

CHRISTOPHE PERRIN (Louvain/Stanford)

**"Engagez-vous, rengagez-vous...".
Lignée et tradition cartésiennes dans *L'être et le néant***

**"Join up, they said! It's a man's life, they said!"
Cartesian Lineage and Tradition in *Being and Nothingness***

Abstract

While Descartes is literally present in 27 of 722 pages that Being and Nothingness counts, Hegel appears in 43, Husserl in 46 and Heidegger in 47 of them. Without asserting, and thus without infirming the obvious influence of these three German thinkers on it, one year after his essay of phenomenological ontology, it is nevertheless the filiation and the manner of only the French philosopher that Sartre claims in front of Pierre Lorquet. So, which relative and which model is Descartes for him? And what relationship does Sartre exactly maintain with him? Following the track of the latter in the 1943 treatise, I want to ensure that "the individual of existentialism is Descartes's true heir".

Keywords: Jean-Paul Sartre, René Descartes, *Being and Nothingness*, *cogito*, consciousness

Vraiment, chez nous, un seul a agi profondément sur mon esprit, c'est Descartes.
Je me range dans sa lignée et me réclame de cette vieille tradition cartésienne
qui s'est conservée en France. La guerre m'a enseigné qu'il fallait m'engager.
Jean-Paul Sartre (Lorquet 1944)

Bien connu, l'aveu de Jean-Paul Sartre à son compatriote Pierre Lorquet au cours d'une interview pour les *Mondes nouveaux* en 1944 est tout sauf incongru puisque, on le sait, l'électron libre qu'était le jeune étudiant durant ses années de formation n'en tournait déjà pas moins autour de ce noyau commun à ses petits camarades et à ses grands professeurs. Certes, en lui donnant le goût de sa discipline en première supérieure à la faveur d'un sujet de dissertation – "Qu'est-ce que durer ?" – qui lui fait lire Bergson et son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, François Colonna d'Istria réussit là où Joseph Chabrier – alias Cucuphilo – et Marcel Bernès ont, respectivement en terminale à Henri-IV et en hypokhâgne à Louis-le-Grand, échoué. Mais, spécialiste de Spinoza (Spi-

noza 1907), celui-là n'est pas plus connaisseur de Descartes que ceux-ci – l'un, docteur en médecine reconverti et l'autre, passionné par la sociologie –, encore que, "dans le premier tiers" du XX^e siècle, "l'enseignement scolaire et universitaire de la philosophie" étant dans l'Hexagone dominé par la triade Platon-Descartes-Kant" (Aubenque 1987, 26), il n'y a pas à l'être particulièrement pour l'être vraiment. Certes, ayant changé de lycée afin de mieux préparer le concours d'entrée à l'École Normale Supérieure, Sartre est privé, et à regret (Beauvoir 1981, 375), de suivre en khâgne Alain qui, lors de la Grande Guerre, on s'en souvient, avait rédigé au front "L'éloge de Descartes" de ses *Quatre-vingt-un chapitres sur l'esprit et les passions* de 1917. Normalien, il eût pu, rue Victor Cousin, écouter Léon Brunschvicg, auteur d'un *Spinoza* et bientôt d'un *Pascal*, comme d'un *Descartes* et même d'un *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne* (Brunschvicg 1894 ; 1932; 1937; 1942). À la même adresse, il eût pu aussi bien assister aux leçons d'Étienne Gilson, dont la thèse, *La liberté chez Descartes et la théologie*, déjà étayée par l'*Index scolastico-cartésien*, s'enrichissait de nouveaux travaux sur le penseur moderne : *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire* et *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien* (Gilson 1913; 1925 ; 1930). Mais Sartre, il est vrai, n'en fit rien : "Je n'allais jamais aux cours, moi, personnellement (...). Tout ce que je faisais, je le faisais à l'École (...) je ne mettais pas les pieds à la Sorbonne." (Sartre 1971) Si, au demeurant, il dut nécessairement le faire pour rencontrer Henri Delacroix, qui supervisa son diplôme d'études supérieures intitulé : "L'image dans la vie psychologique : rôle et nature", il ne côtoya pas davantage Descartes au contact de cet expert des mystiques rhénans. Et pourtant, que fera Sartre en recyclant son mémoire pour la collection "Nouvelle encyclopédie philosophique" des éditions Alcan et, ainsi, aboutir en 1936 à la publication de *L'imagination ?* Rien d'autre, dans son premier chapitre à tout le moins, que passer en revue les différentes théories de l'imagination qui se sont succédé depuis celle de Descartes, et ceci quand bien même "[son] souci n'est pas celui de Descartes" et qu'"[il] ne conço[ît] pas l'imagination comme lui" (Sartre 1943, 37). Qu'à cela ne tienne donc, "naviguant sans maître", "négligeant des professeurs qu'il jugeait sans envergure", c'est spontanément que Sartre "tourna vers Descartes" – peut-être encore "vers Kant et vers Spinoza", mais pour sûr d'abord vers lui – "ses questions personnelles" (Cohen-Solal 1985, 139). Du reste, qui n'ignore pas quel "livrovore" il fut, mettant en fiches jusqu'à plus de trois cents ouvrages par an, ne s'étonnera pas de ce que, sans avoir été strictement l'élève des figures majeures de l'enseignement parisien de la philosophie de son temps, il ait été incontestablement l'héritier des idées que chacune tirait – ou allait tirer – de sa lecture de Descartes : l'approfondissement du *cogito* pour

Brunschvicg, l'éclaircissement de la nature de la liberté pour Gilson, la promotion de la générosité pour Alain.

Bien connu, cet aveu de Sartre à Pierre Lorquet n'en est pas moins fort ambigu puisque, à bien y regarder, les truismes sur lesquels il repose composent un sophisme à l'arrivée. *Truismes*, dans la mesure où chacune de ces trois propositions est, à l'évidence, non seulement vraie mais avérée. L'auteur des *Carnets de la drôle de guerre* n'y consigne-t-il pas, en effet, et l'influence sur lui de son aîné – "Descartes" étant le premier des "instruments de technique philosophique" mis "à [s]a disposition" (Sartre 2010, 929) à l'école, le jeune Jean-Paul est formé par ses maîtres à ce maître qui est aussi le leur –, et l'allégeance qu'il lui prête – plaçant ses réflexions "*sous le signe de Descartes*" (ibid., 368), le professeur Sartre met ses pas dans les siens¹, même à contester sa doctrine et sortir du droit chemin –, et la militance qu'il se choisit pour mode de vie – conscient, depuis sa captivité au Stalag XII D de Trèves, d'avoir jusque-là "été léger" avec les événements du monde, le nouveau résistant n'entend plus dire qu'il "*fait faire*" (ibid., 143 et 284) quelque chose, mais agir, passant bientôt de l'initiative individuelle à l'adhésion à un parti ? *Sophisme*, dans la mesure où ces trois propositions tenues ensemble sont, à l'analyse, fausses, la conclusion – "Je me range dans sa lignée et me réclame de cette vieille tradition cartésienne qui s'est conservée en France" – pouvant certes résulter de la majeure – "Vraiment, chez nous, un seul a agi profondément sur mon esprit, c'est Descartes" –, comme de la mineure – "La guerre m'a enseigné qu'il fallait m'engager" –, mais pas des deux prémisses à la fois. La chronologie l'interdit. Comment la leçon qu'il tire de son séjour forcé en Allemagne cependant que la *Wehrmacht* occupe son pays pourrait-elle en réalité décider Sartre à prendre fait et cause pour Descartes ? C'est qu'à dire vrai, il le fait bien avant la guerre, le signe tangible de ce ralliement étant la parfaite observance, dès la publication de sa première œuvre philosophique, *La transcendance de l'ego*, de la règle que définit seulement, presque dix ans plus tard, son essai d'ontologie phénoménologique – règle selon laquelle "une étude de la réalité humaine doit commencer par le cogito" (Sartre 1943, 127)². De deux choses l'une dès lors : en 1944, *ou* l'engagement de Sartre dans et pour le cartésianisme n'est qu'un simple rengagement, *ou* ce rengagement est un nouvel engagement. "Et après ?" demanderaient les légionnaires romains des camps retranchés de Babaorum, Aquarium, Laudanum et Petitbonum, dont la rengaine désabusée, "Engagez-vous, rengagez-vous, ils disaient..." (Gosciny/Uderzo 1965, 10), semble d'emblée frapper

¹ Pour philosopher donc, comme pour enseigner l'histoire de la philosophie. D'où les rapprochements établis par Sartre entre Descartes et Husserl et Heidegger, ou en privé dans ses *Carnets* (Sartre 2010, 299), ou en public au lycée Condorcet (Cohen-Solal 1985, 357).

² Notons que, dans l'édition originale de son *opus magnum*, Sartre n'écrit généralement pas *cogito* en italique. Sauf à le citer le citant, nous le ferons, nous.

d'inanité l'affirmation de cette différence eu égard à l'identité de leurs conséquences. N'en déplaise à ces hypothétiques objecteurs, les deux branches de cette alternative posent question, en sorte que leur lamentation comique peut nous servir d'illustration³.

Dans le cas d'un *simple rengagement*, quel sens a la mention de la guerre en cette affaire ? Faut-il croire à du chauvinisme de la part de Sartre et voir sa déclaration comme un acte de résistance dans un pays soumis à l'envahisseur, le rappel du nom de son "héros" (Glucksmann 1987, 123) comme l'appel à son patronage ne pouvant que réveiller l'orgueil national ? Assurément non. Le "Chez nous" par lequel commence sa déclaration dit bien combien il ne s'agit pas pour lui d'estimer ici ces penseurs allemands qui comptent aussi énormément pour lui – ces "trois H"⁴ découverts quasi-simultanément outre-Rhin. Dans le cas d'un *nouvel engagement*, quel sens prend cette revendication de cartésianisme ? Faut-il voir dans cette reconnaissance de dette une prise de conscience, par Sartre, du génie de son devancier et croire que celle-ci ouvre la voie, dans sa production, à la rédaction de ce mystère littéraire qu'est *Descartes 1596-1650* et par lequel il lui rendrait hommage ? Assurément non⁵. Le "profondément" qui qualifie l'imprégnation cartésienne qui est la sienne suppose que celle-ci remonte à loin, quand c'est seulement maintenant que Sartre y revient. Parce qu'il est clair que le "cartésianisme" (Sartre 2010, 441) d'étudiant que Sartre partageait avec Nizan et même avec Aron (ibid., 368) lors de sa formation parisienne n'est plus le même que celui du penseur qu'il devient lors de son passage berlinois par l'Institut français, et parce que cette affirmation de 1944 paraît indiquer qu'il change encore après, avec la guerre, et peut-être à la faveur de l'Histoire, travaillons à faire la lumière sur le statut de Descartes et le rapport que Sartre entretient avec lui dans *L'être et le néant*⁶. C'est que, paru seize mois avant cette confidence faite à Pierre Lorquet, le livre majeur de l'auteur voit en effet 27 de ses 722 pages évoquer Descartes. Certes, on en dénombre 43 mentionnant Hegel, 46 Husserl et 47 Heidegger. Mais toujours la référence cartésienne intervient lors, non seulement de discussions stratégiques,

³ À l'inverse de Bruno Lavillatte, qui a mis à jour "l'existentialisme caché des "Aventures d'Astérix le Gaulois"" – c'est le sous-titre de sa truculente étude *Tu sais ce qu'il te dit, Mōssieu Astérix ?* (2009) –, dégageons pour ainsi dire la gauloiserie foncière des méditations de Sartre l'existentialiste.

⁴ Et auxquels Sartre consacre, comme tel, le troisième paragraphe du chapitre premier de la troisième partie de son grand œuvre (Sartre 1943, 288-310). Pour ceux qui aiment les chiffres, le nom de Descartes apparaît à 39 reprises dans le livre contre 79 pour Hegel, 61 pour Husserl et 69 pour Heidegger. Côté adjectif, on dénombre 20 mentions de *cartésien*, 11 de *hégélien*, 7 de *husserlien* et 8 de *heideggérien*.

⁵ Du reste, nous avons récemment montré pourquoi "La liberté cartésienne", qui constitue l'introduction au *Descartes 1596-1650* de 1946, avait été écrite par son auteur ou, à tout le moins, devait être lue par ses lecteurs avant *L'être et le néant* (Perrin 2013).

⁶ Puisque sur une base textuelle exhaustive, nous reprendrons ainsi l'effort déployé par Michel Kail, le premier à s'être penché sur "le sort qui est réservé à Descartes dans *L'être et le néant*" (Kail 1990, 474), et relaterons celui fourni par Pierre Verstraeten (Verstraeten 1999).

mais d'exposés thétiques – trois en réalité : le premier porte sur *la conscience et la contingence* (Sartre 1943, 115, 122, 127 et 368), le second sur *le temps et l'autre* (ibid., 127, 153, 176-179, 197, 202-203, 293, 308-309 et 543), le dernier sur *la liberté et les passions* (ibid., 60-61, 517 et 562). Faute de place ici, nous n'étudierons dans ce qui suit que cette question initiale⁷. Plus et mieux que les autres cependant, elle témoigne clairement de ce que "l'individu de l'existentialisme" est bien ce que l'on dit de lui : "le véritable héritier de Descartes" (MacIntyre 1967, 153).

*

Descartes survient très tôt dans *L'être et le néant*, car aussitôt par l'auteur précisé son propos. Dans son introduction intitulée "À la recherche de l'être", Sartre prend acte du "progrès considérable" de celle qu'il appelle "la pensée moderne" (Sartre 1943, 11), soit non pas strictement la pensée cartésienne, mais celle, largement cartésianisante, qu'est la phénoménologie contemporaine de Husserl. "En réduisant l'existant à la série des apparitions qui le manifestent", celle-ci permet en effet à la philosophie de se débarrasser des dualismes qui, jusqu'ici, la phagocytèrent – ceux de l'intérieur et de l'extérieur, de l'être et du paraître, de l'acte et de la puissance, de l'essence et de l'apparence. Un "monisme du phénomène" (*id.*) les remplace désormais, en vertu duquel tout ce qui est est et n'est que ce qu'il paraît. Aussi la force n'est-elle rien d'autre que l'ensemble de ses effets, le génie proustien rien de plus que les œuvres mêmes où il transparait. La question est alors de cerner "l'être de ce paraître" ou, si l'on préfère, de discerner l'être, étant bien clair, parce que "l'être de l'apparition" peut être lui-même une apparition, qu'il faut faire le départ entre "le phénomène d'être" – soit telle apparition en laquelle l'être apparaît, soit tel être qui est comme tel apparition, ce qui revient au même "puisque'il n'y a rien derrière" l'apparition "et qu'elle n'indique qu'elle-même" – et "l'être du phénomène" – comprenons : la condition de toute apparition qui, elle, n'est pas une apparition, l'"être-pour-dévoiler" qui jamais n'est un "être dévoilé" (ibid., 12 et 15). D'un côté donc l'être tel qu'il se décèle et, partant, se révèle à moi dans la rencontre que j'en fais, de l'autre l'être tel qu'il déborde et, par là même, se dérobe à moi dans l'appréhension que j'en ai. Bref, d'un côté l'être *qui* m'apparaît, l'"*esse apparens*", de l'autre l'être *de ce qui* m'apparaît, l'"*esse subsistens*" (Seel 1971, 77). Or, quoique "coextensif" à celui-là, celui-ci échappe à "la condition phénoménale" (Sartre 1943, 16), si bien que l'être se donne à la fois dans le phénomène et comme un au-delà de lui. Et Sartre, pour se résumer, de noter :

⁷ Sur la question de la référence à Descartes au sujet de la liberté et des passions, on pourra lire notre "Sartre et le problème des passions libres" (Perrin, à paraître). Sur la question de la référence à Descartes au sujet du temps et de l'autre, il faudra encore patienter.

En considérant *non l'être* comme condition du dévoilement, mais l'être comme apparition qui peut être fixée en concepts, nous avons compris tout d'abord que la connaissance ne pouvait à elle seule rendre raison de l'être, c'est-à-dire que l'être du phénomène ne pouvait se réduire au phénomène d'être. En un mot, le phénomène d'être est "ontologique" au sens où l'on appelle *ontologique* la preuve de saint Anselme et de Descartes. (ibid.)

Cette différence qu'il vient d'établir entre ces deux concepts d'être – l'être en tant qu'entité logique, au sens large, un être toujours lié à une subjectivité, et l'être en tant qu'entité ontique, au sens strict, un être tout simplement indépendant –, notre auteur entend ici la renforcer en précisant les rapports qui les unissent. Pour ce faire, une analogie mobilisée. De même que, dans ce qui se nomme depuis 1763 la "preuve ontologique (*ontologischer Beweis*)" (Kant 1905, 161), l'existence de Dieu résulte nécessairement de l'analyse de son essence, de même ce que Sartre conçoit comme "la transphénoménalité de l'être" (Sartre 1943, 16) résulte nécessairement de l'analyse du phénomène d'être. Eu égard à ce qu'il est – "*aliquid quo nihil majus cogitari possit*" (Anselme 1992, 12) ou "*ens summe perfectum*" (Descartes 1904, 66-67) –, Dieu ne peut pas ne pas être. Eu égard à ce qu'il est – "apparition d'être, descriptible comme telle" (Sartre 1943, 14) –, l'être ne peut pas ne pas... disparaître. C'est que, pour Sartre, dont le raisonnement entend appliquer, sinon dupliquer la logique de la *ratio Anselmi* reprise par Descartes, sans d'ailleurs faire cas le moins du monde de l'objection que lui adresse Kant – celle selon laquelle la nécessité dans l'idée n'implique pas la nécessité dans l'effectivité –, le phénomène d'être en appelle invariablement à un être qui ne se donne pas en tant que phénomène, encore que toute phénoménalisation se profile sur le fondement de cet être qui conditionne une telle phénoménalité.

Anecdotique cette première référence de Sartre à Descartes ? Bien au contraire. D'abord, puisqu'il est question de l'appellation "ontologique", une épithète choisie par Kant pour désigner une preuve qu'il ne qualifiait, lui, que de "cartésienne"⁸, sans doute parce que, formulée à partir de l'idée de parfait dès la quatrième partie du *Discours de la méthode* (Descartes 1902, 33 sq.)⁹, elle l'était de manière plus positive que dans l'*Alloquium de Dei existentia*, le nom d'Anselme ne retient pas tant l'attention que celui qui le suit [Descartes]. Ensuite, puisqu'il va s'agir, pour justifier cette quête d'un être qui n'apparaît en aucun cas même si certains de ses caractères le font dans les réquisits de toute apparition, d'attester qu'il y a bien

⁸ Kant parle d'"*argumento Cartesiano*" (Kant 1902, 395), de "*cartesianischer [Beweisgrund]*" (Kant 1905, 162), comme du "*so berühmten ontologischen cartesianischen Beweis*" (Kant 1904, 403).

⁹ Inutile de rappeler que l'on trouve là deux preuves de l'existence de Dieu à partir de la même idée, la première voulant que l'idée de parfait suppose l'existence d'un être parfait (Descartes 1904, 45 sq.), la seconde, que l'idée de parfait suppose sa propre existence (*id.*, 65 sq.).

quelque chose plutôt que rien et, dès lors, de fournir "une "preuve ontologique"" (Sartre 1943, 27)¹⁰ à même d'enfin offrir à l'être la part qui lui revient, le nom de Descartes doit marquer l'esprit bien plus que celui qui le suit [Kant]. Tenons-nous le pour dit :

La conscience est conscience *de* quelque chose : cela signifie que la transcendance est structure constitutive de la conscience ; c'est-à-dire que la conscience naît *portée sur* un être qui n'est pas elle. C'est ce que nous appelons la preuve ontologique. (...) La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique. Mais c'est bien plutôt à Descartes qu'il faut penser. Nous sommes ici sur le plan de l'être, non de la connaissance. (ibid., 28-29)

Reprenons, de *L'être et le néant*, le fil de l'introduction. Sartre ayant "borné la réalité au phénomène" (ibid., 16), le paraître ni ne s'oppose à l'être – il ne l'occulte pas –, ni ne l'impose – il ne le dévoile pas. L'être en fait, le paraître l'est. "Ce qu'il est" par conséquent, le phénomène "l'est absolument" et "il se dévoile *comme il est*", mais n'étant ni plus ni moins que ce qu'il est, c'est-à-dire un paraître, le phénomène "suppose par essence quelqu'un à qui paraître" en sorte d'être relativement à lui – d'où son statut, moins ambigu qu'ambivalent, de "relatif-absolu" (ibid., 12). Parce que l'être requiert donc la présence d'une instance à laquelle il se manifeste, c'est de la conscience que s'enquiert bientôt Sartre, en rappelant d'abord cette "idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl" qu'il a déjà commentée avant-guerre : "l'intentionnalité" (Sartre 1947, 29-32), à savoir que toute conscience est conscience de quelque chose. Traduction : "toute conscience" est "une conscience non positionnelle d'elle-même" comme "conscience positionnelle d'objets" (Sartre 1943, 19).

Conscience positionnelle d'objets, la conscience l'est en ce qu'elle *pose* quelque chose qui, par là même, lui apparaît, le poser ne signifiant pas qu'elle le fait être, mais qu'elle se met à être à lui, au sens où elle se focalise sur ce qu'elle vise et s'épuise dans cette attention, dans son intention, tout entière absorbée qu'elle est par cet être dont les propriétés se révèlent à elle. Ce faisant, la conscience éclate dans le monde, elle se transcende au sens où elle se projette pour atteindre ce dont elle prend conscience. Dirigée vers l'extérieur, car concentrée sur l'objet, "la conscience n'a pas de "contenu"" et ce dernier ne peut être en elle, "même à titre de représentation" (ibid., 17). S'il n'est alors rien *dans* la conscience, c'est que la conscience n'est rien *en soi*, qu'elle n'est foncièrement pas une matière, mais seulement cette manière de se rapporter à l'être. Conscience non positionnelle d'elle-même, la conscience l'est en ce qu'elle *ne se pose pas* elle quand elle pose quelque chose, poser quelque chose signifiant pour

¹⁰ Apprécions le paradoxe des guillemets dont Sartre affuble l'expression : une fois n'est pas coutume, ils n'indiquent pas que celle-ci est à prendre au sens figuré mais, à l'inverse, qu'elle est "à comprendre ici au pied de la lettre, comme une preuve qu'il y a véritablement de l'être" (Kremer-Marietti 2005, 25).

elle s'ouvrir à quelque chose qui n'est pas elle. Loin toutefois que la conscience ne puisse être conscience de soi, elle l'est toujours déjà, mais elle ne prend conscience d'elle qu'en tant qu'elle est conscience d'un objet qu'elle n'est pas. Son soi se résume d'ailleurs à cela. En ce sens, la "conscience de conscience" n'est pas à comprendre comme "une *idea ideae* à la manière de Spinoza", sans quoi la réduction de la conscience à la connaissance qui s'ensuivrait se solderait par "une régression à l'infini (*idea ideae ideae*, etc.)", ébranlant la conscience ontologiquement autant qu'épistémologiquement. Non, la conscience de soi s'avère un "rapport immédiat et non cognitif de soi à soi" (ibid., 18-19).

On l'aura compris, ce que Sartre nomme la "preuve ontologique" découle ainsi de ce que "la conscience en sa nature la plus profonde est rapport à un être transcendant" ou, pour le dire autrement, que "*la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*" (ibid., 27 et 29). La conscience atteste, démontre, vérifie la présence de l'existant parce qu'elle manifeste, montre, établit son existence au présent. Et s'il n'est évidemment d'objet que *pour* un sujet, l'idéalisme, pourtant, ne tient pas : il n'y a de conscience que comme conscience *de* quelque chose. Nombreux, bien sûr, sont ceux qui ont glosé cette preuve, certains saluant sa force – en tant que "preuve ontologique spontanée", présentée par une conscience qui, "s'affirm[ant] constamment", confirme continuellement l'être et offre ainsi de lui une garantie "d'un nouveau genre" (Theau 1977, 45 et 43) –, quand d'autres suggéraient sa limite – en tant que "preuve ontologique" contrariée, affectée par "la révélation de l'être de la conscience" qui, gageant qu'il n'est de conscience que parce qu'il y a de l'être, "joue le rôle inverse" du sien (Guigot 2007, 87) – ou signalaient sa faiblesse – en tant que preuve ontologique malmenée, lâchée finalement par une conception de la conscience qui, reposant sur "un grand nombre d'ambiguïtés, voire de paradoxes", ne "fait" pas "ses preuves" (Breur 2007, 672). Ceci dit, d'aucuns se sont aussi bien étonnés que Sartre, l'athée, n'ait pas été "hostile" à ce motif central de la métaphysique chrétienne classique qu'est la preuve ontologique, et même qu'il l'ait "repr[is] à son compte" et s'en soit "rem[is] à [un] argument d[e ce] type" (Joannis 1997, 26-27). Mais a-t-on assez vu et finalement bien entendu que "ce que Sartre appelle la "preuve ontologique" (...) est la grande épreuve cartésienne du livre" (Verstraeten 1999, 19), autrement dit, au sens strict, le moment où Descartes est, par Sartre, mis à l'épreuve, comme, par métonymie, le lieu où Sartre corrige les épreuves de Descartes ?

Car le plus curieux à nos yeux réside en ceci : quand bien même "L'intentionnalité", dont les pages sont hantées par l'*ego* cartésien, s'est efforcée d'"évider" cette "structure dont la forme résist[ait], quoique vierge de contenus", la transcendance restant conçue à l'époque comme un "mouvement vers le monde" et non comme un "ébranlement" ou une "fissuration interne du sujet" ; quand bien même *La transcendance de l'ego* s'est employée à "liquider les

derniers relents de cartésianisme" dont était encore lesté le sartrisme, en vantant les mérites de Kant et en reprochant à ses successeurs d'en "revenir" à son devancier dans l'hypostase de l'aperception, tandis que lui "entendait s'en détacher" (Coorebyter 2000, 82, 83 et 179) dans la désubstantialisation de la conscience ; dans *L'être et le néant*, et *a fortiori* dans l'Introduction qui en donne le ton, Sartre non seulement privilège Descartes à Kant, mais il s'appuie sur Descartes pour s'élever contre la critique faite par Kant de son *cogito* dont, plus que sauver la lettre, il faut à tout prix saisir l'esprit, ainsi que Roquentin le fait dans la "rumination douloureuse" (Sartre 1981, 119) de ce que l'existence pense et la pensée existe. Simple est la raison de ce revirement, moins changement d'avis que d'attitude au demeurant, "le *cogito* de Descartes" étant en effet "sollicité par Sartre tout au long de son œuvre comme la source intangible du fondement et de la légitimité de l'ensemble de ses analyses et affirmations théoriques" (Verstraeten 2013, 127). Le philosophe ne s'en cache pas : nous sommes avec Descartes en terre ontologique, non sur le terrain épistémologique où nous sommes avec Kant. Le sujet qui est le sien est existentiel, non transcendantal ; il est un élément factuel de la réalité, non une forme pure de la connaissance. Or, le traité de 1943 n'est plus, comme l'article et l'essai de 1934 – l'un paru en 1939 dans la *NRF*, l'autre en 1937 dans les *Recherches philosophiques* –, la participation d'un élève, puis d'un apprenti de la phénoménologie aux débats méthodologiques internes de ce qu'alors on pouvait encore croire une nouvelle école philosophique, mais la contribution personnelle d'un maître à penser inouï jusqu'ici qui, pour faire avancer la question parménidienne de l'être et du non-être, en revient à celui qui, de près ou de loin, a toujours été le sien. D'où, de Descartes, par-delà les usages déterminés qui en ont été faits par d'autres, un libre usage déterminant par Sartre dans lequel l'hommage ne va jamais sans différenciation.

La preuve, d'abord, dans les premières pages du livre. S'y fait jour une double opposition à Descartes, frontale, quand Sartre y affirme à la fois que l'essence de la conscience ne réside dans aucun substrat quel qu'il soit et qu'une relation non-réflexive à soi est nécessaire pour qu'existe une conscience réfléchie. Si l'auteur de "L'intentionnalité" et de *La transcendance de l'ego* formulait déjà ces deux points contre Descartes neuf ans plus tôt, il ne le nommait pas. Il le fait cette fois.

Ainsi, en renonçant au primat de la connaissance, nous avons découvert *l'être* du connaissant et rencontré l'absolu, cet absolu même que les rationalistes du XVII^e siècle avaient défini et constitué logiquement comme un objet de connaissance. (...) En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience. Aussi est-ce un absolu non-substantiel. L'erreur ontologique du rationalisme cartésien, c'est de n'avoir pas vu que, si l'absolu se

défini par le primat de l'existence sur l'essence, il ne saurait être conçu comme une substance. La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu. (Sartre 1943, 23)

À partir de l'idée selon laquelle la seule chose dont il peut être sûr est qu'il existe quand il pense parce qu'il pense, Descartes se définit lui-même comme une "*res cogitans*" (Descartes 1904, 27), soit "une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser" (Descartes 1902, 32 ; 1904b, 62). Or, la substantialité de la "pensée ou conscience" (Descartes 1899, 474) n'est pas sans au moins poser les deux problèmes majeurs que l'on sait : celui de sa continuité, qui suscite la question de Gassendi (Descartes 1904, 356) – *quid* de ses intermittences de ma conscience dans l'évanouissement, le sommeil, l'anesthésie, le coma si, en vertu de ce qu'elle est, ma pensée ne peut pas ne pas penser toujours ? –, et celui de son anonymat, qui explique la correction de Lichtenberg (Lichtenberg 1801, 95) – si je pense tout le temps mais que je n'en ai conscience que de temps en temps, n'est-ce pas que ce n'est pas moi qui pense en moi, mais que ça pense là malgré moi ? Substantialiser la conscience la fait m'échapper quand c'est par elle que je saisis le monde et moi avec lui – un comble ! C'est donc, pense Sartre après sa lecture de Husserl, que la conscience est le fait même que je saisisse le monde et moi avec lui, qu'il n'est ainsi pas de conscience qui pourrait être conscience de rien et, par là, que la conscience n'est rien en soi. Privée de toute consistance, voilà la conscience promue "absolu", elle qui est pourtant tout le contraire de l'"*ens summum*" (Anselme 1986, 66 ; Descartes 1904, 54, 67 et 69) ou "*ens realissimum*" (Kant 1904, 388) de la pensée classique, cause de soi et principe de tout ce qui est. Justement. Parce que la conscience est un néant, elle seule peut être l'absolu, parce qu'un "absolu d'existence, non de connaissance" (Sartre 1943, 23). Tel est l'unique moyen de surmonter l'aporie, entendue pour Sartre, de l'absolu qui, quand il est conçu positivement, se laisse penser, sinon connaître comme l'être... qu'il n'est précisément plus, relatif qu'il se fait bientôt à la saisie que l'on en fait. Et Kant a beau tenter de dégager l'absolu du régime noétique en le tenant pour une Idée de la raison plutôt qu'une catégorie de l'entendement, rien n'y fait : il faut, pour être sérieux, déroger à l'impérieux présupposé de la tradition selon lequel l'absolu se range du côté de l'être. Or, qu'il change de bord et, aussitôt, la difficulté se lève. S'il résiste à toute appréhension, le non-être n'en existe pas moins.

On voit alors jusqu'où Descartes peut être suivi, ainsi que là où il doit être repris pour Sartre. L'erreur qu'il commet dans la première déduction qu'il fait – réifier la *cogitatio* (Descartes 1902, 32) – n'altère pas la vérité qu'il reconnaît dans l'intuition originaire qu'il a –

partir du *cogito* (*id.*). Mais si le "cavalier français" (Péguy 1935, 59/Varaut 2002) fait fausse route sitôt par lui choisi le bon chemin, il n'y a, pour qui veut avancer sans s'égarer, qu'à rétrocéder d'un pas en restant surtout sur la même voie. Sartre s'exécute et l'avouera volontiers dans la dernière partie de son grand œuvre.

Cette conscience, je disposais pour l'atteindre dans son existence même d'une expérience particulière : le *cogito*. Husserl et Descartes, Gaston Berger l'a montré, demandent au *cogito* de leur livrer une vérité d'essence : chez l'un nous atteindrons à la liaison de deux natures simples, chez l'autre nous saisirons la structure éidétique de la conscience. Mais, si la conscience doit précéder son essence en existence, ils ont commis l'un et l'autre une erreur. Ce qu'on peut demander au *cogito*, c'est seulement de nous découvrir une nécessité de fait. (Sartre 1943, 514)¹¹

Ironie du sort, le moment précis où Descartes se trompe pour Sartre est donc celui-là même où, loin de relâcher sa vigilance après avoir tout révoqué en doute et acquis la certitude de son existence à partir de l'évidence de sa conscience, il redouble de prudence en se mettant en quête de l'essence de l'être qu'il est (Descartes 1904b, 19-20). L'ordre chronologique de la recherche qu'il mène sur lui eût dû cependant lui suggérer l'ordre ontologique valant pour lui : "l'essence est, pour la réalité humaine, postérieure à l'existence" et "l'existence précède et commande son essence" (Sartre 1943, 547 et 513)¹². Découvrant là son idée clé, la véritable pensée de Sartre commence de ce fait où s'arrête la pensée vraie de Descartes – à partir du cinquième paragraphe de la *Méditation seconde*¹³. C'est que s'il faut bien démarrer du *cogito*, ce n'est pas pour "marcher aval", guidé par "la doctrine cartésienne de la substance [qui] trouve son achèvement logique dans le spinozisme" (*ibid.*, 25), mais pour "grimper amont"¹⁴,

¹¹ Sartre renvoie en note à "Gaston Berger : *Le Cogito chez Husserl et chez Descartes*, 1940". Si, comme tel, le livre n'existe pas, Sartre n'a pu que lire celui, au titre très proche, qui s'avère la thèse de doctorat de l'auteur puisque, dans *L'être et le néant*, il tient compte de la critique qui y est faite de son rejet, dans *La transcendance de l'ego*, de ce pseudo-habitant de la conscience qu'est le je au titre que la phénoménologie ne peut "se passer d'un centre de vision, d'un point de vue" (Berger 1941, 154). Et Sartre ne l'aurait-il pas lu qu'il eût pu en prendre connaissance par le truchement du compte rendu qu'en fait paraître Simone Weil, sous le pseudonyme anagrammatique d'Émile Novis (Weil 1941).

¹² Mais l'idée est acquise avant 1936 et reprise en 1946 et après, puisque l'homme est l'être "dont l'essence implique l'existence" (Sartre 1965, 66), dont "l'existence précède l'essence" (Sartre 1946, 17, 21, 24, 26, 36, 101), "chez qui l'essence est précédée par l'existence" (*ibid.*, 84), voire qui est l'"être-devenu, non conceptualisable", ayant "une histoire et non une essence" (Sartre 1971, 1151-1152).

¹³ Nous corrigerons donc ici légèrement Pierre Verstraeten pour qui c'est "au terme de la seconde Méditation" selon Sartre que, "en cherchant désespérément un "être" à sa pensée", Descartes "trahi[t] l'inspiration" qui est la sienne et manque aux "promesses de sa découverte révolutionnaire de l'absoluité de 'la pensée se pensant'" (Verstraeten 2013, 128).

¹⁴ Si la première de ces expressions est vieillie, la seconde est régionale – de l'ouest de la France, voire de l'Acadie. Reste qu'aucune n'est impropre.

inspiré par la quête cartésienne de l'indubitable qu'il s'agit désormais de diriger vers l'inconditionné.

Car "il y a un cogito préreflexif qui est la condition du cogito cartésien" (ibid., 20). Après le distinguo entre le phénomène d'être et l'être du phénomène, qui conduit Sartre à la mise en lumière de la nature du *percipere* et de celle du *percipi*, l'un renvoyant à un *perceptum* comme son complément d'objet, l'autre à un *percipiens* comme son complément d'agent, devient clair pour notre auteur que, dans l'apparence, quelque chose apparaît auquel celle-ci ne se réduit pas : la conscience. Pour bien discriminer ce dont il s'agit, notre auteur fait remarquer que la conscience, qui "peut connaître", n'est pas comme telle la conscience de soi, soit la conscience "qui peut se connaître" (ibid., 17), à tout le moins que les séparer se peut ou se doit, quoiqu'on ne le fasse pas, le *cogito*, pense-t-on, livrant certainement à ma conscience mon existence, autrement dit *me* livrant clairement et distinctement à *moi-même*, sans écart, sans retard. Mais si tel est le cas, si dans le "je pense", voire sitôt que je pense, l'adhésion de mon être et de ma pensée est totale, comment me saisisrais-je moi sans la distance nécessaire pour ce faire ? Que ne me saisisrais-je pas, au contraire, par l'intermédiaire de ce qui n'est pas moi ? Sans doute le *cogito* implique-t-il un rapport à soi mais, n'en déplaise à Descartes, ce rapport n'est pas cognitif. Et pour cause. Qui dit conscience ne dit pas forcément connaissance. Sartre s'en explique. D'abord, "toute conscience n'est pas connaissance (il y a des consciences affectives par exemple)", mais la conscience le serait-elle, qu'elle n'en serait pas moins, "en elle-même, autre chose qu'une connaissance retournée sur soi" (ibid.). Méfions-nous de l'expression. Attendu que "toute conscience connaissante ne peut être connaissance que de son objet", et attendu que le bon sens veut que "la condition nécessaire et suffisante" pour cela soit que la conscience "soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance" (ibid., 18), il y a, de fait, une conscience élevée au carré et il ne peut, de droit, y avoir de conscience qu'à ce prix. Toutefois, cette "conscience de conscience" n'est pas une "conscience réflexive", mais une "conscience réfléchie" (ibid., 18-19). Or, pour Sartre, celle-ci est une conscience spontanée, simplement vécue, pour ainsi dire naïve, obnubilée par son objet dans lequel elle se fonde, même si elle ne se confond pas avec ce qu'il est. Celle-là, en revanche, n'est pas seulement consciente, elle prend conscience simultanément de son objet, qu'elle distingue d'elle-même, en même temps que d'elle-même en tant que distincte de lui. Le thématissant lui, elle se fait thétiqque de soi. Reste que rien n'oblige à en arriver là. Ainsi, à compter les cigarettes dans mon étui, je sais que je compte – conscience réfléchie – mais ne me sais pas comptant – conscience réflexive. Bien sûr, il suffit que l'on me demande ce que je fais pour que je le sache – de même qu'il faut bien que je le fasse pour avoir conscience de le faire. Mais inutile pour moi de savoir comment je fais ce que je fais pour le faire et savoir que je le fais. Par conséquent, on ne peut être conscient de

quelque chose sans être conscient de l'être. En ce sens, la conscience de soi – ou "conscience (de) soi" (ibid., 20), les parenthèses traduisant l'absence de la distance nécessaire à la connaissance de soi dans cette conscience qui n'est de soi que comme conscience de quelque chose – est le seul mode d'existence possible pour un sujet conscient.

S'ensuit, chez Sartre, un repli du réflexif sur le préréflexif, voire un reflux en vertu duquel, si le *cogito* conserve son rôle apocalyptique – me révéler un monde (je suis), de même que moi en lui (je suis) –, il l'assume dorénavant de manière extatique – faisant apparaître l'être du sujet comme dépendant de l'être de l'objet. Sa recherche de l'être fait donc à Sartre trouver le *cogito* de Descartes et le considérer comme à la fois la première pierre et la pierre de touche de toute entreprise philosophique. Voilà pourquoi c'est de lui qu'il part et, plus encore, qu'il s'empare pour s'imposer, c'est-à-dire s'opposer à ceux qui s'y sont laissés prendre en le prenant pour guide ou en s'en déprenant.

Le cogito ne livre jamais que ce qu'on lui demande de livrer. Descartes l'avait interrogé sur son aspect fonctionnel : "Je doute, je pense" et, pour avoir voulu passer sans fil conducteur de cet aspect fonctionnel à la dialectique existentielle, il est tombé dans l'erreur substantialiste. Husserl, instruit par cette erreur, est demeuré craintivement sur le plan de la description fonctionnelle. De ce fait, il n'a jamais dépassé la pure description de l'apparence en tant que telle, il 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. Heidegger, voulant éviter ce phénoménisme de la description qui conduit à l'isolement mégarique et antidialectique des essences, aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le cogito. Mais le "Dasein", pour avoir été privé dès l'origine de la dimension de conscience, ne pourra jamais reconquérir cette dimension. (ibid., 115)

Dans le viseur de Sartre ici, quatre cibles. La première est Descartes, si attaché à la fonction de son point d'Archimède – logique : un point de départ qui ne serait pas opératoire n'en serait pas un bon, donc n'en serait tout simplement pas un – que sa découverte est en même temps, mais n'est finalement que celle de son fonctionnement en sorte que, l'existence du "je pense" voulant que moi qui pense ait une existence, le moyen de toute certitude liminaire est également son objet nécessaire. La seconde est Husserl, si conscient de l'illusion substantialiste qui fait passer d'un sujet logique rendu possible par une opération mentale à une opération mentale rendant possible un sujet ontologique qu'il se cantonne à détailler de celle-ci les modalités et se tire ainsi une balle dans le pied : adieu les choses mêmes lorsqu'on n'accède jamais aux choses en soi. La troisième est Heidegger, si perspicace quant à l'écueil phénoméniste qu'il ne considère que ce qui est en tant qu'il est et le sait, sans pour autant connaître son être mais en s'y entendant d'emblée en la matière. Reste que, ne portant pas de

savoir avec soi puisque seulement une précompréhension d'être dont on ignore ce qui la fonde, le *Dasein* n'est pas la conscience – *cum scire* –, qui disparaît avec lui. La dernière est Sartre lui-même qui, en faisant du *cogito* l'alpha de la pensée qu'il développe dans *L'être et le néant*, se met parfois en porte-à-faux avec celle qu'il a exposée auparavant. Cherchant par exemple à comprendre pourquoi la conjugaison à la première personne du *cogito* dans *La transcendance de l'ego* ne donne lieu à aucune justification, on pourra – on l'a pu en tout cas – supposer que Sartre y répète "le geste cartésien, au mépris des principes mêmes que *La transcendance de l'ego* oppose à Descartes : 1) [...] ne pas prêter à la conscience préreflexive les structures égologiques du réflexif [...]; 2) ne pas exiger du *cogito*, "nécessité de fait" ou vérité d'existence, de "livrer une *vérité d'essence*" (Coorebyter 2000, 224). Mais faudra-t-il en déduire que "l'abrupte affirmation de l'individualité de la conscience serait la marque d'une fidélité indiscutée à Descartes, par basculement vers l'impensé ou par irruption d'une complicité axiologique aux racines psycho-biographiques" (ibid., 225) ? Non. Du reste, tentés de le faire d'emblée, certains se sont ravisés pour qui si, en définitive, "*L'être et le néant* impose une présence à soi individuée au fondement du *cogito* réflexif cartésien", c'est parce que, philosophiquement, "Sartre assume cet héritage" (ibid., 248). "Lignée" et "tradition cartésienne" il disait... Comprendons ainsi que, chez lui, il n'est pas de nouvel engagement en 1943 tant, depuis 1934, des identités subsistent, de même qu'il n'est pas davantage de simple renouveau depuis 1934 car, en 1943, des différences apparaissent. Dans son *opus magnum* en vérité, Sartre procède à l'égard de Descartes à un droit d'inventaire et opère en règle, relevant des qualités, révélant des défauts et faisant le bilan.

Côté qualités, il faut créditer Descartes d'avoir, dans le *cogito*, compris la contingence et même la facticité de la réalité humaine.

Cette saisie de l'être par lui-même comme n'étant pas son propre fondement, elle est au fond de tout *cogito*. Il est remarquable, à cet égard, qu'elle se découvre immédiatement au *cogito réflexif* de Descartes. Lorsque Descartes en effet veut tirer profit de sa découverte, il se saisit lui-même comme un être imparfait, "puisqu'il doute". Mais, en cet être imparfait, il constate la présence de l'idée de parfait. Il appréhende donc un décalage entre le type d'être qu'il peut concevoir et l'être qu'il est. C'est ce décalage ou manque d'être qui est à l'origine de la seconde preuve de l'existence de Dieu. Si l'on écarte en effet la terminologie scolastique, que demeure-t-il de cette preuve : le sens très net que l'être qui possède en lui l'idée de parfait ne peut être son propre fondement, sinon il se serait produit conformément à cette idée. En d'autres termes : un être qui serait son propre fondement ne pourrait souffrir le moindre décalage entre ce qu'il est et ce qu'il conçoit, car il se produirait conformément à sa compréhension de l'être et ne pourrait concevoir que ce qu'il est. Mais cette appréhension de l'être comme un manque d'être en face de l'être est d'abord une saisie par le *cogito* de sa propre contingence. Je pense

donc je suis. Que suis-je ? Un être qui n'est pas son propre fondement, qui, en tant qu'être, pourrait être autre qu'il est dans la mesure où il n'explique pas son être. [...] nous nous apparaissions avec les caractères d'un fait injustifiable. (Sartre 1943, 122)

Faisons retour à la fin de la *Méditation troisième* où, par Descartes, sont livrées deux premières preuves de l'existence de Dieu, l'une par l'étude de l'idée d'infini, l'autre par l'étude de la cause de mon existence. La première part du fait que je doute, qu'elle explique par la conscience d'un manque qui n'est possible qu'à avoir l'idée de plus parfait que moi qui suis un être fini, sinon à avoir l'idée d'infini. L'objection selon laquelle une telle idée pourrait n'être que le produit d'une synthèse de toutes les perfections que je vois en moi et que je conçois ne tient pas : ma perfection n'augmente jamais que par degré quand celle de Dieu est toujours tout ce qu'elle doit être. Aussi l'idée d'infini, idée primitive qui n'est pas la négation du fini puisque le fini n'est qu'une limitation de l'infini, vient-elle de Dieu qui, dès lors, existe. La seconde part de la question de savoir si je suis moi-même la cause de mon existence. La réponse est négative : le serais-je que je me serais donné toutes les perfections possibles et me conserverait dans l'être à chaque instant. Or, il n'en est rien. Sans être meilleur que moi, un autre être que moi ne ferait pas mieux. C'est donc que Dieu seul peut être à l'origine de mon être fini et la cause de la présence en moi de l'idée d'infini. Cette autre manière, chez Descartes, de poser l'existence de Dieu rejoint, on le voit, la première en posant la même difficulté, soit le problème de savoir comment un être qui n'a surtout pas assez d'être pour créer pareille idée peut malgré tout la trouver en lui. Mais par elle s'explique aussi celui que je suis : un être fini, imparfait, limité, désirant être plus qu'il n'est parce que déficient précisément, sinon insignifiant, bref un être de manque dont le fait, à n'être pas de son fait, fait question. Soit, je suis. Mais n'eussé-je pas pu ne pas être et être autrement que je suis ? Telle est ma contingence. Or, je suis. Mais pourquoi le suis-je et pourquoi ainsi ? Telle est ma facticité, autrement dit la contingence de ma nécessité. Incapable de rendre raison de moi, je suis un fait nu et aveugle, toujours déjà là mais comme de trop dans un monde qui eût pu être sans moi et le fera sans mal quand je ne serai plus. Ainsi, dans le *cogito* de Descartes – dans le *cogito*, car si la découverte du "je pense" se fait avant Dieu, c'est la découverte de Dieu qui fait le "je pense", du moins sa permanence, ainsi que ma connaissance de mon type d'existence –, se voient compris les maîtres mots de la philosophie de Sartre.

Côté défauts, il faut reprocher à Descartes d'avoir, dans le *cogito*, conféré à la pensée dont il venait, avec le pour-soi, de deviner la qualité le caractère de ce qui lui est opposé, l'en-soi.

C'est bien cette nécessité de fait que Descartes et Husserl saisissent comme constituant l'évidence du *cogito*. Nécessaire, le pour-soi l'est en tant qu'il se fonde lui-même. Et c'est pourquoi il est l'objet réfléchi d'une intuition apodictique : je ne peux pas douter

que je sois. Mais en tant que pour-soi, tel qu'il est, pourrait ne pas être, il a toute la contingence du fait. [...] [Mais] il ne faut pas confondre la facticité avec cette substance cartésienne dont l'attribut est la pensée. Certes la substance pensante n'existe qu'autant qu'elle pense et, étant chose créée, elle participe à la contingence de l'*ens creatum*. Mais elle *est*. Elle conserve le caractère d'en-soi dans son intégrité, bien que le pour-soi soit son attribut. C'est ce qu'on nomme l'illusion substantialiste de Descartes. Pour nous, au contraire, l'apparition du pour-soi ou événement absolu renvoie bien à l'effort d'un en-soi pour *se* fonder : il correspond à une tentative de l'être pour lever la contingence de son être. (ibid., 126-127)

Faisons cette fois retour au début de la *Méditation seconde* où Descartes entend statuer sur "la nature de l'esprit humain" (Descartes 1904b, 18). À la question "que suis-je ?", qui suit l'établissement du fait que je suis par le fait que je pense, ne peut être répondu par le corps, sa réalité ayant été révoquée en doute. Qu'à cela ne tienne, il l'est par l'âme, réduite à la pensée, seule faculté à résister au doute justement parce que le doute est un exercice de la pensée. Mais cette pensée qui, jusque-là, fonctionnait bien car pensait à plein, s'interrogeant sur les fondements de nos opinions fausses – les sens –, suspectant l'existence des objets sensibles de manière méthodique – argument de la folie, argument du rêve –, soupçonnant les essences mathématiques de manière hyperbolique – argument du Dieu trompeur, hypothèse du malin génie –, en vient à dysfonctionner de penser à vide ou, plutôt sur du vide, elle qui *se* pense bientôt et se pose comme une chose qu'elle n'est pas, "une chose qui pense", "c'est-à-dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent" (ibid., 22). À même tout à l'heure de "sécréter un néant qui l'isole" (Sartre 1943, 61) jusqu'à l'*annihilatio mundi*, elle se fige désormais dans l'être, réifiée qu'elle est, comme pétrifiée d'avoir croisé dans le miroir de la réflexion ses propres yeux de Méduse. D'emblée pour-soi, soit cette conscience qui, consciente de quelque chose, ne peut elle-même être quelque chose de sorte que son être se définit comme étant ce qu'il n'est pas et comme n'étant pas ce qu'il est, elle n'en est pas moins, à l'arrivée, en-soi, soit ce phénomène massif si plein de lui-même qu'il n'entretient essentiellement aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Aussi Descartes met-il bien le doigt, dans le *cogito*, sur la conscience telle qu'il faut commencer par l'entendre avec Sartre, une conscience tournée vers le monde qui nous révèle l'être en même temps que le sien, mais toujours de manière irréfléchie en tant que conscience (de) soi, en l'occurrence existence ou épreuve vécue d'un rapport aux choses qui possède une dimension sensible. N'en demeure pas moins qu'il écarte bientôt d'un revers de main ce vers quoi, avec Sartre, il faut tendre lorsqu'on pense la conscience, une conscience spontanée même si capable de réflexivité, impersonnelle même si strictement individuelle, jamais identique à soi mais si toujours physique. Car, pour Sartre, la conscience est corps en tant que le corps est la chair de sa sensibilité. S'ensuit que oui, toutes les remarques de *L'être et le néant* sur la nature

de la conscience "vont à l'opposé des données du *cogito* cartésien. "L'âme est plus aisée à connaître que le corps", disait Descartes" (ibid., 368).

Quant au bilan, il pourrait s'exprimer en disant que, comme tout un chacun, Descartes a le défaut de ses qualités, si bien que même en rabattant le pour-soi sur l'en-soi, il nous montre la voie quand il s'agit de penser cette distinction au fond moins hégélienne qu'on ne le croit – le serait-elle qu'elle s'accompagnerait d'un processus dialectique dans lequel le pour-soi serait un moment de l'en-soi, lui-même moment de l'en-soi-pour-soi ; ce qui n'est pas le cas chez Sartre, le pour-soi aspirant certes à être un être conscient de soi doté de la plénitude d'être de l'en-soi, mais ne pouvant y parvenir, en fait comme en droit. En somme:

Nos recherches nous ont conduits au sein de l'être. Mais aussi elles ont abouti à une impasse puisque nous n'avons pu établir de liaison entre les deux régions d'être que nous avons découvertes. C'est sans doute que nous avons choisi une mauvaise perspective pour conduire notre enquête. Descartes s'est trouvé en face d'un problème analogue lorsqu'il dut s'occuper des relations de l'âme avec le corps. Il conseillait alors d'en chercher la solution sur le terrain de fait où s'opérait l'union de la substance pensante avec la substance étendue, c'est-à-dire dans l'imagination. Le conseil est précieux : [...] ce qu'on peut retenir, c'est qu'il ne convient pas de séparer d'abord les deux termes d'un rapport pour essayer de les rejoindre ensuite : le rapport est synthèse. (ibid., 37)

De bon conseil, Descartes l'est tellement dans *L'être et le néant* que c'est à y écouter rappelés ceux qu'il donne que l'on comprend combien, sauf de lui, Sartre n'en reçoit de personne.

*

"Lignée" et "tradition cartésienne", on l'a dit avec Sartre, qui le disait de lui pour dire son rapport à Descartes, un rapport qui dans le traité de 1943, on l'a vu, est synthèse en effet. Synthèse non seulement parce que *Sartre aborde Descartes* en procédant du simple au complexe, de la cause – le *cogito*, donc la conscience et la contingence – aux effets – avec l'*ego* le temps et l'autre, de même que la liberté et les passions –, mais encore, sinon d'abord parce que *Sartre absorbe Descartes* en rassemblant aussi bien sa pensée que celles qui l'ont pensée, en intégrant aussi bien ses idées – le *cogito*, donc l'exigence d'un et l'évidence du point zéro – que celles de ceux qui les ont corrigées – la critique, relayée par Husserl, de la choséité du *cogito* est assimilée dans la défense de son intentionnalité ; la découverte, accomplie par Heidegger, d'une précompréhension avant toute réflexion est incorporée dans la préreflexivité de la conscience. En ce sens, le cartésianisme de Sartre crève les yeux dans son œuvre majeure. Mais cette couleur prise par sa philosophie n'en est pas une parmi d'autres qui, parce que

plusieurs, finiront par s'annuler pour laisser éclater la teinte et le ton propres au sartrisme¹⁵. Non. Les coloris de la phénoménologie historique ressortissant au camaïeu, grâce à tout son talent et malgré tout son génie, Sartre fait ici dans la nuance. Et pour cause. Si ""nous sommes embarqués"" (Sartre 1948, 123)¹⁶, Sartre l'est avec nous, et si c'est par Descartes que Husserl et Heidegger sont menés en bateau, Sartre l'est autant qu'eux. "Dans le bain" cartésien, Sartre y a été jeté bébé, ce qui fait "perdre toute valeur" à son "engagement" en 1944 – *a fortiori* à son renouveau –, "réduit soudain au fait le plus banal, au fait du prince et de l'esclave, à la condition humaine" (*id.*). À la condition humaine ? Assurément. L'homme-philosophe que devient Sartre est le même que le philosophe-homme que dépeint Descartes, un être qui se sait être avant de savoir quel être il est, un être que l'existentialisme décline sous la forme de l'individu, en droite ligne du cartésianisme qui le décline sous la forme du sujet.

Dr. Christophe Perrin, FNRS-Université catholique de Louvain/
Stanford University, [ch-pe\[at\]orange.fr](mailto:ch-pe[at]orange.fr)

Références

- Anselme. *Monologion de Divinitatis* (1075). Paris : Cerf, L'œuvre d'Anselme de Cantorbéry, 1986. T. 1.
Anselme. *Proslogion seu Alloquium de Dei existentia* (1078). Traduit par Alexandre Koyré (1930). Paris : Vrin, Bibliothèques des textes philosophiques, 1992.
Aubenque, Pierre. "Alain lecteur d'Aristote". In : Robert Bourgne (éd.). *Alain lecteur des philosophes de Platon à Marx*. Paris : Bordas, 1987. 27-38.
Beauvoir, Simone de. *La cérémonie des adieux*, suivi de *Entretiens avec Jean-Paul Sartre*. Paris : Gallimard, Blanche, 1981.
Berger, Gaston. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*. Paris : Aubier, Philosophie de l'esprit, 1941.
Breur, Roland. "La preuve ontologique : Sartre et la conscience de l'être". *Revue philosophique de Louvain* Vol. 105, Nr. 4 (2007) : 659-677.
Brunschvicg, Léon. *Descartes*. Paris : Rieder, Maîtres des littératures, 1937.
Brunschvicg, Léon. *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*. Neuchâtel : La Baconnière, 1942.
Brunschvicg, Léon. *Pascal*. Paris : Rieder, Maîtres des littératures, 1932.

¹⁵ C'est là la suggestion récente de Thomas R. Flynn pour qui si "*Sartre's "Cartesianism" comes to the fore with his appeal to consciousness and, specifically, to the trademark Cogito (I think) that sets Descartes' philosophy in forward motion*", reste que "*Sartre is Cartesian as he is Husserlian and Heideggerian (or later Marxist) ever in his own way*" (Flynn 2014, 179).

¹⁶ Nous citons Sartre citant Étienne citant Pascal, s'embarquer dans une citation signifiant à quel point, justement, on se sait embarqué.

- Brunschvicg, Léon. *Spinoza*. Paris : Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1894.
- Cohen-Solal, Annie. *Sartre 1905-1980*. Paris : Gallimard, Folio essais, 1985.
- Contat, Michel et Michel Rybalka. *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. Paris : Gallimard, Blanche, 1970.
- Coorebyter, Vincent de. *Sartre face à la phénoménologie. Autour de "L'Intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"*. Bruxelles : Ousia, 2000.
- Descartes, René. *Correspondance (janvier 1640-juin 1643)*. In : *Œuvres de Descartes*. Paris : Cerf, 1899. T. 3.
- Descartes, René. *Discours de la méthode (1637)*. In : *Œuvres de Descartes*. Paris : Cerf, 1902. T. 6.
- Descartes, René. *Meditationes de prima philosophia (1641)*. In : *Œuvres de Descartes*. Paris : Cerf, 1904. T. 7.
- Descartes, René. *Méditations (1647)*. In : *Œuvres de Descartes*. Paris : Cerf, 1904. T. 9.
- Flynn, Thomas R. *Sartre. A Philosophical Biography*. Cambridge : Cambridge University Press, 2014.
- Gilson, Étienne. *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*. Paris : Vrin, Étude de philosophie médiévale, 1930.
- Gilson, Étienne. *Index scolastico-cartésien*. Paris : Alcan, Collection historique des grands philosophes, 1913.
- Gilson, Étienne. *La liberté chez Descartes et la théologie*. Paris : Alcan, Bibliothèque de philosophie contemporaine, 1913.
- Gilson, Étienne. *René Descartes. Discours de la méthode, texte et commentaire*. Paris : Vrin, 1925.
- Giovannangeli, Daniel. "Spinoza". In : François Noudelmann et Gilles Philippe (éds.). *Dictionnaire Sartre (2004)*. Paris : Champion, Champion Classiques, 2013. 473-474.
- Glucksmann, André. *Descartes, c'est la France*. Paris : Flammarion, 1987.
- Gosciny, René et Albert Uderzo. *Le tour de Gaule d'Astérix*. Paris : Hachette, 1965.
- Guigot, André. *Sartre. Liberté et histoire*. Paris : Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2007.
- Joannis, David Guy. *Sartre et le problème de la connaissance*. Sainte-Foy : Presses de l'Université Laval, 1997.
- Kail, Michel, "Sartre lecteur de Descartes". *Les Temps modernes* Nr 531-533 (1990) : 474-503.
- Kant, Immanuel. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. In : Immanuel Kant. *Vorkritische Schriften II: 1757-1777. (Kants gesammelte Schriften, Bd. II)*. Berlin : de Gruyter, 1905.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787), Kants gesammelte Schriften*. Berlin : de Gruyter, 1904.
- Kant, Immanuel. *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*. In : Immanuel Kant, *Vorkritische Schriften I: 1747-1756, Kants gesammelte Schriften*. Berlin : de Gruyter, 1902. 385-416.
- Kremer-Marietti, Angèle. *Jean-Paul Sartre et le désir d'être. Une lecture de L'être et le néant*. Paris : L'Harmattan, Commentaires philosophiques, 2005.
- Lavillatte, Bruno. *Tu sais ce qu'il te dit, Mōssieu Astérix ?* Cergy-Pontoise : In Libro Veritas, 2009.
- Lichtenberg, Georg Christoph. *Vermischte Schriften*. Göttingen : Dieterich, 1801. T. 2.
- Lorquet, Pierre. "Jean-Paul Sartre ou l'interview sans interview". *Mondes nouveaux* Nr. 2 (21 décembre 1944).

- MacIntyre, Alasdair. "Existentialism". In : Paul Edwards (éd.). *The Encyclopedia of Philosophy*. New York : Macmillan, 1967. T. 3. 147-154.
- Péguy, Charles. *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*. Paris : Gallimard, 1935.
- Perrin, Christophe. "Du poêle au divan : analyses cartésiennes et psychanalyse sartrienne". *Sartre Studies International* Vol. 19, Nr. 2 (2013) : 1-26.
- Perrin, Christophe. "Sartre et le problème des passions libres". *Revue de Métaphysique et de Morale* (à paraître).
- Sartre, Jean-Paul. *Carnets de la drôle de guerre (1939-1940)*. In : Jean-Paul Sartre. *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010. 143-651.
- Sartre, Jean-Paul. Interview inédite par John Gerassi du 12 mars 1971. Nr. 7, f° 190/296.
- Sartre, Jean-Paul. *La nausée* (1938). In : Jean-Paul Sartre. *Œuvres romanesques*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981.
- Sartre, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique* (1936). Paris : Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, 1965.
- Sartre, Jean-Paul. *L'être et le néant*. Paris : Gallimard, Bibliothèque des Idées, 1943.
- Sartre, Jean-Paul. "Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité" (janvier 1939). In : Jean-Paul Sartre. *Situations, I. Essais critiques*. Paris : Gallimard, Blanche, 1947. 29-32.
- Sartre, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme* (1945). Paris : Nagel, Pensées, 1946.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Idiot de la famille*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de Philosophie, 1971. T. 2.
- Sartre, Jean-Paul. "Qu'est-ce que la littérature ?" (1947). In : Jean-Paul Sartre. *Situations, II. Littérature et engagement*. Paris : Gallimard, Blanche, 1948. 55-330.
- Sartre, Jean-Paul. *Retour sur les "Carnets de la drôle de guerre"*. In : Jean-Paul Sartre. *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2010. 905-963.
- Seel, Gerhard. *Sartres Dialektik: zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter Besonderer Berücksichtigung der Subjects-, Zeit- und Werttheorie*. Bonn : Bouvier, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Paedagogik, 1971.
- Spinoza, Baruch. *Éthique*. Traduction inédite du comte Henri de Boulainvilliers, publiée avec une introduction et des notes par François Colonna d'Istria. Paris : Colin, 1907.
- Theau, Jean. *La philosophie de Jean-Paul Sartre*. Ottawa : Éditions de l'Université d'Ottawa, Philosophica, 1977.
- Varaut, Jean-Marc. *Descartes. Un cavalier français*. Paris : Plon, 2002.
- Verstraeten, Pierre. "Descartes". In : François Noudelmann et Gilles Philippe (éds.). *Dictionnaire Sartre* (2004). Paris : Champion, Champion Classiques, 2013. 127-130.
- Verstraeten, Pierre. "Occurrences cartésiennes dans l'Introduction de *L'être et le néant*". *Études sartriennes* Nr. 7 (1999) : 17-38.
- Weil, Simone. "La philosophie". *Cahiers du Sud* Nr. 235 (1941) : 288-294.