartre tente même de « réduire » la catégorie du faire, au sein du trio « Avoir, faire et être », titre de la dernière partie de *L'être et le néant*. Ce n'est pas rien s'il est vrai qu'« avoir, faire et être sont les catégories cardinales de la réalité humaine. Elles subsument sous elles toutes les conduites de l'homme. » (475)³⁴. Certes, écrit Sartre, dans un libre projet, consistant par exemple à escalader une montagne, « être se réduit à faire » (479. Voir 17). Pourtant, un tel faire se trouve tout de go reconduit à l'avoir, puisque « faire est le moyen de s'approprier », « la montagne, de la souffrir jusqu'au bout et d'en être vainqueur. » Une telle *réduction*, qu'elle soit immédiate ou plus rarement médiante, constitue bien le destin du faire. Sartre l'entend ainsi :

« (Je "fais" une canne avec une branche) pour *avoir* cette canne. Le "faire" se réduit à un moyen d'avoir. C'est le cas le plus fréquent. Mais il peut aussi se faire que mon activité n'apparaisse pas sur-le-champ comme réductible. Elle peut sembler gratuite comme dans le cas de la recherche théorique, du sport, de la création esthétique. Pourtant, dans ces différents cas, le *faire* n'est pas non plus irréductible (500, 622. Voir 632) ».

Comment le faire se réduit-il à l'avoir ? Il y a deux chemins d'appropriation.

³³ Nous sommes loin du *Seinlassen* husserlien et heideggérien. Et la formule « C'est moi qui fais être pour moi », *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. iii, doit se paraphraser dans ce contexte sartrien (d'où elle est peut-être issue) : je suis celui qui fait qu'il y ait un monde et de l'être, mais pour moi. *L'il y a* apparaît mis en scène, artificialisé. Faire en sorte qu'il y ait de l'être pour moi c'est mieux dire se faire être (Sartre) ; ce n'est pas encore faire être (M.-P.).

³⁴ Cette tripartition était explicite dès *L'imaginaire* (2005, 143, 173, 200, 235-240, 274, 356-361). M.-P. n'accepte pas une « réduction » du faire, en particulier au « voir » du philosophe, *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 267. Et le travestissement métaphysique de l'être dans le faire (*Machen*) est un thème majeur chez Heidegger, *Metaphysik und Nihilismus*, *op. cit.*, *passim*.

1) La première appropriation procède « par destruction », ce qui arrive avec le don. « Donner, c'est s'approprier par la destruction en utilisant cette destruction pour s'asservir l'autre. » Le faire se trouve alors réduit dans la donation à un avoir, non pas d'être, mais de néant en soi. La « générosité », « guide » vers « un néant d'en-soi qui est évidemment lui-même en-soi, mais qui, en tant que néant, peut symboliser avec l'être qui est son propre néant. » (640-641 ; voir 1983 *sq.*) De par l'existence de cette symbolisation, de par cette radicale non-gratuité du se donner³⁵, qui distingue la position sartrienne de celles de Derrida³⁶ (1991) ou surtout J.-L. Marion³⁷, le faire n'est pas anéanti.

2) La seconde appropriation procède « par création » et exprime la réductibilité du faire à l'avoir. Le skieur se *rend* maître de la piste, tout en flexion et tension plutôt que « sérieux » (626, 630). Si l'on veut, tel champion devient, l'espace d'une décade, une idole, le « dieu » du ski, prend en droit possession du « monde » du ski. Ainsi, « l'homme est l'être qui projette d'être Dieu » et « le lien de propriété qui s'établit alors est un lien de création continuée » (612, 636, 643). C'est toutefois à ce prix que le faire qui caractérise l'essence de l'homme (se-faire-être et faire qu'il y ait un monde), a été réduit à l'avoir.

Le champion n'a littéralement plus rien à *faire* : talent, renommée, assurance, il *a* tout pour lui. J'aurais là « réalisé *pour moi* l'unique par mon passage », vaincu mes concurrents et semé mes poursuivants, « dans un glissement », qui, aussi en ce sens, « ne laisse pas de traces ». Un champion, tout à son *avoir* triomphant, à ses hauts *faits*, se rendrait éternel, devenant une « valeur » idéale, irréalisable par lui-même du fait de la semelfactivité, du vieillissement, et par les autres du fait de l'exemplarité. Cette valeur scintillerait dans l'image durable qu'il laisserait de sa victoire, dans les produits dérivés qui résulteraient de ses exploits, dans sa carrière d'entraîneur. Même quand il ne *ferait* plus rien, il *posséderait* encore toute sa gloire. Il se serait, par son faire, approprié le futur, même s'il ne pourrait jamais *l'être* absolument.

Dans cette perspective, la réduction de l'être au faire puis à l'avoir ramène dans le giron de l'être-en-soi, lequel n'a rien à faire de l'être ou du non-être. Tel serait le seul « but » de la « recherche de l'être » menée par le livre, avec à la clé son problème final : une « éthique » de la « liberté absolue » et une « morale » à adopter « en face des valeurs qui hantent le pour-soi » (627, 630 et 675-676).

³⁵ J.-P. Sartre, *Les mots*, op. cit., 1964, p. 29-30.

³⁶ *La fausse monnaie. Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.

³⁷ *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1999.

Est-ce là tout ? Car le faire réduit, *que faire ?* Si *L'être et le néant* se referme sur des « perspectives morales », cela est lié à la question du faire. Merleau-Ponty l'indique, critiquant Sartre³⁸. Ce dernier prend une orientation morale voire démiurgique, quand il cherche à justifier la responsabilité totale du faire, qui devient action et *praxis*. Merleau-Ponty, entérinant l'impossibilité de cette pratique, devient métaphysicien quand il cherche à percevoir, dans la nature et la culture, un savoir symbolique capable de livrer une intelligence de ce faire, et s'adonne à une reprise du projet beauvoirien d'une morale de l'ambiguïté³⁹.

Sartre exprime encore la réduction du faire par l'aspect néantisant du faire, porté par le néant et donc moment négatif et évanescent intervenant « entre » être et avoir. En effet, dit-il, les « catégories "être", "faire", "avoir" se réduisent, ici comme partout, à deux : le "faire" est purement transitif. Un désir ne peut être, en son fond, que désir *d'être* ou désir *d'avoir*. » (627. Voir 632) Le désir n'est pas désir de faire, comme chez Merleau-Ponty⁴⁰. Le faire n'a, à l'instar de l'« argent » qui « s'efface devant sa possibilité d'achat », « qu'un être transitif », évanescent. Le faire, c'est en finir, *illico presto*. Il s'exécute sans autres formes de *procès*, au sens d'une activation et d'une liquidation de soi. Il fait place à l'être qu'il doit faire être et à l'avoir qu'il doit approprier.

Il nous laisse donc les désirs d'être et d'avoir. D'un côté, le *désir d'être* « porte directement sur le pour-soi et projette de lui conférer sans intermédiaire la dignité d'en-soi-pour-soi. » Ainsi « chaque réalité-humaine » est « projet direct de métamorphoser son propre pour-soi en en-soi-pour-soi ». Cette tentation devient le projet passionnel impossible d'être Dieu pour l'homme, où peut s'entendre autant un athéisme qu'une « riposte à l'athéisme »⁴¹. D'un autre côté, le *désir d'avoir* « vise le pour-soi sur, dans et à travers le monde. » Mieux encore, « chaque réalité-humaine » est « projet d'appropriation

³⁸ « Il est vrai qu'on renonce à être justifié sans délais devant tous, à se tenir pour responsable de tout ce qui *se fait* à chaque instant, mais comme la conscience ne peut en tout cas pas maintenir dans la pratique sa prétention d'être Dieu, comme elle est inévitablement amenée à en *faire* délégation, – abdication pour abdication, nous préférons celle qui lui laisse le moyen de *savoir ce qu'elle fait* », *Les aventures de la dialectique*, *op. cit.*, p. 270, n.s.

³⁹ M. Dalissier « Une romance métaphysique. Merleau-Ponty et Beauvoir », *Laval théologique et philosophique*, 72/2 (2016), p. 197-225 et *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, *op. cit.*, p. 314 sq.

⁴⁰ M. Dalissier « Le désir de Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty Studies*, n°21, 2017, p. 113-137.

⁴¹ P. Verstraeten, « Métaphysique », in F. Noudelmann et G. Philippe (dir.), *Dictionnaire Sartre*, Paris, H. Champion, 2004, p. 319. La question revient dans les *Cahiers*, où Sartre s'en prend à la morale chrétienne pour laquelle : « Tant qu'on croit en Dieu il est loisible de *faire* le Bien pour *être* moral (...) la subordination du faire à l'être est légitime. » (1983, 11. Voir 433) La seule légitimation du faire viendra avec son « dépassement perpétuel » dans l'idéalité (1983, 260).

du monde comme totalité d'être-en-soi, sous les espèces d'une qualité fondamentale. » Ce projet se trouve magistralement illustré par l'analyse du visqueux (644, 652 et 662).

Peut-on même en rester à cette dualité ? « Ces désirs, qu'on peut distinguer par l'analyse », ne sont pas « irréductibles » ; ils « sont inséparables en réalité : on ne peut trouver de désir d'être qui ne se double d'un désir d'avoir *et réciproquement* [...] Quant à la situation originelle, c'est le manque d'être *que je suis*, c'est-à-dire *que je me fais être*. » (640-645, n.s.) La réciprocité sied à l'ontologie. Mais ici un coup de théâtre survient.

D'abord certes, ces désirs se réduisent l'un à l'autre (« et réciproquement »). Ensuite, ils le font originellement sous l'égide de l'être (« être que je suis »)⁴². Mais enfin, et c'est là le plus remarquable, ils se réduisent *via* le désir d'être au « se faire être » (« je me fais être »). Nous revenons donc à l'idée d'une réduction du faire (-être) au se-faire (-être). Mieux, *le faire rejaillit au moment même où on le croyait congédié*. Le faire du « pour-soi » réapparaît sous les espèces du « désir »⁴³ et du « projet d'être » (*infra*).

Tout projet étant un échec, celui de réduction du faire à l'avoir et à l'être n'y échappe pas : « C'est le perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance. » Outre que cela trahit l'ambition sartrienne de *tout expliquer*⁴⁴, voyons bien que *le faire a donc la vie dure, y compris dans son échec*. Ainsi, « le "faire" et l'"avoir", catégories cardinales de la réalité-humaine, se réduisent immédiatement ou médiatement au projet d'être » ; mais conformément au « perpétuel échec de ce projet » (668, 671).

Un tel échec consacre l'empire « inutile », mais réel, du « se faire » humain. D'où les derniers mots du livre, avant sa conclusion : « L'homme est une passion inutile », ni « désintéressé » car toujours pour lui-même ni intéressé car conscient de son échec

⁴² Ou encore puisque : « Le désir d'avoir est au fond réductible au désir d'être par rapport à un certain objet dans une certaine *relation d'être*. » (635)

⁴³ « L'homme est fondamentalement *désir d'être* et l'existence de ce désir ne doit pas être établie par une induction empirique ; elle ressort d'une description *a priori* de l'être du pour-soi. » (610)

⁴⁴ Sartre veut *tout expliquer* ontologiquement et ne rien laisser établir au moyen de l'induction empirique ou logique (1995, 61, 107 ; 2005, 39, 173-175, 179-181). D'où le *ton* et la *longueur* de *L'être et le néant* : il faut une catégorisation de *toutes* les conduites humaines (475), rejeter la « sensation » (354, 364), les « idoles explicatives » (604-605) et il n'y a d'explicable que de situation qui échappe à l'homme, in-humaine (594, 599, 675). L'explication naît d'une compréhension ontologique (424, 605), qui permet d'épuiser une question, telle le corps (392, 398), ou d'expliquer le mode d'explication d'un autre, tel Heidegger (286). Elle doit être valable pour *toute* forme de rapport à autrui (448), pour le religieux (328, 612, 621, 662, 671) ou le mythologique (224, 404, 470, 518). Les déductions structurales sont irréductibles à la « *déductibilité* » logique (230, 246, 482, 514). Celle du corporel, s'origine dans les structures de l'en-soi et du pour-soi (345, 349, 423-424). Cette totalisation explicative naît de la « totalité détotalisée » du pour-soi (217, 291, 671). Elle échoue en ontologie phénoménologique où la « description a priori de l'être du pour-soi » s'efface devant une exégèse métaphysique (610).

congénital. L'homme est une passion fiévreuse, idéale et résolue, de se faire être, de « produire la synthèse manquée de la conscience et de l'être sous le signe de la valeur ou cause de soi » (662 et 674). Voix moyenne, le faire, au cœur du se-faire-être, nourrit et conjugue activité et passivité.

Les aperçus métaphysiques de l'Essai d'ontologie phénoménologique

Or, si le faire insiste, si l'on ne sait quoi en faire, quelle est la source de ce fonctionnement sans fin ? En d'autres termes, une fois bien entendu que le pour-soi se *fait* être, *fait* qu'il y a de l'être pour lui et que le faire s'active irréductiblement en leur cœur, il s'agit alors de se demander *pourquoi tout cela* ? La question se redouble donc, au risque du cercle vicieux : *qu'est-ce qui fait que* le pour-soi se fait être, fait qu'il y a de l'être-pour-lui et que cela se fait ? Quelle est l'*origine* du se-faire-être, du faire qu'il y ait et du faire ? L'ontologie phénoménologique peut-elle y répondre toute seule ?

La réponse de Sartre est négative, et fait entrer en jeu la métaphysique, laquelle répond pour lui, de la manière la plus générale, à la question *pourquoi* et non pas *comment*⁴⁵. Mais voilà : de quelle métaphysique s'agit-il ?

On sait qu'il reconnaît d'abord, et ce depuis *L'imaginaire*, un certain aspect *factuel* de la métaphysique (2005, 344). Dans *L'être et le néant*, celui-ci « répond » à l'interrogation impuissante, tendue en direction de la « facticité du pour-soi » : « *Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement ?* » (115, n.s.) C'est là se limiter à « rencontrer » le « *fait* de la pluralité », « fait originel de la présence d'autrui dans le monde » de la « contingence fondamentale » de l'être sur le mode du « c'est ainsi » (340, 557)⁴⁶.

Telle quelle, une semblable approche ne vaut guère mieux qu'une esquisse psychologique qui s'arrête à la contingence du fait : « Voilà, se dit-on, Flaubert était ambitieux. Il était comme ça. » (605)⁴⁷. Sans doute, un tel fait ne peut être interrogé qu'à partir du pour-soi, qui seul « connaît l'être tel qu'il est alors que le "tel qu'il est" ne saurait appartenir à l'être », lequel, souverainement, « est ce qu'il est ». Une telle (non-)interrogation métaphysique ramène à l'ontologie, puisqu'il s'agit de « connaître l'être tel qu'il est », et qu'un tel fait reconduit à l'indifférence de l'en-soi (32, 254). Sans doute « l'ontologie sartrienne diffère de la métaphysique en ce qu'elle ne tente pas de décrire

⁴⁵ P. Verstraeten, « Métaphysique », *op. cit.*, p. 317, 321.

⁴⁶ Voir H. E. Barnes, « Sartre as Materialist », *Ibid.*, p. 681.

⁴⁷ Sur ce fait métaphysique, voir aussi 243, 336-340.

les premiers principes de l'Être, mais l'Être lui-même⁴⁸ ». Nous verrons pourtant que l'ontologie ne pourra aborder la question fondamentale de la métaphysique, en se cantonnant à la modalité d'élucidation du « tout se passe comme si ».

Alors que *L'imagination* partait d'un « examen des grands systèmes métaphysiques » pour engager une « psychologie phénoménologique de l'image » (1963, 7, 159), la conclusion de *L'imaginaire* outrepassait déjà la stricte approche phénoménologique, en suggérant une théorie inédite de l'imagination⁴⁹. Et elle suggérait négativement une autre voie pour ne pas laisser la métaphysique au fait : « Nous pouvons à présent poser la question métaphysique qui a été lentement dévoilée par ces études de psychologie phénoménologique. Elle pourrait se formuler ainsi : quels sont les caractères qui peuvent être conférés à la conscience du fait qu'elle est une conscience qui peut *imaginer* ? » (2005, 343. Voir 357 sq.)

Or, si la *question* est métaphysique, sa *solution* demeure hors d'atteinte d'une certaine phénoménologie. Cette dernière se contente de montrer que la conscience transcendantale est « constitutive d'un monde », mais qu'elle l'est « d'un tel monde » et pas d'un autre : en bref, elle achoppe sur les questions de la talité et de la contingence du monde (2005, 344). Ainsi :

« Beaucoup de phénoménologues appelleront "métaphysique" la recherche qui vise à dévoiler cet existant contingent dans son ensemble. [...] *Ce n'est pas là exactement ce que nous appellerions métaphysique, mais peu importe ici.* Ce qui nous occupera c'est ceci : la fonction d'imaginer est-elle une spécification contingente et métaphysique de l'essence "conscience" ou bien au contraire doit-elle être décrite comme une structure constitutive de cette essence ? » (2005, 344, n.s.).

On sait que Sartre optera pour la seconde réponse, qui ne relève donc pas de cette recherche « métaphysique », ici dénoncée phénoménologiquement entre guillemets, seconde réponse dont il cherchera à développer à sa façon la signification cartésienne et véritablement phénoménologique.

Or, ainsi que le suggère le style de cette conclusion de *L'imaginaire*, il faudra passer de la « psychologie phénoménologique » à l'« ontologie phénoménologique » pour commencer à entendre la métaphysique. Trois années plus tard, Sartre fait état à la fin de *L'Être et le Néant* d'« un problème métaphysique qui pourrait se formuler ainsi : *pourquoi*

⁴⁸ B. Cannon, *Sartre et la psychanalyse*, Paris, P.U.F., 1993, p. 12.

⁴⁹ V. de Coorebyter, « De Husserl à Sartre ». La structure intentionnelle de l'image dans *L'imagination* et *L'imaginaire* », *Methodos*, 12, 2012, <http://methodos.revues.org/2971>.

le pour-soi surgit-il à partir de l'être ? » (667, n.s.) La métaphysique se fait alors véritable « interrogation » et peut ambitionner de reprendre des questions demeurant sans réponses au niveau du « fait » : « Pourquoi y a-t-il des autres », « des consciences » ? Pour cela, elle doit s'enquérir de « l'apparition du pour-soi », « événement absolu » qui advient à l'être-en-soi (336, 340)⁵⁰. R. Barbaras souligne ici une circonscription de la métaphysique à l'ontologie et l'aporie qui en découle : « l'aspiration de l'en-soi à se faire *causa sui* » ne peut relever que du pour-soi. D'où le manquement par Sartre d'une métaphysique de l'événement⁵¹.

La métaphysique demande donc : comment apparaît le pour-soi ? Chez Sartre en effet, l'événement est avant tout lié à l'isolement de l'être en soi : « L'être en soi étant isolé dans son être par la totale positivité, aucun être ne peut produire de l'être et rien ne peut arriver à l'être par l'être, si ce n'est le néant. Le néant est la possibilité propre de l'être et son unique possibilité. » (115)⁵² Il y a une façon plus réactive de l'exprimer : la néantisation est « assimilable à une révolte de l'en-soi qui se néantit contre sa contingence ». Or, du fait de la « primauté de l'en-soi sur le pour-soi » (667), le pour-soi échoue, et la fronde se trouve récupérée par l'en-soi : « Il reste contingent *qu'il y ait* une conscience plutôt que du pur et simple en-soi à l'infini » (118. Voir 611). Le pour-soi doit faire être ; mais il n'y a qu'une « possibilité » et aucune *nécessité* dans l'avènement du pour-soi. Et ce quelle que soit la dialectique envisagée, platonicienne (667) ou hégélienne (53, 155. Voir 70, 541).

La métaphysique se trouve devant une division. Elle constate, d'une part, un *isolement* de l'être en soi magnanime, et, d'autre part, un *déchirement* de la conscience, lequel se manifeste dans la « mauvaise foi » avec le pour-soi, ou dans le « conflit » (404, 470) avec le pour-autrui. Scission toujours plus négatrice, dont l'illusion tient en ceci que la conscience se figure pouvoir en sortir, à la faveur d'un *Aufheben* qui la hisserait à la « conscience de soi générale » (190, 276).

Pourtant, tout cela tient ensemble : *l'isolement et le déchirement vont de pair*. Le néant tient ainsi chez Sartre dans une nullité à haute tension qui tout à la fois sépare et solidarise « soi » et « conscience », au titre de « conscience (de) soi », les empêchant de se perdre ou de s'intégrer l'un à l'autre, un peu comme lorsque que nous disons qu'un

⁵⁰ P. Verstraeten, « Métaphysique », *op. cit.*, p. 320.

⁵¹ *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, 2013, p. 277-278.

⁵² Sur cet « événement », voir 174, 213, 253.

« rien » nous sépare (63, 113-114, 214, 254, 310). Il en va ainsi de la croyance : « Rien ne peut séparer la conscience (de) croyance de la croyance, puisque la croyance n'est *rien d'autre* que la conscience (de) croyance. » (113-114) Or, un tel lien va s'avérer signifiant pour la métaphysique.

Dans ces conditions, dit Sartre, « la négation devient alors un lien d'être essentiel ». *L'imaginaire* évoquait déjà une sorte de négativité liante (2005, 231, 349, 356, 361). Dans *L'être et le néant*, il l'entend au moins à trois niveaux.

1) Dans la négation interne de la « présence du pour-soi à l'en-soi », un tel lien s'illustre *mathématiquement* par le point de tangence qui sépare deux courbes, « négativité comme contrepartie d'une synthèse constituante », laquelle ne vise pas à dépasser, mais à mettre en situation l'op-position (91, 126, 674).

2) Dans la négation externe « de *ceci* à *cela* », ce lien s'illustre *grammaticalement* par le fait que la négation se fait copule : « "Ceci n'est pas cela" s'écrit "*ceci et cela*" » (211, 215, 227).

3) Un tel lien *électrisant, à la fois action et réaction, négatif et positif, s'entend ontologiquement* dès le titre même de l'ouvrage. Sartre évoque ainsi cette union tendue : « Ce couple indissoluble, l'Être et le Néant. » (156), où l'être (*onto-*) est travaillé par le néant (*-logiquement*). Merleau-Ponty appréciera l'importance de ce lien dans sa critique de Sartre de 1955⁵³.

D'après ce qui précède, le problème du « surgissement du pour-soi à partir de l'en-soi », dont s'enquiert la métaphysique, n'est donc pas à entendre en un sens dialectique, mais relève d'une exigence négative de liaison. La question est alors : comment un tel surgissement est-il *possible* s'il n'est pas nécessaire ? Selon Sartre, il l'est à la manière d'une exigence de l'être-en-soi envers l'être-pour-soi et réciproquement. L'exigence se conforme à son étymologie d'*ex-egere*, tirer dehors, en ce qu'elle est inhérente aux deux : 1) à l'être-en-soi, dans sa contingence et trop-plein d'être, débordant et révoltant ; 2) à l'être-pour-soi, dans son indigence, « insuffisance d'être » et besoin constant de

⁵³ Il lui reprend en effet l'expression « manchon de néant », la comprenant comme ce qui « est à la fois la séparation et le joint de la liberté et de ses actes », *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 265. Et s'il refusera dans *Le visible et l'invisible* le « manchon de non-être », sa nouvelle critique n'entend pas montrer qu'il y a « deux mouvements » correspondant au début et à la fin de *L'être et le néant*, d'opposition et d'unification, mais que « celui par lequel le néant appelle l'être et celui par lequel l'être appelle le néant ne se confondent pas : ils se croisent », *Le Visible et l'Invisible, op. cit.*, p. 95. Le couple turbulent, virevoltant et dansant de l'être et du néant, qui pourrait même se passer de Dieu, deviendra chez le dernier M.-P. leur piétinement, chiasme, calvaire qui les crucifie pour ainsi dire l'un à l'autre. Voir *La métaphysique chez Merleau-Ponty, op. cit.*, p. 431-432.

« renforcement ». Sartre l'entend ainsi : « La liaison de l'être et du non-être ne peut être qu'interne : c'est dans l'être en tant qu'être que doit surgir le non-être, dans le non-être que l'être doit pointer et ceci ne saurait être un fait, une loi naturelle, mais un surgissement de l'être qui est son propre néant d'être » (152, 650, 668). Tout cela en suivant donc une logique propre à l'être, très onto-logiquement.

N'est-ce pas néanmoins s'en tenir toujours au *fait* de cet événement, de ses expressions, de sa possibilité et de son surgissement ? Or, comment la métaphysique pourrait-elle se contenter du factuel si elle doit, avons-nous vu, questionner ? Au début de *L'être et le néant*, Sartre constatait : « Cet acte perpétuel par quoi l'en-soi se dégrade en présence à soi, nous l'appellerons acte ontologique ». Il déclare *in extremis* vouloir interroger son « pourquoi » : « Le problème ontologique de la connaissance est résolu par l'affirmation de la primauté de l'en-soi sur le pour-soi. Mais c'est pour faire naître aussitôt une interrogation *métaphysique*. » (115, 667) N'est-il pas trop tard ? Ne sommes-nous pas au terme de ces sept-cents pages ? Tout serait-il révélé dans les neuf pages qui constituent la première partie de cette conclusion qui en compte douze, partie qui s'intitule : « En-soi et pour-soi : aperçus métaphysiques », premier titre du livre à comporter le terme « métaphysique » ?

En réalité, Sartre ne s'en tient ni au « fait », ni à l'interrogation, ni au « problème » métaphysiques. Il a cherché dès la « psychanalyse existentielle », de la fin de la quatrième partie, à percevoir la « teneur métaphysique de toute révélation intuitive de l'être ; et c'est précisément ce que nous devons atteindre et dévoiler par la psychanalyse. Quelle est la teneur métaphysique du jaune, du rouge, du poli, du rugueux ? » Il s'y essaiera sur l'exemple du visqueux (650). Mais son ambition grandit dans la première partie de la conclusion, laquelle cherche dans un *premier moment* (665-669) comment trouver le « lien » qui conjurerait le « dualisme » de l'en-soi et du pour-soi, renouant avec les analyses du tout début du livre (11-14). Sartre y saisit l'occasion de proposer une nouvelle définition de la métaphysique, qui dépasse la simple « mise en question de l'existence de l'existant » esquissée plus tôt. Il ne s'agit plus d'examiner un simple lien négatif, mais d'envisager un processus de totalisation.

Cette définition est la suivante : « Nous appelons métaphysique, en effet, l'étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière. En ce sens, la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire à la sociologie. » (667) Alors qu'il s'en prenait dans *L'imaginaire* à une forme de phénoménologie, si l'on

veut « statique », décrivant le monde sur le mode du fait accompli, la métaphysique dont il est question ici apparaît plus proche de la phénoménologie dite génétique, mais dans un contexte qui semble problématiquement dépasser la phénoménologie elle-même voire l'ontologie.

Cette métaphysique répond en effet aux questions que nous posions au début de cette partie. La métaphysique s'enquiert, de façon pour ainsi dire *généalogique* et *cosmogonique*, de « l'origine du pour-soi » et des pour-soi singuliers qui (se) font être ce monde, et ce dans le dessein de confondre l'objection de dualisme évoqué plus haut. Sa question ne peut pas être celle de la *logique* : « Pourquoi l'être est ? », intenable, car l'être est, dans sa contingence, antérieur au « pourquoi », l'être est « sans raison » : tel est le lieu propre à l'être. Sa question n'est plus celle de l'*ontologie* : « Pourquoi est-ce qu'il y a de l'être ? », résolue dans le « parce que le pour-soi est tel qu'il y ait de l'être », à savoir de l'être pour le pour-soi : tel est le lieu propre au se-faire-être (337, 667). Sa question ne vise plus *le fait métaphysique de la contingence* : « Pourquoi cet être-ci est-il tel et non autrement ? » Elle n'est pas encore celle de la morale, à savoir le devoir-être.

Reformulons alors *la première question fondamentale de la métaphysique de Sartre*. Elle ne demande pas seulement pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, comme le soutient J. S. Catalano⁵⁴. Elle est beaucoup plus complexe : *Pourquoi les pour-soi surgissent-ils à partir de l'être pour faire être ce monde ?*

Or, force est de constater qu'elle demeure sans réponse, dans *L'être et le néant* comme après. Sans doute, Sartre s'enquiert de la question de droit : elle seule s'enracine dans la nature du pour-soi : « Le pour-soi est tel, en effet, qu'il a le droit de se retourner sur sa propre *origine*. L'être par qui le pour-soi arrive dans l'être *a le droit* de poser son propre pourquoi, puisqu'il est lui-même une interrogation, un pourquoi. » (667-668, n.s. Voir 37-40) Seul le pour-soi (se) fait de la métaphysique, va au-delà (méta-) de soi (physique). S'en tenir toutefois à une telle interrogation, redoutable mais posée ici de manière formelle, n'est pas encore répondre de son contenu et tenter de lui apporter une réponse qui puisse dépasser le niveau du fait ou de la raison.

Sartre s'emploie certes à réunir « deux renseignements » stratégiques que l'ontologie « fournit » pour « servir de base à la métaphysique », lesquels récapitulent les arguments capitaux de *l'Essai d'ontologie phénoménologique*.

⁵⁴ *A Commentary of J.-P. Sartre's Being and Nothingness*, University of Chicago Press, 1980, p. 15.

1) Le premier fait valoir ce *piège* selon lequel tout fondement de soi de l'être-en-soi impose une dissociation de soi en fondant et fondé, laquelle implique un pour-soi et un se-faire-être : « C'est seulement en se faisant pour-soi que l'être pourrait aspirer à être cause de soi. »

2) Le second tient dans cette *tragédie* qui veut que le pour-soi se réduise à un projet d'être, lequel est voué à un échec à la fois total et partiel. Or, ces renseignements mènent à l'impasse, la contradiction et l'impuissance :

« Nous ne saurions rien en tirer davantage. Rien ne permet d'affirmer, sur le plan ontologique, que la néantisation de l'en-soi en pour-soi a, dès l'origine et au sein même de l'en-soi, pour signification le projet d'être cause de soi. Bien au contraire, l'ontologie se heurte ici à une contradiction profonde, puisque c'est par le pour-soi que la possibilité d'un fondement vient au monde. Pour être projet de se fonder, il faudrait que l'en-soi fût originellement présence à soi, c'est-à-dire qu'il fût déjà conscience. L'ontologie se bornera donc à déclarer que *tout se passe comme si* l'en-soi, dans un projet pour se fonder lui-même, se donnait la modification du pour-soi » (668-669. Voir 116).

D'abord, l'ontologie mène à une *impasse* car ses renseignements n'enseignent rien de plus. Elle conduit ensuite à la *contradiction* selon laquelle l'en-soi, pour se fonder, devrait déjà être le pour-soi qu'il doit fonder. Enfin, elle laisse la philosophie *impuissante*, car le « tout se passe comme si », ainsi que le note R. Barbaras, possède ici un sens réductionniste et non pas réflexif⁵⁵. Ces malheurs de l'ontologie quant à la question du fondement imposent de revenir à la première question fondamentale de la métaphysique, envisagée *supra*.

Les promesses métaphysiques de la structuration

Or, là encore, Sartre laisse ouverte cette question, de façon vertigineuse. Il déclare après avoir évoqué ce projet d'auto-fondation de l'en-soi : « C'est à la métaphysique de former les *hypothèses* qui permettront de concevoir ce processus comme l'événement absolu qui vient couronner l'aventure individuelle qu'est l'existence de l'être. » Mais quelles sont-elles, et en sont-elles vraiment, sachant qu'elles devront le demeurer, sans en « attendre ni confirmation ni infirmation ultérieures » ? Si leur « validité » tient « seulement » à la « possibilité » « d'unifier les données de l'ontologie », et avant tout celles de l'en-soi, du pour-soi et de l'en-soi-et-pour-soi, n'est-ce pas concevoir, derechef, la métaphysique depuis l'ontologie (665, 669. Voir 669-673) ?

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 280.

Dans la perspective de R. Barbaras, une semblable réduction de « l'événement absolu » à un « processus » revient à confondre les deux niveaux⁵⁶. On peut dès lors quitter Sartre et s'engager sur la voie de la métaphysique de R. Barbaras, inaugurée par *Dynamique de la manifestation*⁵⁷. Mais l'on peut tenter aussi de suivre Sartre un moment encore, pour voir si son *échec* même ne nous indiquerait pas un autre chemin, chez lui et chez Merleau-Ponty.

Si le problème du dualisme (à dépasser) de l'en-soi et du pour-soi correspond en effet à la première question fondamentale, Sartre en aperçoit un autre, traité dans le *second moment* de cette première partie de la conclusion, consacrée à ces aperçus métaphysiques (669-673). Ce problème consiste à considérer l'être-en-soi et l'être-pour-soi à partir d'un « hiatus scindant l'Être, comme catégorie générale appartenant à tous les existants, en deux régions incommunicables et dans chacune desquelles la notion d'Être devait être prise dans une acception originale et singulière » (665). Or, à ce problème correspond une *seconde question* fondamentale : comment venir à bout de ce hiatus ?

Une première réponse consiste à stipuler que ce hiatus n'est que *notionnel* et ne correspond à rien dans l'être vécu, en faisant valoir au contraire une *articulation* insigne de ces deux « modalités de l'être », en soi et pour soi. Ainsi :

« La métaphysique n'en doit pas moins tenter de déterminer la nature et le sens de ce processus anté-historique et source de toute histoire qu'est l'articulation de l'aventure individuelle (ou existence de l'en-soi) avec l'événement absolu (ou surgissement du pour-soi). En particulier, c'est au métaphysicien que revient la tâche de décider si le mouvement est ou non une première "tentative" de l'en-soi pour se fonder et quels sont les rapports du mouvement comme "maladie de l'être" avec le pour-soi comme maladie plus profonde et poussée jusqu'à la néantisation » (669).

La métaphysique représente une science pathologique, bien méta-physique en ce qu'elle s'extrait de l'histoire et du mouvement « physique ». Elle ne le fait toutefois pas pour les transcender, mais pour les fonder dans les catégories de l'en-soi et du pour-soi, *en tant*

⁵⁶ « [La métaphysique] se donne comme une forme d'hyper-ontologie, ou encore de pensée de l'inconnaissable, bref d'ontologie de l'impossible [...] Sartre ne reconnaît en rien la singularité de la métaphysique [...] La métaphysique s'enfonce donc pour ainsi dire dans l'impossibilité de l'ontologie en formant des hypothèses sur cet impossible [...] l'on se retrouve ramené à un sens traditionnel de la métaphysique, en-deçà de ce que semblait nous permettre d'entrevoir le concept phénoménologique d'événement : elle est pour Sartre recherche des causes ou des raisons, autrement dit du fondement. Cette recherche prend ici la forme d'une tentative, évidemment désespérée, d'enraciner dans l'en-soi le surgissement du pour-soi, de mettre en évidence au sein de l'être la cause de l'apparition de l'être », *op. cit.*, p. 282-283.

⁵⁷ Voir M. Dalissier, « La vitalité de la métaphysique. Renaud Barbaras et Merleau-Ponty », *Surpuissance et finitude*, Annabelle Dufourcq, Karel Novotny (dir.), Paris, Vrin, 2018, à paraître.

qu'elles s'articulent et non pas seulement se lient l'une avec l'autre. Il est patent que les questions fondamentales de la métaphysique se correspondent. La première était liée à une problématique cosmogonique et génétique ; la seconde, qui peut donner un instant l'impression d'un retour à une perspective « statique », concerne en réalité un « processus anté-historique » et une *articulation* de l'en-soi au pour-soi qu'il va convenir d'entendre comme une totalisation et non pas seulement une totalité.

Cette totalisation nous est déjà apparue dans la définition de la métaphysique comme « étude des processus individuels qui ont donné naissance à ce monde-ci comme totalité concrète et singulière. » (667) Il s'agit bien d'une *totalisation*. Une totalité pure est aussi inexplicable métaphysiquement en sa facticité qu'une multiplicité pure⁵⁸. Un tel projet d'articulation – pas seulement liaison – vise en effet une *totalisation* réelle qui réunit les moments dissolus de l'Être : « Si la conscience est liée à l'en-soi par une relation *interne*, cela ne signifie-t-il pas qu'elle s'articule avec lui pour constituer une totalité et n'est-ce pas à cette totalité que revient la dénomination d'*être* ou de réalité ? » (669) Une telle hésitation entre « être » et « réalité » sur fond de « totalité », pleine de sens chez Bergson⁵⁹, l'est également pour la suite, puisque Sartre parlera autant sinon plus de la totalité de l'en-soi et du pour-soi que de celle de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi. Pour l'heure, il suggère de voir en cette totalité le *τὸ ὅλον* des Grecs, avec au centre la pan-totalité cosmique de l'être en-soi (*τὸ πᾶν*), entourée du « manchon de néant » de l'être pour-soi (670).

Pourtant, nous n'avancions pas. Une telle totalité existante, intégrant en elle-même l'articulation projetée, confronte cette fois à un *hiatus réel*, non plus notionnel, mais incarné dans l'existence : comment la totalité peut-elle *être* à la fois en-soi et pour-soi ? Sartre demande : « Quelle définition donner, en effet, d'un existant qui, en tant qu'en-soi, serait ce qu'il est et, en tant que pour-soi, serait ce qu'il n'est pas ? » L'articulation notionnelle mène certes à la totalisation existentielle qui l'intègre en elle ; mais cette dernière achoppe sur un problème *structurel* – et non plus génétique – celui de « l'être total comme constitué de l'organisation synthétique de l'en-soi et du pour-soi » (669).

⁵⁸ « Réduite à la brutalité du pur multiple, la considération de cette multiplicité laissera échapper une composante essentielle de cette facticité, à savoir que se nouent des rapports *internes* synthétiques entre ses membres », P. Verstraeten, « Métaphysique », *op. cit.*, p. 320.

⁵⁹ M. Dalissier, *En réalité : Bergson au-delà de la durée*, Paris, Mimésis, 2017.

En vérité, le problème du dualisme suggère une seconde réponse, plus précise, au problème du hiatus : la métaphysique doit hypothétiquement, « unifier les données de l'ontologie ». Or, celles-ci correspondent à ce que Sartre appelle les « structures » d'être de l'ontologie, celles de l'en-soi, du pour-soi, mais aussi aux « structures » propres à « l'existant lui-même, dans sa singularité » et à celles « d'une essence singulière » (233, 243, 482, 669). Quant au pour-soi, il évoque par exemple une « structure essentielle de la sincérité »⁶⁰. L'ontologie vise ainsi « l'explicitation des structures d'être de l'existant pris en totalité » (337), de l'en-soi, du pour-soi et de l'en-soi-et-pour-soi (672).

Sartre résout le problème structurel de l'organisation synthétique à l'aide de l'unification structurale : « Il faut bien nous rendre compte de ce que nous exigeons d'un existant pour le considérer comme une totalité : *il faut que la diversité de ses structures soit retenue en une synthèse unitaire*, de telle sorte que chacune d'elles, envisagées à part, ne soit qu'un abstrait. » (670, n.s.) Or, unifier des structures d'être, sur le mode d'une totalisation respectueuse de leurs articulations, d'un être total constituant en lui l'organisation synthétique des modalités de l'être, c'est bien les *structurer* entre elles.

Sartre n'emploie pas le terme, mais parle d'articulation, d'organisation et c'est bien de cela qu'il s'agit. Car il refuse de s'en tenir à la seule « structure d'être », dans laquelle l'opération structurante se trouve ankylosée par l'être, en soi ou pour soi (23, 134). Il ne s'en tient pas davantage à ces modifications « intrastructurelles » qui affectent l'objet, la conscience, le pour-soi ou encore le mouvement (55, 137, 188, 246). La liberté même, qu'il s'agira de penser dans le sillage de ces « aperçus métaphysiques » et surtout des « perspectives morales » qu'ils engagent, consiste à se libérer de la pesanteur ontologique de la structure. La liberté consiste à « *donner une structure* » à la situation « indéterminée » des rapports intersubjectifs du moi, de l'autre et du tiers (456, n.s. et 675-676). Donner une structure, c'est de nouveau *structurer* et on parlera à bon droit de structuration *qua* lien, articulation, organisation et synthèse.

Une rechute est toutefois possible. *En première approximation* en effet, la structuration peut s'entendre dans un registre ontologique. Sartre envisage ainsi au conditionnel la forme de l'être « cause de soi » qui rendrait concevable une telle « organisation synthétique ». Si, d'une part, « pour l'ontologie, les seules régions d'être qui peuvent s'élucider sont celles de l'en-soi, du pour-soi et de la région idéale de la "cause de

⁶⁰ « L'homme sincère se constitue comme ce qu'il est *pour ne l'être pas* » (100), là où, inversement, la structure de la « mauvaise foi » est d'« *être ce que je suis pas* » (95).

soi” », et si, d’autre part, l’en-soi et le pour-soi constituent des « structures » de l’être, alors leur conjonction unifiante doit faire signe en direction d’une structuration ontologique (670-672).

Cette dernière peut désigner, d’abord, une simple structuration interne à l’instar d’une « liaison de totalité à structure partielle. La vue du projet global permet de “comprendre” la structure singulière considérée », perspective dont Sartre souligne l’insuffisance (514), des années avant le structuralisme. Cette structuration ontologique ramène, ensuite, à une « réalité totale » articulée par l’en-soi, le pour-soi et l’en-soi-pour-soi (671). Cette réalité a été approchée tout au long de *L’être et le néant*, dans la richesse de ses structurations propres⁶¹.

La réflexion sur la structuration montre qu’il s’agit au moins autant dans ces « aperçus » d’une ultime récapitulation et d’une « conclusion » sur l’*ontologie* que du début d’une *aperception métaphysique*. Sartre ne pourra pas plus qu’Heidegger s’en tenir à l’ontologie, qu’il utilise « pour aller au-delà », et qui « conduit rigoureusement dans l’activité lucide »⁶². Quant à la métaphysique sartrienne, elle signale l’astre obscur d’une structuration, qui accompagne la totalisation de l’être. Il y a peut-être chez Sartre, outre ce que lui reproche M. Haar, à savoir cet entêtement dans la « métaphysique agonisante » historialisée par Heidegger⁶³, la promesse – certes non réellement tenue – d’une « bonne métaphysique »⁶⁴, en tout cas d’une *autre* métaphysique.

Il reste que la conclusion du livre, nous l’avons vu, tourne à l’échec, si l’on s’en tient au strict registre ontologique. C’est pourquoi, *en seconde approximation*, la structuration ne peut être qu’ontologique. C’est Sartre qui l’interdit, précisant métaphysiquement le mode de structuration propre à la totalité : la *dissymétrie*. De quelle nature est en effet la totalisation cruciale à la structuration ? Elle est dite dé-totalisée, au sens où elle ne constitue pas une totalité achevée⁶⁵.

⁶¹ Voir les analyses de la « valeur », du « circuit de l’ipséité », de la triple temporalisation, de « l’intuition esthétique », du « projet d’être Dieu » et les descriptions du skieur et du visqueux (respectivement, 121-131 ; 139-141,153 ; 156-157, 163 ; 231 ; 610-612 ; 627-630 ; 650-674).

⁶² *Undeceived*. Charles. E. Scott, « The Role of Ontology in Sartre and Heidegger », in P. A. Schilpp (dir.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle, Open Court, 1981, p. 286, 290.

⁶³ *Op. cit.*, p. 56.

⁶⁴ Joseph P. Fell, « Battle of the Giants over Being », *The Philosophy of J.-P. Sartre, op. cit.*, p. 264.

⁶⁵ M.-P. s’en souvient dans *Les aventures de la dialectique, op. cit.*, p. 45, opposant « à la totalité accomplie, à l’histoire universelle comme si nous n’étions pas en elle, mais comme si elle était tout étalée devant nous », une « tâche de totalisation » en laquelle « le sujet se reconnaît dans l’histoire et reconnaît l’histoire en lui-même ». Il oppose, d’une part, une totalisation horizontale qui cherche à faire du tout (un) fait, qui cherche

Pour Sartre, une telle totalité n'est pas « simplement détotalisée » par un être pour-soi qui « se fait être » sa totalité comme un néant et la *dé*-totalise. Ce serait là s'en tenir à une « structure » toute en reflets et réflexions, telles la sincérité ou la mauvaise foi, et se laisser hypnotiser par le « jeu de miroir » de la conscience (100-101, 112, 671-672). La totalité n'est pas non plus dé-totalisée par le pilonnage de la négation réciproque entre des pour-autrui se refusant à « aucune synthèse totalitaire et unificatrice » (291). En quel sens l'est-elle alors ?

1) Toutes les tentatives d'unification, d'articulation et d'organisation de l'être-en-soi et de l'être pour-soi se présentent comme un ensemble en voie de *désintégration*. Il y a là un « perpétuel échec qui explique à la fois l'indissolubilité de l'en-soi et du pour-soi et leur relative indépendance [...]. Et c'est à titre d'ensemble désintégré qu'il [*l'ὄλον*] se présente à nous dans son ambiguïté, c'est-à-dire qu'on peut *ad libitum* insister sur la dépendance des êtres considérés ou sur leur indépendance. » (217, 291, 671-672) Ainsi la totalité est dé-totalisée à ce premier titre qu'elle se révèle *ambiguë*, et en ce sens déjà dissymétrique⁶⁶.

2) La totalité est dé-totalisée, *dissymétrique*, à ce second titre qu'elle ne se réduit pas à une totalisation prenant forme du fait d'une structure réciproque. La réciprocité relève de l'ontologie (voir *supra*). Cette non-réciprocité peut s'entendre en lien aux choses ou aux sujets⁶⁷. Dans les deux cas, ce qui est en cause est une « relation externe qui ne peut être établie que par une réalité-humaine témoin », dans une perspective pour ainsi dire « verticale » (122. Voir 148, 156, 167-168, 207, 221). Et Sartre envisage par contraste un « rapport interne » ou « ontologique », d'opposition réciproque par la négation (122, 156, 223. Voir 148, 207, 221). Pourtant, la totalisation du pour-soi et de l'en-soi ne s'arrête plus

à l'englober et l'enrober ; et, d'autre part, une trans-totalisation latérale, qui trouve le tout sans cesse : totalité qui se transvase en elle-même.

⁶⁶ Il n'a presque jamais été positivement question d'ambiguïté jusqu'ici (48, 444, 457, 533 ; 2005, 132, 214, 231, 254). Sauf pour caractériser une opposition asymétrique *de* et *dans* l'être qui serait à rapprocher « des réalités "ambiguës" de Kierkegaard » (131, n. 1). Sartre reviendra sur la valeur de l'ambiguïté dans ses *Cahiers* (1983, 34) et Merleau-Ponty se montrera sensible à une telle structuration « ambiguë », qui n'apparaît ici sous l'aspect négateur de la « désintégration ».

⁶⁷ D'une part, la totalité ne naît pas d'une « réciprocité absolue des relations » (358), dans une situation physique objective, laquelle exclurait un observateur qui la « survolerait sans perspective » et la totaliserait de l'extérieur, comme lorsqu'on observe un mécanisme de balancier piégé dans son mouvement. D'autre part, la totalité n'est pas davantage issue d'une situation intersubjective qui puisse être contemplée par un « tiers » qui « l'unifie en *un seul* projet » (345-346, 458-459). Sartre dira que « L'humanité est totalité dé-totalisée », par le néant s'activant au cœur des sujets qui la totalisent partiellement (1989, 25. Voir 21, 131-132). Et la *Critique*, qui parle de praxis totalisante pour penser l'histoire (1960, 191, 562 *sq.*), évoque cette totalisation d'extraction métaphysique. Voir P. Verstraeten, « Métaphysique », *op. cit.*, p. 321-322.

d'une telle « réciprocité interne de la situation », pour ainsi dire « horizontale », intersubjective, vécue et incarnée « en l'absence du tiers », ou chaque être pour-autrui se fait autre et réciproquement (431, 458-459).

Or, la totalisation cruciale à la structuration est non-réciproque. La structuration est donc, au même titre que « l'opposition » véritable, unilatérale, c'est-à-dire non réciproque. Une telle opposition n'est qu'un certain type de « négation interne primitive » (122. Voir 131). *Quid* d'une telle non-réciprocité ?

« Quant à la totalité du pour-soi et de l'en-soi, elle a pour caractéristique que le pour-soi se fait *l'autre* par rapport à l'en-soi, mais que l'en-soi n'est nullement autre que le pour-soi en son être : il est, purement et simplement. [...] Dans le cas de la négation interne pour-soi-en-soi, le rapport n'est pas réciproque, et je suis à la fois un des termes du rapport et le rapport lui-même. Je saisis l'être, je *suis* saisie de l'être » (672).

Voici comment l'asymétrie se présente. L'en-soi *est*, et son *en* n'exprime pas davantage un rapport que son *soi* n'est véritable. Le pour-soi peut « saisir » son rapport à l'en-soi, son « pour- » « dans son intégrité ». Mais il ne le peut du fait d'une totalisation surplombante, laquelle lui ferait prendre, tel un tiers, un « point de vue sur la totalité » du pour-soi-en-soi, puisqu'il en fait partie. Il saisit plutôt ce rapport par engagement existentiel en lui, puisqu'il *est* ce rapport, mais sans s'y identifier ce qui le ferait disparaître (on aurait : pour-soi = pour-soi-en-soi). Étant aussi l'un des termes du rapport, il en préserve le port ou l'ap-port, en bref, le caractère relationnel. En bref, le pour-soi est le rapport, sa négation et son échec dans un de ses termes⁶⁸.

Or, l'ontologie, rivée à la *sociologie* des structures, ne voit pas la structuration, prend acte de l'articulé sans voir l'*historique* de l'articulation, s'en tient au « ou bien » et non pas au « à la fois » : « Il reste indifférent pour elle de considérer le pour-soi articulé à l'en-soi comme une *dualité* tranchée ou comme un être désintégré. » Seule le pourra une discipline généalogique remontant à l'origine de la totalisation et sondant la structuration non réciproque. Sartre poursuit donc : « C'est à la métaphysique de décider », sans en dire plus (672).

Pourtant, l'ontologie a-t-elle vraiment le choix ? Est-ce une expérience cruciale ? Est-elle même obligée de décider pour Sartre⁶⁹ ? Admettons, *première option*, que la métaphysique conclue qu'il « demeure préférable malgré tout de conserver la vieille

⁶⁸ Il y a là une cruelle non-réciprocité entre en-soi et pour-soi, que Sartre rappelle dans *Vérité et existence*, en disant que l'Être est « indigeste » et « irréparable » à l'égard du pour-soi (1989, 87).

⁶⁹ P. Verstraeten, « Métaphysique », *op. cit.*, p. 318.

dualité “conscience-être” ». Il y aurait alors retour à une ontologie éprise de réciprocité, indifférente à voir les choses sous l’angle duel et donc toute disposée à prendre le relais. La métaphysique se signifierait ainsi son congé, et l’on comprendrait mal le sens de tels « aperçus », lesquels ne concluraient qu’à une éclipse du soleil radieux de l’ontologie, sous le passage de l’astre lunaire, lunatique et nébuleux de la métaphysique. On pourrait y voir un moment d’échec programmé du livre, congénital à son succès et sa boulimie, enraciné dans la nature du pour-soi, dont le destin est de se faire échouer (à se faire être). Mais, à ce régime, c’est la pensée entière de Sartre, voire l’homme, qu’il conviendrait alors de prendre pour une « passion inutile ».

Le plus ancien programme systématique de la métaphysique phénoménologique française ?

En conclusion, considérons au contraire la *seconde option* qu’envisage Sartre, à savoir que la métaphysique décide « de traiter d’un être que nous nommerons le *phénomène*, et qui serait pourvu de deux dimensions d’être, la dimension en-soi et la dimension pour-soi (de ce point, de vue il n’y aurait *qu’un* phénomène : le monde) » (672-673). En ces deux dimensions nous retrouvons justement comme intégrée à l’être, la structuration évoquée précédemment.

Une telle option semble avoir sa faveur. D’abord, parce qu’elle propose un *remède*. Elle semble échapper aux apories du « hiatus » évoqué plus haut. Il n’y a plus de hiatus scindant catégoriellement l’Être en « régions incommunicables » et au statut ontologique autonome (665). Il y a un « être » renommé « phénomène », solidaire des dimensions d’être qui s’y creusent. Ensuite, une telle option s’avère *parlante*. Sartre l’envisage hypothétiquement pour présenter une « remarque » terminologique quant à la notion de phénomène, que pourrait « hasarder ici l’ontologie » (673), justifiée dès lors à exister pour seconder la métaphysique, comme la sociologie l’histoire.

Enfin, l’option s’impose en ce qu’elle est *prometteuse*, en ce qu’elle donne suite à l’enquête généalogique et cosmogonique à laquelle doit d’abord s’employer la métaphysique. *Dixit* : « C’est après avoir décidé sur la question de l’origine du pour-soi et de la nature du phénomène du monde que la métaphysique pourra aborder différents problèmes de première importance » (673), à savoir ceux de l’action et de la nature : comment le pourrait-elle dans la perspective de la première option qui l’invalidé, voire la supprime ? Si elle peut « aborder » le chapitre de l’action, qui va se déployer dans la

seconde partie de la conclusion sous l'aspect de « Perspectives morales », puis dans les *Cahiers* (1983, 24), n'est-ce pas parce que Sartre a déjà choisi la seconde option ?

Quelle est alors l'annonce du programme métaphysique, qui conclut ces aperçus et engage ces perspectives ? Concis, dense et fouillé, il se conclut ainsi :

« L'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse. Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être. Il nous révèle aussi, par suite des répercussions de l'acte dans le monde, une relation de l'être avec l'être qui, bien que saisie en extériorité par le physicien, n'est ni l'extériorité pure, ni l'immanence, mais nous renvoie à la notion de *forme* gestaltiste. C'est donc à partir de là qu'on pourra tenter une métaphysique de la nature » (673).

Il reste que Sartre a résisté à la tentative ou à la tentation d'une telle métaphysique. Ni les *Cahiers*, ni *Vérité et existence*, ni *a fortiori* l'immense *Critique* ne la contiennent explicitement, en tout cas sous la forme où elle se trouve fugitivement entraperçue ici, au crépuscule de *L'être et le néant*. Ces ouvrages s'en tiennent en effet à de très rares références critiques à la métaphysique (1983, 11, 68, 392 ; 1989, 114 ; 1960, 396, 431). Les *Cahiers* « recourent à l'ontologie de *L'être et le néant* pour l'articuler de manière moins sévère que dans la « Conclusion » de ce livre précédent »⁷⁰. Et la question de savoir si la *Critique* « est implicitement ou assume une métaphysique de la nature » est polémique, de l'aveu même de Sartre⁷¹.

De Jean-Paul Sartre, le « dernier des philosophes »⁷², le « dernier philosophe »⁷³, il a été dit qu'il procédait à une « défense aveugle de la métaphysique »⁷⁴, mais aussi qu'il était le « dernier métaphysicien »⁷⁵. A-t-il pu donner suite à l'aperception métaphysique dont il faisait preuve dans *L'être et le néant* ? Son évolution intellectuelle vers le marxisme le permettait-elle ?

Ces questions demeurent ouvertes. En revanche, force est de constater que le programme que présente ce texte de Sartre est plein de résonances en métaphysique française. Il pourrait en particulier trouver un reprenneur dissident en la personne de

⁷⁰ P. Verstraeten, « Ontologie », *op. cit.*, p. 363.

⁷¹ Oreste F. Pucciani *et al.*, « An Interview with Jean-Paul Sartre », *The Philosophy of J.-P. Sartre, op. cit.*, p. 39-40, H. E. Barnes, « Sartre as Materialist », *Ibid.*, p. 677 sq.

⁷² B. Pingaud, « Jean-Paul Sartre répond », *L'arc. Sartre aujourd'hui*, n°30/1966, p. 94.

⁷³ Alain Renaut, *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, 1993.

⁷⁴ M. Haar, *op. cit.*

⁷⁵ « L'œuvre de Sartre est la dernière combinaison possible, le dernier message composé selon le code de la métaphysique, et le premier aussi que la métaphysique ne peut plus analyser selon le même code », P. Trotignon, « Le dernier métaphysicien », *L'arc. Sartre aujourd'hui*, 30, 1966, p. 27.

Merleau-Ponty. Et pour cause : *intentionnalité* dont la motricité modi-fie jusqu'à l'être même ; élucidation du rapport véritable à l'être comme *faire être* le monde du sein de l'unique phénomène du monde, et non plus comme se faire être ; action envisagée à partir d'une *analyse gestaltiste de la perception* interprétée selon la *structuration* ; métaphysique de la nature mettant l'accent sur l'idée d'*émergence* : autant de projets métaphysiques merleau-pontiens⁷⁶.

L'*aperception* sartrienne a en tout cas mis au jour les questions du faire être et de la structuration, qui inaugureront les méditations métaphysiques de la *Phénoménologie de la perception*, ouvrage écrit à la même période que *L'être et le néant*. Hegel rattraperait-il ses lointains exégètes français ? Serait-ce une sorte d'*Aufhebung*, fort inattendue, qui se jouerait dans cette relève des aperçus de Sartre « en » 1943, que semble orchestrer Merleau-Ponty « en » 1945 ? Une chose est sûre : le second nous impose, plus que jamais, de prendre au sérieux la question métaphysique chez le premier, et vice versa.

Bibliographie

- Barbaras, R., *Dynamique de la manifestation*, Paris, Vrin, « Problèmes & controverses » 2013.
- Barnes, H. E., « Sartre as Materialist », *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, P. A. Schilpp (éd.), La Salle, Open Court, « The Library of Living Philosophers, vol. 21 », 1981, p. 661-684.
- Barnes, H. E., « Sartre's Ontology: The Revealing and Making of Being », in *The Cambridge Companion to Sartre*, edited by Ch. Howells, Cambridge University Press, 1993, p. 13-38.
- Boschetti, A., *Sartre et "Les Temps modernes". Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, « Le sens commun », 1985.
- Cannon, B., *Sartre et la psychanalyse*, traduit de l'américain par L. Bury, Paris, P.U.F., « Perspectives critiques », 1993.
- Catalano, J. S., *A Commentary of Jean-Paul Sartre's Being and Nothingness*, University of Chicago Press, 1980.
- Coorebyter, V. de, « De Husserl à Sartre. La structure intentionnelle de l'image dans *L'imagination* et *L'imaginaire* », *Methodos*, n°12, 2012, consulté en ligne le 21 sept. 2017 (<http://methodos.revues.org/2971>)
- Dalissier, M., « La notion de comportement selon Heidegger », *Revue philosophique de Louvain*, vol. 106, n°2, 2008, p. 270-303.

⁷⁶ M. Dalissier, *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, op. cit.

- Dalissier, M., « Une romance métaphysique. Merleau-Ponty et Beauvoir », *Laval théologique et philosophique*, vol. 72, n°2 (2016), p. 197-225.
- Dalissier, M., *En réalité : Bergson au-delà de la durée*, Paris, Mimésis, « L'œil et l'esprit », 2017.
- Dalissier, M., *La métaphysique chez Merleau-Ponty*, préface de R. Barbaras, Louvain-La-Neuve : Peeters, « Bibliothèque philosophique de Louvain », 2017.
- Dalissier, M., « Le désir de Merleau-Ponty », *Merleau-Ponty Studies*, Merleau-Ponty Circle of Japan, n°21 (2017), p. 113-137.
- Dalissier, M., *Héritages et innovations, Merleau-Ponty et la fonction littéraire du langage*, Genève, MétisPresses, « ChampContrechamp Essais », 2017.
- Dalissier, M., « Conscience et inconsciences métaphysiques chez Merleau-Ponty », *Les études phénoménologiques*, 2 (2018), p. 249-281.
- Dalissier, M., « La vitalité de la métaphysique. Renaud Barbaras et Merleau-Ponty », *Surpuissance et finitude : Renaud Barbaras aux limites de la phénoménologie*, Annabelle Dufourcq, Karel Novotny (dir.), Paris, Vrin, 2018, à paraître.
- Derrida, J., *La fausse monnaie. Donner le temps*, Paris, Galilée, 1991.
- Fell, J. P., « Battle of the Giants over Being », in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, *op. cit.*, p. 257-275.
- Haar, M., « Sartre contre Heidegger : une défense aveugle de la métaphysique », in *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*, Paris, P.U.F., « Perspectives Critiques », 1999, p. 35-65.
- Heidegger, M., « De l'essence de la vérité », traduit par A. de Waelhens et W. Biemel, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, « tel », 1996, p. 159-194.
- Heidegger, M., *Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Überwindung der Metaphysik (1938-1939). 2. Das Wesen des Nihilismus (1946-1948)*, herausgegeben von H.-J. Friedrich, Frankfurt am Main, V. Klostermann, 1999 (GA, 67).
- Lévinas, E., *Le temps et l'autre*, P.U.F., « Quadrige », 1991.
- Marion, J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., « Épiméthée », 1999.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, « nrf », 1945.
- Merleau-Ponty, M., *L'institution dans l'histoire personnelle et publique ; Le problème de la passivité : le sommeil, l'inconscient, la mémoire : notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, textes établis par D. Darmallacq, C. Lefort et S. Ménasé, préface de C. Lefort, Paris, Belin, « Littérature et politique », 2003.
- Merleau-Ponty, M., *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, « nrf », 1955.
- Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible suivi de notes de travail par Maurice Merleau-Ponty (1959-1960)*, texte établi par C. Lefort, Paris, Gallimard, « nrf », 1964.
- Merleau-Ponty, M., *L'Œil et l'Esprit* (juil.-août 1960), Paris, Gallimard, « Folio essais », 2008.

- Pingaud, B., « Jean-Paul Sartre répond », *L'arc. Sartre aujourd'hui*, n°30, 1966, p. 87-96.
- Pucciani, O. F., Rybalka, M., Gruenheck, S., « An Interview with Jean-Paul Sartre », *The Philosophy of Jean-Paul Sartre, op. cit.*, p. 5-51.
- Renaut, A., *Sartre, le dernier philosophe*, Paris, Grasset, « Le collège de philosophie », 1993.
- Sartre, J.-P., *L'imagination*, Paris, P.U.F. « Nouvelle encyclopédie philosophique », 1963.
- Sartre, J.-P., *Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), Paris, Hermann, 1995.
- Sartre, J.-P., *L'imaginaire – Psychologie phénoménologique de l'imagination* (1940), Paris, Gallimard, « Folio essais », 2005.
- Sartre, J.-P., *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, « Tel », 2010.
- Sartre, J.-P., *Cahiers pour une morale* (1947-1948), Paris, Gallimard, « nrf », 1983.
- Sartre, J.-P., *Vérité et existence* (1948), Paris, Gallimard, « nrf essais », 1989.
- Sartre, J.-P., *Saint Genet. Comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952.
- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de Méthode), tome I. Théorie des ensembles pratiques*, Paris, Gallimard, « nrf », 1960.
- Sartre, J.-P., *Critique de la raison dialectique, tome II (inachevé). L'intelligibilité de l'histoire*, Paris, Gallimard, « nrf », 1985.
- Sartre, J.-P., *Les mots*, Paris, Gallimard, « Folio », 1964.
- Scott, Ch. E., « The Role of Ontology in Sartre and Heidegger », in *The Philosophy of Jean-Paul Sartre, op. cit.*, p. 277-299.
- Trotignon, P., « Le dernier métaphysicien », in *L'arc. Sartre aujourd'hui*, n°30, 1966, p. 27-32.
- Verstraeten, P., « Métaphysique », « Ontologie », in *Dictionnaire Sartre*, sous la direction de Noudelmann, F. et Philippe, G., Paris, Honoré Champion, « Dictionnaires&Références », 2004, p. 317-322 et 361-364.