

L'existentialisme de Jean-Paul SARTRE

*Cet article de 1957 est ici repris parce qu'il est une borne remarquable du passage de la philosophie à l'anthropogénie. La philosophie aura été ce moment qui commence un peu partout vers - 500 et s'achève vers +1950 (mort de Wittgenstein), et où Homo croyait pouvoir se prononcer sur l'être par le simple effort de la pensée, sans le secours de la technique et de la science. L'Être et le néant de 1943 conclut bien cette période puisqu'il se consacre à articuler réflexivement l'être en « en-soi » et en « pour-soi », ou conscience. Mais quand, dans la **conscience**, il insiste sur la **présence**, on peut penser qu'il annonce inconsciemment l'anthropogénie, laquelle fait de la distinction fonctionnements / présences la distinction initiale et ultime de l'Univers.*

Toute grande philosophie se meut sur deux plans. Elle comporte une découverte spéculative permettant une nouvelle mise en forme du réel ; elle dévoile un sens inédit de la vie, apportant une solution particulière au problème du bonheur. Quand il s'agit d'existentialisme, on attendrait que ce second aspect prédomine : et il en va bien ainsi chez KIERKEGAARD comme chez Gabriel MARCEL, où le salut et le « journal métaphysique » jouent un rôle prépondérant. Or, malgré les éclaboussures de sa production littéraire, malgré la sensation d'activisme qui pourrait se dégager de ses options politiques, SARTRE aura été d'abord un esprit tourné vers l'exploration objective, un technicien de la philosophie. Son humanisme avec le climat qu'il a suscité n'est qu'une conséquence. Ou plus exactement, l'humanisme étant ici intransigeante lucidité, il se retourne lui-même vers un fondement radical, la destinée personnelle renvoie à l'être considéré en soi, l'existentialisme se nourrit de l'ontologie. C'est pourquoi cette pensée se vulgarise mal, et *L'Existentialisme est un humanisme* (1946), brochure à succès, ainsi que ses œuvres littéraires auront montré que SARTRE lui-même n'y a pas réussi sans gauchissements. Les saints patrons de cet écrivain bruyant restent les plus théoriques des philosophes : DESCARTES et HUSSERL.

L'audace de SARTRE est d'avoir voulu penser l'être de la conscience. Avant KANT, les philosophes s'étaient préoccupés d'organiser les choses *devant eux*, les échelonnant de causes premières à effets ultimes, leur propre pensée figurant parmi le reste. KANT opéra ce qu'il appelle une révolution copernicienne en privilégiant le sujet connaissant, puisque c'était en lui que le monde se révélait ; cependant, soucieux de définir juridiquement les limites du savoir, il s'intéressa davantage aux structures de la conscience qu'à sa lumière. Ce fut le mérite insigne de HUSSERL de s'attacher à la présence comme présence, de considérer les objets de la pensée, les *cogitata*, précisément quant à cette clarté, cette intimité, ce mystère d'apparition qui en fait des « phénomènes ». Mais la conscience chez lui se résorbe dans sa transparence ; à force d'être signifiante elle n'a plus d'être, cet être que DESCARTES avait eu la fortune de lui conserver, en la désignant malheureusement comme « chose » pensante.

Du cogito cartésien, SARTRE retiendra que la pensée a un être ; de celui de HUSSERL, que cet être n'est point chose. Et *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939), *L'Imaginaire* (1940), *L'Être et le Néant* (1943), bref toutes ses œuvres proprement philosophiques nous le montreront à la recherche du statut ontologique de l'insaisissable, de ce « reflet-reflétant » qu'est la présence de la conscience à l'objet, à soi-même, à autrui.

LA PURIFICATION DU COGITO

Ma conscience actuelle est remplie par ce crayon que je manipule. Il en constitue l'étoffe. Mais elle-même qu'est-elle ? Une chose à son tour ? Alors, si spirituelle qu'on la conçoive, il faudrait encore expliquer la conscience de la conscience, et ainsi à l'infini. Serait-ce donc un rien ? A sa façon. Qu'est-elle en effet que ce recul, ce décollement sur quoi l'être, qui seulement *était*, à présent *apparaît* : recul sans distance, car on ne sort point de l'être. C'est ce que SARTRE a tenté de penser sous le concept de néant. Mieux que recul ou que décollement, « néant », contradictoire d' « être », marque bien que la conscience est non-être mais vivant de l'être, qu'elle est l'être lui-même qui du dedans « se décomprime » ou, mieux, « se néantise », pour se révéler à lui-même et se présenter.

On ne peut se dissimuler que nous prenons ainsi de gros risques, car nous rompons avec toutes les positions traditionnelles. La conscience est un rien, en contravention avec les spiritualismes qui en faisaient la plénitude, dont la matière n'est qu'un relâchement. La conscience est l'objet, en contradiction avec tous les idéalismes et empirismes, qui y voyaient une représentation mentale. Mais nous avons gagné sans doute d'opérer une conciliation jusqu'ici impossible. Car nous avons sauvé l'essentiel du réalisme ancien, puisque la conscience étant néant, c'est l'être lui-même, « en personne », sans intermédiaire déformant, qui se dévoile en elle : tout phénoménisme ou relativisme est ainsi évacué. Et nous sommes parvenus à sauver simultanément la leçon principale de l'idéalisme, — l'immanence, — vu que tout ce que la conscience connaît, nous disons qu'elle l'est, mais sur le mode de ne l'être pas.

C'est même ce côté d'idéalisme qui frappe d'abord dans la conscience sartrienne. Elle ne *contient* pas ses objets ; elle ne subit aucune coaction extérieure ; elle ne pâtit pas davantage de coaction intérieure car elle ne peut être faite de tendances, ni de souvenirs, ni d'hérédité ; elle ne *résulte* pas d'un inconscient : elle n'est même pas *portée* par un Moi. Tout cela y déterminerait des plages de passivité où elle serait chose, et donc opaque, des zones dont elle pourrait alors être consciente, mais qui ne seraient précisément plus la conscience. Elle échappe même à toute causalité divine. On ne *crée* pas une conscience, car un être distinct d'elle, si intérieur qu'on l'imagine, ne pourrait lui donner la présence, cette intimité qui n'éclôt que de soi. Et entendons bien qu'elle ne se crée pas non plus elle-même, ce qui serait contradictoire, mais que, si elle est, il faut qu'elle *soit devenue* et *se devienne* sans cesse. Ainsi, ne se déduisant de rien, échappement aux choses comme à son passé, radicalement spontanée, la conscience n'a pas la liberté, elle l'est.

Quel angélisme ? Mais n'oublions pas l'envers réaliste de notre point de départ. La conscience est néant, mais néant d'être. C'est l'être qu'elle dévoile de front, ne s'appréhendant elle-même, latéralement, que *sur* lui. Et elle s'y projette d'autant plus passionnément qu'elle ne peut le dévoiler d'un bloc : n'étant que point de vue, elle manque de tout ce qu'elle ne néantise pas. Le monde, fond sur lequel chaque « ceci » se détache, lui apparaît comme le champ infini d'autres néantisations possibles, parmi lesquelles, étant point de vue spontané, elle choisit *ses* possibles. Dépassement jamais achevé vers l'être, « transcendance », la liberté radicale se désigne comme être-au-monde.

Mais n'avons-nous pas rebondi plus haut encore dans l'idéalité, ne soustrayant cette conscience à l'angélisme que pour la rendre démiurgique ? Car enfin, l'être des choses qui jusque là s'empâtait dans la confusion de son indifférence, c'est seulement par l'irruption de la « transcendance » qu'il prend forme.

La matière brute de cette montagne, qui simplement était, voici que par le projet de l'alpiniste l'élisant comme un de ses possibles, elle se détache précisément comme « montagne », définissant une « vallée » et des « sommets environnants » ; et non seulement elle s'individualise et se nomme, mais par rapport à ce *projet* de l'escalade jaillissent mille autres catégories : le loin et le

près, le facile et le difficile, le prévu et l'imprévu — selon que l'homme s'entête ou renonce. Ainsi, la conscience ne naît pas *dans* le monde, ni *dans* l'espace, ni *dans* le temps : c'est par elle au contraire, du fait qu'elle se protend vers *son* avenir en s'arrachant à *son* passé, que naissent un monde, une temporalité et des distances. Par le surgissement de la subjectivité, le chaos indistinct s'articule en relations, en significations, et donne lieu à ce que les Anciens appelaient un cosmos. Quel autre pouvoir attendre d'un démiurge ?

Une fois de plus, n'oublions pas le réalisme de la présence : le néant ne crée rien, il dévoile. Bien entendu, dans l'être brut ne peuvent préexister des relations ou des significations proprement dites : il faudrait alors qu'il cesse d'être « en soi », qu'il conçoive des projets par rapport auxquels des relations pourraient se définir ; bref, qu'il devienne conscience et existe « pour soi ». Non, il n'y a vraiment de substances, d'avant, d'après, de droite ou de gauche qu'en fonction des projets humains. Mais pour qu'une liberté les fasse surgir, il faut bien, puisqu'elle n'est que néantisation, que s'y révèle *quelque chose*. C'est ce que SARTRE a tenté d'exprimer en parlant des *quasi*-différenciations de l'en-soi : « quasi-avant », « quasi-après », « quasi-affirmation ». L'impossibilité où nous sommes de désigner plus adéquatement ces structures-d'avant-la-structure, démontre bien que les vraies relations n'apparaissent qu'en référence à des choix ; mais il n'empêche que ce sont des quasi-structures *objectives* qui s'y manifestent.

Nous commençons à voir ainsi ce qu'est la conscience sartrienne : spontanéité absolue lestée de « facticité ». Les *significations* sont les mixtes indissolubles de ses choix et du réel, au niveau de la connaissance; les situations sont les mêmes mixtes, au niveau de l'action. C'est par mon élection que la matière brute de la tempête est constituée en tempête et que le retard qu'elle m'apporte prend le sens d'un retard, mais ce donné avec ses surgissements et ses abolitions ne vient pas de moi, je le rencontre, je m'y heurte. J'ai seulement le pouvoir de le rendre diversement significatif et situant, selon que je l'affronte, que je m'y résigne ou que volontairement je m'en abstraïs. La liberté n'entraîne aucune confusion de l'imaginaire et du réel.

Du reste, cette conscience connaît un second lestage, plus intérieur : celui de son passé. J'ai toujours été lâche ; je n'ai jamais bravé de tempête ; la liberté est échappement et je puis braver celle-ci. Sans doute, mais à quel prix ? Le sujet est susceptible à tout moment de réinterpréter son passé en fonction de projets nouveaux, mais comme il s'agit d'une ré-interprétation, la rupture s'organise toujours sur l'acquis. C'est pourquoi, même dans ses conversions les plus déroutantes, en bien comme en mal, chaque conscience dégage un style, sorte de projet global, qu'elle dévoile et invente à la fois en chacun de ses actes. Cette dialectique de la personnalité est l'objet de la Psychanalyse existentielle, dont SARTRE a proposé des exemples dans son *Baudelaire* (1947) et surtout dans le monumental *Saint Genet, comédien et martyr* (1952).

Enfin, cette conscience est lestée d'une troisième façon, presque morale : elle est en état de chute originelle. Qu'est-ce à dire ? Par définition, la liberté *n'est pas*, elle a à se devenir. Or, elle prend un mauvais départ. Néant, elle naît fascinée par l'être et voudrait se réaliser sur son mode à lui, avec la solidité d'une chose. Dans le langage de SARTRE, sa « passion inutile » est de se vouloir « en-soi-pour-soi ». Il a bien vu en effet qu'elle est d'abord *conscience irréfléchie*, n'atteignant de plein fouet que les objets du monde, et n'étant, comme il dit, que « conscience (de) soi de choses ». Dès lors, quand elle tentera de se saisir elle-même, on comprend qu'elle se fasse d'abord *réflexion complice*, où elle s'envisage à son tour comme chose, et qu'il lui faille cette sorte de conversion qu'est la *réflexion purifiante* pour s'accepter enfin telle qu'elle est : néant. Dans l'état « naturel », la conscience redoute ce rien où elle présentifie le monde. C'est l'angoisse, non la peur. La peur s'effraie d'un objet, l'angoisse est l'effroi de la liberté devant elle-même.

Et nous aurions ainsi atteint le fond du réalisme sartrien, s'il n'y avait maintenant à envisager un dernier lestage de cette conscience : autrui.

L'ELARGISSEMENT DU COGITO

Dans la rencontre d'autrui, nous retrouvons la préoccupation majeure de SARTRE, mais pour ainsi dire redoublée. Il ne s'agira plus seulement de penser l'être de la présence, comme dans le cas du monde, mais d'une présence de présence.

Avant lui, nous explique-t-il, les réalistes avaient décrit autrui comme un objet privilégié : cette chose étrange qui, ayant les mêmes comportements que moi, doit analogiquement être un homme; HUSSERL en avait fait un point de vue sur l'univers, qui, interférant avec le point de vue que je suis moi-même, faisait qu'il y ait un monde non seulement mien mais objectif; HEGEL avait posé autrui comme l'autre par rapport à qui je deviens moi dans l'opposition; HEIDEGGER enfin y avait vu le terme postulé par une structure *a priori* du Pour-soi, à savoir l'être-avec (Mitsein). SARTRE rejette toutes ces descriptions, car aucune ne lui semble exprimer ce qu'il y a de spécifique dans le surgissement d'autrui : cette présence concrète dans ma présence. Autrui n'est ni un objet, ni un terme de référence, ni une antithèse dialectique, ni un corrélat transcendantal, c'est une conscience enveloppant ma conscience, un *regard* se posant sur moi. Me savoir regardé, ce n'est pas seulement un cogito où je pense un nouvel objet, ni même où je pense-avec, mais où *je me pense pensé*.

Cette présence-me-devenant-présente, nous devinons que SARTRE va tenter d'exprimer son *être* sous le même concept de néant, mais double. Il faut que le regard d'autrui soit distance-sans-distance sur moi, et distance reprise par celle que je suis par rapport à la sienne, pour que je puisse *m'être* présent comme *lui* étant présent. Seule la notion de néantisation nous avait paru justifier que la connaissance des choses fût réelle ; seule encore elle permet de comprendre que dans la rencontre je sois conscient d'être transi par l'autre.

Mais il ne faudrait pas concevoir trop idyllyquement cette proximité. Lorsque je me découvre observé, mon corps, qui jusque là était *corps pour-moi*, c'est-à-dire ma conscience même en tant que point de vue sur le monde, bref un corps-sujet, le voici qui se transforme à mes propres yeux en corps-objet, ce donné anatomique et physiologique qu'étudient les sciences de la vie, en *corps-pour-autrui*. Semblablement, mes sensations qui étaient moi-même, voici que par l'intrusion étrangère, elles se muent en sensations-objets, en ces « phénomènes de conscience » qu'étudie la psychologie expérimentale. Et je vois ainsi comment il peut m'arriver de considérer moi-même mon corps et mes sensations comme des objets : c'est en prenant sur eux le point de vue d'autrui - m'observant. Mais en me saisissant *objectivement* à travers son regard, je perçois que lorsqu'il m'*examine*, autrui, croyant me posséder, m'a déjà perdu : je ne lui laisse que ma dépouille d'être-objet, lui échappant de toute la distance-sans-distance de ma conscience et de ma liberté. Et je connais la même mésaventure vis-à-vis de lui, si je m'avise de le saisir à mon tour. Dès que je renonce à simplement *voir* qu'il me regarde, et que je le *regarde* me regardant, il cesse pour moi d'être corps-sujet, il devient corps-objet lui aussi : je ne saisis plus son regard mais ses yeux.

On l'aura deviné, nous sommes envers les autres, autant qu'envers le monde, en état de chute originelle : notre relation fondamentale est le conflit. Ici encore la conscience tente d'abord d'accomplir sa liberté sur le mode de l'être. C'est particulièrement sensible dans la sexualité « naturelle », essayant tantôt d'objectiver la subjectivité d'autrui en l'enlisant dans sa chair, — c'est à la limite le sadisme, — tantôt de s'objectiver elle-même sous le regard de l'autre, — c'est à la limite le masochisme, — et espérant alors que le passage rapide d'une attitude à son contraire en une sorte de « tourniquet », réalisera la communion. Elle qui s'angoissait de laisser être sa propre liberté, combien ne s'angoisserait-elle pas davantage de laisser être dans l'amour la liberté de l'autre. Comment ne croirait-elle pas d'abord qu'aimer, c'est chercher à être aimé. Nous retrouvons toujours sa passion d'être en-soi-pour-soi. Un Dieu pourra-t-il la combler ?

L'ATHEISME DU COGITO

L'analyse de l'*être* de la conscience nous a déjà conduits par un double biais à des conclusions athées. L'en-soi-pour-soi est contradictoire : Dieu est donc impossible, si on l'imagine de la sorte. D'autre part, un Dieu créateur serait inutile, car il ne pourrait expliquer ce qu'on veut qu'il explique : la présence de la conscience à elle-même ou des consciences l'une à l'autre ; l'intimité, nous l'avons dit, ne peut se réaliser par un être distinct. Enfin, un examen plus poussé de l'être de la conscience montrerait encore que le Dieu classique, fabricant du monde et de l'homme, est non seulement impossible et inutile mais nuisible.

SARTRE semble en effet avoir aperçu un problème capital laissé en suspens par les métaphysiques traditionnelles. Celles-ci justifiaient la créature en lui trouvant des causes, des conditions de possibilité. Mais on pourrait demander davantage : pour « justifier » vraiment un être, il importerait encore de dire son sens, de montrer ce qu'il *vient faire* dans l'Être. En particulier, pour qu'une conscience *soit*, il faut qu'elle soit *elle-même*, et elle ne peut être une ipséité que si elle introduit quelque chose de vraiment irréductible. Or, que Dieu contienne tout au départ, et le cogito n'aura que la possibilité de dire oui, ce qui n'apporte rien, ou de dire non, ce qui n'apporte pas davantage (*La liberté cartésienne*, in *Situations I*).

L'athéisme ainsi entendu est d'une radicalité inouïe: C'est qu'il atteint non seulement le Dieu démiurge, mais tout ciel des Idées intelligibles, tout Sujet transcendantal, et jusqu'à cet Eternel Retour ou ce Messianisme de l'Avenir qui, chez NIETZSCHE et MARX, consolaient encore l'homme de la mort de Dieu. Il s'en prend même à l'idée d'essence. Les cogito de DESCARTES et HUSSERL, bien qu'empiriques, se fondaient sur une essence où ils puisaient leur raison d'être : celui de SARTRE est non seulement contingent, mais injustifié, il est « absurde », « de trop », « fait absolu ». Et il en va de même de l'En-soi, de peur qu'indirectement il ne justifie le Pour-soi.

Tout cela procède toujours de la même intuition. Le cogito ne peut avoir d'essence déjà faite, et ne peut en rencontrer dans son monde, parce que la seule manière pour une conscience d'être justifiée, c'est de *se* justifier, d'être *justifiante*, Ipséité, elle doit, pour être Soi, apporter quelque chose d'imprévu, et puisqu'elle ne saurait Créer l'être, elle lui apporte au moins le sens. C'est pourquoi l'existence ne peut faire fond sur l'essence, mais la « précède », et la « réalité humaine » n'a pas de nature. *La Nausée* (1938) décrit précisément ce dégoût qui prend l'homme lucide devant l'absurdité des choses et de lui-même quand ils ne sont pas encore ressaisis par la liberté. L'absurde sartrien n'est pas nihilisme mais possibilité de salut.

L'ENGAGEMENT DU COGITO

Dans son œuvre philosophique et la plus grande partie de son œuvre littéraire, SARTRE a décrit jusqu'ici l'homme en état de chute. Quant à la conversion, il s'est réservé d'en définir la structure et le contenu précis dans son éthique. *Pour une morale de l'ambiguïté* (1947) de Simone DE BEAUVOIR est là cependant pour démontrer qu'on peut en deviner certaines orientations.

Après ce que nous avons dit, il va de soi que l'accession à la moralité consistera dans le passage de la réflexion complice à la réflexion purifiante. Il s'agit de quitter « l'esprit de sérieux » et la « mauvaise foi », où l'on s'attribue la solidité d'une chose (je suis magistrat, vertueux, vicieux etc.), ou la nécessité d'une essence (ce qui définit le « salaud »), ou l'intériorité d'une âme enchantée par des présences transcendantes (« Je n'aime pas les hommes habités », dit SARTRE), ou l'irresponsabilité des intentions pures (refusant que chacun de nos actes nous engage en proposant à tous une nouvelle figure de l'Homme), et d'assumer l'angoisse où la liberté se reconnaît créatrice de

ses valeurs, injustifiable et inexcusable. Il va de soi également que cette morale sera organisée vers la reconnaissance mutuelle des libertés :

« Pour être tout à fait vrai un amour doit être partagé ; c'est une entreprise à deux où le sentiment de chacun est la substance de celui de l'autre. Chacune des deux libertés devient le fond insondable et la profondeur de l'autre ; c'est l'amour que l'autre me porte qui est la vérité de mon amour : solitaire une passion devient culte ou fantasmagorie » (*Saint Genet*, p. 304).

Il s'agit bien là d'orientation, non de but. La liberté est toujours à faire, on ne peut la convertir en idole. Et c'est pourquoi la fin ne justifie pas les moyens, car si nous sommes *pour* nos possibles, c'est uniquement *dans* notre présent. Contrairement à l'homme marxiste, l'homme sartrien n'a pas devant lui un Avenir, puisqu'il sait que le conflit et l'angoisse pourront être assumés mais jamais abolis.

Il a appris, en d'autres mots, que le Bien pur est intenable (*Le diable et le bon Dieu*, 1951), et que le Mal pur l'est aussi (*Saint Genet*, 1952).

Je ne puis donc déduire ma vie. Le cogito de DESCARTES était pratique, en ce sens qu'il conduisait à la transformation du monde, mais ce mouvement était unilatéral, il allait infailliblement de la pensée à l'action, sans retour. Le cogito sartrien se transcende en projets qui reviennent sans cesse vers lui pour le juger et l'accomplir : il saura ce qu'il veut faire après l'avoir fait, et comme toute signification dépend de ses possibles, il ne *pensera* même qu'en s'inventant. Telle est la *praxis* ressaisie dans une philosophie de la liberté.

On s'étonnera peu, dans ce cas, que SARTRE se soit engagé lui-même, et sous deux formes privilégiées. Une philosophie où la réciprocité des consciences n'est pas faite mais toujours à tenter, deviendra facilement théorie et même épreuve du langage, comme appel vivant d'une liberté à l'autre : et SARTRE de se faire écrivain. Mais cet appel est partiellement platonique, et il y a des sociétés où la reconnaissance mutuelle est impossible : et SARTRE s'affiche écrivain politique. Il va sans dire qu'en ce double engagement le philosophe se salira les mains. Mais, à tout prendre, il n'est peut-être pas regrettable que l'éthique ne soit qu'annoncée treize ans après *L'Être et le Néant*. La théorie du cogito aurait suffi à édifier une morale générale; pour esquisser cette « morale absolument positive » dont SARTRE rêve depuis *La Transcendance de l'Ego* (1936), il fallait sans doute les détours compromettants de la praxis.

LES LIMITES DU COGITO

SARTRE a clairement défini lui-même les limites de sa réflexion. On peut partir du fait apodictique du cogito pour en déduire tout ce qu'il implique concernant la relation d'être du Pour-soi et de l'En-soi : telle se définit à ses yeux l'ONTOLOGIE. Et c'est le coeur de sa pensée, car après avoir esquissé une « Phénoménologie régressive » (ou « Psychologie phénoménologique »), dans laquelle il étudiait, soit empiriquement (*Esquisse d'une théorie des émotions*, 1939), soit eidétiquement (*L'Imaginaire*, 1940) certains types particuliers de conscience pour remonter à l'être de la conscience en général, voici que dans *L'Être et le Néant* (1943), il redescend de l'être de la conscience, découvert comme néant dans nos conduites interrogatives, pour déduire a priori une « Phénoménologie progressive » (ou « Ontologie phénoménologique »). Par contre, il assigne à la METAPHYSIQUE la tâche de répondre à la question : pourquoi et comment y a-t-il de l'En-soi et du Pour-soi ? — question qui lui paraît insoluble, sinon hypothétiquement.

On traduirait ceci en d'autres termes en disant que le sartrisme est une philosophie du Pour-soi, où l'En-soi n'a été défini que de manière seconde, comme le partenaire de la conscience. En effet, tout ce que SARTRE nous en dit, c'est qu'il *est*, qu'il s'empâte dans « l'identité de l'indifférence », qu'il recèle des quasi-affirmations, et des quasi-successions.

Il est donc normal que toutes les difficultés qui ont été faites à ce système portent sur sa conception de l'En-soi. Si MERLEAU-PONTY le complète en situant les substrats biologiques de la pensée et le rôle de l'évolution dans la préparation de la conscience ; s'il lui reproche d'avoir insuffisamment défini la place de l'histoire et des institutions comme réalité médiane entre les choses et l'homme ; si BUYTENDIJK a pu accuser *Le Deuxième sexe* de Simone DE BEAUVOIR d'oublier la dimension contemplative de l'être féminin : c'est toujours que la philosophie de la Nature, si elle n'est pas entièrement absente du sartrisme, n'y porte jamais l'accent.

Telle est la rançon des philosophies maîtresses : par opposition aux syncrétismes de tous genres, elles sont spécialisées. C'est par le même mouvement que SARTRE a conçu l'être de la pensée et de la liberté avec une netteté insoupçonnée jusqu'à lui, et que les lignes de *L'Être et le Néant* sur les quasi-successions semblent si paresseuses.

Par là il s'établit une curieuse complémentarité entre les deux maîtres de l'ontologie contemporaine. Sur une commune découverte fondamentale (*L'Être et le Néant* emprunte presque toutes ses catégories à *Sein und Zeit*), ils présentent deux perspectives inverses. SARTRE, tourné vers l'être de la conscience, approfondit et élargit le cogito, mais néglige l'En-soi ; HEIDEGGER orienté vers l'être tout court, l'En-soi, perd le cogito. Est-ce la dislocation de l'ontologie ancienne ? Ne serait-ce pas plutôt les membres encore mal assemblés d'une ontologie nouvelle, abordant un problème esquivé jusqu'ici : celui du Sens de l'Être.

Henri Van Lier