Sartre, Jankélévitch, Nabert : temps et morale au cœur du XXème siècle

Laure Barillas

▶ **To cite this version:**

Laure Barillas. Sartre, Jankélévitch, Nabert : temps et morale au cœur du XXème siècle. Philosophie. Université Paris sciences et lettres, 2018. Français. NNT : 2018PSLEE085 . tel-03402452

HAL Id: tel-03402452
https://theses.hal.science/tel-03402452

Submitted on 25 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE DE DOCTORAT

de l'Université de recherche Paris Sciences et Lettres
PSL Research University

Préparée à l'Ecole normale supérieure de la rue d'Ulm

SARTRE. JANKÉLÉVITCH. NABERT.
Temps et morale au cœur du XX^{ème} siècle :

Ecole doctorale n°540

Ecole doctorale transdisciplinaire Lettres/Sciences

Spécialité PHILOSOPHIE

COMPOSITION DU JURY :

M. PIERRON Jean-Philippe
Université Lyon III Jean Moulin,
Rapporteur

Mme. LISCIANI-PETRINI Enrica
Université de Salerne, Rapporteur

M. LARMORE Charles
Brown University, Membre du jury

M. RIQUIER Camille
Institut Catholique de Paris, Membre du jury

M. MOUILLIE Jean-Marc
Université d'Angers, Membre du jury

Soutenue par
Laure BARILLAS
le 23 novembre 2018

Dirigée par **Frédéric Worms**

PSL
RESEARCH UNIVERSITY PARIS

Remerciements

Je remercie très vivement Frédéric Worms pour sa confiance et sa bienveillance, et aussi pour la voie qu'il a tracée dans la philosophie française, dans laquelle je me suis reconnue, et qui m'a formée.

Je remercie Madame Enrica Lisciani-Petrini, Messieurs Charles Larmore, Jean-Marc Mouillie, Jean-Philippe Pierron et Camille Riquier d'avoir accepté d'être membres du jury. Leurs écrits m'ont guidée à travers la lecture des œuvres de Sartre, Jankélévitch et Nabert et m'ont permis de formuler les hypothèses qui soutiennent cette thèse.

Je remercie mes camarades de l'ED540 qui ont accompagné ces années de thèse, et avec lesquels j'ai été heureuse de partager ma vie de doctorante. Merci à Pauline Bégué pour son soutien. Merci à Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau, compagnon de route des philosophies de l'existence. Merci à Zona Zarić pour tout.

Merci à Lora, dont l'amitié est une des plus grandes joies de mon existence.

Merci à mon frère et à ma mère pour leur soutien et leur amour.

Merci à Ernest, dont la vie a commencé au moment où cette thèse s'achevait.

To Jared, for everything.

Enfin, je n'aurais jamais trouvé mon chemin jusqu'à cette thèse si mon père n'avait pas inventé une voie pour m'y mener. C'est à lui que je dédie ce travail.

SARTRE. JANKÉLÉVITCH. NABERT.

Temps et morale au cœur du XX^{ème} siècle

Table des matières

Remerciements 1

Table des matières 5

Introduction 11

Chapitre I
Vie, Existence, Temps :
Discontinuité et oubli de la durée 43

1. Bergson exalté :
Jankélévitch, l'oubli de la durée et le vitalisme paradoxal 52

Bergson programmatique
Jankélévitch et la durée bergsonienne
Un vitaliste paradoxal ?
La mort et le temps – Soudain
La pensée du discontinu
Une philosophie de l'instant et du presque-rien

2. Bergson refoulé : 71
Sartre a-t-il oublié la durée ?

Sartre, Bergson et la mauvaise foi
Sartre et le verre d'eau sucrée
La critique de la psychologie bergsonienne dans L'Etre et le néant
La temporalité dans L'Etre et le néant : *phénoménologie et bergsonisme*
A distance de Bergson : le passé sartrien
Statique temporelle : « Il faut que Dieu attende que le sucre fonde »
Temporalité dynamique et spontanéité
Le temps du monde
Le vocabulaire spatial de la temporalité dans L'Etre et le néant

3. Bergson retrouvé : 91
De la critique de la psychologie à la reprise de la morale ouverte

*De l'*Essai *aux* Deux Sources *: Nabert et le bergsonisme retrouvé*
L'instinct virtuel dans les Deux Sources
L'appel du héros et la vénération
Les sources de la vénération
La conscience de soi et le temps

4. L'existence, le temps et la négation 96

L'existence, expérience de la dissociation
L'existence et la négation
La négation et le temps
Contre la méthode, l'intuition
La conscience de soi et le temps

Chapitre II
Concept, Existence, Temps :
La fracture de la conscience 107

1. Trois relations à Brunschvicg 113

Nabert et Brunschvicg : La philosophie réflexive modalisée, l'intimité de la conscience
Jankélévitch et Brunschvicg : Coexistence de l'idéalisme rationaliste et du bergsonisme romantique
Sartre et Brunschvicg : Ruptures profondes et convergences inattendues

2. Trois *cogito* 125

Sartre et Descartes : Instantanéisme et discontinuité temporelle
Jankélévitch et Descartes : l'hypothèse d'un cogito *moral*
L'impératif moral sans quid
Le cogito *moral et l'instant*
Anthropologie de l'intermédiarité : un cogito *moral*

3. L'idéalisme et la morale 136

Le devoir dans la morale de Jankélévitch
Sartre : vers une morale sans devoir
Nabert : au-delà du devoir

4. L'incoïncidence à soi : l'ipséité et la conscience brisée 145

Nabert : L'aspiration existentielle, Exister, s'inégaler
Sartre : La spectralité du pour-soi et le circuit de l'ipséité
Sartre et Nabert : Exister, s'incoincider
Jankélévitch : L'incoïncidence à soi dans l'ipséité

Chapitre III
L'existence extemporanée :
Temps de l'acte, temps de la liberté 177

1. Existence et éthique : Le Faire plutôt que l'Etre 182

Le désir d'être

Le Faire sartrien
Jankélévitch, Etre et Faire
Nabert, le Faire et les valeurs

2. Des théories temporelles de la liberté 196

Le temps et la liberté : entre angoisse et mauvaise foi
Nabert, la liberté, le temps et le libre arbitre
Jankélévitch, la liberté, le temps, l'occasion

3. Les philosophies de l'existence et la conversion 228

La conversion à l'authenticité
La conversion avec « l'âme tout entière »
Conversion et réflexion

4. Les concepts temporels de l'éthique 240

L'avenir et la morale
« Le temps est l'intention de l'être »
Le rythme existentiel
Le retard et l'impatience

Chapitre IV
A contretemps
Réfléchir le moi : Temps du sujet, temps du mal 255

1. Le temps de la réflexion 258

La morale, l'échec et la déception
La réflexion sartrienne : authenticité et re-création de soi
La réflexion nabertienne : existence et régénération de soi

2. Le temps de la reprise 280

Jankélévitch, la reprise et la deuxième fois
La reconnaissance, la mauvaise conscience et la reprise
Ce qui est fait est toujours à refaire
Reprise et répétition

3. L'irrécupérable : Le mal 292

La faute, la reprise, le mal
Le péché, l'injustifiable, le mal
Injustifiable et banalité du mal

Le pardon et l'imprescriptible et l'irrévocable

4. Anachronismes/négations temporelles 299

L'anachronisme du remords et du regret
La temporisation et la mauvaise volonté
La méconnaissance, le malentendu et le temps

Chapitre V
D'un temps à l'autre
Temps de la relation, temps de l'aliénation 309

1. Temporalité et corporéité 312

Phénoménologie temporelle du corps
Le temps et le corps pour-autrui

2. Le temps de la douleur 315

L'ipséité de la douleur
Douleur et subjectivité
Phénoménologie de la douleur
Maladie, liberté et dépassement

3. Le temps et la mort 325

La mort et ma *mort*
La mort et la finitude
« Tout homme meurt plusieurs fois »
La mort entre mystère et événement
La mort et le soin : un problème temporel ?
La mort : problème métaphysique, problème moral

4. Le temps de l'aliénation 345

Temps du sujet, temps aliéné
Le temps de l'autre
Le destin : le temps aliéné
La violence et le temps
« L'existant se définit en s'opposant »

5. Le temps de la relation 356

Le temps, la relation, la honte

La fuite et la relation : l'ontologie relationnelle ?
Le temps du « nous »
Les sentiments et la relation à soi, au monde, aux autres
Le temps de la solitude
« Le commerce des consciences »

Chapitre VI
Exister à temps : Manières d'être soi 381

1. S'exister dans le choix 384

Désir d'être et manières d'exister
L'existence et les irréalisables
Choix fondamental et reprise

2. S'exister dans la négation 389

« le *ne-pas* est une caractéristique existentielle »
La négation et l'alternative : « Exister, c'est choisir le choix »
Le paradoxe et la morale

3. Le temps de la décision 396

L'instant de la décision
Le mystère de la décision
La décision et le courage

4. S'exister sans délibérer 406

Mobiles, motifs et délibération
Délibération et projet de soi
Délibération et projet originel
« Choix et conscience sont une seule et même chose »

Prolongements 422

La vie au futur
L'attente et l'ipséité
Temporalité entre altérité et ipséité : le débat avec Levinas

Conclusion 435

Abréviations 441
Bibliographie 443

Introduction

SARTRE. JANKÉLÉVITCH. NABERT.

Les contemporains parallèles

« Il n'y a qu'un temps. Le temps de l'existence[1]. »

Quel est ce temps de l'existence ? C'est le problème commun qui justifie la mise en série des pensées, aussi dissemblables que comparables, de Sartre, Jankélévitch et Nabert.

C'est une enquête ontologique sur le temps de l'existence qui lie ces trois figures, strictement contemporaines et pourtant irréductiblement parallèles les unes aux autres. En effet, alors qu'ils font partie d'un même moment philosophique, qu'ils partagent un problème commun, c'est la distance et le silence qui lient leurs œuvres entre elles, quand ce n'est pas les positions d'adversaires qui définissent leurs relations. Quelle nécessité y a-t-il à faire vivre un dialogue entre une ontologie phénoménologique, anti-idéaliste et athée, une philosophie réflexive, néo-kantienne et spiritualiste, une pensée de l'existence aussi « métabergsonienne[2] » qu'inclassable et qui rejette la phénoménologie ? Ce n'est pas dans leurs interactions effectives, très rares et presque toujours résiduelles, que l'on trouvera la réponse. Il faut pourtant bien justifier ce choix. Il faut que quelque chose, même infime, soit gagné par cet examen, et il faut le dire tout de suite. Une double certitude semble acquise à la lecture simultanée du premier Sartre, des œuvres morales de Nabert et de Jankélévitch : premièrement, ces philosophies de l'existence forment, entre Bergson et Levinas, un moment inaperçu dans l'histoire de la philosophie française contemporaine ; deuxièmement, le temps de l'existence, tel qu'il est vécu par une conscience, est celui de la *reprise*. Avant de dire pourquoi la reprise est le mouvement propre à l'existence, quelle relation elle crée entre le temps et la morale, et dans quelle mesure elle change la conception de la subjectivité, il faut en revenir aux trois questions qui se trouvent à l'origine de ce travail.

La première enquête ontologique porte sur le rapport de la conscience à elle-même : comment rendre raison de la folle distance qui sépare la conscience d'elle-même ? Dans ses variations sartrienne, jankélévitchienne et nabertienne, la conscience se trouve en effet toujours séparée d'elle-même ; ce que la présence, chez ces trois

[1] Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre* (1939-1940), Paris, Gallimard, 1983, p. 240 (ensuite abrégé *CdG)*

[2] C'est ainsi que Jean Wahl qualifie la philosophie de Jankélévitch (Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, numéros 1-2, 1955, p. 182)

auteurs, du concept d'ipséité éclairera. Chacune de leur philosophie dessine la figure, respective, d'*un cogito aliéné, d'un cogito moral et d'un cogito blessé*, constituant moins des théories du sujet que des pensées de la conscience. Jusqu'où mènent donc ces recherches ontologiques sur le temps ? Jusqu'à reformuler la conception de la subjectivité. Pour les philosophies de l'existence, la conscience est moins « Je » que « soi-même », au sein de laquelle la rupture et la distance à soi sont toujours déjà là. *La non-coïncidence à soi, la compréhension de la conscience comme manque, est bien le premier effet de la reformulation existentielle du temps sur la subjectivité.* On entrevoit déjà la distance de Sartre, Jankélévitch et Nabert à deux autres grandes pensées contemporaines du temps : celles de Bergson et de Levinas. Pour le trio des philosophies de l'existence, la relation de la conscience au temps se comprend grâce aux concepts d'ipséité et de négation. Le temps de l'existence est essentiellement celui de la relation à soi d'une conscience libre de ne pas être elle-même. Pour Bergson, le temps de la vie, la durée, est continuation et succession – la discontinuité, les résistances, les arrêts forment, au contraire, la réalité du temps vécu par la conscience dans les philosophies existentielles. Pour Levinas, c'est la relation à l'Autre qui constitue le temps – la relation à soi, le projet vers soi sont le sens et la direction du temps existentiel pour Sartre, Jankélévitch et Nabert. *Entre négation et ipséité, entre Bergson et Levinas, les philosophies de l'existence forment un trio inattendu pour lequel le temps est une réalité extérieure dans laquelle la conscience existe toujours à distance de soi.*

La deuxième recherche, d'ordre pratique, doit révéler le rapport entre l'action et la conscience. Qu'est-ce qu'agir pour une conscience qui peine à exister dans la coïncidence à soi ? Aussi bien pour Sartre et pour Nabert que pour Jankélévitch, la catégorie première n'est plus l'Etre mais le Faire. Les philosophies de l'existence sont des pensées où l'être s'existe *en se faisant*. La théorie de la liberté n'est donc pas le prolongement d'une doctrine de l'être ou d'une théorie cosmologique mais elle est le tout de la métaphysique et de la morale. Une critique de l'être unit ces philosophies pour lesquelles la conscience n'existe qu'en se créant parce qu'elle ne parvient justement pas à être soi. La conscience se fait dans la rencontre des résistances et de l'adversité du monde. La réflexion – pure pour Sartre, analytique pour Nabert – apparaît alors également comme méthode commune : elle n'est pas connaissance, puisque ce n'est pas l'être qu'il faut connaître mais l'existence qu'il faut agir, mais pratique par laquelle adviennent invention et récupération de soi.

La dualité de la conscience, la théorie de la liberté, le rôle de la négation et de la réflexion, tout reconduit à une dernière interrogation sur la *reprise existentielle*. En effet, si la conscience est à distance d'elle-même, il faut qu'elle se ressaisisse, se récupère elle-même ; si la liberté permet à la conscience de s'exister en s'inventant, c'est qu'elle se recrée à chaque instant ; si la négation est l'épreuve à partir de laquelle la liberté et la réflexion peuvent opérer, c'est bien qu'exister, c'est se reprendre ! Qu'arrive-t-il alors au temps dans une telle conception de l'existence ? Il cesse d'être simple flux du devenir ; il est expérience de la discontinuité. *La dialectique de l'existence surgit alors : elle est faite de ruptures et de reprises, pour une conscience qui a du mal à être elle-même dans un temps qui a du mal à durer*.

Philosophies dissemblables, philosophies comparables

Il serait vain de chercher à réduire ce qui résiste dans le rapprochement des philosophies de Sartre, Jankélévitch et Nabert. Et la ressemblance ne sera pas ici l'opération de la comparaison. La mise en série de ces trois pensées est aussi inattendue que malaisée, en particulier en ce qui concerne Jankélévitch et Nabert. Ce sont des philosophies aux styles, aux tonalités, aux sensibilités, aux allégeances différentes – parfois contraires. Je ne chercherai donc pas à multiplier les analogies qui resteraient purement extérieures à leur pensée ; mais j'essaierai de montrer qu'il y a quelque chose comme une intuition commune de l'existence dans les rapports du temps et de la morale qui conduit immanquablement à l'évidence de la reprise existentielle. Il y a certes des points communs entre elles, elles opposent toutes, par exemple, une résistance à l'empirisme mécaniste ou à l'idéalisme rationaliste, dans une tonalité phénoménologique pour Sartre, réflexive pour Nabert et bergsonienne pour Jankélévitch. Mais on aperçoit très vite les limites d'une étude comparative. Elle ne resterait qu'à la surface d'une récurrence de motifs et manquerait ce qui se joue de manière souterraine, soit l'avènement de l'existence comme reprise. Disons tout de même quelles œuvres offrent les possibilités de rapprochement les plus évidentes : sans doute, *L'Alternative* de Jankélévitch (1938) et *L'Etre et le néant*[3] (1942), *L'Expérience intérieure de la liberté* (1924) et la *Transcendance de l'ego* (1934), les *Eléments pour une éthique* et

[3] Dans *L'Alternative*, on trouve par exemple des formules dont la tonalité est assez proche de celle de *L'Etre et le néant*[3]. « Exister, c'est choisir le choix », « (…) cette nature selon laquelle je choisis, c'est ma liberté elle-même, et que je ne suis pas plus libre que ma propre liberté » (Vladimir Jankélévitch, *L'Alternative*, Paris, Alcan, 1938, p. 23. Ensuite abrégé *A)*

L'Etre et le néant[4]. Il y a par exemple une indéniable proximité de Sartre à Nabert dans la conception de la conscience, séparée d'elle-même par sa dualité entre moi concret et moi pur ou projetée en dehors d'elle-même par l'intentionnalité – proximité qui apparaît sur le fond d'une dissension irréconciliable sur le statut de l'intériorité de la conscience, déconstruite et rejetée par Sartre tandis qu'elle constitue le cœur de la réflexion éthique de Nabert.

Ces trois contemporains se retrouvent également, pour mieux se différencier, dans une certaine direction idéaliste qu'ils donnent à leur pensée, mais d'un idéalisme qui est en même temps très concret, qui reconduit autant sinon plus à la concrétude du monde que la philosophie qui historicise tout. On retrouve en effet, ce refus partagé d'utiliser l'histoire pour illustrer ou pour représenter l'éthique. Ainsi l'*Essai sur le mal* ne mentionne-t-il pas l'extermination des juifs alors qu'il ne fait aucun doute que cette expérience a transformé la conception du mal que développe Nabert dans cet essai. Il en va de même pour le *Traité des vertus* ou pour les *Réflexions sur la question juive*, qui ne parlent de rien d'autre que de leur époque mais qui en refusent la représentation instrumentale. De la même façon, dans *L'Etre et le néant*, dont les *Carnets de la drôle de guerre* montrent sans cesse à quel point l'essai d'ontologie trouve son origine dans l'interrogation morale et l'expérience déchirante provoquées par la guerre, la guerre en tant que telle est toujours au second plan et n'apparaît au final que très peu.

Quant aux mentions directes, ni Jankélévitch ni Sartre ne citent Nabert explicitement à ma connaissance ; Nabert évoque Sartre en de très rares occasions[5] et Jankélévitch ne le cite que pour ironiser sur sa conception de l'engagement[6]. Il y a presque toujours quelque chose d'anecdotique[7] dans leurs échanges directs, comme en

---

[4] « Les *Eléments pour une éthique* et *L'Etre et le néant*, parus la même année, offre une sorte de symétrie : un dessin général comparable mais orienté en deux sens absolument opposés » (Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 17e Année, No. 3, Jean Nabert, Juill. - Sept. 1962, pp. 361-369)

[5] Par exemple, Jean Nabert, *Désir de Dieu*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 1996, p. 131 (ensuite abrégé *DdD*)

[6] Jankélévitch s'exclame que s'engager, « ce n'est point s'engager à s'engager, comme les écrivains célèbres, mais s'engager *pour de bon* » dans l'article de 1959 « Avec l'âme tout entière » (repris dans *Henri Bergson*, Paris, PUF, Quadrige, p. 291). Cette raillerie réapparaît, dans des termes quasiment identiques, dans l' « Hommage solennel à Henri Bergson », prononcé par Jankélévitch, et paru en 1960, dans le *Bulletin de la Société française de philosophie* (repris dans *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 2015, p. 91)

[7] Par exemple, Sartre et Jankélévitch publient un article dans le numéro de juin 1948 des Temps Modernes (n°33), respectivement « Ecrire pour son époque » et « Dans l'honneur et la

témoigne la lettre de Jankélévitch à Sartre du 10 mai 1978 reprise dans *L'Esprit de résistance*[8] et dans laquelle s'expriment toute la froideur et la distance[9] qui caractérisent leur coexistence tout juste pacifique. Jankélévitch y décline l'invitation à participer à un dossier des *Temps modernes* sur le conflit israélo-palestinien, invitation lancée au titre de son appartenance à la communauté des « Juifs de la diaspora ». Moins anecdotique en revanche, est la présence de Nabert lors de la conférence donnée par Sartre le 2 juin 1947 à la Société française de Philosophie, « Conscience de soi et connaissance de soi ». En dehors de ces interactions ponctuelles, Sartre, Jankélévitch et Nabert sont bien restés des *contemporains parallèles*. Cette coexistence à distance a donc pour effet déconcertant de faire apparaître les convergences de thèmes et de problèmes modalisés dans des tonalités parfois si dissonantes que la ressemblance est difficile à reconnaître et l'écho à entendre. Ces pensées sont effectivement très dissemblables mais elles offrent pourtant la possibilité de gagner quelque chose d'essentiel pour qui les lit comme leurs auteurs ont vécu, soit de manière contemporaine et parallèle.

Une autre *histoire de la philosophie française au 20ème siècle*

La lecture aussi simultanée que disjonctive des œuvres de ces trois contemporains parallèles engagent un rapport un peu différent à l'histoire de la philosophie, attentif aux convergences inattendues[10] et qui trace un parcours différent dans l'histoire du 20ème siècle philosophique en France. En effet, lorsque des auteurs, strictement contemporains historiquement mais rigoureusement parallèles philosophiquement, sont associés, l'histoire de la philosophie s'étoile en constellation plutôt qu'en récit linéaire. Il faut à la fois les saisir dans un seul et même *moment* philosophique et en même temps restituer leur itinéraire singulier. Cette constellation est aussi celle d'un réseau philosophique : en les lisant, c'est Bergson, Merleau-Ponty, Wahl, Marcel, Levinas, Ricœur qui apparaissent. A travers cette constellation passe

---

dignité ». Ou encore : Sartre cite abondamment Jean Cassou dans ses *Carnets de la drôle de guerre*, beau-frère de Jankélévitch.

[8] Vladimir Jankélévitch, *L'esprit de résistance, Textes inédits*, 1943-1983, Paris, Albin Michel, 2015, p. 252.

[9] L'immense distance, et l'inimité personnelle sans doute, se lit dans la signature « A vous, cher Jean-Paul Sartre, en toute admirative sympathie ».

[10] Celles par exemple qui résonnent entre l'article de Jankélévitch « De l'ipséité » et certaines des formules les plus topiques de *L'Etre et le néant* : « Quoi qu'il en soit le moi s'échappe à lui-même ; est indisponible pour lui-même (…) » / « (…) il n'est même pas le maître dans sa propre maison. » (*PDP*, p. 186-187).

une double orientation[11] de la philosophie française contemporaine, celle de la vie et du concept, incarnée par Bergson et par Brunschvicg. Ce problème « vie et /ou concept, va être le problème central de la philosophie française[12] » et va conduire à la question du sujet. Les philosophies de Sartre, Jankélévitch et Nabert dessinent un site commun dans lequel se croisent les influences de Bergson et Brunschvicg et dans lequel la relation au concept et à la vie n'est plus celle d'une opposition ou d'un affrontement. C'est en suivant les mouvements de la dialectique de la vie et du concept, et des rapports à Bergson et Brunschvicg, dans les itinéraires de Sartre, Jankélévitch et Nabert que l'on éprouvera leur singularité et leurs convergences.

Des philosophies hantées

Ce qui apparaît, en effet, tout de suite dans cet exercice de lecture déconcertant, c'est le manque et la perte qui hantent ces philosophies. Qu'il s'agisse de la plénitude d'une conscience qui serait identique à elle-même, de la durée qui ne peut survivre à l'instant et à l'expérience de la discontinuité, ou de l'existence qui doit en permanence se reprendre, ce sont des philosophies hantées qui se dessinent. Ces trois pensées sont tourmentées par les mêmes spectres[13], dont la temporalité est l'un des plus effrayants. Traversées par le désir d'être, la renonciation à l'ontologie et le choix de l'éthique comme philosophie première ; ce sont des philosophies trouées par le négatif et qui aspirent à retrouver l'unité et l'harmonie bergsonienne. Deux de ces philosophies sont hantées par le même manque, celui de Dieu, dont l'une choisit de le nier et l'autre de l'affirmer. Elles sont poursuivies par les mêmes spectres, par la même perte de la durée bergsonienne, par le même effort pour retrouver la durée qui se brise sur l'instant dans une pensée non plus de la vie mais de l'existence. Ces trois pensées, si différentes dans leur forme et dans leur style, souffrent-elles du même manque, de cette même perte, celle de la durée bergsonienne ? Toute leur philosophie

[11] « Bergson propose une philosophie de l'intériorité vitale, que subsume la thèse ontologique d'une identité de l'être et du changement appuyée sur la biologie moderne. (…) Brunschvicg propose une philosophie du concept, (…) appuyée sur les mathématiques, et décrivant la constitution historique des symbolismes où sont en quelque manière recueillies les intuitions conceptuelles fondamentales. » (Alain Badiou, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique éditions, 2012, p. 10)

[12] Alain Badiou, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, *op. cit.*, p. 11

[13] Et l'on reviendra en détail sur le vocabulaire de la spectralité dans *L'Etre et le néant* dans le chapitre II.

de l'existence pourrait se comprendre alors comme une recherche pour gagner la durée, pour la retrouver dans la vie de la conscience.

Le spectre du bergsonisme

Le premier spectre à affronter est celui du bergsonisme, et en particulier celui de la durée. Sartre, Jankélévitch et Nabert entretiennent tous un rapport fondamental à Bergson, qu'il soit *refoulé, exalté ou retrouvé – il s'agit toujours d'un bergsonisme fracturé par l'impossibilité de reprendre la durée*. Jankélévitch, avec toute l'ironie qui fait l'esprit de sa philosophie, remarque que Sartre doit beaucoup à Bergson :

> Beaucoup de jeunes gens font du Bergson sans le savoir, en rapportant sa pensée à une philosophe à la mode. Exemple : « L'homme est ce qu'il est et n'est pas ce qu'il est … Et perpétuellement un autre soi-même. C'est là une idée bergsonienne exprimée dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*[14].

« Bergson était aussi existentiel que les existentialistes[15] », proteste-t-il encore ! Jankélévitch déplore en effet que le principal cadeau de la Libération à la France ait été « la métaphysique allemande, qui a coupé la jeunesse française du bergsonisme. » Si le bergsonisme est existentiel, c'est parce qu'il produit une conversion de toute la personne. Jankélévitch voit dans le génie bergsonien la réintégration du mouvement et de l'action dans l'immobilisme de la pensée[16]. Cette réhabilitation se retrouve dans les trois pensées existentielles. En dépit des efforts de Jankélévitch pour rendre visible la dette des philosophies de l'existence à Bergson, il est indéniable que ces philosophies, la sienne y comprise, ont dû renoncer à la durée telle que Bergson la conçoit. Dans sa philosophie morale, c'est effectivement l'instant, contre l'intervalle, qui constitue la temporalité existentielle et morale première. Cet instant est même défini comme « néant de durée » ou « un rien de durée[17] ». L'opposition à la durée pour Nabert n'est pas liée à une conception de l'instant mais à celle de la dialectique. En effet, ce

[14] *PDP*, p. 85
[15] *PDP*, p. 86
[16] « Bergson récupère tout ce temps perdu. (…) Devenir n'est pas mourir à petit feu, ou se morfondre en faisant des mots croisés dans l'attente de la fin, mais se réaliser à l'infini. » *HB*, p. 245
[17] *PDP*, p. 217

refus de la durée bergsonienne, explicite[18], se comprend par son incompatibilité avec la conception dialectique de la temporalité et de l'aspiration. Chez Sartre, l'oblitération de la durée est liée à la compréhension ek-statique de la temporalité, tributaire de celle de Heidegger : il part de la distinction des trois extases temporelles plutôt que de « l'unité originale et comme de la cohésion de la durée créatrice », comme le remarque Jean Hyppolite[19].

Que ce soit l'instant, la dialectique de l'aspiration ou les extases temporelles, quelque chose se tient toujours entre la durée et les philosophies de l'existence, parce qu'elles pensent toutes *la reprise existentielle contre l'élan vital, la création plutôt que l'évolution*. Ils partagent une conception de la vie de la conscience comme discontinuité existentielle et temporelle, faite de lacunes entre les moments du devenir. *L'existence est une vie sans durée, sans devenir continué*. Et il est frappant que cela soit aussi bien le cas chez Sartre, Jankélévitch[20] que Nabert, qui s'oppose à cette conception de la continuité dès sa thèse sur l'expérience intérieure de la liberté[21].

Le spectre de la coïncidence à soi

Si l'on peut dire de ces philosophies qu'elles sont hantées, c'est aussi parce que leur conception de la conscience conduit inévitablement à une expérience dysphorique de l'existence. L'incoïncidence à soi est le sentiment sur lequel se détache l'existence. Pour Nabert, cette incoïncidence à soi est celle qui est produite par le double rapport de la conscience à son moi concret et à son moi pur. L'existence est l'histoire de cette relation et de la tension pour se rejoindre. Ce double rapport est révélé dans les expériences douloureuses de la faute, de l'échec ou de la solitude, les données de l'expérience. A chaque fois, l'existence prend conscience d'elle-même dans cette béance entre ce qu'elle est et ce qu'elle aspire être. Toute l'existence sera cette tension entre deux pôles, coïncidant un instant dans l'affirmation originaire, qui est

---

[18] Jean Nabert, *Eléments pour une éthique*, Éditions Montaigne Flers, 1962, p. 196 (ensuite abrégé *EpE*)

[19] « Henri Bergson et l'existentialisme », conférence de Jean Hyppolite du 13 mars 1948 donnée lors de la réunion de l'Association des amis de Bergson, *Etudes bergsoniennes*, n°2, 1949, p.208-2015, repris dans *Jean Hippolyte, Structure et existence*, sous la direction de Giuseppe Bianco, Figures Normaliennes, Editions de la rue d'Ulm, Paris, p.187

[20] « La 'durée' bergsonienne est au contraire consistante et fidèle : le mot même de durée que Bergson préfère à Devenir, ne met-il pas l'accent sur la pérennité et la stabilité, sur la consistance et la résistance à la dissolution ? » (*L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Champs, Flammarion, 1974, p. 233. Ensuite abrégé *IN*)

[21] Au moment de l'examen du dynamisme psychologique qu'il prête à Bergson (*L'Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1994, pp. 93 et sq. Ensuite abrégé *EIL*)

certitude et appel, pour aussitôt se dissocier à nouveau dans le temps de la vie. Il y a quelque chose de semblable à la dualité sartrienne entre être et néant dans cette dualité d'un non-être opaque et solide dans lequel s'empâte la conscience et d'un principe auquel la conscience ne peut jamais s'égaler. L'existence est cette relation entre le moi et le non-moi. Le temps de l'existence est donc le moyen de la révélation de cet écart entre ce que j'ai fait ou ce que je suis et ce que j'aspire à faire ou à être. Cette conception de la conscience comme incoïncidence à soi se trouve également formulée en ouverture de *L'Alternative* : la condition humaine « est celle d'une créature qui n'est jamais entièrement tout ce qu'elle peut être et qui est faite d'une substance en quelque sorte clairsemée[22]. » Cette même idée ouvrira *L'Irréversible et la nostalgie* : « L'homme est un irréversible incarné : tout son 'être' consiste à devenir (c'est-à-dire à être en n'étant pas[23]). » « Cet « être creusé de lacunes » ne sera pas si différent de ce que Sartre en dira quelques années plus tard dans *L'Etre et le néant* – même s'il faut bien admettre que la description de l'existence humaine se présente chez Jankélévitch, en termes plus classiques, d'incommensurabilité du vouloir et du pouvoir, de vide laissé entre l'idéal et le réel, qui ne sera pas sans rappeler l'inégalité propre à l'existence chez Nabert. La structure du cogito nabertien est celle d'une rupture entre le moi pur et le moi concret qui a pour conséquence la tension qui anime toute l'existence : « je suis un être qui ne peut se poser qu'en s'opposant à lui-même[24] ». On retrouve une variation sartrienne de ce rapport de l'existence à l'opposition dans les *Cahiers pour une morale* : « En un mot l'existant se définit en s'opposant[25]. » Ce qui est contexture fuyante du pour-soi chez Sartre, ressemble à l'inégalité à soi entre le moi concret et le moi pur chez Nabert. Dans les deux cas, ce qui fait de l'existence ce qu'elle est, c'est son incapacité à être pour soi totalité, qui traduit, expression présente dans les deux doctrines, un désir d'être et qui révèle l'impossibilité pour l'existence de tout simplement *être.*

Et la raison de cette distance à soi est aussi temporelle. En effet, les structures de la subjectivité apparaissent intimement liées aux ek-stases temporelles : l'existence, pour Nabert, est expérience d'une tension entre moi pur et moi concret ; la temporalité, en particulier dans l'expérience morale, est relation d'un « passé

[22] *A*, p. 1
[23] *IN*, p. 23
[24] Paul, Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, Aubier-Montaigne, Paris, 1963, p. 264
[25] Jean-Paul Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, NRF, 1983, p. 164-165 (ensuite abrégé *CpM*)

lointain[26] » à un passé singulier. Les *Eléments pour une éthique* établissent très clairement que la structure de la subjectivité est une relation sans cesse éprouvée du moi au non-être. La conscience de soi ne peut se comprendre que dans une relation à un non-être : dans les expériences de la faute, de l'échec, de la solitude, le non-être permet à la conscience de prendre conscience d'elle et de se réfléchir vers le progrès de l'existence. Quand Nabert définit l'existence comme l'inégalité fondamentale à soi, tendue par la relation entre un moi concret et un moi pur, il faut comprendre que la conscience ne peut être ce qu'elle n'est pas et est ce qu'elle n'est pas. Exister, c'est s'incoïncider. *L'existence n'est pas l'expérience de la durée et de la simplicité. Elle est l'épreuve d'une fracture, à la fois approfondie et ressaisie par le temps*. L'existence est essentiellement *privation d'être*, pour Sartre comme pour Nabert. La différence fondamentale, à laquelle s'ordonne la tonalité générale de leur philosophie, est que la privation d'être est toujours relation à un principe chez Nabert, le moi pur, le mal métaphysique, l'échec et la solitude fondamentales ; alors que Sartre n'attribue pas d'origine métaphysique à l'ontologie du pour-soi dans *L'Etre et le néant*. Si le néant arrive au monde par l'homme, il arrive, en dernière instance, par le principe pour Nabert. Une philosophie de l'existence sera alors une pensée athée de la liberté absolue, l'autre sera une théorie spiritualiste et tragique de la relation à l'autre. Nabert, dans les cours qu'il donne à l'ENS en 1944-1945, dit vouloir donner une « dimension supplémentaire » à l'existentialisme, dimension supplémentaire qu'exprimera en grande partie l'affirmation originaire. Ainsi le tropisme sartrien de l'avenir et du projet manifeste en réalité pour Nabert une aspiration plus profonde, certes celle d'une existence qui ne s'affirme qu'en agissant, mais surtout qui ne peut s'égaler dans ses actes parce que leur principe n'est pas dans le monde concret. Dans ces mêmes cours, Nabert affirme : « la subjectivité, c'est l'ipséité ». L'ipséité n'est pas le moi psychologique mais l'identité de l'acte de pensée de la conscience et qui fonde son objectivité. *L'ipséité est ce qui advient à la subjectivité dans une philosophie non plus de l'être mais de l'acte*. Il ne faudrait pas voir dans la relation du moi pur au moi concret une détermination de l'existence par l'essence ; au contraire pour Nabert, « l'existence précède et détermine l'essence[27] », comme le note son plus fidèle commentateur Paul Naulin. Sartre évite quant à lui d'employer le terme « moi » dans *L'Etre et le néant* et lui préfère celui de *soi*, tout comme Jankélévitch et Ricœur.

[26] *EpE*, p. 28
[27] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 282

Parce qu'elle est toujours à la fois double et jamais elle-même, la conscience vit l'existence comme désir d'être, désir de surmonter la disjonction ontologique qui la sépare d'elle-même.

Le spectre de l'être

Il y a quelque chose comme une communauté ontologique à Sartre et à Nabert, en particulier dans la critique de l'être – que Jankélévitch partagera aussi, pour des raisons plus bergsoniennes – bien qu'ils donnent des significations opposées à cette ontologie commune, celle d'une aspiration d'une part, d'une liberté radicale de l'autre. Ils ont bien en commun de ne pas produire des philosophies de l'être, mais des philosophies de l'acte pour lesquelles la conscience ne tient pas son être de l'être mais de sa propre activité, en reprenant une distinction que Nabert donne lui-même dans son cours à l'ENS en 1944-1945. L'expression de désir d'être, si importante dans les *Eléments pour une éthique*, marque bien l'absence de l'être qui hante l'existence. L'éthique, étrangère à la plénitude de l'être, ne se réfléchit que dans des expériences négatives, ne se révèle dans l'existence que sous la forme d'une tension, et d'un manque, entre le moi pur et le moi concret : « L'office de la réflexion est tout d'abord de protéger le moi contre une représentation objective de son être[28]. » Pourtant, ce ne sont pas tout à fait des éthiques sans ontologie, comme Ricœur[29] le dit au sujet de Levinas, mais il s'agit d'une ontologie éclatée, d'une ontologie du fragment. Cette critique de l'être est liée à la promotion de la catégorie existentielle de l'engagement dans chacune de ces pensées : *puisque le moi n'est pas ce qu'il est, il doit s'engager à l'être. C'est l'engagement et la reprise existentielle qui sont engendrés par la disjonction ontologique de la conscience et la critique de l'être qui la fonde.*

Face aux spectres, la liberté

La liberté est conçue comme engagement immédiat et total de la conscience. Etre libre, dès lors c'est un recommencement perpétuel. C'est ce que Naulin remarque à propos de la liberté chez Nabert :

[28] *EpE*, p. 182
[29] Paul Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Points, Essais, 2006, p. 103

> le temps de la liberté n'est pas une « durée », faite de l'interpénétration des éléments du devenir, mais un temps que nous serions tenté de nommer « cartésien » : la volition est une « création continuée[30] »

Et cette création continuée de la liberté est étonnamment présente chez Sartre et Jankélévitch[31]. Pour chacun, la liberté est l'acte lui-même, et non pas la délibération et la décision qui précèdent. *La liberté est dans l'acte. L'existence est dans la reprise. Le temps dure moins qu'il ne devient.* Le fait que la relation à la liberté prenne la forme d'une croyance chez Nabert, et non celle d'une certitude, d'une connaissance ou d'un fait, est tributaire de cette conception de l'existence. En effet, à chaque acte, la conscience, par l'intermédiaire de la réflexion naturelle et de la réflexion philosophique, récupère et découvre la liberté dans cet acte et la tension entre nature et liberté, entre résistance et puissance, qui l'a produit. L'enjeu de la doctrine de la liberté pour Nabert est de montrer comment la conscience *renouvelle* sa croyance en la liberté, comment elle répète la décision initiale dans les actes libres qui la suivent.

Puisqu'il n'y a pas de substance pour l'existence, puisqu'être c'est faire, la conscience est radicalement renvoyée à la responsabilité de ses actes, aussi bien pour Sartre et Nabert que pour Jankélévitch. Puisque la liberté est absolue, la morale est première. Il n'y a plus de limite à son domaine d'extension. *La morale prend la place de l'ontologie dans une philosophie temporaliste de la création de soi par l'acte libre.*

Les reprises : réflexion, relation, récit, responsabilité

Privée d'ego transcendantal, privée de durée, exposée à la négativité, la conscience cherche une forme de continuité, qu'elle produit elle-même, entre l'intervalle et l'instant, entre le temps et l'existence, c'est *la reprise*. Le mouvement fondamental de l'existence pour Sartre, Jankélévitch et Nabert nous semble bien être la reprise. *Pour saisir il faut ressaisir, pour vivre il faut revivre, pour sentir il faut ressentir, pour faire il faut refaire* :

---

[30] Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.*, p. 136

[31] La liberté est « une durée condensée dans l'instant génial » (*HB*, p. 295)

> En vérité, il ne s'agit pas de « faire », mais de refaire, (…) : toute itération est ici recréatrice, c'est-à-dire créatrice et la deuxième fois aussi initiale que la première[32].
>
> (…) la fin n'est jamais terminale et le commencement jamais initial que provisoirement et jusqu'à nouvel ordre ; rien n'est jamais fini, rien n'est ultime, rien n'est premier, mais tout est bien plutôt pénultième ou second, avant-dernier ou « après-premier », en ce sens par exemple, que nos initiatives sont déjà imitation et réitération[33] (…).

L'ambivalence vitale du temps – aussi bien création que destruction – fait de l'itération toujours une réitération. En dépit de l'irréversible et de l'irrévocable, le temps doit être revécu et repris pour la conscience qui s'existe en se (re)faisant. *L'existence tout entière est « première deuxième fois ».* L'affinité de la philosophie de Jankélévitch avec la paradoxologie ne doit pas ici induire en erreur : ce n'est pas se payer de mot, ce n'est pas un effet de concept que de dire que l'existence est un revivre, que pour être vécu en propre tout doit être repris. C'est là le mystère de la temporalité : « tout instant est à la fois première fois et n^{ième} fois, commencement et continuation ; tout instant est à la fois 'semelfactif' et répétitif[34] ». C'est l'envers optimiste du mixte temporel de l'existence humaine, qui n'est plus seulement mixte d'intervalle et d'instant mais aussi mixte de création et de reprise, de perte et de recréation, de rupture et de revivre. Mais alors le problème moral, « englobant et englobé », qui est le tout de la philosophie, ne se trouve-t-il pas profondément reformulé ? Comment concilier l'irréversibilité du temps et la loi morale du « jamais fait » ? En effet, Jankélévitch s'exclame que l'irréversibilité condamne l'événement à toujours avoir été un *fuisse*, il est alors impossible de faire que cela n'ait pas été ; et en même temps, l'action morale elle n'est littéralement « jamais faite[35] », toujours à refaire. *Il y a donc d'un côté l'impossibilité d'une deuxième fois puisque chaque fois est première-dernière fois irréversible, dont l'occurrence ne peut être annihilée, et de l'autre côté l'impossibilité pour l'acte moral de demeurer, pour le Faire moral d'accéder à l'Etre.* On voit bien en réalité qu'en

[32] *HB*, p. 232
[33] Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l'impur*, Paris, Flammarion, Champs, 1990, p. 178 (ensuite abrégé *PeI*)
[34] Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, Tome 2, La Méconnaissance, le Malentendu*, Paris, Points, Seuil, 1980, p. 161
[35] *IN*, p. 110

déployant le problème, la contradiction qu'il semble dissimuler disparaît. C'est précisément parce que la morale est un refaire qui ne peut jamais *être* que la vérité de l'expérience existentielle apparaît : vivre pour une conscience, c'est toujours revivre. L'existence morale a besoin de la reprise, du refaire, du redire. Une déclaration d'amour, pour être réelle, doit être reprise, redite ; si l'amour n'a été déclaré qu'une fois, a-t-il jamais vraiment existé s'interroge Jankélévitch ! En somme, la *re*lation exige la *re*prise, le *re*faire et le *re*vivre.

Dans la reprise, se joue la réalité du sentiment de l'existence. Ce n'est pas dans les grands moments d'une vie que l'on se sent réellement vivre. C'est peut-être ainsi qu'il faut comprendre l'énigmatique phrase de Levinas : « Les grandes expériences de notre vie n'ont jamais été, à proprement parler, vécues. [36] » Ces moments ont, au contraire, tendance à aggraver la distance à soi ; la conscience adhère alors trop à ce temps qui la fait et la défait. Il n'y a de sentiment de l'existence que lorsque la « scissiparité[37] » de la conscience et du temps se produit, lorsqu'une distance suffisante troue l'être pour que la reprise se produise. L'évidence existentielle s'impose : le temps, pour être vécu, doit faire l'objet d'une reprise. En effet, l'irréversibilité du temps, qui est irrémédiable devenir et altération, a la réalité d'une abstraction. L'irréversibilité du devenir, si elle est effective et avérée, est aussi abstraite et insensible à la conscience. La réalité existentielle et vécue, elle, est celle d'un temps dans lequel l'action est toujours à refaire, jamais faite, dans laquelle la conscience doit toujours se faire, jamais être, dans laquelle le sens n'est jamais donné mais à prendre. Pour que l'existence découvre son épaisseur, sa réalité, il faut sortir de l'instant, non pas pour retrouver la durée, qui est barrée pour les philosophes de l'existence, mais pour la reprendre dans le revivre. La reprise c'est alors véritablement vivre dans l'instant par la seconde fois. La reprise, le revivre, c'est l'engagement, c'est s'engager dans sa vie, c'est « l'assumer[38] ». Le revivre n'est donc pas le mouvement de l'habitude, refaire tous les jours le même trajet, le même travail, aimer la même personne, ce n'est l'habitude ni dans sa dimension mécanique ni dans sa compréhension vitaliste. La reprise, c'est s'engager dans une vie dont la valeur dépend de cette reprise par la

[36] Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin, 2002, p. 294
[37] C'est l'opération de la réflexion dans *L'Etre et le néant* : « Le but de la scissiparité réflexive est, nous l'avons vu, de récupérer le réfléchi, de manière à constituer cette totalité irréalisable 'en-soi-pour-soi' qui est la valeur fondamentale posée par le pour-soi dans le surgissement même de son être. » (*L'Etre et le néant*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 496. Ensuite abrégé *EN*)
[38] *CdG*, p. 122

conscience de la temporalité. Dans l'existence, il y a ce mouvement ek-statique, ce mouvement de sortie de soi, qui n'est pas présent dans la vie comprise comme pure immanence à soi et qui permet à un véritable sentiment de l'existence de se produire, qu'il prenne la forme de la nausée, de la mauvaise conscience, de la régénération.

Le *revivre existentiel* n'est pas un artifice verbal, ce n'est pas faire *comme si* le temps pouvait être revécu mais c'est donner un sens dans une existence à ce que le temps fait et défait, c'est placer la liberté non pas seulement dans l'irruption, dans le pur commencement, mais lui donner accès à l'intervalle, à la continuation du temps. Etre libre, ce n'est pas simplement le privilège de l'acte libre, c'est aussi la matière d'une existence dans laquelle s'engage une conscience qui se reprend elle-même à chaque instant. C'est aussi pour cela qu'il n'y a aucune contradiction à ce que ces grandes philosophies de l'acte soient aussi des grandes philosophies de la réflexion. La réflexion, qui est très présente dans le corpus du premier Sartre et dans toute l'œuvre morale de Nabert, tend à cette « reprise de soi[39] », « demeure une possibilité permanente du pour-soi comme tentative de reprise d'être[40]. »

Il y a un lien essentiel, vital à vrai dire, entre la réflexion comme méthode et l'expérience de la reprise. Qu'est-ce que la réflexion sinon la possibilité pour la conscience de revenir à soi et de se ressaisir dans le cours de son existence ? Pourquoi ce privilège de l'acte réflexif dans l'existence ? Parce que la conscience ne s'affirme et ne prend conscience d'elle-même qu'en se séparant d'elle-même. C'est la réflexion qui exprime le mieux notre désir d'être. La réflexion elle-même est désir et révèle les structures de la conscience spontanée. Pour Sartre, la réflexion est une pratique de l'avenir : elle est tournée vers l'action, donc l'avenir, vers la reprise d'un Faire et non pas vers l'être et le passé. Pour Nabert, la reprise existentielle qu'opère la réflexion consiste à dépasser le passé et à rendre à nouveau possible un avenir. La réflexion est ainsi animée par ce mouvement double de l'affirmation et de l'aspiration. C'est « l'amplitude omnitemporelle[41] » de la réflexion. Pour Nabert, si l'existence est toujours recommencement, c'est parce que le principe, dont la conscience ressent pourtant la présence en elle, est manquant dans le monde. Le désir d'être est alors aussi désir d'absolu. Pour Sartre, s'il faut toujours recommencer, c'est également parce que le principe est manquant mais cette fois-ci parce que la réalité humaine est

[39] *EpE*, p. 41
[40] *EN*, p. 188
[41] Expression utilisée par Ricœur dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Point, Essais, 2015, p. 12

toujours à la recherche de son propre fondement auquel elle ne peut pas remonter. La conception de la temporalité est intimement liée à la conception de la conscience, qui ne peut jamais se rejoindre. En effet, puisque la conscience n'est pas *une*, elle doit faire retour sur elle-même. Dans des conceptions monistes de la subjectivité, la réflexion n'a pas la même évidence ; l'intuition est possible pour un sujet qui est véritablement un. La réflexion au contraire est la méthode de prédilection de la subjectivité fracturée.

La perte du Je transcendantal chez Sartre est aussi à l'origine de la reprise existentielle : puisqu'il n'y a plus d'entité assurant l'unité du sujet à travers le temps, il faut se reprendre soi-même à chaque instant. C'est comme si la création continuée de Descartes était existentialisée, comme si cette création qui est maintien de soi dans une durée qui meurt à chaque instant était désormais au compte de l'homme et non plus de Dieu. Nabert suggère, dans l'*Expérience intérieure de la liberté*[42], que la personnalité et la volition sont comme des créations continuées, s'éprouvant dans la discontinuité du temps et faisant l'objet d'une reprise perpétuelle pour coïncider avec la causalité de la conscience. Evidemment chez Nabert et chez Sartre, cet approfondissement de l'existence par la reprise se produit dans des directions opposées : alors que pour Nabert, le sujet sort de soi et s'arrache aux données psychologiques par l'approfondissement de son existence, pour Sartre, c'est vers le monde, et non vers soi, que le sujet se projette et se ressaisit.

Exister, c'est reprendre. Que faut-il donc comprendre par là ? Que l'existence serait quelque chose comme une double vie ? Pas tout à fait. Comment comprendre cette reprise existentielle dans une temporalité qui est irréversible ? pour laquelle le *revenir* n'a aucun sens ? Chacun éprouve « le besoin de contrarier le flux irréversible en revivant ou recommençant une expérience primultime[43] ». Le temps dédouble l'existence, « il doute toute pensée avec une arrière-pensée, toute intention avec une arrière-intention[44] (…) ». Dans l'existence, il y a quelque chose comme la simplicité de la vie qui est perdue, l'existence c'est toujours un *reprendre* : « l'amphibie, vivant deux fois à la fois[45] ». Le dédoublement est inhérent à l'existence, et en particulier dans la dimension morale, c'est-à-dire intégrale, de l'existence. En effet, si l'on suit Jankélévitch, toute bonne volonté se dédouble en mauvaise volonté dans l'acte même

[42] *EIL*, p. 228
[43] *IN*, p. 50
[44] *PeI*, p. 249
[45] *PeI*, p. 118 ou encore « l'amphibie existe deux fois à la fois », p. 218

qui la pose. Une volonté qui a « perdu son ombre[46] », qui est entièrement bienveillante, n'est pas du tout bonne. C'est parce que le temps dédouble la vie en existence, que la conscience est une incoïncidence à soi et que la reprise est nécessaire. La pensée de l'existence est, de ce point de vue, irréductiblement dualiste, et fait du sujet un « homo duplex », de la vie un recommencement continué, fait de ruptures et de reprises. L'inquiétude ou l'angoisse qui l'étreint témoigne de ce dédoublement de la vie dans l'existence :

> Nous ne vivons à la fois qu'une seule vie, laquelle est Bios à certains égards et Zoé à d'autres égards … Si donc le vivant vit deux fois ensemble, il faudra dire que ces deux fois, saisies en surimpression l'une sur l'autre, ne font qu'une seule et même fois, que l'évidence somatique et la transparence physique, vécues ensemble du dedans, ne font qu'une seule transparence psychosomatique[47].

Pour Jankélévitch, l'homme est, par rapport au temps, dans la situation d'un dehors-dedans ; il lui est à la fois intérieur et extérieur. Le sentiment de l'existence se trouve dans la deuxième fois de la reprise :

> Parce qu'elle est à la fois répétée et « irrépétée », ancienne et toujours nouvelle, parce qu'elle atténue l'irréversible en le confirmant, confirme la réversibilité en l'infirmant, la deuxième fois est tout ensemble la même et une autre. Elle est donc bien ce que nous cherchons[48].

Le temps proprement humain, ce n'est pas tant l'instant, l'apparition fulgurante que la reprise de cet instant par la conscience. La conscience en ce sens est bien acte temporel, au sens où l'entendait Bergson, mais elle est surtout *reenactement* temporel, elle est cette *ré*appropriation du temps universel et physique. Puisque la conscience est un Faire, qu'elle n'a pas accès à l'être, et c'est là un point commun frappant à Jankélévitch et Sartre, elle doit renoncer à la permanence ontologique. Tout étant voué à disparaître pour des philosophies du devenir et de la critique de

[46] *PeI*, p. 120
[47] *PeI*, p. 257
[48] *IN*, p. 224

l'être, la reprise est la seule solution pour que tout ne retombe pas sans cesse dans le néant. *Reprendre pour exister, reprendre parce qu'on ne peut pas être.* Reprendre, pour s'engager dans l'existence. L'itération est donc ce qui donne sa réalité au temps vécu.

> De là vient la fervente, l'irrépressible aspiration qui nous porte à *re*ssentir, à revivre et à refaire : le ressentir ne nous permit-il pas de vérifier la vérité « primultime » du sentir[49] ?

La conscience a besoin d'être affirmée, confirmée, réaffirmée pour sentir qu'elle existe, de *refaire pour elle-même ce que le temps a fait*. La reprise, comme Jankélévitch le souligne lui-même[50], n'a rien de bergsonien. En effet, dans le terme de durée s'exprime déjà l'idée d'une stabilité, d'une pérennité, inaccessible aux philosophies du devenir. Il n'y a rien à reprendre dans une durée qui assure cette continuité par elle-même. C'est parce qu'il manque la continuité de la durée à la philosophie de l'existence que la reprise s'impose. *La reprise est, en quelque sorte, un remède à la perte de la durée et de sa stabilité.* Il est bien entendu que la durée n'est pas conservation ou thésaurisation mais création. L'existence, elle, se recrée dans la reprise. La réalité du temps, thèse bergsonienne reprise par ces trois auteurs, est donc ressentie dans la reprise, et non plus dans la représentation. La reprise est aussi ce qui signe la position intermédiaire du sujet, écartelé entre les souvenirs du passé et les possibilités de l'avenir. C'est le revers des philosophies de l'ipséité, de la réflexion pure, du Hapax, de l'instant, primultime, semelfactif, de l'occasion que de faire de l'existence une reprise ! Dans une vie où tout est disparition-disparaissante, il appartient à la conscience de donner une stabilité et une cohérence temporelle à cette existence sans durée.

L'expérience de l'échec dans ces philosophies permet de comprendre la nécessité de la reprise. *Parce que le pour-soi n'est jamais ce qu'il est et n'est pas ce qu'il est, parce que le Presque-rien ne peut être qu'entrevu mais disparaît aussitôt, parce que le moi concret ne peut jamais égaler le moi pur, l'existence est la reprise qu'exigent l'échec et l'inégalité à soi.* Dans une philosophie de l'action où l'ipséité doit renoncer à *être*, le recommencement est sa plus grande liberté. Une conscience qui est guettée en permanence par la mauvaise foi, l'inégalité à soi, l'échec, le leurre de la bonne conscience ne peut que recommencer.

---

[49] *IN*, p. 228
[50] *IN*, p. 232

Philosophies de l'existence, éloge de la seconde fois

Ce qui compte dans l'existence, c'est donc peut-être moins la première fois que la reprise. L'authenticité pour Sartre, par exemple, « est une valeur, mais non première[51] » alors qu'elle est pourtant l'idéal de la vie morale et de l'existence. La régénération de la conscience chez Nabert traduit exactement la dimension morale et représente la version hyperbolique de ce que l'on a appelé la reprise existentielle. Elle est l'acte d'une conscience qui *renouvelle* son histoire, dont le progrès avait été arrêté par les données de l'expérience. L'authenticité est définie par Sartre comme reprise :

> 1. S'il est indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi, parce que la mauvaise foi ressaisit la bonne foi et se glisse à l'origine même de son projet, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même, que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici[52].

L'authenticité, comme la réflexion, est « reprise d'être[53] », effort pour « se récupérer[54] ». Ce qui se joue dans la reprise, dans ses variations réflexive nabertienne et sartrienne et dans sa version existentielle pour Jankélévitch, c'est toute la morale ! *La régénération, l'authenticité, l'acte moral toujours à refaire sont toutes des reprises. Et là apparaît alors le lien entre le temps et le morale, formulé d'une façon tout à fait inédite par ces philosophies.* La reprise est la forme de l'acte moral par excellence : « Mais en morale, il n'est point de tremplin ni d'acquis. Tout est toujours à neuf. Héros aujourd'hui, lâche demain s'il n'y prend garde[55]. » Tout est toujours à recommencer puisque la morale ne peut s'adosser sur l'être, sur une ontologie qui lui donnerait une stabilité. Et dans cette description sartrienne, on reconnaît le « Rien n'est jamais fait, tout est toujours à faire » de la morale de Jankélévitch. La responsabilité peut elle-même être définie comme reprise de soi : se reconnaître dans ses actes mais les reprendre sur soi, les reconnaître dans le passé comme les siens, se sentir lié par eux dans le présent et l'avenir.

---

[51] *CdG*, p. 143
[52] *EN*, p. 106
[53] *EN*, p. 200
[54] *EN*, p. 207
[55] *CpM*, Appendice bien et subjectivité, p. 574

L'existence et la subjectivité se trouvent dans le préfixe de la répétition le « re - ». *La réflexion n'a pas pour but de connaître la subjectivité mais de la créer.* Puisque l'existence est l'expérience d'une rupture de la relation à soi, elle exige une *reprise.* La reprise devient alors catégorie existentielle majeure, probablement héritée de Kierkegaard[56]. Qu'y a-t-il exactement dans cette reprise ? Il y a tout le passage du temps et l'action de la morale. La reprise est un mouvement qui fait advenir le devenir, qui fait, à chaque instant, autre le même ; « celui qui choisit la reprise, celui-là vit[57]. » La reprise est essentiellement une reprise amoureuse et religieuse pour Kierkegaard. On voudrait ici l'appliquer à l'existence dans toutes ses dimensions vivantes. La compréhension strictement kierkegaardienne de la reprise ne semble pas parfaitement convenir aux philosophies de l'existence dans la mesure où celle-ci est présentée comme mixte de temporel et d'éternité[58]. La reprise, telle que nous choisissons de la comprendre, est ce qui fait qu'une existence est *vécue*, c'est l'existence existée, la conscience qui fait exister l'existence. *La reprise permet de vivre non pas une vie mais sa vie. Reprendre, c'est se donner le temps de vivre. Se reprendre, c'est se donner le temps d'être soi. Le lien entre subjectivité, temps et morale est ressaisi dans la reprise.* « Ressaisir n'est pas reconstruire[59] », comme le rappelle Jean-Philippe Pierron au sujet de la réflexion chez Nabert. Il ne s'agit pas abstraitement de redonner une forme au monde de manière tout à fait artificielle – reproche que Merleau-Ponty[60] adresse à la philosophie réflexive – mais de créer concrètement dans l'existence les conditions d'un acte qui ressaisisse l'existence dans sa réalité temporelle. C'est bien parce que ce sont des philosophies du Faire, des philosophies de la création de soi, qu'exister, c'est se reprendre. C'est ce que Ricœur notait déjà en 1934 :

> Notre être se défait sans cesse ; sans cesse il s'abîme dans l'habitude et l'inconscience ; il faut sans relâche, par une création intérieure, remonter la

[56] On connaît le rapport de Sartre à Kierkegaard (« L'universel singulier », « Kierkegaard se faisant »), on sait la référence de Jankélévitch à Kierkegaard continue (voir à ce sujet le travail de thèse de Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau) et les cours donnés par Nabert à l'ENS en 1944-1945 attestent sa lecture de Kierkegaard. On reviendra dans le chapitre IV sur ce lien à la reprise kierkegaardienne.

[57] Kierkegaard, *La Reprise*, traduction et présentation par Nelly Viallaneix, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 67

[58] « Seule est possible ici la reprise de l'esprit, quoique, dans la temporalité, elle ne soit jamais aussi parfaite que dans l'éternité, qui est la vraie reprise. », *La Reprise*, *op. cit.,* p. 165

[59] Jean-Philippe Pierron, *Ricœur*, Paris, Bibliothèque des philosophes, Vrin, 2016, p. 17

[60] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976 pp. 76-77

> pente de l'égoïsme, de la lâcheté, du chaos, du non-être. Car nous ne devons pas subir l'Etre mais le faire[61].

Quelle est alors la temporalité propre à la reprise existentielle ? Est-ce le temps d'un instant ? Est-ce un renouvellement de la durée ? Il semble que la reprise ait plus à voir avec l'instant qu'avec la durée, mais un instant qui serait recommencement. C'est une temporalité mixte qu'offre la reprise, ni tout à fait instant, ni tout à fait durée. Il est sans doute temps de dire en quoi la reprise se distingue de la répétition :

> Enfin l'idée de *répétition*, présente chez Jaspers, comme chez Kierkegaard et Heidegger, tend à diminuer aussi la place de la liberté, car nous avons à prendre sur nous ce que nous sommes[62].

Je voudrais soutenir justement le contraire : ce qui est reprise, et pas répétition, est en fait l'expression la plus grande de la liberté humaine, *c'est l'expression purement temporelle de la liberté et de la vie*. C'est en se réappropriant ce qui a été déjà donné que l'existence humaine se déploie. A quoi sert au fond la reprise ? A faire de l'existence une tension, à maintenir l'existence en tension et à se l'approprier, à la faire sienne. C'est ce que fait la réflexion pure chez Sartre : elle maintient l'amitié, l'amour en tension[63]. « Assumer signifie reprendre à son compte[64] » : c'est ce que la conscience doit faire face à l'existence, se ressaisir dans un nouveau projet vers soi et c'est que la reprise rend possible :

> Et par cette reprise la réalité humaine est dévoilée à elle-même dans un acte de compréhension non thématique. Elle est dévoilée non pas en tant qu'on la connaîtrait par concepts mais en tant qu'elle est *voulue*[65].

Pour toute philosophie de la reprise et du revivre, la théorie de la liberté et de la volition est centrale. La pensée du choix et le motif de la conversion apparaissent

---

[61] Paul Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Philosophie et Théologie, Cerf, 2017, p. 229
[62] Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin, 1954, p. 95
[63] *CpM*, p. 492
[64] *CdG*, p. 143
[65] *CdG*, p. 144

bien comme des éléments moteurs de la reprise existentielle chez Nabert, Jankélévitch et Sartre.

Se reprendre, se convertir

La morale, dont chacun exalte la dimension métaphysique, exige plus qu'un choix, une conversion. Quel type de choix particulier est la conversion ? C'est un choix à la temporalité compliquée : le choix peut se faire dans l'instant, il peut être apparition-disparaissante, la conversion, elle, peut naitre dans l'instant mais elle doit se maintenir dans la durée. *Tout le problème de l'existence c'est la temporalité de la morale, c'est de maintenir la conversion, c'est « qu'il est presque impossible de tenir l'authenticité*[66] *».* La proposition des philosophies de l'existence à ce problème est la reprise. C'est à la fois une temporalité implacable, qui progresse sans nous, qui fait de nous ses choses, et en même temps une temporalité dont la signification dépend entièrement de nous et de notre reprise – rien n'est irréversible avant que la conscience ne le décide, rien n'est irrévocable avant que le sujet ne se le donne pour tel, rien n'est impardonnable à celui qui veut pardonner. La reprise a le privilège de défaire ce que le temps a fait ou de refaire ce qu'il a défait.

La conversion est un changement de tout mon projet, de toute ma temporalité, de mon projet originel pour le dire en termes sartriens. Cette prévalence de la conversion est contemporaine d'un effacement de la délibération dans ces morales. Le refus de toute délibération est partagé par Sartre (« Quand je délibère, les jeux sont faits[67] ») et par Jankélévitch (« il faut le faire séance tenante ») ; la position de Nabert est plus intermédiaire, il ne la juge pas parfaitement superflue mais n'en fait pas un moment crucial de l'acte moral non plus. Il y a dans la délibération une temporalité qui est déjà refus d'agir, tentative de se désengager de la responsabilité qui nous incombe et exercice de la mauvaise foi. Pourtant ce ne sont pas des éthiques qui escamotent la difficulté de l'action. C'est toujours une action extrêmement difficile qu'exige de moi la conversion à l'authenticité sartrienne ou l'instant moral jankélévitchien. Puisque ces philosophies opèrent une rupture importante entre philosophie de la connaissance et philosophie de l'action, aucune *raison* d'agir ne permettra de produire la décision ou d'engager la conversion qui sont des actes existentiels. Ce ne sont des morales ni de la volonté ou du libre arbitre, ni des morales

[66] *CdG*, p. 70
[67] *EN*, p. 495

de la rationalité mais des morales de la temporalité et des pratiques de l'avenir. Cette expression, « pratique de l'avenir », est utilisée par Simone de Beauvoir dans ses entretiens avec Sartre[68] pour qualifier le rapport personnel que celui-ci a avec le temps. Et il semble bien que ce soit parce que l'avenir est une pratique, et ajoutons même une pratique morale, que la délibération perd tout son sens. L'expérience morale, pour Jankélévitch et Nabert, est celle d'un « tout autre ordre[69] », expression commune à leur philosophie. La vie morale a, pour l'un comme pour l'autre, ainsi que pour Sartre, une signification métaphysique. C'est le spiritualisme tragique de Nabert et le mysticisme réaliste de Jankélévitch – l'expérience morale n'est pas psychologique mais transcendantale.

Une morale métaphysique

La critique de l'être, au nom de l'impératif temporel du devenir, et la recherche de l'absolu font des trois grandes morales de Sartre, Jankélévitch et Nabert des métaphysiques qui refusent l'identité à soi. Les *Eléments pour une éthique* introduisent par exemple l'expérience métaphysique au cœur de l'existence concrète, dans l'histoire même de la conscience. C'est en un sens également le geste de Jankélévitch dans *Philosophie première* et dont toute l'œuvre tend à faire de l'expérience morale une expérience métaphysique. Cette orientation de la morale vers une métaphysique vécue est également recherchée par Sartre dans les *Carnets de la drôle de guerre* :

> Je cherchais donc une morale en même temps qu'une métaphysique et je dois dire que, spinoziste en cela, *jamais* la morale ne s'est distinguée à mes yeux de la métaphysique[70].
>
> Bref, je cherchais l'absolu, je voulais être un absolu et c'est ce que j'appelais la morale, c'est ce que nous nommions 'faire notre salut[71].

[68] Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, NRF, 1981, p.531
[69] Expression employée par Nabert dans les *Eléments pour une éthique* (*EpE,* p. 23) et par Jankélévitch, à de nombreuses reprises, et occupe tout le chapitre de V de *Philosophie première* (*PP,* pp. 80-98). Cette expression est reprise à Pascal, référence commune à Nabert et Jankélévitch, mais n'apparaît pas à ma connaissance chez Sartre.
[70] *CdG*, p. 106
[71] *CdG*, p. 108

La morale comme appropriation de soi

Si l'existence est *reprise* et si l'acte moral est toujours un *refaire*, c'est aussi que Sartre et Jankélévitch se retrouvent dans la définition de la philosophie donnée par Nabert comme « l'ensemble des opérations par lesquelles une conscience prend possession de soi[72] ». Le mouvement de la philosophie réflexive est bien celui qui fait entrer la conscience en possession de soi par une méditation, une rencontre avec l'affirmation originaire et un élan vers le monde. D'une façon semblable, la philosophie de Jankélévitch se situe *au-delà* de la relation de l'être et du néant, dans un au-delà du mystère et du Presque-rien, tandis que le site sartrien par excellence n'est pas l'au-delà mais l'*approfondissement* de la relation de l'être et du néant, l'excavation de leur intermédiarité. Ils se retrouvent tous trois dans le Faire, « qui n'est ni être ni non-être[73] ». Le point de départ ontologique commun est celui d'une temporalisation de la métaphysique, de l'ontologie et de la morale, et qui fait de Bergson une source commune : « Ni il n'est, ni il n'est pas : donc il devient[74] … » Ni être, ni néant, mais devenir. Evidemment il ne faudrait pas essayer de réduire les différences fondamentales qui subsistent entre des éthiques de l'amour, Nabert et Jankélévitch, et une éthique de la réciprocité, Sartre. Elles partagent pourtant toutes un refus d'une forme prescriptive [75] pour la morale. L'action morale est conçue comme un engagement de la totalité de l'existence, une conversion – même le néokantien Nabert admet la limite d'une éthique du devoir. L'éthique ne peut « se donner que comme l'épure d'une histoire concrète que chaque moi recommence et qu'il n'achève point toujours[76]. » A ce titre, l'acte moral est le recommencement par excellence. L'éthique n'est pas prescriptrice, elle n'est pas simple pratique, elle est *histoire*, histoire d'une existence[77].

---

[72] Cours donné à l'ENS en 1944-1945

[73] Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première,* Paris, PUF, Quadrige, 2011, p. 179 (ensuite abrégé *PP*)

[74] *HB*, p. 37

[75] Pour Nabert, l'éthique « ne prescrit pas ; elle réfléchit sur un devenir dont elle discerne le commencement, sensiblement identique pour tous, et dont elle travaille à découvrir la direction idéale. » (*EpE*, p. 137)

[76] *EpE*, p. 137

[77] « L'étroitesse de la moralité, quand elle ne veut connaître que le devoir, vient de ce qu'elle ne sait pas apercevoir dans le devoir lui-même une étape nécessaire dans l'histoire de la tendance à être : tendance qui se confond avec l'histoire de la conscience vérifiant et redécouvrant à la fois l'affirmation suprême dans un monde voué à une division, à un déchirement, qui se refont dans cesse et sans cesse doivent être limités et combattus. L'existence est le devenir de cette aspiration. » (*EpE*, p.147)

Le temps repris

Parce que l'existence est avant tout l'histoire d'une conscience, le temps est à la fois altération et aliénation. C'est précisément cette ambivalence du temps, créateur et destructeur, qui fait l'objet de la reprise. *Le temps n'est plus alors flux de conscience : c'est une succession aussi irréversible dans le devenir que recomposable dans la reprise.* La reprise permet de ressaisir le temps qui est absolument irrécupérable en représentation : le temps n'est pas représentable, il ne devient sensible que dans la reprise. Pour ces trois auteurs, le temps n'est pas une *représentation* mais une *réalité.* L'avenir et le passé ne sont pas des représentations, ce sont des réalités que le sujet a à être. Et en ce sens, le temps est proprement éthique. On peut voir dans cette temporalité éthique une réaction de la philosophie française à Heidegger. Il faut arracher le temps à l'ontologie et lui rendre sa vraie signification éthique. Penser le problème de l'existence en dehors de l'éthique n'aurait alors aucun sens. Mais cette temporalité éthique est-elle la même chez Sartre, Jankélévitch et Nabert ? D'une certaine façon, Sartre, Jankélévitch et Nabert ont une temporalité de prédilection dans le rapport à la morale. Sartre érige distinctement une morale de l'avenir[78], Jankélévitch fait de la morale une exigence de l'instant présent[79], Nabert fait vivre une éthique de la libération par rapport au passé[80], exprimée par la dialectique de l'aspiration. La philosophie réflexive est philosophie de l'existence par la pratique temporelle qu'elle impose : la réflexion est aussi une pratique de l'avenir, une réouverture de l'avenir fermé par la faute, l'échec, la solitude. Le progrès de la conscience est rigoureusement un progrès temporel. La libération que la réflexion rend possible pour la conscience fait passer du passé de la faute à l'avenir de l'espérance. Tous trois ont voulu parler du temps « où l'on s'existe » et non du temps relatif, fictif, fantasmatique : « Un temps réel et concret est un temps qui est perçu immédiatement par notre conscience[81]. » Non plus contempler le temps de l'extérieur mais le vivre de l'intérieur. C'est au contraire une pensée engagée *personnellement* dans l'existence que Nabert, Sartre et Jankélévitch ont mise en acte.

[78] « L'avenir est le projet de ma liberté »
[79] « Il faut le faire séance tenante »
[80] « Comment ai-je pu faire cela ? »
[81] *HB*, p. 31

Les négations de la temporalité

En moralistes et en philosophes « temporalistes », ils ont chacun traqué les négations de la temporalité. Nier le temps, c'est en quelque sorte aller contre la morale. Comme tous les moralistes, ils cherchent à démêler la fausse morale de la vraie. C'est comme ça qu'on peut comprendre la mauvaise foi sartrienne. Elle a une vocation ontologique, certes, mais qui est destinée également à un usage éthique. L'obsession sartrienne de déceler les comportements de la mauvaise conscience trouve un écho dans le souci de Jankélévitch de dissocier le comportement de l'aventureux et de l'aventurier, de tout ce qui vire au « professionnel », à l'apparence[82] : « l'aventure pour faire semblant[83] ». Il y a à la fois un souci constant de débusquer, dans l'œuvre morale, les conduites qui la contrefont et un usage commun de la négation, qui prend la forme de la néantisation, des négatités chez Sartre et du paradoxe, du Je-ne-sais-quoi chez Jankélévitch. Ces philosophies ont donc pour ennemi le *contretemps*, de la nostalgie, de l'ennui, de tout ce qui est de l'ordre de l'*intempestif*. Le moraliste révèle les négations du temps et surtout les fictions qu'elles produisent :

> On peut, en un mot, faire *comme s'*il n'y avait pas de temps, - car la temporalité est, après le circuit accompli, un élément invisible et négligeable ; mais personne au monde ne peut faire *qu'*il n'y ait pas eu de temps, ni faire que le devenir entre temps ne soit advenu[84] !

On comprend alors pourquoi la mauvaise foi, la bonne conscience, seront traquées par Jankélévitch et Sartre : ce *comme si* le temps n'existait pas, cette fiction que les négations de la temporalité produisent sont l'anti-morale. En effet, ce que Sartre et Jankélévitch rendent parfaitement clair, c'est que « c'est le temps qui révèle la positivité du négatif[85]. » Le rôle du négatif pour Nabert doit se comprendre dans sa relation à la promotion de l'existence. Sur le plan philosophique, il n'y a pas de progrès de l'examen sans la rencontre du négatif, sur le plan existentiel, il n'y a pas de promotion de l'existence sans l'épreuve du négatif. Le négatif apparaît moins dans la configuration de la dualité, celle du moi pur et du moi concret, de l'être et du non-

[82] « Prokofiev, génie innocent, commence à faire du Prokofiev » Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, NRF, 1978, p.42
[83] Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.,* p.40
[84] *PeI*, p. 99
[85] *IN*, p. 203

être, que dans celle d'un accroissement, de la promotion de l'existence, de la communication rétablie entre les consciences. Là où la négation apparaît, l'affirmation est à venir. La négation n'est donc pas un terme de la dualité ; l'opposition est pensée, par Nabert, comme *relation unitive.* En effet, la tension même entre le moi pur et le moi concret est une métaphore, elle ne désigne pas en réalité deux domaines distincts de la conscience[86]. Concevoir la conscience comme un acte, et non comme une substance, a donc pour conséquence ce refus du dualisme et cette intégration du négatif à la vie même de la conscience. Là se marque aussi la volonté de distinguer la philosophie réflexive de la philosophie critique : le but n'est pas de dissocier et de délimiter, au contraire même puisque Nabert montre sans cesse en quoi l'action est morale *et* métaphysique, en quoi l'affirmation originaire est immanence *et* transcendance. La tâche de la critique c'est bien de dissocier l'a priori et les conditions de possibilité de l'expérience et l'a posteriori de la genèse empirique. Le lieu philosophique de la pensée de Nabert est au contraire leur immixtion, le rythme de la vie morale étant bien cette alternance entre condensation du moi par la réflexion et expansion du moi dans le monde par l'action.

La philosophie de l'existence est celle où la conscience rencontre des résistances et devient subjective par les limitations même qu'elle rencontre. Pour exister en tant que conscience de soi, la conscience doit faire l'épreuve du négatif.

L'existence, entre ruptures et reprises

L'existence est bien expérience de l'écart à soi, de cette disjonction ontologique dont le double sens de la temporalité, irréversible et repris, se fait l'écho. Penser l'existence, c'est donc penser la temporalité dans le sens du discontinu. La durée bergsonienne est continuiste, elle est indivisible, même si elle est multiplicité. Même si Jean Wahl fait valoir que « certains aspects de la théorie de Bergson peuvent

[86] C'est ce que note l'*Essai sur le mal* : « (…) il faut écarter toute idée de termes séparés, qu'il conviendrait de joindre par une relation de causalité, de génération ou de dérivation, quelle qu'elle soit, ou de coordonner et d'opposer, comme on fait pour le fini et l'infini. Mais la métaphore du moi pur et du moi empirique ne laisse pas de trahir l'unité de l'acte par lequel la conscience individuelle, tout ensemble, se nie dans ce qu'elle croyait être, s'affirme par ce qui la contredit. En parlant de l'inégalité du moi à son être, on traduit encore dans le langage de la quantité cette union dans la séparation, comme s'il était possible de diminuer cette inégalité par une limitation et une approximation croissante. Toute autre définition de la conscience la prive de sa dimension essentielle (…). » (Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997, p. 37-38). Nabert réaffirme ce principe de non séparation dans le *Désir de Dieu* : « le moi pur n'est pas séparable de chacune des consciences particulières dont il est l'âme » (*DdD*, p.213).

amener malgré les apparences à une théorie du discontinu[87] », Sartre, Jankélévitch et Nabert ont fait le choix de l'existence pour rendre sensible la discontinuité existentielle. L'existence n'est pas « cette grande mélodie continue[88] » mais cette dialectique de la rupture et de la reprise. Jean Wahl définit les philosophies de l'existence[89] comme des « temporalismes » et en distingue plusieurs ensembles de catégories, dont cette triade : le possible et le projet ; l'origine ; l'instant et le maintenant. Comment ne pas y reconnaître le projet sartrien, l'affirmation originaire nabertienne, l'instant et le maintenant jankélévitchien ? Plutôt que d'une réelle communauté d'école de pensée, il faudrait plutôt parler comme Wahl d'une certaine atmosphère commune aux philosophies de l'existence, d'une certaine coloration existentielle de la vie qui fait éprouver la réalité de leur rapprochement. L'idée est que la temporalité est cette atmosphère à ces trois philosophies de l'existence – ce n'est pas tant la critique de l'être, la conception de la conscience, une certaine inquiétude, que l'idée que le temps est avant tout *temps pour* et non pas *temps de*. L'existence est réalité temporelle *pour* la liberté et le choix.

L'existence est l'expérience d'un écart et d'un manque, d'un creux qui appelle l'action mais qui commande aussi un rapport à la temporalité. Puisque la conscience n'est jamais tout à fait elle-même et que le temps altère tout, il y a une forme de parallélisme ou de correspondance ontologique entre les structures de la subjectivité et les structures temporelles. On voit bien pourquoi une philosophie de la vie qui est accroissement continu, qui est égale à elle-même engage un rapport au temps bien différent. Parce que l'existence est l'expérience pour une conscience d'une fracture ontologique initiale, d'une impossibilité à être simplement soi, alors le temps ne peut être simplement celui d'une progression unifiée. L'expérience temporelle reflète cette structure de la conscience – elle en est le reflet, et non pas l'intuition simple. Il y a comme une nécessité temporelle de la réflexion – concept commun à Sartre et Nabert, dans des sens différents, certes – dans la vie de la conscience. En fracturant la conscience, Sartre et Nabert ne pouvaient que fracturer aussi son expérience du temps. Puisque la conscience, et le temps, sont fracturés, il faudra toujours, tout, recommencer. Par exemple, pour Nabert, l'existence est tendue par le désir d'être, ce désir d'être qui trahit l'incomplétude de la conscience, qui mesure la distance entre ce

[87] Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, Paris, Payot, 1968, p. 45
[88] Jean Wahl, *Traité de métaphysique*, *op. cit.,* p. 287
[89] Dans son étude des philosophies de l'existence, seul Sartre apparaît, ni Nabert, ni Jankélévitch n'y figurent.

qu'elle est et ce qu'elle aspire à être. Ce désir d'être opère sans cesse une reprise de soi dans et par l'intermédiaire des expériences dans lesquelles la conscience échoue à s'égaler. La relation à soi ne peut prendre la forme d'une intuition, simple et transparente. Elle se trouve dans le mouvement même par lequel la conscience se récupère, se reprend et *in fine* peut se régénérer. Le soi est donc essentiellement un phénomène de l'équivoque, de l'inadéquation, qui appelle la reprise réflexive. Voir dans la réalité humaine une existence plutôt qu'une vie, c'est voir l'écart, la fracture, le manque, l'extériorité à soi. L'existence est alors l'envers de la vie. Puisque l'existence n'est pas plénitude, puisque la conscience n'est pas substantielle mais acte temporel, puisque l'être n'est pas un concept adéquat à la réalité humaine, c'est en quelque sorte vers l'acte, et la catégorie du Faire, que l'attention de la philosophie de l'existence se porte.

L'existence est expérience de la différence, à soi d'abord, à l'autre ensuite. C'est ce que révèlent les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude chez Nabert. La méthode philosophique de la réflexion procède même de cette ressaisie de la différence et de l'inégalité à soi qui caractérise la structure de la conscience. Dans l'expérience concrète de la faute, la conscience découvre l'existence en elle de ce « passé lointain » ou mal métaphysique, consubstantiel à sa subjectivité ; dans la signification de l'échec, elle entre en contact avec l'échec fondamental à laquelle l'expose l'inégalité du moi pur et du moi concret ; dans l'approfondissement de la solitude, elle fait l'épreuve de ce que l'*Essai sur le mal* nommera la *sécession des consciences*, intrastructure de la conscience.

Sartre, Jankélévitch et Nabert se retrouvent dans une direction ek-statique de la temporalité, qui *in fine*, soutient le choix de l'existence comme concept fondamental de leur philosophie. La compréhension ek-statique de la temporalité les éloigne donc d'une philosophie de la vie, mue par un temps intérieur. La négation interne et existentielle première, celle de l'impossible coïncidence à soi, obsessionnelle chez Nabert et Sartre, récurrente chez Jankélévitch, engage donc un rapport ek-statique à la temporalité. C'est parce que je ne suis pas ce que je suis que la durée intérieure m'est interdite, que je ne peux la rejoindre. L'existence, lorsqu'elle n'est pas reprise, bascule alors dans l'anachronisme : « fatal décalage », impossibilité d'une « bienheureuse contemporanéité » à soi » pour une « conscience retardataire ou trop

pressée[90] », l'homme « vit en perpétuel état d'anachronisme[91] ». Le temps n'est jamais « euchronique » mais il ne peut néanmoins être repris, revécu, ressenti.

Temps et morale au cœur du 20ème siècle – Parcours

Si apparaît désormais clairement ce qu'on espère faire surgir d'un examen des relations entre temps et morale, soit la réalité de la reprise existentielle ou la définition de l'existence comme reprise temporelle saisie par Sartre, Jankélévitch et Nabert entre Bergson et Levinas, comment y parvenir ?

Le chemin que l'on propose d'emprunter part de la fracture de la durée (I), qui se trouve approfondie par la brisure de la conscience (II), pour pénétrer dans l'intimité d'une conscience qui se fait être par la liberté (III) et par la reprise réflexive (IV) et parvient à éclairer les modalités de ses relations (V) et le choix qu'elle fait de sa propre vie (VI). Cette réflexion conduit à une interrogation sur la façon dont chacun projette son existence dans le monde, dont il s'atteste dans le temps de l'existence. En quittant la durée, en explorant la conscience disjonctive, en pratiquant la liberté et la réflexion, c'est l'autre et soi-même que l'on rencontre. A chaque moment une reprise se proposera : la reprise de la durée dans le *revivre,* la reprise de la conscience dans la liberté et la réflexion, la reprise dans la relation à l'autre et la reprise dans la création de soi. S'intéresser aux rapports du temps et de la morale, c'est alors faire valoir qu'avec chaque acte un nouveau projet de soi surgit. Plusieurs hypothèses se présenteront à l'affirmation ou à l'infirmation. Ainsi la relation sera définie comme contretemps, comme ce qui résiste au temps. Ce que le temps défait, la relation peut le maintenir, elle peut non pas le conserver tel qu'il est mais le maintenir à l'existence. La relation affirme la possibilité d'une durée, dans le prolongement de la reprise, et de la réflexion face à l'altération du devenir temporel. *Ce que la reprise accomplit dans la relation à soi, c'est-à-dire lui donner du sens, c'est la relation qui le réalise dans la relation à l'autre, donner du sens à la coexistence temporelle des consciences.*

En un mot, Sartre, Jankélévitch et Nabert conçoivent une ontologie et une morale, qui se trouvent entre celles de Bergson et de Levinas, à la mesure de cette conscience qui peine à être elle-même dans un temps qui a du mal à durer. Et c'est pourquoi, l'existence est l'expérience de la reprise, puisque reprendre, c'est donner du sens. Cette orientation commune du temps de l'existence conduit, on l'espère, à

[90] *PeI*, p. 24
[91] *PeI*, p. 22

ressaisir la singularité de ces trois philosophies, qui situent la subjectivité dans le déchirement du temps et de la morale, mais aussi à restituer à l'une sa portée morale, minorée, à l'autre sa profondeur philosophique, manquée, et à la dernière sa place dans l'histoire de la philosophie, oubliée.

Chapitre premier

VIE, EXISTENCE, TEMPS

Discontinuité et oubli de la durée

Par où commencer, alors, si ce n'est par la reprise ?

Au 20ème siècle, toute philosophie qui conçoit la conscience comme acte temporel, extension subjective de la mémoire d'un passé et de l'action d'un avenir, est sommée de dire sa relation au bergsonisme, de dire quel *Bergson* implicite ou explicite elle reprend ou abandonne. Les relations du temps et de la morale chez Sartre, Jankélévitch et Nabert conduisent donc immédiatement à remonter la piste du bergsonisme, qu'il soit *refoulé, exalté ou retrouvé*. La relation à Bergson s'avère dans deux références principales, celle de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et celle des *Deux Sources* – le moment premier et final du bergsonisme. Ce Bergson des extrémités, qui apparaît chez Sartre, Jankélévitch et Nabert, celui de l'acte libre et celui de la morale ouverte, fait d'emblée surgir ce qui ne fera pas l'objet d'une reprise par les philosophies de l'existence : la dimension biologique et organique de la théorie bergsonienne. Il faut le dire tout de suite, la relation à Bergson – dont les modalités vont de la mauvaise foi sartrienne à l'admiration jankélévitchienne à l'intermédiaire que représente Nabert – est marquée par une *double distance* : premièrement celle d'*une durée fracturée*, par l'intentionnalité de la conscience sartrienne, par la philosophie de l'instant jankélévitchienne, par la dialectique de l'aspiration nabertienne ; deuxièmement, celle du *paradigme de la reprise contre celui de l'évolution*, dans la réflexion pure de Sartre, le vitalisme paradoxal de Jankélévitch, la méthode réflexive de Nabert.

C'est donc un bergsonisme brisé, au sein duquel l'évolution et l'accroissement s'effacent derrière la reprise, la récupération que fracturent les philosophies de l'existence. Ce bergsonisme brisé, c'est d'abord le signe de l'impossibilité, pour ces philosophies la deuxième moitié du 20ème siècle, d'opérer une reprise complète de la durée créatrice qui est celle de la conscience « quand notre moi se laisse vivre, quand il s'abstient d'établir une séparation entre l'état présent et les états antérieurs[92]. » Et cela pour deux raisons essentielles : dans l'existence, la conscience ne peut *se laisser vivre* et elle est, irrémédiablement, *l'expérience d'une séparation*[93]. Ce qui va fondamentalement

[92] Henri Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, Quadrige, PUF, p. 75 (ensuite abrégé *DI*)

[93] « La conscience est l'expérience de la séparation » dans les *Eléments pour une éthique*, « le pour-soi est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est » dans *L'Etre et le néant* ; le sujet « est à la fois lui-même et toujours autre » dans *Philosophie première*. Je reviendrai précisément sur le rapport de la conscience au temps dans le chapitre II.

poser problème dans la reprise bergsonienne pour Sartre, Jankélévitch et Nabert, c'est le concept de continuité. La durée est bien cette vie qui se continue dans une mémoire et dans un passé, qui se prolonge dans un présent et un action. Dans l'existence, la durée ne pourra plus être « le progrès continu du présent qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant[94] ». Le temps de l'existence n'est pas celui d'une continuité mais celui de la *rupture* – la rupture liée à la nature ek-statique des structures temporelles pour Sartre, la rupture éthique à soi dans les données de l'expérience où le passé et le présent sont irréconciliables pour Nabert, la rupture de l'instant qui permet de saisir le Presque-rien dans un « néant de durée » pour Jankélévitch. Il y a visiblement quelque chose qui s'est brisé et qui devient irrécupérable pour les philosophies de l'existence dans la plénitude de la durée bergsonienne. Il est évidemment impossible de ne pas penser que la rédaction de *L'Etre et le néant* (1943), des *Eléments pour une éthique* (1943) et du *Traité des vertus* (1949) ne se ressent pas du moment historique dans lequel ces pensées prennent forme. Le temps ne peut plus être celui d'un accroissement de l'être qui dure mais la puissance qui fracture et altère sans cesse l'existence, faisant de la subjectivité cette inadéquation fondamentale à soi. Peut-être d'abord parce que le passé devient cette donnée irrécupérable, inconciliable avec le présent, parce que l'avenir devient impossible, sans lien avec la réalité du présent, parce que surgit dans l'histoire un événement irréconciliable avec ce qui précède et empêchant tout ce qui suit. La continuation, la transition, la poursuite, le progrès sont insensés. Les concepts temporels qui n'expriment pas la rupture, et au premier titre celui de durée ! deviennent inadéquats à l'existence. Place alors à la conversion, à la récupération, à la reprise, à l'instant, à ce qui est accessible à *une conscience séparée qui existe dans un temps fracturé*.

Il ne faut pas surestimer la prégnance de cette hypothèse historique – dont il est fort difficile, par ailleurs, de mesurer la pénétration – et qui ne doit pas se substituer à des contextes philosophiques précis dans la genèse de *la conception de la conscience qui a du mal à être soi, dans un temps qui a du mal à durer*. La dimension ek-statique de la temporalité et le refus d'assimiler la conscience à l'ego sont informés par les lectures husserliennes de Sartre ; la tension entre le moi pur et le moi concret qui fait la dialectique de l'existence pour Nabert est tributaire de la distinction déjà établie par Fichte ; l'intermédiarité de l'existence humaine et la conscience discontinue d'un

[94] Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, Quadrige, PUF, p. 5 (ensuite abrégé EC)

temps pourtant continu sont des traces pascaliennes et schellingiennes déposées dans la métaphysique de Jankélévitch.

Esquissons les traits des bergsonismes dessinés par chacune des œuvres de Sartre, Jankélévitch et Nabert avant d'entrer dans leurs détails. Commençons par le bergsonisme quasi-intégral de Jankélévitch, par la reprise qui est la plus totale des concepts de Bergson – même si, nous allons le voir, l'instant et la mort, qui sont pourtant les pointes de la philosophie de Jankélévitch, se pensent en quelque sorte *tout contre* Bergson. La référence à Bergson est à la fois omniprésente et omnipotente dans le corpus jankélévitchien ; une surprise nous attend pourtant : si Jankélévitch cite souvent l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et *La Pensée et le mouvant*, la référence aux *Deux Sources de la morale et de la religion* est plus rare. Pourtant, c'est peut-être moins dans la pensée de la liberté bergsonienne, ou même dans celle du devenir, que dans celle de la morale comme amour que se déploie le plus grand bergsonisme de Jankélévitch[95]. Alors que c'est le Bergson dont il est le plus proche, c'est celui qu'il mentionne le moins, convoquant plutôt la figure du « Bergson si peu éthicien de à l'époque de *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* », expliquant « pourquoi le devenir est irréversible, mais ne s'occup(ant) nullement de l'irrévocable[96]. » Une autre surprise nous attendra dans la reprise jankélévitchienne du *vitalisme qui ne sera plus polarisé par l'évolution et orienté vers la vie mais obsédé par la création et aimanté par la mort.*

C'est le mouvement inverse qu'il faut suivre pour bien entendre la reprise sartrienne de Bergson : non plus se laisser surprendre par les écarts qui se font jour entre l'un et l'autre, mais au contraire traquer, sous la mauvaise foi, les concordances

[95] Il faut ici dire que cette hypothèse nous sépare de l'analyse faite par Frédéric Worms dans son article « La filiation inattendue » : « Lorsqu'il étudiera la morale et la religion ouvertes dans son livre de 1932, Bergson ne semble-t-il pas en chercher encore le fondement dans une métaphysique de la vie qui prolonge celle de l'Evolution créatrice sans même, en apparence du moins, faire appel à la notion de durée ? C'est l'une des raisons, sans doute, pour lesquelles, malgré les avancées et les rapprochements décisifs qu'ils auraient pu y trouver, ni Jankélévitch ni Levinas n'ont réellement intégré la pensée des *Deux Sources* dans leur réflexion morale. » (in Bergson, Jankélévitch, Levinas, collectif dirigé par Flora Bastiani, Paris, Manucius, 2017, p. 238). Nous pensons au contraire que la morale de l'amour et l'impératif de la conversion, saut qualitatif, sont des reprises *Des Deux Sources*. On peut par exemple rappeler que Jankélévitch lui-même fait de la soudaineté « le thème central de l'éthique bergsonienne » dans son *Bergson* or la soudaineté est une des catégories les plus opératoires dans sa propre morale – soudaineté de la conversion, du « séance tenante ! ».

[96] Vladimir Jankélévitch, *L'Irréversible et la nostalgie*, Paris, Champ, Flammarion, 1974, p. 272 (ensuite abrégé IN)

qui sont niées ou oblitérées[97]. Parallèlement à la rupture avec le spiritualisme bergsonien et « le vieillissement de la philosophie française[98] », parallèlement aux critiques de *Matière et Mémoire* dans *L'Imagination*, parallèlement à l'argumentaire de *La Transcendance de l'ego* qui fait mine d'ignorer la définition bergsonienne de la conscience comme « acte temporel » allant du passé au présent, parallèlement à la critique de la durée qui s'exprime avec force dans *L'Etre et le néant*, on peut retrouver dans l'œuvre du premier Sartre une *réponse de phénoménologue à des problèmes bergsoniens*[99].

La relation de Nabert à Bergson est elle plus pacifiée et trace une évolution continue et explicite. Nabert s'est en effet soucié, tout au long de son œuvre, de maintenir une relation à l'alternative à Brunschvicg que constitue Bergson. Alors qu'il critique la théorie de la liberté[100] de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* – à laquelle il reproche un irrationalisme de bon ton dans le contexte d'un commentaire de la théorie kantienne – la lecture des *Deux Sources* change tout. La morale bergsonienne modifie profondément son rapport à Bergson, ce dont atteste la recension qu'il rédige du livre en 1934. On retrouvera ainsi au dernier chapitre des *Eléments*, une morale de la vénération dans laquelle résonne de profonds échos bergsoniens. Cette reprise de la morale ouverte et du mysticisme chrétien est d'autant plus remarquable qu'au sein du même livre, il s'oppose explicitement à la conception de la durée comme accroissement continuel ; le temps de Nabert est un temps dialectique, fait de résistances, de crises, de ruptures appelant sans cesse une reprise.

Drôle d'héritage que celui du bergsonisme pour les philosophies de l'existence, dont on va voir qu'il ressemble à ce « devoir de recommencer autrement et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais l'efficacité de la reprise ou de la 'répétition' qui est la forme noble de la mémoire[101] ». Alors, reprenons.

---

[97] Le livre de Florence Caeymaex constitue à cet égard la référence incontournable. Je tâcherai de ne pas revenir sur les aspects qu'elle admirablement analysés et d'en proposer de nouveaux, alignés dans la perspective de l'oblitération sartrienne de la durée. Florence Caeymaex, S*artre, Merleau-Ponty, Bergson, Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Europae Memoria, Olms, 2005

[98] Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, Paris, Gallimard, 1995, p. 407 (ensuite abrégé CDG)

[99] C'est l'hypothèse présentée par Florence Caeymaex dans son introduction et à laquelle je souscris entièrement.

[100] Nabert et Sartre se retrouvent dans la critique de la psychologie bergsonienne, dans *La Transcendance de l'ego* et dans *L'expérience intérieure de la liberté*. L'étonnante proximité entre ces deux textes fera l'objet d'un examen plus précis dans le chapitre III.

[101] Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Gallimard, coll. « Tel », 1969, p. 96

La durée brisée :
Bergson refoulé, Bergson exalté, Bergson retrouvé

Pour comprendre le rapport de Sartre, Jankélévitch et Nabert à Bergson et à la durée, il ne suffit pas de restituer leur théorie de la temporalité ; il faut en passer par le concept d'existence.

Loin d'être simplifiée, la question se trouve aggravée. En effet, pour qu'apparaissent les structures temporelles développées par leur philosophie, et par différence, la reprise du bergsonisme, il faut s'intéresser à la relation de la vie et de l'existence. Penser le temps, agir dans le temps – voilà qui est aisé – *sentir* le temps, en revanche, ne semble pas aller de soi. Ni Sartre, ni Jankélévitch ou Nabert ne considèrent d'ailleurs la représentation du temps comme un problème philosophique vivant ; ce qui importe, c'est la sensation et l'action du temps. Chacun s'intéresse alors à la réalité du temps, à sa sensation pour une conscience et chacun s'accorde à voir dans la rupture, dans l'arrêt, dans l'empêchement les moments où le temps devient sensible à la conscience. Ce n'est pas dans la plénitude de la joie que le temps se rend sensible, c'est dans les moments où l'existence semble s'arrêter, où la durée ne peut plus continuer que le temps de l'existence se fait sentir.

Est-ce alors selon la modalité d'une relation intérieure-extérieure que la conscience peut sentir le temps ? Dans la sensation du temps, on retrouve la même ambivalence que celle de la perception corporelle : lorsque ma main sent quelque chose, elle est à la fois ce qui sent et ce qui est senti. De la même façon, la conscience qui sent le temps, le sent-elle parce qu'elle est elle-même structure temporelle ? D'emblée, l'on se trouve face à une relation qui est aussi séparation, à une séparation qui exige pourtant la relation[102] : une conscience qui est temporalisée mais qui est aussi temporalisation – à laquelle le temps s'impose mais qui se révèle aussi dans le temps. C'est ce double mouvement de la temporalité que l'existence ressaisit. Bergson avait déjà rendu le temps réel, c'est sans aucun doute l'essentiel du bergsonisme – et

[102] C'est le point de convergence avec Levinas pour lequel « Le temps signifie ce *toujours* de la non-coïncidence, mais aussi ce *toujours* de la relation » (Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, Paris, Quadrige, PUF, 1979, p. 10). Je reviendrai sur la divergence entre la conception du temps et de la morale partagée par Sartre, Jankélévitch et Nabert d'une part et celle pensée par Levinas d'autre part dans la conclusion de ce travail.

en ce sens, Sartre, Nabert, et Jankélévitch sont tout entier bergsoniens –, l'existence le rend *sensible,* sensible dans ses arrêts, ses contrariétés, ses empêchements.

L'hypothèse que je formule ici sur l'origine du concept d'existence n'a pas à vocation à se substituer à celle, attestée[103], de la relation à l'héritage kierkegaardien, c'en est en quelque sorte l'envers. Ce ne serait pas seulement la lecture de Kierkegaard, en grande partie par l'intermédiaire de son commentaire par Jean Wahl, qui aurait permis à l'existence de prendre le dessus dans ce moment de l'histoire de la philosophie française, ce serait aussi la réaction à la plénitude du temps bergsonien. Si la promotion de ce concept se produit, c'est peut-être parce que *c'est dans l'existence comme philosophème qu'on peut penser un rapport au temps qui n'est pas pris en charge par le concept de vie ou de sujet.* Les concepts de *sujet* et de *vie* sont notablement absents dans mon corpus. Sartre édifie une philosophie de la conscience, contre une philosophie du sujet, depuis *La Transcendance de l'ego,* et sa contribution à la philosophie de l'existence est trop bien connue ; Jankélévitch produit une pensée de l'ipséité, concept en quelque sorte dévitalisé à la racine puisque lorsqu'il qualifie l'existence humaine, il se voit nécessairement accoler le qualificatif de « vivante », et que le problème qui traverse toute son œuvre est bien la mort plutôt que la vie ; Nabert, quant à lui, conçoit l'existence comme tension entre une conscience pure et une conscience concrète. Partout manquent à l'appel la vie et le sujet. *Exister en ce sens, c'est vivre dans un temps particulier, qui n'est pas à proprement parler celui de la vie, qui n'est pas celui du vitalisme, et qui n'est pas non plus purement celui du sujet, de la subjectivité de la phénoménologie. Une des hypothèses qu'il faut alors mettre à l'épreuve est que l'abandon partiel du concept de durée chez ses trois héritiers de Bergson, fussent-ils des héritiers réticents ou paradoxaux, se comprend comme le refus de la vie comme problème premier. L'existence alors, serait le refus d'une certaine conception de la durée et une promotion d'une certaine pratique de l'instant.* Il faudra voir jusqu'où cette distinction peut mener et si elle permet de rendre raison de l'étonnante convergence de Sartre, Jankélévitch et Nabert.

Cette première hypothèse se prolonge dans une deuxième interrogation. L'idée est simple : la vie pose-t-elle en tant qu'elle-même, et en tant que pleine d'elle-même, des problèmes éthiques ? N'est-ce pas plutôt à l'existence, et à sa temporalité contrariée, empêchée, que la morale se présente comme un problème premier ?

[103] Voir par exemple Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin, 1959, p. 7 « La philosophie de l'existence a débuté dans la méditation essentiellement religieuse de Kierkegaard. »

Lorsque nous vivons, c'est-à-dire lorsque nous coïncidons parfaitement avec le temps, quand nous *sommes* le temps, notre progression est-elle arrêtée par les difficultés de l'éthique ? Lorsque nous existons, et qu'une drôle extériorité, une distance intériorisée nous sépare-unit au temps, que nous sentons alors le temps dans sa discontinuité, n'est-ce pas là que cela se complique ? La vie est à elle-même son propre ordre, son propre mouvement, cet élan ou force indissociable – qui bien sûr rencontre des résistances, celles que lui oppose la matière. Mais s'arrête-t-elle jamais vraiment ? Toujours empêchée mais jamais immobilisée. L'existence n'a rien d'un élan, elle s'arrête, elle se reprend ; elle est présentée comme balancement ou comme oscillation explicitement par Nabert et Jankélévitch [104] . A l'existence, il manque irrémédiablement l'unicité du mouvement, l'univocité de la direction. La vie sait où elle va ; l'existence est itinérance. L'existence est foncièrement l'expérience de la dissociation, entre le moi pur et le moi concret, entre le Faire et l'Etre, entre l'être et le néant. Penser la réalité humaine comme existence, c'est la temporaliser, la dissocier, l'éthiciser, c'est-à-dire d'une certaine façon la tirer hors de l'être. *L'existence est alors le sentiment du temps qui rend sensibles les données de l'éthique.* Cette deuxième hypothèse, si elle s'atteste dans les textes, renouvelle la relation de l'existence à la morale ; choisir l'existence comme concept premier, c'est, dans le même geste, faire de la morale la philosophie première. Cela est parfaitement évident et explicite pour Nabert et Jankélévitch. Pour ce qui est de la philosophie sartrienne, c'est un pari, le pari que la morale, partie submergée de l'œuvre, qui n'est remontée à la surface que de manière posthume, est en fait aussi fondatrice que souterraine.

L'existence ou la vie ? C'est bien la première question qu'il faut poser aux œuvres de Sartre, Jankélévitch et Nabert pour déterminer leur rapport à Bergson. Commençons ainsi par une exclamation de Sartre dans ses *Carnets de la drôle de guerre* qui est à même de nous mettre sur la piste de l'oubli de la durée. Sartre se rend compte qu'il a fait une philosophie de l'instant, « faute de comprendre la durée ». Comment ne pas voir dans ce regret un indice de sa relation à Bergson ? Il faudra même se demander, si la tonalité angoissée, nostalgique et tragique propre, respectivement, à la philosophie de Sartre, Jankélévitch et Nabert, n'est pas un symptôme de la perte de la durée bergsonienne, l'expression d'une quête de la durée perdue dans une existence qui se brise sur l'instant et à laquelle la plénitude est

[104] C'est une image récurrente à la fois dans *Eléments pour une éthique* et dans *Philosophie première*.

refusée. Peut-être donc que ces trois pensées, si différentes dans leur forme et dans leur style, souffrent-elles de ce même manque, de cette même perte : la durée bergsonienne. Leur philosophie de l'existence peut alors se comprendre comme un effort pour regagner la durée, pour la retrouver dans la vie de la conscience ; ce sera le rôle de la réflexion pure qui permet à la conscience de « se récupérer » pour Sartre, de « s'approprier » ce qu'elle est pour Nabert. Cet oubli ou cette perte de la durée s'accompagne du recul du vivant comme problème premier – rien de plus naturel pour un représentant de la philosophie réflexive pour lequel le principe premier est l'esprit. Le rapport de Sartre à Heidegger le situe à mille lieux du vitalisme. L'abandon du vitalisme par ceux qui ont pourtant revendiqué un héritage, variable et partiel, du bergsonisme, est beaucoup moins évident pour la philosophie de Jankélévitch. Si l'on reprend la partition proposée par Frédéric Worms dans *La Philosophie en France au 20ème siècle*[105], Brunschvicg, grand représentant de la philosophie réflexive et grand maître de Nabert, fait partie du moment de l'esprit tandis que Nabert appartient lui au moment de l'existence. Alors pourquoi ? Parce que justement, entre l'esprit et la vie il y a une affinité, telle que Bergson l'a lui-même formulée. La philosophie de Nabert est elle-même un spiritualisme mais un spiritualisme préoccupé par la conduite pratique d'une existence déchirée par une aspiration toujours déçue, retombant toujours dans les données de l'expérience, et non par la connaissance du vivant. De la même façon, il n'y a rien d'étonnant à soutenir que Sartre a pris de grandes distances avec le vitalisme. Ce n'est pas le propos de sa philosophie et c'est même souvent un de ses adversaires, puisque le vitalisme n'est jamais très loin d'une forme de spiritualisme.

[105] Frédéric Worms, *La Philosophie en France au 20ème siècle. Moments*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2009

1. Bergson exalté :
Jankélévitch, l'oubli de la durée et le vitalisme paradoxal

Bergson programmatique

Avant de dire en quoi la relation de Jankélévitch à la durée et au vitalisme est paradoxale, saisissons ce qui fait l'objet d'une reprise sans réserve dans le bergsonisme. Il y a tout d'abord un Bergson programmatique dans la philosophie de Jankélévitch. Certaines de ses remarques au sujet de Bergson fonctionnent comme des professions de foi engageant sa propre philosophie à venir :

> La seule philosophe qui n'épaississe pas le mystère est celle qui commence par ce mystère, qui se le donne d'abord tout entier sans l'expliquer par autre chose que par lui-même[106].

Comment ne pas reconnaître ici le mystère initial du Presque-rien ? et à partir duquel l'examen va de découverte en découverte, mais en maintenant toujours cet insondable mystère en son centre ? Ce que Jankélévitch retient du bergsonisme, c'est essentiellement la réalité[107] du temps et de l'intuition et une conception de la conscience comme acte temporel[108] :

> Or, l'homme n'est pas seulement « temporel », en ce sens que la temporalité serait l'adjectif qualificatif de sa substance : c'est l'homme lui-même qui est le temps lui-même, et rien que le temps, qui est l'ipséité du temps[109].

Jankélévitch le formule ainsi dans des termes qui s'éloignent déjà de ceux de Bergson, qui n'utilise pas, à ma connaissance, le terme d'ipséité**.** *En parlant d'ipséité, on*

---

[106] Vladimir Jankélévitch, *Henri Bergson*, Paris, Quadrige, PUF, 1959, p. 27 (abrégé par la suite *HB*).

[107] De manière générale, Jankélévitch fait de Bergson le philosophe qui donne au réalisme une justification et une profondeur inédites. Par exemple : « Le bergsonisme est le temps retrouvé. » (*HB*, p. 44) ; « Le temps doit être pensé à part et primairement, et non pas réduit à autre chose : les symbolismes, les mythes de symétrie sont congédiés » (*HB*, p. 47)

[108] « Le temps n'est ni une dimension, ni un attribut entre autres de l'être humain, ni une propriété partitive de cet être ; le temps n'est pas un certain mode d'être de l'être (…) » (*HB*, p. 57)

[109] *HB*, p. 58 et repris en des termes quasi identiques en ouverture de *L'Irréversible et la nostalgie*.

s'éloigne déjà du vitalisme. Il n'y a rien de vital et d'organique dans l'ipséité, Jankélévitch est même souvent conduit à préciser « ipséité vivante » lorsqu'il parle de l'existence humaine. Il faut rappeler, comme le fait Enrica Lisciani-Petrini, que Jankélévitch s'oppose à toute réduction au psychologisme subjectiviste ou spiritualiste[110] ».

On retrouve aussi dans la reprise de Bergson l'origine de certaines grandes catégories de Jankélévitch. Ainsi, trouve-t-on dans cette phrase les frémissements de la catégorie du Je-ne-sais-quoi, auquel il manque encore les signes typographiques la distinguant comme concept métaphysique primordial :

> L'homme est je ne sais quoi de presque inexistant et d'équivoque qui n'est pas seulement dans le devenir, mais qui est lui-même un devenir incarné qui est tout entier durée, qui est une temporalité ambulante[111] !

En revanche, le concept du Presque-rien fait son apparition, en tant que tel, dans les dernières pages de *Henri Bergson* : « L'intuition, comme le pur amour et comme l'effort héroïque, ne dure que le Presque-rien d'un instant, c'est-à-dire ne dure pas[112] (…). » Et l'on comprend alors qu'il s'agit d'un ajout de 1959, venu de la philosophie formée de Jankélévitch, puisqu'il mentionne juste après « ceux qui furent jeunes durant l'autre après-guerre. »

Jankélévitch et la durée bergsonienne

S'il est indéniable que la figure de Bergson jouit d'un privilège inégalé[113] dans les références philosophiques de Jankélévitch, un paradoxe se présente immédiatement dans la reprise du bergsonisme : mais où est passée la durée ?

La relation de Jankélévitch à la durée est tout à fait surprenante − la durée est en quelque sorte l'organe-obstacle de sa propre pensée du temps. En effet, d'une part,

---

[110] Enrica Lisciani-Petrini, *Charis. Essai sur Jankélévitch,* Paris, Vrin, Mimesis, 2013, p. 36
[111] *HB*, p. 36
[112] *HB*, p. 251
[113] Une grande majorité des mentions de Bergson exprime la singularité de son œuvre, sommet de la philosophie, jamais égalé. Par exemple : « *Seul Bergson* a fait un puissant effort pour saisir en lui-même l'insaisissable sans trahir la spécificité de l'irréductible originalité de ce grand *méconnu.* » (Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, Tome 2, La Méconnaissance, le Malentendu*, Paris, Points, Seuil, 1980, p. 91, ensuite abrégé *JNSQ2*) ; « *Seul Bergson*, décrivant l'acrobatie de l'intuition, trouvera génialement une issue à la diabolique alternative et un rem !de à la méconnaissance du temps. » (*JNSQ2*, p. 92) ; « Ce paradoxe de la temporalité, assurément irrationnel, donne le mot des deux autres paradoxes, et Bergson et *le premier et le seul* à dire vraiment ce mot. » (*JNSQ2*, p. 157)

Jankélévitch souscrit théoriquement sans réserve à la conception de la durée[114] mais d'autre part, cette conception métaphysique se trouve contredite en quelque sorte dans la pratique de l'expérience morale. *Il y a comme une incompatibilité, que Jankélévitch se garde bien de souligner, entre l'armature bergsonienne de sa métaphysique et les exigences de sa propre ontologie.* Le Presque-rien est parfaitement impensable en durée. La catégorie ontologique fondamentale pour Jankélévitch, cette apparition-disparaissante, qui est à peine de l'être et tout entier devenir, emprunte donc bien à la conception bergsonienne de la temporalité – mais en laissant de côté la durée. Cette contradiction interne sera ensuite approfondie par les exigences de l'action et de l'expérience morale pour laquelle l'intervalle ne sera d'aucun recours.

On peut à ce titre noter le tournant que constitue *L'Alternative* dans son rapport à la durée. En effet, dans *L'Alternative*, le rapport de Jankélévitch à la durée est univoque et celui d'une adhésion totale – la durée bergsonienne ne trouvera jamais plus une expression aussi pure dans le reste de l'œuvre de Jankélévitch. La durée est à la fois le fait de passer et de subsister, à la fois pérennité et devenir. La durée est ce qui surmonte l'alternative ! C'est elle qui rend possible à la fois la succession et la coexistence. Le singulier et l'universel ne s'excluent plus dans la durée qui est, d'un mot, le choix surmonté. L'existence et la conscience ne sont pas vouées au renoncement du choix puisque « Durer, c'est choisir[115] » - « le temps choisit pour moi, et me décharge de la responsabilité du fiat[116] ». Le choix du temps, le choix de la durée permet alors d'assumer son destin, d'abonder dans son sens, de retrouver un sens de l'initiative. Choisir, c'est alors choisir le temps. C'est « à la vocation de la durée[117] » que notre existence doit consentir. *La durée, en étant succession qui devient et coexistence qui maintient, permet de faire du choix une affirmation, toute temporelle, qui n'est pas un renoncement pour l'existence*. Le devenir « qui est un effet de l'alternative, est aussi le remède[118] ». L'alternative interdit la coexistence, que la durée elle permet : les contraires peuvent alors se succéder. Le temps est bien le remède à l'alternative qui déchire l'existence, il « pacifie » et « cicatrise » la contradiction :

---

[114] « Bergson avait déjà dégagé ces deux vérités : l'être est tout devenant, et temporel de fond en comble ; le devenir est intimement ontologique. » Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien*, Tome 1, La Manière et l'occasion, Paris, Points, Seuil, 1980, p. 34 (ensuite abrégé *JNSQ1*)
[115] Vladimir Jankélévitch, *L'Alternative*, Paris, Alcan, 1938, p. 51 (ensuite abrégé *A*)
[116] *A*, p. 52
[117] *A*, p. 53
[118] *A*, p. 54

> Le temps résulte ainsi d'une exigence traversée par une impossibilité : l'impossibilité pour les contradictoires d'exister à la même place, l'exigence de réalité qui soulève tous les possibles[119] (…).

La liberté en somme est garantie par la durée ! Je peux vouloir une chose un instant puis une autre, être ceci puis cela ; la durée est donc un dépassement du choix en le rendant toujours temporaire, en donnant à la conscience accès à la succession des possibles. *La durée est donc ce qui fait une vie.* Et la critique de l'intervalle au nom de la priorité de l'instant, qui sera centrale dans les œuvres ultérieures, n'apparaît pas encore. La durée dans *L'Alternative*, c'est avant tout l'intervalle[120] et la consolation[121].

Après *L'Alternative*, l'œuvre de Jankélévitch oubliera en quelque sorte le durée pour lui préférer l'instant. S'il est certain que Jankélévitch ponctualise la philosophie de Bergson, et entretient une relation ambivalente à la durée, *d'acquiescement théorique, de délaissement effectif*, il est tout aussi certain que c'est à l'intuition en somme qu'il confie le rôle que la durée ne peut plus prendre en charge dans une philosophie du Presque-rien et du Je-ne-sais-quoi. « Bergson à son tour surprend 'quelque chose de subtil, de très léger et de presque aérien qui fuit quand on s'en approche[122]' … » s'exclame Jankélévitch ! Bergson souligne dans ce passage, qu'en dépit de la structure conceptuellement très puissante et organisée de l'*Ethique*, il demeure quelque chose d'inaccessible, qui ressemble à un presque-rien, dans la pensée de Spinoza. Et c'est cette chose aérienne, qui ne dure pas qui intéresse Jankélévitch, c'est cet aspect du bergsonisme qu'il va retenir pour parvenir au Presque-Rien :

> Tel est sans doute le paradoxe génial du bergsonisme, paradoxe dont la paradoxologie tient à l'impossibilité d'exprimer rationnellement un mystère : au plus intime de la continuité discontinue et de l'ambiguïté inambiguë, c'est en effet le mystère de la temporalité qui se cache. L'oscillation entre l'amour et

[119] *A*, p. 55
[120] *A*, p. 56
[121] *A*, p. 68
[122] Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, Quadrige, p. 70 ; « Le temps est la dimension de notre réalisation », *Le Pur et l'Impur*, p. 261

> l'être, entre le devoir et l'être, n'est donc ni un simple caprice, ni la marque d'un amateurisme versatile[123].

Comme cela apparaitra dans l'examen de son vitalisme paradoxal, Jankélévitch tire la théorie temporelle de Bergson du côté d'un mystère, d'une paradoxologie qui correspondrait plus précisément à sa propre métaphysique qu'à celle de Bergson. Il serait en effet inexacte d'affirmer que Jankélévitch a complètement oublié la durée bergsonienne, il faudrait plutôt dire que sa reprise en livre une version existentielle :

> La vie affective, à condition d'être sincère et pure de toute apocryphe, est donc une lenteur et un attardement, une durée qui prend le temps de durer pour s'imprégner de la valeur qualitative du vécu[124].

Si la durée est oubliée après *L'Alternative*, peut-être faut-il en revenir aux concepts qui sont eux repris pour faire apparaître ce qui fait reculer la durée dans la pensée de Jankélévitch. L'intuition est peut-être l'idée qui établit le plus profondément une continuité entre la philosophie bergsonienne et la pensée de Jankélévitch. En effet, tout l'effort de ce dernier est de maintenir l'indivision de l'existence contre l'entreprise séparatrice des concepts. C'est précisément ce à quoi s'oppose l'intuition comme méthode philosophique : « L'intuition bergsonienne, toujours totale et indivise, simple et entière croît continûment d'une seule poussée organique[125] (…) ». Le refus de la méthode est également un élément de la reprise du bergsonisme. La méthode ne peut se distinguer de la méditation philosophique, elle doit être à même la réflexion, immanente à celle-ci. C'est une des caractéristiques des philosophies de la vie, de penser directement, de rejoindre la vie sans en passer par la mise à distance de la méthode. Une philosophie de la vie est donc constamment présente à elle-même, elle n'est pas propédeutique. En ce sens, la méthode est le « rythme intérieur[126] » de la méditation philosophique. Dans une lettre du 3 mai 1938, que Bergson écrit à

---

[123] Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Points, Seuil, 1981, p. 87 (cité ensuite PxM)
[124] *JNSQJ*, p. 38
[125] *HB*, p. 2
[126] *HB*, p. 6

Jankélévitch après la lecture de *L'Alternative*, il décrit la méthode de Jankélévitch en ces termes :

> Il me semble que votre méthode consiste à délimiter un certain *champ de pensée*, et à cueillir alors tout ce que vous y trouvez, tout ce que vous y voyez ou imaginez, en nous obligeant, par le pittoresque de l'expression, à imaginer et à voir comme vous[127]. »

Si l'histoire de la durée dans l'œuvre de Jankélévitch est celle d'une aventure entre reprise et oubli, il nous manque encore un élément pour comprendre les péripéties qui passionnent cette relation. Jankélévitch met en effet la durée à l'épreuve de la négativité. En effet, il insiste sur une dimension inaperçue de la durée, sa relation à la négation. La durée, si elle est identité dans la multiplicité[128], est essentiellement devenir, c'est-à-dire puissance d'altération :

> (…) sans la durée, les choses ne seraient que ce qu'elles sont. Et c'est le cas des choses matérielles qui sont toujours et totalement elles-mêmes. Au contraire, une réalité spirituelle, véhiculant d'impalpables et subtiles traditions, se charge perpétuellement de sous-entendus[129] (…).

Si Jankélévitch « oublie » la durée, c'est qu'en réalité elle est pour lui *moins principe de ce qui dure que de ce qui devient.* Les choses ne durent pas, elles sont. La réalité spirituelle, celle de la durée, de l'intuition, des organismes, est elle *complète*. Jankélévitch poursuit sa description de la durée comme devenir : « le devenir qui est l'altération, c'est-à-dire le même devenant autre, le devenir sera donc la naturelle dimension de cette profondeur[130]. » La vie est le propre de ces « totalités insulaires », elle est le fait de l'individualité coïncidente à soi. Le signe de la vie est la double compétence intérieure de se perpétuer et de se totaliser. Tout ce qui est de l'ordre

---

[127] Lettre reproduite dans *PDP*, p. 174

[128] « Il faudrait (…) ne retenir que la continuation de ce qui précède dans ce qui suit et la transition ininterrompue, multiplicité sans divisibilité et succession sans séparation, pour retrouver enfin le temps fondamental. Telle est la durée immédiatement perçue, sans laquelle nous n'aurions aucune idée du temps» (Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, Quadrige, PUF, p. 55)

[129] *HB*, p. 8

[130] *HB*, p. 14

spirituel est une expression de la totalité de l'ipséité, où chaque expression est « capable d'exprimer ou de représenter notre moi intégral[131] (…). » : « Le temps vrai met donc en jeu l'histoire de la personne tout entière[132] ».

Si Jankélévitch définit le bergsonisme comme « philosophie de la plénitude[133] », il pratique en réalité un bergsonisme hanté par le négatif, pris dans un rapport constant et envahissant au néant, tout comme Sartre. Pour Jean Wahl, *Philosophie première* s'éloigne de Bergson en deux directions, qui se rejoignent : le possible et le néant, qui sont réaffirmés tout deux par Jankélévitch, après leur déconstruction bergsonienne. Pour Wahl, Bergson néantise tout néant alors que Jankélévitch en maintient la possibilité, se rapprochant ainsi de Fichte. Une autre différence notable tient au rapport au dualisme. Jankélévitch remarque qu'il y a deux moi, deux temps dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : le bergsonisme est l'affirmation d'un dualisme. Dans son premier article publié, en 1924, consacré à Bergson et Guyau[134], il soutenait que le bergsonisme conservait un idéal moniste tout en procédant par crises successives et en produisant sans cesse des antithèses. Ce caractère dualiste du bergsonisme s'oppose au « monisme du tout autre ordre[135] » que Wahl voit à l'œuvre chez Jankélévitch. De même, l'angoisse joue un rôle important dans *Philosophie première*, sorte d'indice du philosopher, émotion inadéquate au bergsonisme ; cette angoisse peut pourtant être dépassée par l'instant et l'intuition qui sont expérience de la joie, comme chez Bergson. Si Jankélévitch est « Bergson plus zéro[136] » comme le dit Wahl, c'est bien parce qu'il réintègre le négatif au sein de la durée :

> La « durée » bergsonienne est au contraire consistante et fidèle : le mot même de durée que Bergson préfère à Devenir, ne met-il pas l'accent sur la pérennité et la stabilité, sur la consistance et la résistance à la dissolution[137] ?

---

[131] *HB*, p. 13
[132] *HB*, p. 51
[133] *HB*, p. 11
[134] Vladimir Jankélévitch, *Premières et dernières pages*, Paris, Seuil, 1994, p. 26 (ensuite abrégé *PDP)*
[135] Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, numéros 1-2, 1955, p. 175
[136] *Ibid*.
[137] *IN*, p. 233

A la consistance de la durée bergsonienne, Jankélévitch préfère un devenir dans lequel le Presque-rien a du sens, un devenir qui peut s'amoindrir et s'altérer, se creuser jusqu'à devenir intuition et instant. Jankélévitch effile donc la durée, comprise comme devenir, par la relation à la négation. Cette reformulation de la durée lui permet de revenir à sa propre métaphysique du Je-ne-sais-quoi et du Presque-rien. *Ce n'est donc pas une négation du bergsonisme en tant que tel mais plutôt une intégration du négatif dans le bergsonisme, une reprise orientée vers son propre problème, qui est avant tout le problème moral.* C'est déjà ce que Camille Riquier note au sujet du rapport de Jankélévitch à l'irréversible et à la nostalgie :

> En méditant *L'Irréversible et la nostalgie,* Jankélévitch ne renie pas Bergson. Il adjoint seulement à l'irréversibilité du temps une tonalité affective qui la colore de son propre tempérament[138].

Et il y a là sûrement quelque chose d'essentiel de la relation de Jankélévitch à Bergson, l'expression dans des tonalités différentes d'intuitions convergentes.

Un vitaliste paradoxal ? Jankélévitch et Bergson

Si Jankélévitch altère la durée bergsonienne en la confrontant à la réalité du néant, à quel « métavitalisme » donne-t-il forme ? En effet, Jankélévitch se considère lui-même comme vitaliste – ce dont atteste sa correspondance avec Louis Beauduc[139] – et s'oppose dès ses années à l'Ecole normale supérieure aux « intellectualistes ».

Il y a bien pourtant quelque chose qui résiste à la compréhension dans une enquête sur la place du vitalisme dans la philosophie de Jankélévitch. Il est celui qui se présente, et qui est le plus présenté, comme l'héritier de Bergson mais il y a une sélection surprenante qui s'opère dans la reprise des concepts bergsoniens. En effet, Jankélévitch a bien écrit un des plus grands livres sur Bergson et il a bien professé, tout au long de son œuvre, son admiration pour « le plus grand philosophie du monde ». Mais que reste-t-il de Bergson chez Jankélévitch ? L'essentiel, c'est indéniable, de l'intuition à la morale de l'amour en passant par l'affirmation de la réalité du temps. Pourtant un grand concept manque à l'appel, et pas n'importe lequel – celui de durée.

---

[138] Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Epiméthée, PUF, 2009, p. 336

[139] Voir en particulier la discussion sur « la forme de la Vie » dans la lettre du 4 septembre 1923. Vladimir Jankélévitch, *Une vie en toutes lettres : Correspondance*, Paris, Liana Levi, 1998, pp. 58-67

La distinction bergsonienne du temps et de la durée n'est pas réellement reprise par Jankélévitch, qui emploie alternativement et indifféremment l'un et l'autre. Certes, il pourrait s'agir tout simplement d'une reprise qui ne serait pas nominale mais qui serait toute fidélité en esprit. Cela semble difficile à soutenir, et cela pour des raisons que Jankélévitch, sans les exprimer clairement, disposent pourtant dans son œuvre. La durée, comprise en un sens minimal comme ce qui dure, ce qui s'oppose à l'instant, est souvent nommé *intervalle* par Jankélévitch. C'est le cas par exemple dans le *Traité des vertus* ou dans *Philosophie Première* : tout ce qui est de l'ordre de la durée dans la vie morale est rejeté sur le compte de l'habitude, de l'hypocrisie ou de la paresse morale. D'ailleurs, le statut de l'habitude, alors qu'il est essentiel dans un vitalisme comme chez Bergson, ou même chez Merleau-Ponty, est complètement nié dans une philosophie morale. C'est magistralement le cas chez Jankélévitch, et il est difficile de trouver des passages où l'habitude n'est pas tirée du côté de l'attitude non-morale. Pourquoi donc ? Parce qu'irrémédiablement, le temps de la morale est l'instant. C'est un passage bien connu et sur lequel je reviendrai plus tard[140] : pour Jankélévitch, « le Bien est à faire séance tenante[141] », toujours à recommencer, il n'est jamais fait. Il ne peut jamais se stabiliser dans l'immuable d'une ontologie mais est toujours à refaire dans une éthique. Et dans ce jamais-fait, c'est toute l'existence qui devient répétition morale, reprise incessante parce que justement lui manque l'élan qui meut la vie.

Peut-on alors dire que Jankélévitch est vitaliste ? Redoutable question tant la définition du vitalisme est elle-même ardue. Commençons par la forme. Les références explicitement vitalistes – Simmel, Guyau, Bergson[142] – sont très présentes dans son œuvre ; de même, les premiers articles qu'il a publiés entre 1924 et 1929[143] témoignent de l'atmosphère vitaliste de sa formation. Le terme de « vie » apparaît pourtant très peu dans le corpus jankélévitchien. Il y a là de quoi s'étonner, d'autant plus que dans son commentaire permanent de l'œuvre de Bergson, il souligne à quel

[140] cf. chapitre IV au cours de l'analyse de la reprise.
[141] Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus. Le Sérieux de l'intention. Tome I*, Paris, Champs Flammarion, 1983, p. 253 (abrégé ensuite *TV I*)
[142] Jankélévitch partage avec Simmel et Bergson l'idée que « La vie est perpétuel dépassement-de-soi. » (*HB*, p. 97)
[143] En particulier : le premier article, publié à 21 ans, « Deux philosophies de la vie, Bergson et Guyau » dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 49, 2, pp. 402-449, repris dans *Premières et dernières pages* ; « Georg Simmel, philosophe de la vie » en 1925 dans la *Revue de métaphysique et de morale,* 32, n°2, pp. 213-257 ; « Bergsonisme et biologie » en 1929 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, 34, n°1, pp. 253-265, repris dans *Premières et dernières pages*.

point son vitalisme est opératoire[144]. Pourquoi alors se passer de cet acquis dans sa propre pensée ? Qu'est-ce que Jankélévitch se voit obligé de refuser dans le vitalisme ? Qu'est-ce qui est abandonné d'une philosophie du progrès vital à une philosophie du Presque-rien ? d'une philosophie de la durée intérieure à celle de l'ipséité ? On peut résumer ainsi la relation de Jankélévitch au vitalisme : *il s'intéresse moins à l'évolution créatrice qu'à la création* ; ce qui suggère un abandon de la dimension biologique du bergsonisme et une secondarisation de la durée par rapport à la primauté de l'instant.

Si Jankélévitch souscrit presqu'intégralement à la définition de la liberté de Bergson, il émet une réserve, qui à tout à voir avec le vitalisme : Bergson compare fréquemment l'acte libre à une éclosion organique, à la maturation d'un fruit ; pour Jankélévitch, cette comparaison réduit la dimension de pur commencement de l'acte libre, « le Fiat perd chez lui un peu de son caractère crucial et révolutionnaire[145]. » *L'instant de la liberté se dissout dans l'élan vital de la durée ; c'est là toute la tension de la relation de Jankélévitch à Bergson qui apparaît.* En effet, l'instant, assimilé à l'intuition par Jankélévitch, joue le rôle de la durée dans la réalité bergsonienne. Tout l'effort de Jankélévitch sera même de *ponctualiser* le bergsonisme, de réintroduire l'instant dans la philosophie de la durée. En commentateur de Bergson, Jankélévitch insiste ainsi sur la place de l'instant dans la philosophie de la durée : « Il y a, chez Bergson, toute une philosophie de l'instant bien qu'à l'époque de 'La perception du changement', il n'ait paru admettre que des blocs de durée et d'intervalles[146] ». L'instant paraît dans le bergsonisme dans la décision, la conversion, dans le souvenir.

S'il y a bien un pan de la réflexion bergsonienne abandonnée par Jankélévitch, c'est bien celui de la science et de l'union de l'âme et du corps – de la dimension biologique et organique du vitalisme. Le bergsonisme est une philosophie organiciste, à la différence de la philosophie de Jankélévitch qui renonce à toute la dimension biologique du bergsonisme[147]. Et on peut sûrement le mesurer dans l' « Hommage solennel » qu'il rend à Bergson en 1960, presque vingt après sa mort : de son œuvre, Jankélévitch retient plus la morale, la conception totale de la liberté et de la conversion que la durée ou la philosophie de la vie. Ainsi la relation à la mort signe-t-elle une différence qui oriente chacune des philosophies de Bergson et de Jankélévitch.

---

144 *HB*, chapitre IV, pp. 132-181
145 *HB*, p. 77
146 *PDP,* p. 86
147 Dimension biologique que Jankélévitch analyse pourtant en profondeur dans son article de 1929, « Bergsonisme et biologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 34, n°1, pp. 253-265

Si Jankélévitch n'a pas repris en tant que telle la question de la vie, si centrale chez Bergson, on peut considérer en réalité qu'elle reparaît sous la forme d'une interrogation première sur la mort, dans une dimension métaphysique et morale. Dans l'hommage à Bergson de 1951, soit dix ans après sa mort, Jankélévitch s'exclame que, dans le chapitre III de l'*Evolution créatrice*, « l'élan vital est plus fort que la mort[148] ». Or, pour Jankélévitch, rien n'est plus fort que la mort, même si l'intuition conduit le sujet hors de sa finitude et de sa « mitoyenneté ». Cet abandon de la dimension biologique et de la vie comme problème premier, au profit d'une saisie métaphysique de la mort, se trouve singulièrement formulé dans le problème de la fin de la vie. En effet, l'intérêt de Jankélévitch pour l'éthique médicale apparaît dès son article, « De l'ipséité », datant de 1939. Il y formule alors le problème métaphysique et moral que représente l'euthanasie pour le médecin[149]. Dans un passage[150] de *L'Irréversible et la nostalgie* dans lequel il analyse le rôle de la répétition et de la reprise, Jankélévitch précise le rapport que Bergson entretient à la mort. Si la mort est relativement absente de la théorie bergsonienne, c'est que la durée n'est pas une fuite perpétuelle vers la fin, mais que la temporalité est, au contraire, tournée vers l'action. Le regret, la nostalgie n'ont ainsi pas de sens pour une philosophie de la durée qui ne s'appesantit pas sur les occasions manquées, sur la proximité de la fin. Création et finitude sont l'envers du même devenir temporel, considéré selon qu'il altère ou qu'il stabilise.

On peut même se demander si dès son *Bergson*, Jankélévitch ne s'éloigne pas en fait de la compréhension bergsonienne de la vie, ce qui marque un départ assez net avec ce qu'il en disait[151] dans l'article de 1924 « Deux philosophes de la vie, Bergson, Guyau ». En effet, la vie est définie assez précisément[152] par Bergson alors que Jankélévitch la tire plutôt du côté du mystère : « (…) la radicalité de la vie est totalement inassignable, décevante, évasive et elle fuit nos repérages à l'infini[153]. » Il

---

[148] « Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, 1951, 56, 1, p. 1-3, repris dans *PDP*, p. 79-81

[149] Je reprendrai le fil de cette analyse dans le chapitre V.

[150] *IN*, pp. 233 et sq.

[151] « (…) la vie, pour Bergson, est un renouvellement continuel de formes absolument imprévisibles. » (*PDP*, p. 21) tandis que pour Jankélévitch : « « La vie n'est pas le plus précieux de biens, mais en général la condition moyennant laquelle les autres biens sont des biens (…). » (*PDP*, p. 190)

[152] Par exemple, « La vie est, avant tout, une tendance à agir sur la matière brute. » (Henri Bergson, *Evolution créatrice*, Paris, PUF, Quadrige, p. 97)

[153] *HB*, p. 96

est certain que Bergson ne consentirait à aucune topographie de la vie, à son assignation à tel ou tel endroit, néanmoins il n'est pas sûre qu'elle soit non plus ce « charme » mystérieux auquel Jankélévitch la compare. Pour le dire dans les termes de Schelling et de Jankélévitch, la vie selon Bergson ne saurait être un Presque-rien puisque son *quid* n'est pas manquant : la quoddité de la vie, ainsi que sa quiddité sont certaines. La conscience sait *que* la vie est, mais elle sait aussi *ce qu'*est la vie. Bergson lui-même, semble-t-il , avait déjà noté pour lui cette distinction après la lecture de *L'Alternative*. Il écrit à Jankélévitch en 1938 : « L'Alternative, telle que vous l'entendez, est une véritable conception de la vie[154]. » Cette conception de la vie est bien modalisation de l'existence comme reprise, comme oscillation et non pas comme élan. *D'entrée de jeu, l'élan est brisé et l'existence est l'histoire de ce mouvement compris comme alternative entre interruption et reprise.*

Si l'œuvre de Jankélévitch témoigne d'un vitalisme qu'on peut appeler paradoxal, d'un vitalisme caractérisé par l'alternative et non par l'élan, préoccupé davantage par la mort que par la vie, quel statut donner aux considérations bioéthiques qui s'expriment dès ses premières œuvres ?

On est alors reconduit à ses réflexions sur la mort et sur la bioéthique par sa conception de l'existence, et non par le prolongement d'une interrogation strictement vitaliste. La mort chez Bergson n'est pas très présente, de la même façon que le mal ou la souffrance[155]. La mort n'y est présente que comme ce contre quoi la vie se bat. Alors que chez Jankélévitch, Nabert et Sartre, la mort n'est pas ce contre quoi la vie lutte, la mort est au cœur même de la vie, présente dans de nombreuses expériences, littérales ou métaphoriques. On comprend aussi pourquoi Bergson n'est pas un penseur de l'ennui ou de la mélancolie. Le vitaliste ne peut pas comprendre l'ennui puisque que c'est le moment où le temps apparaît seul, découplé de la vie, c'est le temps dévitalisé, qui ne peut plus suivre celui de l'élan vital. Hors pour voir l'ennui, pour le ressentir, il faut ressentir cette solitude du temps, il faut voir dans le temps cette réalité qui s'applique à ma vie, qui la dévitalise. Donc dans l'ennui, c'est le temps comme réalité séparée qui apparaît, et cela évidemment est invisible pour un vitaliste. Et heureux le vitaliste qui ne s'ennuie pas puisqu'il vit ! Il faut exister pour s'ennuyer, dans la vie on ne s'ennuie pas, on devient. Alors qu'on sait bien que dans l'ennui, et dans la souffrance, on ne devient plus, le temps est arrêté alors que la vie continue.

---

[154] *PDP*, p. 75

[155] A lire à ce sujet, Frédéric Worms, « « Terrible réalité » ou « faux problème » ? Le mal selon Bergson », dans *Bergson et la religion. Nouvelles perspectives sur Les Deux Sources de la morale et de la religion.* Paris, Presses Universitaires de France, « Hors collection », 2008, p. 379-388.

La mort et le temps – Soudain

La mort n'est pas un changement, elle n'est pas une métamorphose. Elle est passage à un absolument-autre que l'être, elle est « conversion à un jamais-plus définitif [156] ». La mort n'est donc pas un devenir, elle est altération radicale et totale ; elle se temporalise dans l'instant et dans la catégorie du Soudain. La soudaineté, c'est l'irruption de l'instant dans l'intervalle, c'est même la négation de l'intervalle[157]. La conversion, toujours soudaine, se produit alors dans l'instant ; sa temporalisation dans un devenir, dans une progression est impossible.

Dans le chapitre qu'il consacre à la morale de Bergson[158], Jankélévitch fait de la soudaineté « le thème central de l'éthique bergsonienne [159] ». Là où l'intellectualisme répugne à voir des différences de nature, et où il préfère l'hypothèse rassurante d'une continuité, il faut en réalité trouver la soudaineté ; de l'amour familial à l'amour de l'humanité, il n'y a pas sereine et régulière progression. La morale ne peut prendre la forme d'un élargissement, le rythme d'une gradation : « entre la nation, si grande soit-elle, et l'humanité, il y a toute la distance du fini à l'infini, du clos à l'ouvert[160]. » Ainsi reconstituée, la morale tombe sous le coup de l'illusion rétrospective et de son usage du futur antérieur, qui rend la conversion de la morale inintelligible : « Pour aimer l'humanité, pour passer 'à la limite', il faut donc une décision soudaine, une conversion, une 'métabole [161] '. » Il n'y a pas de progression, de continuité entre l'amour de soi et l'amour de l'humanité ; il y a une *coupure*, méthode bergsonienne à l'œuvre dans l'*Essai* entre espace et temps, dans *Matière et mémoire* entre perception et souvenir, dans l'*Evolution créatrice* entre instinct et intelligence, coupure finale donc entre le clos et l'ouvert. Ce que Jankélévitch voit dans la morale ouverte et dans la religion ouverte, c'est un *quod* sans *quid*, qui sera le mot d'ordre de sa propre morale :

---

[156] Vladimir Jankélévitch, *Philosophie première*, Paris, PUF, Quadrige, 1ère édition 1953, 3ème édition 2011, p. 56 (ensuite abrégé *PP*)
[157] *PP*, p. 73
[158] *Henri Bergson* paraît en 1931, soit un avant les *Deux Sources*. Ce chapitre est donc ajouté à l'édition augmentée de 1959 et est la reprise d'un article publié en 1933 dans la *Revue de métaphysique et de morale*, « Les deux sources de la morale et de la religion selon Henri Bergson », 38, n°1, pp. 101-107
[159] *HB*, p. 184
[160] Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, Quadrige, 1ère édition 1932, 10ème édition 2008, p. 27 (ensuite abrégé *DS*)
[161] *HB*, p. 185

> La morale dynamique ne nous prescrit plus l'obéissance à un formulaire déterminé (…). Ne lui demandez pas *ce qui* est à faire : autant demander en quel point du mouvement se trouve la mobilité[162] !

On aperçoit alors l'immense dette que la morale de Jankélévitch a envers le bergsonisme. Alors que Jankélévitch rappelle profusément ce que sa conception du temps doit à Bergson, la relation essentielle à sa morale est beaucoup moins explicite. La morale de l'amour universel, de la charité, de l'héroïsme qui veut avec l'âme tout entière, c'est tout Bergson !

Chez Jankélévitch, chez Nabert, et chez Sartre, la mort est tout sauf résiduelle. La philosophie de l'existence, contre le vitalisme, est même celle qui fait une place très importante à la mort. Justement parce qu'elle est liée à la conception de la finitude, concept fondamental chez Jankélévitch et chez Nabert. L'existence, en un sens, c'est la vie finie. La vie est alors comprise comme mouvement pré-subjectif, infini dans son devenir. L'existence au contraire est le sentiment du temps qui s'arrête, elle rend intelligible ce qui ne peut se penser sous la forme de l'élan. Penser l'existence, c'est alors faire une place première aux expériences du négatif, de la dissociation et de la mort, que la durée et la vie ne peuvent tout à fait restituer. Pour autant, cela ne veut pas dire qu'elles en sont absentes, que le vitalisme ou le spiritualisme seraient des philosophies de la pure joie et de la pure positivité, mais en tout cas ce que l'on peut dire c'est que ce ne sont pas véritablement des philosophies de l'oscillation et du déchirement à la manière du versant vitaliste *et* existentiel que met en mouvement l'œuvre de Jankélévitch.

La pensée du discontinu

La philosophie première, la métaphysique, doit être temporalisée – c'est la solution que Jankélévitch conçoit aux difficultés rencontrées et entretenues par la philosophie pour saisir la réalité existentielle de la discontinuité. Jankélévitch dispose donc les concepts métaphysiques en fonction de ce retour à la discontinuité, *un des enjeux de* Philosophie première *est même de faire de la discontinuité un concept métaphysique à*

[162] *HB*, p. 191

part entière, qui ne serait pas en permanence compensé par des considérations éternitaires. La durée, au contraire, est la pensée du continu, « elle n'est pas succession d'instants atomiques et fulgurants disjoints par une continuation d'oubli, mais elle est une fidélité[163]. » Dans les deux premiers chapitres de *Philosophie première*, Jankélévitch a établi que la continuation empirique consistait en la « reconduction de l'intervalle à travers les apparitions et disparitions » tandis que la continuation métempirique produisait « la continuation durante et suppléant au provisoire des laps empiriques et sous-tendant aux intermittences de la sempiternité essentielle[164] ».

Il reproche aux philosophies éternitaires de vouloir escamoter la réalité de la mort, « le néant thanatologique ». En effet, une philosophie qui suspend ses concepts dans l'éternité n'a pas réellement besoin d'affronter le phénomène-mystère de la mort. Il y a donc une disposition de la métaphysique à nier la mort : en refusant que l'existence soit fondamentalement discontinuité et en affirmant à la place « l'éternité de l'essence ». En effet, lorsqu'on considère la mort non comme une discontinuité, l'apparition d'un néant irremplaçable, mais comme un moment d'une relation de compensation avec la naissance, sa réalité s'efface, ainsi que toute temporalité existentielle. Alors que la temporalité métaphysique peut s'indexer sur un temps biologique ou naturel, celui de l'existence fait place au contraire au sujet et à sa mort sur fond de discontinuités et d'irremplaçabilité, autrement d'ipséité. Ces philosophies qui font de la mort un « vide passager » font de la temporalité un éternel retour, une stabilité dans laquelle l'irréversibilité n'a pas de sens puisqu'elle reconduit toujours au même.

Une philosophie de l'instant et du presque-rien

L'oubli de la durée dans la philosophie de Jankélévitch est également lié à la nature du problème philosophique qu'il juge premier, le problème moral. Aucune ambiguïté à ce sujet, la temporalité morale pour Jankélévitch est toujours l'instant : « Le mouvement moral s'accomplit dans la lueur fugitive de l'instant[165]. » L'instant est même défini comme « ce presque-rien de durée et ne dure par conséquent ni peu ni prou[166] » ou encore comme la négation de la durée[167].

---

[163] *TV I*, p. 69
[164] *PP*, p. 46
[165] *TV I*, p. 30
[166] *TV I*, p. 37
[167] *PP*, p. 172

Le temps qui dure, que Jankélévitch désigne par le terme d'intervalle, est presque toujours associé à une connotation négative[168] dans un contexte moral. Au refus de l'intervalle qui dure s'ajoute celui de la coexistence : la contemporanéité, en morale, ne peut prendre la forme que de la coïncidence. La coexistence suppose « le parallélisme de deux durées coextensives » alors que c'est « la simultanéité ponctuelle[169] » de l'instant qui est la seule forme temporelle adéquate à la morale.

Pour comprendre pourquoi la philosophie morale de Jankélévitch prend l'instant pour forme temporelle privilégiée, il faut en revenir aux concepts métaphysiques premiers. Dans *Philosophie première,* Jankélévitch reprend la définition bergsonienne[170] du néant, qui l'assimile à la négation, à une opération intellectuelle révélant un manque se détachant sur le fond d'une attente humaine. Le Rien ne peut réellement apparaître dans la continuation temporelle de l'existence ni dans l'éternité de l'essence. Sa forme temporelle est alors celle de l'instant, et de son « presque-rien ». L'instant n'est pas ce mixte d'intervalle de temps et de vide d'éternité, d'être et de néant, mais plutôt troisième terme irréductible aux deux premiers, au-delà de l'alternative. Cette alternative marque les instants qui bornent l'intervalle de la vie : la naissance et la mort interviennent toujours déjà trop tôt ou trop tard, il est impossible pour l'être de rejoindre le bon moment de l'instant du *quasi-nihil.* L'instant est alors seulement accessible à l'intuition, « la pensée naissante-mourante[171] ». Il est remarquable que ce « rien de durée » qu'est l'instant soit saisissable par l'intuition, pourtant définie par Bergson comme pensée de la durée[172]. Jankélévitch arrive au Presque-rien par l'instant[173]. Une philosophie qui cherche à penser à la fois l'être de la continuation et de néant atemporel trouve sa méthode philosophique dans la saisie de l'instant :

---

[168] Par exemple « l'épaisseur chronique de l'intervalle » est « inerte » (*TV I*, p. 31)
[169] *TV I*, p. 39
[170] « L'idée de néant, au sens où nous la prenons quand nous l'opposons à celle de l'existence, est une pseudo-idée » (Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, Paris, Quadrige, PUF, p. 277)
[171] *PP,* p. 73
[172] Par exemple, dans *Matière et mémoire*, Paris, Quadrige, PUF, p. 203 : « L'intuition pure, extérieure ou interne, est celle d'une continuité indivisée » ou « L'intuition est ce qui atteint l'esprit, la durée, le changement pur », *La Pensée et le mouvant*, Paris, Quadrige, PUF, p. 29
[173] Jankélévitch reformule ici la relation de l'instant et du Presque-rien telle que le *Traité des vertus* l'avait déjà énoncée : « Mais l'instant est le presque-rien immédiatement avant le rien, l'existence inexistence qui est *quasi-nihil.* » (*TV I*, p. 31)

> (…) l'instant est plutôt un condensé extrême de l'événement, bien qu'il ne soit pas un moindre-être, c'est-à-dire un être exténué jusqu'à la limite du non-être. Décision ou intuition, l'instant est quelque chose qui arrive.

C'est donc l'instant qui prend en quelque sorte la place que le bergsonisme donne à l'intuition[174]. L'instant est le dernier moment juste avant le Rien, il est la collision de l'être et du néant, et non pas leur coexistence ou leur contemporanéité, ce serait déjà trop en dire. L'instant risque à tout moment de virer en substance et ainsi de ne plus saisir le Presque-rien. « Etincelle », « apparition-disparaissante », l'instant est à la fois et uniformément surgissement et cessation. Dans l'instant, il y a une coïncidence parfaite du faire (l'œuvre) et du temps du faire (l'événement). L'instant est donc une exceptionnalité ontique où le temps *est* l'être et l'être *est* le temps. Dans l'instant, le temps accède à une forme de matérialité que la discontinuité de l'existence refuse. La matière et l'efficacité de l'instant, c'est précisément son événement, soit sa nature temporelle.

Jankélévitch fonde métaphysiquement dans Philosophie première *le privilège moral qu'il a accordé à l'instant depuis le* Traité des vertus. Et l'on comprend alors pourquoi son *Traité des vertus* refuse une morale systématique : l'instant, moment privilégié de la morale, « n'ordonne ni n'organise rien autour de lui[175] ». L'instant ne peut avoir valeur de fondement, il est Presque-rien, tangence toujours à ressaisir. L'*instant* n'est pas l'*étant* mais accède néanmoins à une dignité ontologique première.

Dans le dernier chapitre de *Philosophie première*, [176] apothéose de son anthropologie, Jankélévitch affirme tendre vers une philosophie de l'instant, une philosophie du charme, capable de saisir le Presque-rien, qui s'oppose aux philosophies de l'intervalle. L'objet de la philosophie est justement tout sauf objet, Presque-rien, *lui-même en lui-même*. Jankélévitch rejoint le constat bergsonien : « Et ce point est quelque chose de simple, d'infiniment simple, de si extraordinairement simple que le philosophe n'a jamais réussi à le dire. Et c'est pourquoi il a parlé toute sa vie[177] », qu'il reformule ainsi : « quelque chose qui n'existe pas et qui est pourtant la chose la plus importante entre toutes les choses importantes, la seule qui vaille la peine

---

[174] « L'instant est à la fois la matière et la chronologie de l'intuition », *PP*, p. 75
[175] *PP*, p. 87
[176] *PP*, p. 261
[177] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, op. cit., p. 119

d'être dite et la seule justement qu'on puisse dire[178] ». Les métaphysiques classiques ont pris l'habitude de parler d'autre chose, de se complaire dans le discours allégorique[179] et dans l'intervalle. La métaphysique du Presque-rien se *ponctualise* pour rejoindre dans un instant-disparaissant le mystère de l'existence. Une philosophie de l'instant, si elle perd la durée, ne perd pas nécessairement la profondeur – c'est ce que souligne Jean Wahl :

> C'est de la jonction du passé et de l'avenir, quand ils sont pris dans leurs profondeurs authentiques, que naît l'instant, de même que l'avenir et du passé inauthentiques naît le maintenant[180].

Il y a donc dans l'instant une profondeur temporelle, qui saisit le temps *en train de faire*. Et c'est seulement par un détour métaphysique que l'on peut comprendre le privilège moral de l'instant. *Philosophie première* établit l'indivisibilité de l'essence et de l'existence, de la morale et de la métaphysique, et fait de l'instant intuitif le mode privilégié d'accès à cette totalité réconciliée. Les premiers chapitres affirment ainsi l'impossibilité de saisir la mort simplement comme phénomène individuel ou biologique, la vérité comme atemporelle et vivante, l'instant comme pur être ou pur néant. La pensée doit être ce passage à la limite permanent, se situer dans les interstices des blocs conceptuels de la métaphysique classique. La métaphysique du Presque-rien ne peut en effet conserver les concepts traditionnels de la philosophie première : elle les modalise, et l'on verra que ces modalités sont presque toutes temporelles, pour les rendre adéquate à l'unité existentielle de l'ipséité.

La métaphysique du Presque-rien n'est possible que par la nihilisation permanente. Et c'est cette nihilisation que l'instant temporalise et effectue. Ici la négation permet en fin de compte d'accéder à ce qui est la vérité de l'existence et qui ne peut être saisie qu'à la pointe que masque la dualité de l'être et du néant. L'instant métaphysique n'est pas l'instant empirique : l'instant métaphysique est Soudaineté, conversion tandis que l'instant empirique peut être simplement « un condensé

---

[178] Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La Manière et l'occasion*. Tome 1, Paris, Points, Seuil, 1980, p. 11 (ensuite abrégé *JNSQI*)

[179] Ce refus du discours allégorique et de « ses bavardages » apparaît déjà dans l'article de 1939 « De l'ipséité ».

[180] Jean Wahl, *Les Philosophies de l'existence*, op.cit., p. 83

d'intervalle et une assez grossière approximation[181] ». La temporalité métaphysique est singulière et distincte de la temporalité empirique, elle est justement « d'un tout autre ordre ». Ainsi dans l'empirie, l'instant est-il « négation de l'intervalle » tandis que « d'un point de vue métaphysique, c'est l'intervalle au contraire qui est détente et délayage de l'instant[182] ». Parce que l'instant est étranger à la continuation, à l'idée d'un ordre, il est apte à saisir le Presque-rien. L'instant intuitif est *tangence*, « tangence sans durée[183] », et temporalité métaphysique fondamentale qui s'actualise dans une expérience du néant et du négatif.

C'est bien aussi une disparition de la durée bergsonienne que met en scène l'œuvre de Sartre – Jean Wahl commentant la réalité-humaine dans *L'Etre et le néant* voit dans l'homme est « une durée creuse et viciée[184] ».

Qu'en est-il alors de la relation de Sartre à la durée bergsonienne ?

[181] *PP*. p.80
[182] *PP*, p. 103
[183] *PP*., p. 85
[184] Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, *op. cit.*, p. 108

2. Bergson refoulé : Sartre a-t-il oublié la durée ?

Sartre, Bergson et la mauvaise foi

C'est une question légitime à poser à l'œuvre de Sartre, c'est même une question qu'il a semble-t-il tranché lui-même puisqu'on se souvient qu'il estimait dans les Carnets de la drôle de guerre avoir fait une philosophie de l'instant « faute de comprendre la durée ». La durée pour Sartre, c'est, comme pour Jankélévitch, déjà trop : elle est toujours déjà trop pleine pour être adéquate au pour-soi, pour s'accorder au vide qui troue la conscience. L'intentionnalité se tient irrémédiablement entre Sartre et Bergson, comme cela apparaitra également à l'occasion de l'analyse de la liberté dans *L'Etre et le néant*. Camille Riquier montre ainsi comment la conception sartrienne de la liberté « refuse la durée dont Sartre reverse tous les attributs au bénéfice de l'instant. Le passé cesse de grossir le présent vécu et n'est plus que ce que je *ne* suis *plus,* un passé déroulé dans l'espace et à distance de moi[185]. » Le temps n'est pas cette continuité dont la progression ne peut s'arrêter, mais c'est au contraire l'expérience de la distance, de la séparation et du recommencement. Pour des raisons qui n'ont rien à voir avec la phénoménologie, la durée est aussi déjà trop pour Jankélévitch. Que ce soit à au nom d'une conception de l'intentionnalité ou de l'irréversibilité, il y a toujours déjà trop de stabilité dans la durée pour restituer le rythme heurté du temps de l'existence.

L'argument principal que Sartre oppose à la durée bergsonienne est son indétermination ontologique[186]. Il y a bien une opposition fondamentale entre la durée, qui est *intérieure, continue, «* succession sans séparation[187] », pour Bergson et la nature *ekstatique* de la temporalité pour Sartre. Le temps me jette hors de moi, tout comme l'intentionnalité et la négation. Mais avant de voir précisément ce qu'il

[185] Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, Epiméthée, PUF, 2009, p. 306

[186] « Et, sans doute, chez Bergson, c'est bien un même être qui dure. Mais justement cela ne fait que mieux sentir le besoin d'éclaircissements ontologiques. Car nous ne savons pas, pour finir, si c'est l'être qui dure ou si c'est la durée qui est l'être. Et si la durée est l'être, alors il faut nous dire quelle est la structure ontologique de la durée ; et si c'est, au contraire, l'être qui dure, il faut nous montrer ce qui, dans son être, lui permet de durer. » (EN, p. 171)

[187] Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, PUF, Quadrige, 2009, p. 55

advient de la durée et de Bergson dans *L'Etre et le néant* ainsi que dans les *Cahiers pour une morale*, arrêtons-nous un instant et lisons ce que Sartre écrit au sujet de Bergson dans les *Réflexions sur la question juive* :

> Quant à Bergson, sa philosophie offre l'aspect curieux d'une doctrine anti-intellectualiste entièrement bâtie par l'intelligence la plus raisonneuse et la plus critique. C'est en argumentant qu'il établit l'existence d'une durée pure, d'une intuition philosophique ; et cette intuition même qui découvre la durée ou la vie, elle est universelle en ce que chacun peut la pratiquer et elle porte sur l'universel puisque ses objets peuvent être nommés et conçus[188]. (…)

Après avoir affirmé l'affinité entre l'abstraction et les juifs – dans l'intelligence pure, le juif retrouve l'homme abstrait et échappe à sa situation, Brunschvicg en est l'exemple parfait pour Sartre – il anticipe la première objection à cette affirmation, celle des philosophes juifs qui ont fait de l'intuition leur méthode. Le cas de Spinoza et Husserl ne pose pas véritablement de problème puisqu'il s'agit d'une intuition tellement rationnelle qu'elle rejoint l'abstraction. Sartre en vient alors au cas de Bergson et s'emploie à montrer que le bergsonisme est un « rationalisme débaptisé[189] ». Drôle d'entreprise que celle-ci ! Pour maintenir la cohérence de sa thèse, Sartre se prête donc à cet exercice de style qui consiste à traquer le rationalisme caché dans la philosophie de Bergson. Sartre voit, ou fait mine de voir, dans le choix de l'intuition et dans la forme de la philosophie bergsonienne une stratégie rhétorique, le choix d'un langage destiné à masquer son rationalisme. Sartre réduit ainsi la nouveauté du bergsonisme à une reformulation des concepts classiques de la métaphysique : ce que Bergson appelle durée n'est en réalité que continuité, l'intuition n'est que la méthode qui permet de comprendre le continu. Sartre réduit ainsi la puissance et la nouveauté du bergsonisme à « la défense suprême d'un persécuté[190]. » Apparaissent ici deux traits essentiels de la relation de Sartre à Bergson : à la fois une forme de mauvaise foi niant la nouveauté de sa philosophie et une instrumentalisation de ses concepts à ses propres fins – rapport que Sartre entretient en général avec l'histoire de la philosophie et qui n'est pas spécifique à Bergson.

---

[188] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 1954, p. 140
[189] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive, op. cit.,* p. 141
[190] *Ibid.*

Sartre et le verre d'eau sucrée

Cette mauvaise foi qui apparaît dans la reprise de Bergson se présente à plusieurs occasions dans *L'Etre et le néant* et dans les *Cahiers pour une morale*. Attardons-nous sur quelques unes d'entre elles. Choisissons un premier moment hautement symbolique pour comprendre la relation de Sartre à Bergson. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre analyse longuement le concept de violence – toutes les situations de violence qu'il restitue ont en commun d'être explicitement qualifiées de négation du temps. La première caractérisation de la violence l'assimile à l'impatience et révèle une ambivalence fondamentale de la relation à Bergson :

> Du même coup la violence est négation du temps puisque la mesure du temps est l'action qui compose et utilise. Si j'attends que le sucre fonde, je m'appuie sur les caractères mêmes de l'eau et du sucre. Le temps passe. Le violent jette le verre : le voilà détruit en un instant. Cela signifie qu'il veut tout et tout de suite, comme l'Antigone d'Anouilh. Ce refus de composer chez le violent équivaut au refus d'être du monde[191].

Sartre révèle dans cette scène, comme malgré lui, deux éléments de sa relation à Bergson : à la fois, il pense dans des images et dans des termes bergsoniens – ici le célèbre morceau de sucre dont la fonte permet de comprendre la durée dans l'*Evolution créatrice* – et à la fois il brise ce moule qui l'a formé, il jette le verre d'eau, et le bergsonisme qu'il symbolise. La violence est bien le refus du cours de la temporalité, comme Sartre refuse son héritage bergsonien. Sans trop forcer le trait, on pourrait voir dans cette image du violent qui jette le verre d'eau une image fidèle du rapport de Sartre à Bergson, formé par les concepts bergsoniens, et impatient de s'en défaire, impatient jusqu'à la violence. Lorsqu'il analyse la douleur[192], Sartre lui prête une « durée propre » douée de « qualités mélodiques[193] ». On voit alors réapparaître dans un contexte similaire à celui bris de verre, une révolte contre les images bergsoniennes, une volonté d'en finir avec Bergson. En effet, comment comprendre autrement cette association de la douleur à la durée mélodique !

---

[191] *CpM* p. 181
[192] Qui fait l'objet d'un commentaire suivi dans le chapitre V.
[193] *EN*, p. 375

La critique de la psychologie bergsonienne dans L'Etre et le néant

La relation à Bergson dans *L'Etre et le néant* est bien marquée par des ruptures successives : rupture avec l'imagerie bergsonienne, avec la conception de la durée, mais aussi avec la tonalité générale de sa philosophie. Pour le dire vite, à la joie bergsonienne, s'oppose l'angoisse heideggérienne[194]. Si l'angoisse est bien angoisse devant le temps, conscience de la temporalisation de ma liberté, le pour-soi essaie d'échapper au passé et à l'avenir. Dans la fuite devant l'angoisse, le pour-soi nie sa transcendance et se réfugie dans l'en-soi. La fiction d'un Moi, qui aurait une essence, à laquelle il suffirait de me conformer pour être libre surgit alors comme moyen d'échapper à la translucidité de la conscience. La liberté n'est plus alors un néant angoissant et se temporalisant, c'est « une vertu métaphysique[195] » du Moi. Cette « fiction éminemment rassurante » que met en scène la fuite de la conscience face à l'angoisse revient à nier la liberté puisqu'elle ne s'exprime plus alors que comme « la liberté d'autrui », d'un autre du pour-soi, fût sous le nom de Moi. On retrouve la thèse fondamentale de *La Transcendance de l'ego* qui déjà condamnait la tentation métaphysique de toute « doctrine-refuge[196] » qui dote la conscience d'un ego. La fuite devant l'angoisse vise à transformer la liberté en propriété du Moi, et ainsi à la nier. *C'est de cette fiction rassurante et métaphysique dont Bergson est coupable selon Sartre*. Il vise ici précisément la théorie des deux moi, qui apparaît au chapitre II de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*:

> Distinguons donc pour conclure (…) deux aspects de la vie consciente. Au-dessous de la durée homogène, symbole extensif de la vraie durée, une psychologie attentive démêle une durée dont les moments hétérogènes se mêlent ; au-dessous de la multiplicité numérique des états conscients, une multiplicité qualitative ; au-dessous du moi aux états bien définis, un moi où succession implique fusion et organisation. Mais nous nous contentons le plus souvent du premier, c'est-à-dire de l'ombre du moi projetée dans l'espace

[194] D'une manière qui n'est, à mon sens, pas anecdotique, Sartre considère à la fin de sa vie que l'angoisse n'était pas un problème fondamental pour sa philosophie, qu'il s'agissait simplement d'un concept à la mode dont il s'est saisi, comme il le déclare dans *L'Espoir maintenant*.
[195] *EN*, p. 78
[196] Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego*, op. cit. p.86

> homogène. On n'aperçoit la réalité qu'à travers le symbole. Notre vie extérieure et sociale a plus d'importance pratique pour nous que notre existence intérieure et individuelle[197] .

Le moi profond bergsonien est donc coupable de fuite devant l'angoisse devant la liberté pour Sartre. Il tombe sous le coup d'une illusion métaphysique qui substantialise la conscience, la réduit à un Moi, rempli d'être, aux contours rassurants. Comme nous l'avons déjà montré[198], la durée bergsonienne est déjà un trop plein d'être, auquel Sartre se refuse de réduire la conscience. On retrouve l'opposition entre une philosophie du sujet, substantiel, sa substance fût-elle la durée, et une philosophie de la conscience vidée par l'intentionnalité. C'est donc l'intentionnalité qui se tient pour toujours entre Bergson et Sartre :

> C'est à ces exigences rassurantes que Bergson a expressément satisfait lorsqu'il a conçu sa théorie du Moi profond, qui dure et s'organise, qui est constamment contemporain de la conscience que j'en prends et qui ne saurait être dépassé par elle, qui se trouve à l'origine de nos actes non comme un pouvoir cataclysmique, mais comme un père engendre ses enfants, de sorte que l'acte, sans découler de l'essence comme une conséquence rigoureuse, sans même être prévisible, entretient avec elle un rapport rassurant, une ressemblance familiale : il va plus loin qu'elle, mais dans la même voie, il conserve, certes, une irréductibilité certaine, mais nous nous reconnaissons et nous nous apprenons en lui comme un père peut se reconnaître et s'apprendre dans le fils qui poursuit son œuvre. Ainsi, par une projection de la liberté - que nous saisissons en nous - dans un objet psychique qui est le Moi, Bergson a contribué à masquer notre angoisse, mais c'est aux dépens de la conscience même. Ce qu'il a constitué et décrit de la sorte, ce n'est pas notre liberté, telle qu'elle s'apparaît à elle-même : c'est la liberté d'autrui[199].

Le Moi profond est contemporain à lui-même, il est même pure coïncidence à soi, plénitude d'être. Il ignore la séparation et la distance à laquelle l'intentionnalité la

---

[197] *DI*, pp. 57-58
[198] cf. chapitre I, b)
[199] *EN*, p.79

condamne en réalité. En somme, Moi et conscience du Moi sont une seule et même chose dans l'harmonie conceptuelle bergsonienne. La liberté est alors conçue sur le modèle de la paternité, comme pure génération de l'être à partir de l'être, dans une continuité rassurante, et non comme conflagration imprévisible du néant dynamitant l'être (« pouvoir cataclysmique »). Tout dans l'attitude sartrienne à l'égard de Bergson dans ce texte s'apparente à mouvement de révolte contre le conservatisme et l'esprit de sérieux, à la rébellion du fils face au père. La doctrine bergsonienne est rassurante puisqu'elle préserve la possibilité de l'imprévisibilité de l'acte, qui n'est pas purement répliqué par une essence, mais qui néanmoins conserve « un air de famille » avec le Moi. Bergson, en réduisant à la conscience à un « objet psychique », offre ainsi une voie toute trouvée à la fuite devant l'angoisse en niant la dimension néantisante de la liberté. La liberté bergsonienne est toujours liberté d'un autre, liberté empruntée, liberté libérée de l'angoisse qui lui est attachée. Sartre portera la même accusation d'une liberté aliénante, d'une liberté qui se fait passer pour mienne mais qui est en réalité celle d'un autre, à l'encontre de la morale kantienne[200].

En somme, toutes les théories métaphysiques fondées sur des conceptions substantialisantes de la conscience conduisent immanquablement à l'aliénation de la liberté, à la négation de l'angoisse, caractéristiques de la mauvaise foi. Tout effort pour combler ce vide que je suis à moi-même, ce néant d'être qu'est la conscience est une stratégie d'évitement de la mauvaise foi. Dans la description de l'acte libre dans la quatrième partie, Sartre revient à nouveau sur son opposition à la théorie bergsonienne des deux moi :

> Il ne faudrait pas non plus opposer la liberté à la volonté ou à la passion comme le « moi profond » de Bergson au moi superficiel : le pour-soi est tout entier ipséité et ne saurait avoir de 'moi-profond' à moins que l'on n'entende par là certaines structures transcendantes de la psychè[201].

La conscience étant pure transparence ou translucidité à soi, il n'y aurait aucun sens à la diviser ainsi entre moi superficiel et moi profond. Cette division

[200] « La liberté qui soutient pour Kant l'impératif catégorique est nouménale donc liberté d'un autre. Elle est séparée par ce léger rude néant qui suffit pour que je ne la sois pas. Elle est projection de l'Autre dans le monde nouménal. Il n'y a d'exigence que par une autre liberté. », *CpM*, p.147

[201] *EN*, p. 488

engage une conception substantielle de la conscience comme moi profond qui condamne à retomber dans l'illusion psychique d'un Je, dont le refus constitue la première exclamation philosophique de Sartre depuis l'article sur l'intentionnalité et la *Transcendance de l'ego*.

La temporalité dans L'Etre et le néant : *phénoménologie et bergsonisme*

Si la rupture avec la psychologie bergsonienne est claire, qu'en est-il de la temporalité elle-même ? C'est au terme de l'examen des conduites négatives que Sartre est conduit à produire une analyse pour elle-même de la temporalité. En effet, l'étude du cogito préréflexif, dont la comparaison avec le cogito cartésien a conclu qu'il fallait le sortir des bornes de l'instantanéité et de la substantialité, s'étoile dans les directions des trois ek-stases temporelles. La temporalité apparaît d'entrée de jeu comme la figure du dépassement. C'est par le temps que le pour-soi dépasse sa situation et qu'il est sur le mode du n'être-pas. La réalité-humaine étant donc tout temporelle et en suivant l'ordre des raisons, il sera donc impossible de connaître le pour-soi avant de connaître le temps. L'enquête sur la signification du temps est donc entièrement subordonnée à l'impératif de préciser la relation de la conscience et de l'être, du pour-soi et de l'en-soi[202].

Cette enquête sur la signification de la temporalité s'ouvre par une « phénoménologie des trois dimensions temporelles ». Sartre est soucieux de maintenir la réalité du temps, de ne pas la faire disparaître dans une conception instantanéiste de la temporalité qui s'abîmerait en *maintenants* successifs. En effet, c'est le risque qui guette la tripartition de la temporalité en passé, présent et futur. On retrouve là une trace du bergsonisme de Sartre. La divisibilité du temps en instants successifs, en une somme qu'il serait possible de reconstituer par addition fait perdre *la réalité du temps*. C'est même à un anéantissement du temps que conduit cette conception séparatiste, et proche de celle de Descartes, de la temporalité. La seule façon de saisir le temps c'est donc « de l'aborder comme une totalité[203] », de la saisir dans son unité, celle d'un dépassement ek-statique. C'est en quelque sorte l'envers de l'élan bergsonien : la durée est saisie comme totalité et non comme somme

[202] C'est ainsi que Sartre dira que « Le passé c'est l'en-soi que je suis en tant que dépassé. », c'est donc une certaine relation, celle du dépassement entre l'en-soi et un pour-soi (*EN*, p. 153).
[203] *EN*, p. 142

recomposée mais cette totalité n'est pas une totalité créatrice suivant le mouvement de l'élan vital, c'est une totalité néantisante et ek-statique, vide de la liberté à faire advenir. En fin de compte, *la différence entre le temps sartrien et la durée bergsonienne est bien celle qui sépare une philosophie de la liberté comme néantisation et une philosophie de la durée comme création*.

Il faut donc, insiste Sartre, comprendre le passé, le présent et l'avenir comme des structures secondaires de la temporalité, des structures secondaires de l'unité première qui est le dépassement. Sartre établit, conformément à son ontologie, que le pour-soi n'*a* pas de passé mais qu'il *est* son passé sur le mode de l'*était.* Le problème de la temporalité est évidemment, pour Sartre, un problème ontologique de première importance. Où se trouve exactement le temps entre le pour-soi et l'en-soi ? Admettre que le temps serait de l'en-soi reviendrait à en faire une substance, identique à elle-même, à la couper de la réalité-humaine. Mais admettre qu'il serait de l'ordre du pour-soi reviendrait aussi à nier son objectivité. Il faut alors que le temps se trouve quelque part entre l'être et le néant.

A distance de Bergson : le passé sartrien

Le passé est pensé d'emblée en rupture avec Bergson : puisque le problème fondamental du temps est sa teneur ontologique, il faut déterminer si le passé *est*. Sartre reproche ainsi à Bergson d'avoir contourné le difficile problème de l'être du passé : peut-on encore dire de quelque chose qui est au passé qu'elle est ? Pour Sartre, le passé bergsonien n'a pas cessé d'être mais tout simplement d'agir. Le passé rejoint ainsi une forme d'éternité. Mais cela ne permet pas de comprendre comment le passé, un événement, peut nous « hanter », comment il peut continuer d'agir et d'exister pour un pour-soi au présent. Ce que Sartre reproche à Bergson, en réalité, c'est de retomber dans l'erreur de la partition initiale du temps et de ne pas voir que le passé n'a pas de sens coupé du présent. Le passé, le présent et l'avenir ne peuvent être des réalités indépendantes, autonomes, cela reconduirait la compréhension instantanéiste de la temporalité. Husserl a succombé à la même illusion puisqu'il a, comme Bergson, réduit la temporalité à des structures indépendantes, en ignorant la réalité du temps, son pouvoir de dépassement. Dans la conception de la temporalité de Bergson et de Husserl, Sartre voit à l'œuvre un déni de la nature ek-statique du temps, un déni de la transcendance. C'est bien ce qu'il faut entendre dans le terme de dépassement : *le dépassement est toujours dépassement d'une liberté néantisante et d'une conscience intentionnelle.* On

sait le reproche que Sartre adresse à Husserl, son revirement entre les *Recherches Logiques* et les *Ideen* au sujet de la transcendance de l'ego ; on retrouve ici ce même reproche puisque c'est « sa conception idéaliste » de l'existence qui l'empêche de saisir la transcendance de la temporalité pour ce qu'elle est[204].

L'écueil commun à Bergson et Husserl, parce qu'il font *être* le passé, et à Descartes, pour lequel il *n'est plus*, c'est donc de nier sa transcendance, de lui retirer toute possibilité de dépassement, en somme de « couper les ponts entre lui et notre présent[205] ». Sartre renvoie dos-à-dos Bergson et Descartes, qui ont donné soit trop d'être au passé, soit pas assez. Cet anéantissement ou cette sur-existence du passé est tributaire de leur conception de la conscience : « ils ont conféré à celle-ci l'existence de l'en-soi, ils l'ont considérée comme étant ce qu'elle était. » En d'autres termes, ils ont nié que la temporalité était fondamentalement dépassement. Pour que le dépassement temporel se produise, il faut une conception ek-statique du passé, du présent et de l'avenir. L'ek-stase permet, en effet, de penser une temporalité dont la réalité ne soit pas niée par les partitions en structures secondaires. Pour que le passé existe, il doit être en lien avec mon présent et mon avenir. Bergson et Descartes se condamnent ainsi à ne pas pouvoir comprendre la relation du passé au présent et à l'avenir : le passé sera proprement incompréhensible pour le présent et l'avenir. C'est pour ne pas avoir perçu la temporalité dans sa totalité que sa réalité s'en trouve manquée par Bergson et Descartes. Le rapport ontologique entre le présent et le passé doit être rétabli pour pouvoir penser quelque chose comme « mon passé ». C'est la conscience qui est capable de rétablir ce lien ontologique manquant entre le passé et le présent. En effet, le temps existe par et pour un pour-soi : le passé n'est pas pur néant, et il n'est pas non plus plein être, il n'est ni le présent ni le futur. Le passé est *mon* passé, il existe en fonction de l'être que je suis, qui a à être. La question n'est donc pas celle de savoir si le passé est ou n'est pas ; le passé est passé de quelqu'un ou de quelque chose. C'est la philosophie de la conscience qui permet de reconstruire les ponts coupés par la philosophie du sujet entre le passé et le présent. Cela conduit Sartre à affirmer qu'il y a d'abord des passés plutôt qu'un passé universel.

La solution sartrienne au problème ontologique du passé est donc la conscience intentionnelle : le passé est passé d'une conscience ou de quelque chose. Il

---

[204] « La conscience husserlienne ne peut en réalité se transcender ni vers le monde, ni vers l'avenir, ni vers le passé. » (*EN*, p.145)
[205] *Ibid*.

n'y a plus alors aucun sens à se demander si j'ai un passé, si le passé est ou n'est pas, mais de considérer que le passé n'est que pour un être qui a à être son propre passé :

> Il n'y a de passé que pour un présent qui ne peut exister sans être là-bas, derrière lui, son passé, c'est-à-dire : seuls ont un passé les êtres qui sont tels qu'il est question dans leur être de leur être passé, qui ont à être leur passé. Ces remarques nous permettent de refuser a priori le passé à l'en-soi (ce qui ne signifie pas non plus que nous devions le cantonner dans le présent) [206].

Le passé ne peut appartenir à l'ordre de l'en-soi ; il est toujours passé d'un pour-soi ou perçu par un pour-soi. Le passé n'est pas de l'en-soi, on ne peut avoir un passé comme on a un livre, on a à être son passé parce que le passé est relation à un pour-soi. C'est là toute l'ambiguïté du dépassement : le dépassement est à la fois séparation puisqu'il est fondamentalement distance, dehors, mais il est en même temps fondamentalement relation, continuité puisqu'il faut que quelque chose demeure pour pouvoir être dépassé. On pourrait peut-être ici voir un mouvement semblable à celui qui est mu par l'organe-obstacle, concept bergsonien repris par Jankélévitch. Dans l'existence, le passé est toujours dépassé, il est toujours relation et il « arrive dans le monde[207] » par le pour-soi. Mais le passé peut retomber dans l'en-soi : lorsque la mort saisit le pour-soi. Dans la mort, le passé ne peut plus être dépassé, il n'existe plus pour un pour-soi mais seulement comme en-soi, ou pour un pour-autrui, comme mon-passé-pour-l'autre. Ce qui fait la réalité du passé, comme la réalité de la conscience, c'est le refus de l'identité, le maintien absolu de la distance à soi, c'est le pouvoir néantisant de la liberté. Et c'est d'ailleurs ainsi que l'identité ne peut être qu'au passé. Il est impossible d'être identique à soi, d'avoir une identité au présent ou à l'avenir. En revanche, l'identité peut être cet effort de la mauvaise foi d'adhérer strictement à ce qu'elle a été. Lorsque je dis de moi que je suis ceci ou cela, je ne peux l'être que sur le mode de l'avoir été. Aussi ne puis-je jamais dire « je suis heureux ». Cet énoncé ne peut avoir de sens qu'au passé : dès que je dis *être* heureux, je ne le suis plus. Je ne puis *être* quelque chose qu'au passé.

Le passé est assimilé à deux autres concepts dans *L'Etre et le néant*, le corps[208] et

---

[206] *EN*, p.149
[207] *Ibid.*
[208] Voir chapitre V

la facticité. En effet, le passé dénude la facticité, il est en quelque sorte ce qu'il reste de la contingence une fois que la liberté l'a dépassée. Ce qui fait la passéité du passé, c'est ainsi qu'il est du côté de l'en-soi et que le pour-soi ne peut se défaire de sa liberté pour l'y rejoindre : « le passé, c'est ce que je suis sans pouvoir le vivre[209] ». Le passé est une substance, il *est*, et en même temps il est passé d'un pour-soi qui a à l'être. Le passé est donc une synthèse d'en-soi et de pour-soi : « il représente une certaine synthèse de l'être qui est ce qu'il n'est pas et n'est pas ce qu'il est avec celui qui est ce qu'il est[210] ».

Statique temporelle : « Il faut que Dieu attende que le sucre fonde »

Après la phénoménologie des dimensions temporelles, qui établit à chaque fois la situation entre l'en-soi et le pour-soi du temps, c'est une ontologie de la temporalité qui se présente.

La caractéristique que l'on accorde spontanément à la temporalité est la succession, dont le sens est donné par un avant et un après. Cette irréversibilité ordonnée correspond à la « temporalité statique » et permet de maintenir le pour-soi à distance de lui-même. En effet, dans un temps polarisé par l'avant et l'après, je ne peux être immédiatement ce que je veux être, je suis contraint d'attendre et de me conformer à l'ordre que la succession temporelle m'impose. La temporalité statique est toujours d'une certaine façon ek-statique, fait du pour-soi un être à distance de lui-même. Cette « vertu séparatrice du temps » est l'opération fondamentale de la temporalité, qu'elle détruise ou qu'elle crée. La temporalité statique ressemble beaucoup à la conception spatiale du temps isolée par Bergson. En effet, Sartre note que « c'est le temps qui est choisi pour mesure pratique de la distance[211] ». Cette temporalité statique tombe sous le coup de la critique formulée dans la phénoménologie de la temporalité : une saisie du temps qui ne serait pas synthétique manquerait tout son sens. De la même façon que le passé ne pouvait être compris en dehors de sa relation au présent et de sa structure première d'échappement, la temporalité ne peut être comprise si l'on s'en tient à ce concept d'irréversibilité. La réalité du temps disparaît derrière cette multiplicité d'avant et d'après. On retombe dans l'illusion d'une conception instantanéiste de la temporalité, succession d' « atomes temporels ». Le problème de la conception statique de la temporalité comme

[209] *EN*, p.154
[210] *Ibid.*
[211] *EN*, p.166

succession, rencontré par Descartes, est au fond celui de la juxtaposition. Le temps ainsi conçu s'efface derrière l'intemporalité de l'instant. La divisibilité fait donc perdre la sensation du temps. L'instant échappe à la succession, il ne connaît ni d'avant ni d'après ; il est sa propre mesure. Il faut alors l'intervention d'un *deus ex machina*, le Dieu cartésien ou le *Je pense* kantien, pour faire replonger l'instant dans le flux de la succession temporelle.

C'est peut-être à l'occasion de l'analyse de la temporalité statique que le propos sartrien se colore de la plus forte tonalité bergsonienne dans *L'Etre et le néant*. En effet, Sartre reproche à Descartes et à Kant d'avoir vidé la temporalité de sa réalité : « La temporalité devient une simple relation externe et abstraite entre des substances intemporelles[212] ». On ne peut concevoir un temps réel à partir d'une matière première atemporelle, l'instant. L'opposition formulée par Sartre dans *La Transcendance de l'ego* à la question de droit du *Je pense* kantien pour unifier le champ transcendantal de la subjectivité réapparaît ici à l'occasion de l'analyse de la temporalité statique. Non seulement le *Je pense* est une fiction rassurante et inutile pour comprendre la structure de la conscience, mais c'est aussi un obstacle diriment à la saisie de la réalité de la temporalité. Il ne faut donc pas reconstruire le temps à partir de l'instant mais le saisir synthétiquement à partir de sa structure ek-statique. Dans une formule saisissante, Sartre affirme qu'il faut que « Dieu attende que le sucre fonde[213] ». En quelques mots, Sartre dévoile toute l'emprise bergsonienne de sa pensée. En reprenant le célèbre exemple de *L'Evolution créatrice*, expérience métaphysique révélant à la conscience la réalité de la durée, Sartre réaffirme sa propre croyance à la réalité du temps. Pour que la temporalité ne soit pas une pure illusion, il faut que Dieu lui-même attende que le sucre finisse de fondre. Si le temps est soutenu à l'être par la volonté divine, l'attente n'aurait aucun sens. Le temps ne serait qu'une structure vide et fictive dont le pour-soi serait la dupe. Alors que si Dieu doit attendre que le morceau de sucre fonde, le temps est réel, il *existe*. Le morceau de sucre bergsonien sauve la temporalité de l'extratemporalité à laquelle ses diverses conceptualisations la condamnent. Le morceau de sucre représente à lui seul toute l'ambiguïté de la relation de Bergson à Sartre : en effet, alors que dans *L'Etre et le néant*, il constitue un argument majeur contre Descartes et Kant et permet à Sartre de se placer du côté de ceux qui affirment la réalité du temps, dans les *Cahiers pour une*

[212] *EN*, p.168
[213] *Ibid*.

morale[214], le morceau de sucre devient l'attribut non plus de la durée mais de la violence. En effet, pour montrer que la violence constitue une négation de la temporalité, Sartre reprend cet exemple qui se termine cette fois-ci non plus dans l'harmonie bergsonienne mais dans le bris.

Si le morceau de sucre symbolise toute l'ambivalence du rapport de Sartre à Bergson, sa situation dans l'argumentaire sartrien redouble cette ambivalence. Immédiatement après[215] avoir implicitement eu recours à la durée bergsonienne pour sauver la temporalité de l'irréalité cartésienne et kantienne, Sartre dirige ses critiques contre Bergson lui-même. Si Descartes et Kant ont fait sombré la durée dans la séparation, Bergson et Leibniz l'abîme dans « un pur rapport d'immanence et de cohésion ». Les uns comme les autres ignorent la nature synthétique de la temporalité qui n'est ni dérivée d'une extratemporalité extérieure ni pure continuité intérieure. L'élément synthétique qui leur manque est le dépassement. La temporalité doit tout autant être soustraite à la séparation de l'instant qu'à l'unification de la durée. Le temps pour Sartre ne peut être cette « organisation mélodique » puisqu'en soustrayant la temporalité à sa destruction par l'instant, Bergson a en fait rendu un acte organisateur, un *Je pense*, nécessaire à la saisie de la durée. Et l'on retrouve ici le problème ontologique de l'être du passé : si le passé est inagissant, si le passé n'*est* plus, mais qu'il demeure présent sous la forme du souvenir, c'est qu'il existe ek-statiquement pour un pour-soi. La critique sartrienne porte au final sur la confusion qu'il aperçoit dans le bergsonisme entre l'être et la durée[216].

Ce qui ressort de la critique des conceptions cartésienne, kantienne et bergsonienne, c'est que « la temporalité est une force dissolvante mais au sein d'un acte unificateur », « une ébauche de dissociation au sein de l'unité[217] ». La temporalité est donc une dispersion de l'être unifiée par la conscience. C'est le mouvement du pour-soi qui échappe à l'en-soi. En posant d'abord l'unité, on perd la succession et l'irréversibilité – ce qui pourrait expliquer l'absence de nostalgie dans la philosophie bergsonienne ; en commençant par la succession, on s'interdit de comprendre que le temps est plus qu'une juxtaposition d'instants. La synthèse sartrienne consiste donc à affirmer en même temps l'unité et la succession constitutives de la temporalité et

[214] *CPM*, p.181 : « Si j'attends que le sucre fonde, je m'appuie sur les caractères mêmes de l'eau et du sucre. Le temps passe. Le violent jette le verre : le voilà détruit en un instant. »
[215] *EN*, pp. 169-170
[216] Cf. chapitre I
[217] *EN*, p.171

déployées dans la fuite existentielle.

> La temporalité n'est pas. Seul un être d'une certaine structure d'être peut être temporel dans l'unité de son être. L'avant et l'après ne sont intelligibles, nous l'avons noté, que comme relation interne[218].

Se trouve là résumée toute la puissance de la pensée sartrienne de la temporalité, qui permet à la fois de rendre compte de l'irréversibilité et de l'unité du temps. En un mot, de fonder sa réalité. Et cette réalité est « le mode d'être d'un être qui est soi-même hors de soi. La temporalité doit avoir la structure de l'ipséité[219] ». Cette phrase me semble capitale pour comprendre la singularité de la temporalité sartrienne. En effet, le temps n'est ni simplement pour une conscience ni simplement en dehors d'elle. Le temps n'est ni une réalité objective ni entité subjectivé. Il est un mode d'être, celui de la réalité-humaine. La dispersion unifiée du temps ou son unité dispersée coïncide avec l'être du pour-soi. Tout est là : le pour-soi ne peut coïncider avec lui-même mais il coïncide avec le temps. Ainsi une morale indexée sur l'être n'aurait aucun sens pour un être qui, à proprement parler, n'*est pas*, mais doit au contraire se référer à la temporalité. La réalité-humaine n'a pas de nature puisqu'elle est du temps. La vie du pour-soi et la réalité du temps sont faites de la même étoffe, cet échappement à soi, cette dispersion d'être. *La structure ontologique du temps et de l'ipséité coïncident ; voilà Bergson dépassé puisque Sartre parvient à préciser la relation entre la durée et l'être, reproche majeur qu'il adressait à Bergson. C'est parce que le pour-soi n'est pas, qu'il ne coïncide pas avec lui-même que le temps est réel* : c'est par que le pour-soi n'est pas ce qu'il est et est ce qu'il n'est pas « qu'il peut être avant ou après soi, qu'il peut y avoir en général de l'avant et de l'après ». Il ne peut y avoir de temps que pour celui qui a à être son être, comme « intrastructure du pour-soi ». Cela ne veut pas dire que la réalité-humaine fonde la temporalité mais plutôt que la temporalité est le mode ontologique qui dépasse l'être et que le pour-soi peut enfin être : « la temporalité n'est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant ». C'est une avancée majeure qui est gagnée par Sartre dans cette section puisque les rapports entre l'être, le temps et le pour-soi se précisent considérablement. Le seul être que le pour-soi puisse rejoindre, c'est cette existence sous forme temporelle. Et là on comprend une fois de plus pourquoi le

[218] *Ibid*.
[219] *EN*, p.172

régime ontologique pur doit être abandonné au profit de l'existence : parce que l'existence est intrastructurellement temporelle, soit la seule structure ontologique réellement accessible au pour-soi.

Le choix de l'existence comme concept ontologiquement structurel dévoile la réalité du temps et son commun registre ontologique avec le pour-soi. L'existence est fondamentalement diasporique, c'est le mode d'être du pour-soi et de la temporalité. La temporalité et l'ipséité, sans cesse dépassées par leur néantisation, ont un mode d'être diasporique. L'idée de la diaspora restitue cette idée de distance à soi qui se néantise dans le temps pour l'ipséité. La diaspora de l'ipséité se produit par la dispersion de son être dans les trois dimensions de la temporalité, passé, présent et avenir : « le pour-soi, du seul fait qu'il se néantise, est temporel[220] ». Sartre réaffirme ici l'alliance ontologique première qu'il a forgée dès la première partie de *L'Etre et le néant* : le temps, comme la liberté, est pouvoir de néantisation, le pouvoir créateur du temps est animé par ce principe. Chacune des dimensions temporelles procède par néantisation existentielle et révèle au pour-soi le manque qui le hante. Sartre justifie ainsi le privilège qu'il accorde au présent :

> Le présent n'est pas ontologiquement « antérieur » au passé et au futur, il est conditionné par eux tout autant qu'il les conditionne, mais il est le creux de non-être indispensable à la forme synthétique totale de la temporalité[221].

Dans les faits, ce privilège ontologique du présent semble être plus une déclaration de principe qu'une réalité à l'œuvre dans *L'Etre et le néant*. Le présent semble bien évanescent et son absence est révélée par l'omniprésence de la dimension de l'avenir. La temporalité, dans ses dimensions, fait donc advenir l'ipséité comme manque et distance à soi. Elle n'est pas le temps de la physique, le temps de la logique, qui serait pure succession ; elle n'est pas le temps soutenu à l'être par une réalité extérieur. *Ce que l'analyse de la temporalité statique révèle, c'est que le temps n'est pas mais qu'il existe. Elle est l'intrastructure diasporique qui rend possible la néantisation de l'être par et pour le pour-soi.*

---

[220] *EN*, p.177
[221] *Ibid.*

Temporalité dynamique et spontanéité

L'analyse de la temporalité statique, et de ses insuffisances, conduit Sartre à répondre à la question « pourquoi le temps passe-t-il ? ». Et il n'est pas anodin qu'il le fasse grâce aux ressources d'une méthode bergsonienne, celle de la résolution des faux problèmes. En effet, le caractère dynamique de la temporalité, l'existence du changement, ne pose de problème que pour un pour-soi qui aurait été en réalité réduit à un en-soi. Si la temporalité ek-statique est une structure du pour-soi, le changement n'est pas un problème en soi. En effet, c'est lorsqu'on part de l'être que le changement devient incompréhensible. Pour un pour-soi dont l'être est diasporique et ek-statique, il n'y a en revanche aucune difficulté. C'est même la permanence qui devient incompréhensible, comme le souligne Sartre. La temporalité dynamique rend intelligible le fait que la totalité de la temporalisation ne peut jamais être achevée, qu'elle constitue à elle-même son propre dépassement.

> Ainsi le temps de la conscience, c'est la réalité-humaine qui se temporalise comme totalité qui est à elle-même son propre inachèvement, c'est le néant se glissant dans une totalité comme ferment détotalisateur. Cette totalité qui court après soi et se refuse à la fois, qui ne saurait trouver en elle-même aucun terme à son dépassement, parce qu'elle est son propre dépassement et qu'elle se dépasse vers elle-même, ne saurait, en aucun cas, exister dans les limites d'un instant. Il n'y a jamais d'instant où l'on puisse affirmer que le pour-soi est, parce que, précisément, le pour-soi n'est jamais. Et la temporalité, au contraire, se temporalise tout entière comme refus de l'instant[222].

Le néant refuse ainsi à la temporalité sa totalisation, qui elle-même se temporalise par le dépassement de l'instant. De la même façon que l'ipséité est conscience du manque qui la constitue, la temporalité est trouée par le néant qui fait d'elle un perpétuel dépassement.

Le temps du monde

La temporalisation est le privilège du pour-soi ; l'en-soi ne peut se temporaliser, tout simplement parce que la temporalisation est une action

[222] *EN*, p.185

réfléchissante. La temporalité n'existe que pour un être irréductiblement à distance de soi. Dans la coïncidence à soi, l'en-soi perd la temporalité. Le pour-soi, quant à lui, est existence de la temporalité, et non conscience de la temporalité. Si le temps n'est pas et que l'en-soi ne se temporalise pas, il existe pourtant une forme temporelle de l'en-soi que Sartre nomme « le temps du monde ». L'en-soi se dévoile à un pour-soi qui se temporalise. Sa temporalité sera celle d'une permanence « compromis entre l'identité intemporelle et l'unité ek-statique de temporalisation[223] ». L'en-soi ne connaît que l'instant, qui se succède l'un à l'autre et dont l'unité n'est réalisée que par un rapport extérieur. Cette temporalité est donc celle d'un mixte : l'en-soi conserve son « immuabilité atemporelle[224] ». Ce temps du monde, ou temps universel, reste à la surface de l'en-soi. Contrairement à la temporalité ek-statique du pour-soi, perpétuels fuite et arrachement, la temporalité atemporelle du pour-soi est donnée, elle *est.* Cette objectivation de la temporalité dans l'en-soi la vide de sa réalité. Il n'y a rien de réel dans cette temporalité spectrale. Ces morceaux d'éternité qui compose l'en-soi « ne durent pas, ils sont ; le temps coule sur eux[225] ». Le temps coule à la surface de l'en-soi puisqu'il est, il se superpose en quelque sorte à l'être puisqu'il est lui-même de l'être. A la négation interne et ek-satique de la temporalité du pour-soi s'oppose la néantité du temps de l'en-soi. Ce temps fantomal est celui de la science, convergence flagrante avec le reproche bergsonien de l'oubli de la durée par la science et la métaphysique. Ce qui manque à ce temps du monde, c'est une conscience, c'est un être-pour. Ici on n'a plus affaire à la temporalité diasporique unifiée par un pour-soi mais à la dispersion totale d'un temps purement extérieur. Le temps de l'en-soi transforme le temps lui-même en-soi, en succession d'atomes temporels. Le temps du monde, contrairement à la temporalité du pour-soi, est un temps sans transcendance[226]. Ces temps ne sont pas pourtant purement hermétiques. Le passé est la dimension temporelle dans laquelle le temps de l'en-soi et la temporalité du pour-soi peuvent se rejoindre. Alors que le présent et l'avenir permettent au pour-soi d'échapper au temps du monde, le passé l'y reconduit.

Le temps ne peut être considéré par et pour lui-même si on veut le maintenir

---

[223] *EN*, p241
[224] *Ibid.*
[225] *Ibid.*
[226] Rappelons ici la définition de la transcendance donnée par Sartre : « Nous appellerons transcendance cette négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être. » (*EN*, p. 216).

réel et vivant. Le temps doit être temps pour un pour-soi. C'est seulement pour une conscience, pris dans le circuit de l'ipséité, que le temps peut échapper à son objectivation en succession d'instants. Le temps ne peut pas *être en soi* mais il peut exister pour une conscience. L'instant étant plein d'être, atemporel, la temporalité ek-statique est « pur néant en-soi[227] ». Pourtant Sartre envisage le cas d'une forme temporelle intermédiaire, celle du laps de temps, cette « forme finie, organisée au sein d'une dispersion indéfinie ; le laps de temps est comprimé de temps au sein d'une absolue décompression[228] ». Dans la projection ek-statique de sa temporalité, le pour-soi saisit des formes temporelles finies, des morceaux de temps objectifs qui s'intègrent au projet du pour-soi. Le laps de temps apparaît alors comme mixte d'être et de néant et prend la forme d'une « trajectoire ». Si le laps de temps est plus que l'instant de l'éternité objective et moins que l'ek-stase d'un pour-soi, il s'évanouit aussitôt la trajectoire accomplie, « le temps se révèle comme chatoiement de néant à la surface d'un être rigoureusement atemporel ».

Le vocabulaire spatial de la temporalité dans L'Etre et le néant

Un des indices du refus de la durée bergsonienne dans *L'Etre et le néant* se trouve dans l'usage récurrent d'un vocabulaire spatial pour décrire les dimensions temporelles. A la lecture de l'essai d'ontologie phénoménologique, on ne peut être que frappé par l'infrastructure spatiale qui cimente l'ontologie sartrienne. Qu'il s'agisse de la fuite, de l'évasion, de la situation, ces grands concepts de l'ontologie sartrienne témoignent tous d'une emprise spatiale dans la formulation des phénomènes temporels et d'une volonté claire de rupture avec la partition bergsonienne de la durée purement temporelle et du temps spatialisé. Les ekstases temporelles reçoivent donc une qualification temporelle : le passé est « être par-derrière[229] », la conscience, bien qu'acte temporel, est comprise comme *distance* à soi et *décompression*[230] d'être. L'idée même – fondatrice de l'ontologie sartrienne, ce que rappelle avec force les *Carnets*[231] –

[227] *EN*, p. 252
[228] *Ibid.*
[229]« Le passé n'est justement que cette structure ontologique qui m 'oblige à être ce que je suis par-derrière. » *EN,* p.153 // « Derrière, il était son passé et devant il sera son futur. Il est fuite hors de l'être coprésent et de l'être qu'il était vers l'être qu'il sera. » *EN,* p.159
[230] Par exemple, *EN*, p. 133
[231] Dans le carnet III, Sartre analyse la structure de la volonté : « Je constate que sa structure essentielle est la transcendance, puisqu'elle vise un au-delà qui ne peut être que dans l'avenir.

de la transcendance est éminemment spatiale. Dieu est ainsi tel qu'il ne peut « prendre ses distances, par rapport à soi et par rapport à l'objet[232] ». Les *Cahiers* définiront par la suite l'authenticité comme une forme de *reprise de distance* à soi. L'existence humaine dans laquelle s'exprime la liberté et la transcendance ne peut être pensée en dehors de ces images spatiales. L'immanence, inversement est définie comme « le plus petit recul que l'on peut prendre de soi à soi[233]. » Que l'ontologie sartrienne ait recours à des concepts à texture spatiale pour désigne l'en-soi, voilà qui n'est rien de surprenant, il est « massif », « opaque » et « rempli de lui-même[234] ». Mais pourquoi alors formuler en termes spatiaux l'existence humaine, dont Sartre a souligné lui-même la signification premièrement temporelle : « La caractéristique de l'ipséité, en effet (*Selbstheit*), c'est que l'homme est toujours séparé de ce qu'il est *par toute la largeur de l'être*[235] qu'il n'est pas[236]. » ? Cette *largeur d'être* qui creuse la distance à soi, qui donne à la fuite son mouvement, qui appelle la transcendance, est entièrement rabattue du côté de l'espace. Comme Sartre le note lui-même[237], c'est bien cette distance à soi qui marque la conscience que restituent la transcendance pour Heidegger et l'intentionnalité pour Husserl. Cependant si l'on compare la définition toute temporelle que Sartre donne de la liberté dans les *Carnets* et celle toute spatiale de certains passages de *L'Etre et le néant*, il y a fort à parier que ce glissement signifie une prise de distance avec Bergson. Dans les *Carnets*, la liberté « est un certain type de possible dont la substance ontique est l'avenir », elle « interdit de vouloir contre le temps[238] » ; dans *L'Etre et le néant*, « elle suppose que l'être humain repose d'abord au sein de l'être et s'en arrache ensuite par un *recul* néantisant[239]. » En effet, dans la discussion du statut de la négation chez Heidegger, Sartre établit que toute négation est préparée par une « séparation, un « décollement des consciences[240] ». La négation, la liberté, la conscience se développent en concepts spatiaux – parmi lesquels on ne

---

Mais cette transcendance suppose un donné à transcender. La volonté a besoin du monde et de la résistance des choses. » (*CdG*, p. 52)

[232] *CdG*, p. 53

[233] *EN*, p. 31-32

[234] *EN*, p. 32

[235] C'est moi qui souligne.

[236] *EN*, p. 52

[237] *EN*, p. 60

[238] *CdG*, p. 49

[239] C'est moi qui souligne ; *EN*, p. 60

[240] *EN*, p. 62

peut pas oublier celui de *diaspora*[241]. Ce mode d'être du pour-soi, qui s'oppose à l'unicité dimensionnel de l'en-soi, trahit à nouveau l'emprise spatiale des concepts qui déterminent la structure existentielle de la réalité humaine, le pour-soi n'existe jamais « que sous la forme d'un ailleurs par rapport à lui-même[242] ». Alors pourquoi avoir recours à l'espace pour décrire ce qui est de l'ordre du temps ? Il ne peut d'une simple manifestation de l'anti-bergsonisme de Sartre. La raison apparaît dans le chapitre consacré à la temporalité :

> En avant, en arrière de soi : jamais soi. C'est le sens même des deux ek-stases Passé, Futur et c'est pour cela que la valeur en soi est par nature le repos en soi, l'intemporalité ! L'éternité que l'homme recherche, ce n'est pas l'infinité de la durée, de cette vaine course après soi dont je suis moi-même responsable : c'est le repos en soi, l'atemporalité de la coïncidence absolue avec soi[243].

Et voilà le sérieux de la formulation spatiale de la temporalité sartrienne : le temps est essentiellement mouvement, c'est-à-dire ce qui met à distance[244]. Ce mouvement n'est restitué en tant que tel que par la conceptualisation spatiale. Paradoxalement, en exprimant en termes spatiaux la temporalité, ce qui semble signifier une rupture avec le bergsonisme, Sartre retrouve Bergson dans sa conception du mouvement[245].

Entre le bergsonisme exalté de Jankélévitch mais qui le conduit à un vitalisme paradoxal en rabattant la durée sur le devenir et en le colorant de sa propre tonalité, le bergsonisme malgré lui de Sartre, oscillant entre mauvaise foi et reprise, la relation de Nabert à Bergson est plus mesurée et progressive.

---

[241] *EN*, p. 172
[242] *EN*, p. 114
[243] *EN*, p. 177
[244] « Ce néant, nous l'avons vu, elle a à l'être dans de multiples dimensions, d'abord en se temporalisant, c'est-à-dire en étant toujours à distance d'elle-même » (*EN*, p.497)
[245] « Cette fois, nous tenons la mobilité dans son essence, et nous sentons qu'elle se confond avec un effort dont la durée est une continuité indivisible» (Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, Paris, PUF, Quadrige, p. 6)

3. Bergson retrouvé : De la critique de la psychologie à la reprise de la morale ouverte

*De l'*Essai *aux* Deux Sources *: Nabert et le bergsonisme retrouvé*

« L'instance suprême et l'unique juridiction du philosophe, c'est l'expérience intérieure ». Ce sont les mots de Jankélévitch[246] pour qualifier la philosophie de Bergson, mais ils pourraient tout aussi bien ressaisir à eux-seuls toute la pensée de Nabert.

Alors que les références bibliographiques sont rares dans le corpus nabertien[247], et s'effacent plutôt derrière un commentaire implicite des doctrines, le nom de Bergson apparaît explicitement dans tous les livres de Nabert. La relation de Nabert à Bergson a considérablement évolué depuis *L'Expérience intérieure de la liberté*, dans laquelle il lui reproche une conception irrationaliste de la liberté, jusqu'aux *Eléments pour une éthique*, qui reprennent des traits caractéristiques de la morale bergsonienne. Suivons alors trois moments marquant de la relation de Nabert à Bergson : la confrontation à la conception bergsonienne de la liberté entre l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et l'*Expérience intérieure de la liberté*[248] ; l'analyse de l'instinct virtuel dans les *Deux Sources* qui a particulièrement intéressé Nabert ; l'intégration dans les *Eléments pour une éthique* de la morale ouverte au chapitre consacré à la vénération.

L'instinct virtuel dans les Deux Sources

Nabert propose d'entrer dans les *Deux Sources* par la notion d'instinct virtuel, qui est effectivement centrale dans le livre. L'instinct virtuel joue une fonction *analogue* à celle que joue l'instinct pour l'animal mais en agissant par l'intermédiaire de moyens

---

[246] *HB*, p. 28

[247] Elles sont plus fréquentes dans l'*Expérience intérieure de la liberté* et dans le *Désir de Dieu*, sans aucun doute pour des raisons qui tiennent à la forme de l'œuvre, universitaire, dans le premier cas, et inachevée dans le second cas.

[248] Cet aspect de la relation de Bergson à Nabert sera examiné dans le chapitre III, consacré à la liberté.

humains, psychologiques qui relient le vital au social. L'obligation sociale, qui fait l'objet du chapitre I, est un instinct virtuel, tout comme la fonction fabulatrice du chapitre II qui a également pour vocation « d'attacher l'homme à la vie[249] ». Comme le note Frédéric Worms, « ce qui permet à Bergson (…) de passer du social au vital, de l'obligation à l'instinct, ce n'est pas l'habitude en elle-même, c'est la solidarité *organique* entre *toutes* les habitudes au sein d'une société[250]. » L'organisation des volontés par l'obligation *imite* un organisme et c'est l'habitude qui joue le rôle de la nécessité dans la nature[251]. Ce qui intéresse particulièrement Nabert dans sa lecture des *Deux Sources*, comme beaucoup de critiques à l'époque[252], c'est le lien entre l'*Evolution créatrice* et le dernier livre de Bergson. Le statut de la sociabilité lui semble ainsi indécidable dans l'*Evolution créatrice*, apparentée à l'intelligence plutôt qu'à l'instinct.

La lecture de Nabert part donc du concept d'instinct virtuel, il en fait même le point de départ des *Deux Sources* qui, en affrontant le problème de l'instinct dans les relations humaines, découvrent ensuite la distinction du clos et de l'ouvert. On comprend alors, grâce au concept d'instinct virtuel, le lien que beaucoup de critiques ont manqué entre l'*Evolution créatrice* et les *Deux Sources*. C'est donc bien, pour Nabert, « par les instincts virtuels et par l'expérience mystique[253] » que Bergson rencontre le problèmes de la vie morale et religieuse. C'est le rapport aux instincts virtuels qui marque le départ entre l'humanité obéissant à l'obligation pure avec son intelligence et sa frange d'instinct et la sublimité morale de la surhumanité mue par l'émotion créatrice. L'instinct, fût-il virtuel, fût-il une imitation psychologique et sociale de l'instinct biologique, maintient l'humanité en-deçà de la moralité sublime, en la soumettant aux contraintes de la vie, de l'espèce – c'est toute la différence entre « la religion de l'espèce », la religion statique, et « la religion de la création », la religion dynamique. La conception de l'intelligence formulée par l'*Evolution créatrice* permettait-elle de comprendre le rôle des religions dans l'histoire humaine ? Pouvait-on faire de ces croyances l'œuvre de l'intelligence ? C'est précisément là que l'instinct virtuel entre en scène, comme ce qui lie l'intelligence et l'instinct, le social et le vital. Nabert voit dans l'instinct virtuel toute la continuité qu'on a voulu nier à l'œuvre

[249] *DS*, p. 223
[250] Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, Paris, Quadrige, PUF, 2004, p. 283
[251] *DS,* p. 2
[252] cf. Teboul Margaret, « Lectures juives des *Deux sources de la morale et de la religion* dans les années trente », *Archives Juives*, 2003/2 (Vol. 36), p. 101-120.
[253] *EIL*, p. 315

bergsonienne entre l'*Evolution créatrice* et les *Deux Sources*. La religion est donc liée à une exigence de la vie, incorporée au phénomène social par l'instinct virtuel de la fonction fabulatrice : « Faite pour la vie, la religion est tenue d'inscrire ses fables sur le registre de l'intelligence[254]. » Dans l'obligation comme dans la fable, c'est bien l'instinct qui s'insinue et se dissimule dans l'intelligence.

Si la discussion de l'instinct virtuel permet à Nabert de penser la continuité de la doctrine « bio-spiritualiste » bergsonienne, ce qu'il retiendra des *Deux Sources*, c'est sans doute que, dans la philosophie de la durée, « le message mystique et son contenu font corps avec le moment historique, personnel, concret de la révélation[255]. » Dans les *Eléments pour une éthique*, Nabert rejoindra Bergson dans la même opposition aux idéalismes qui attribuent, de l'extérieur et *a posteriori*, une dimension éternitaire aux religions historiques. Au contraire, Nabert, comme Bergson, conçoit la révélation comme coïncidence du devenir et de l'éternité, de l'histoire et du transhistorique. Alors que l'idéalisme la fera coïncider avec un moment dialectique du développement de l'esprit, qu'il attribuera une direction à l'histoire, Nabert et Bergson la conçoivent comme l'inscription de l'absolu dans le temporel, ne donnant pas à l'histoire un sens univoque mais au contraire appelant à fermer l'histoire et à « la rouvrir sans cesse ». Il y a pour Nabert quelque chose comme une transfiguration du bergsonisme entre l'*Evolution créatrice* et les *Deux Sources* : l'intuition telle qu'elle était conçue dans le cadre d'un naturalisme spiritualisme ne pouvait saisir adéquatement l'élan d'amour de l'émotion créatrice – « une nouvelle lumière baigne toute la doctrine[256]. » C'est pour cela que l'expérience mystique prend le relais de l'intuition. Plutôt que de partir de l'histoire pour la transcender vers la métaphysique, Bergson part de l'expérience mystique, moment où la métaphysique s'est faite parfaitement histoire. Entre l'*Evolution créatrice* et les *Deux Sources*, on passe d'une métaphysique de la durée à une métaphysique de l'amour, et dans ce passage, si l'on peut dire, Nabert se convertit au bergsonisme.

Cette conversion au bergsonisme est-elle totale ? C'est ce que l'article de 1941 dans la *Revue de métaphysique et de morale*[257] permet de tirer au clair, après la lecture des *Deux Sources* qui a laissé Nabert comme sous le charme du bergsonisme. Nabert éprouve le besoin de revisiter son rapport à Bergson, cette fois-ci en réfléchissant à

[254] *EIL*, p. 329
[255] *EIL*, p. 339
[256] *EIL*, p. 341
[257] Repris dans *EIL*, pp. 349-367

« L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu ». C'est bien *son* Bergson qui se dessine dans ce texte : « Ce que nous cherchons chez Bergson, c'est son propre message, c'est la qualité de l'émotion religieuse qui a suscité son œuvre[258]. » En effet, ce qui apparaîtra très clairement dans le chapitre final des *Eléments*, c'est que le Bergson de Nabert est bien celui des *Deux Sources*, celui de l'émotion mystique créatrice.

L'appel du héros et la vénération

Les *Deux Sources*, cette « œuvre de si haute portée[259] » pour Nabert[260], produit des effets inattendus sur sa propre philosophie. Alors que la morale ouverte et l'exemple des grands mystiques surgissaient tel un coup de théâtre dans les *Deux Sources*, le chapitre conclusif des *Eléments* consacré à la vénération a été préparé par la réflexion des données de l'expérience pour la conscience seule, puis par l'approfondissement de la communication dans le commerce des consciences. Il y a comme un élargissement progressif qui étend l'envergure de la réflexion de chapitre en chapitre pour culminer dans un moment mystique final ; il y a comme un élargissement de la conscience qui, passée par l'épreuve de la faute, de l'échec, de la solitude, s'est confrontée à l'ascèse des fins et qui ne fait plus qu'une avec la dialectique de l'aspiration. La morale exemplaire des grands mystiques semble bien être la reprise la plus essentielle de Bergson par Nabert. Dans le chapitre final des *Eléments*, consacré aux sources de la vénération, Nabert part du même constat que Bergson, celui de la *réalité* du mysticisme, de son occurrence dans l'histoire : « de tout temps ont surgi des hommes exceptionnels en lesquels cette morale s'incarnait[261] ». L'expérience mystique atteste bien, dans l'histoire, l'existence effective de cette morale ouverte. La morale ouverte est mue par l'émotion, principe psychologique et non pas rationnelle, qui se substitue à l'instinct. « en approfondissant ce nouvel aspect de la morale, on y trouverait le sentiment d'une coïncidence, réelle ou illusoire, avec l'effort

[258] *EIL*, p. 349
[259] *EIL*, p. 313
[260] Dans ce texte, toute l'admiration de Nabert pour Bergson transparaît : « Je crois que jamais aucun penseur n'avait affirmé de telle manière la liberté de l'humanité dans une histoire qui devrait être divine et la nécessité transhistorique qu'elle subit (…). » (*EIL*, p. 346)
[261] *DS*, p. 29

générateur de la vie[262] ». La vénération a-t-elle également cette dimension vitale chez Nabert ?

Les sources de la vénération

Une autre surprise attend le lecture qui parvient à la fin du livre III des *Eléments*. Alors que Nabert a pris ses distances avec la conception bergsonienne de la temporalité[263], un trait de la moralité des *Deux Sources* réapparaît soudain : « la conscience peut et doit recourir aux exemples historiques de sublimité morale qui opposent à l'expérience de l'inachèvement de son ambition une preuve irrécusable en faveur de ce qui est au principe de son propre effort[264]. » Si la *dialectique* de l'aspiration a signé la distinction entre la temporalité bergsonienne et nabertienne, la dialectique de *l'aspiration* les réunit dans une conception commune de l'exemplarité morale. C'est donc dans l'histoire que la conscience peut trouver les occurrences d'actions qui incarnent l'absolu du principe - c'est l'éthique du témoignage qui développera le *Désir de Dieu*.

[262] *DS*, pp. 51-52
[263] Cf. extrait cité plus haut, *EpE*, p. 196
[264] *EpE*, p. 208

4. L'existence, le temps et la négation

Le premier indice de cet oubli de la durée est la nécessité de prendre en compte ce que l'on pourrait appeler le *négatif*. Si la durée est refusée, oubliée ou oblitérée, c'est parce qu'elle ne se rend pas adéquate à la réalité de l'existence, qui est celle d'une séparation d'avec soi. La durée est certes multiple mais elle est multiplicité seulement dans la succession, et non dans la coexistence. Or, l'expérience existentielle est celle de la coprésence de l'être et du non-être, d'un passé et d'un présent qui ne se continuent plus l'un dans l'autre. *A tous égards, l'existence est un phénomène de la contemporanéité autant sinon plus que de la succession.* Dans la durée, le temps ne s'arrête pas et il est à peine sensible tant il fait un avec la conscience. La durée suit sa progression et son devenir permanent. L'existence, elle, éprouve la réalité du temps aussi dans l'expérience de la souffrance, du négatif. *La sensation du temps n'est plus alors contemporaine d'un devenir mais d'un souffrir*. C'est cette relation du négatif ou de la souffrance et de la relation du temps que Frédéric Worms[265] soutient – et qui est inversement confirmée par la définition que Jankélévitch donne de la joie : « La joie n'a presque pas de présent, tant sa pointe est fine[266] (…). » Sa thèse est très simple : toute expérience négative se traduit par une conscience implicite du temps et inversement toute conscience implicite du temps est négative ou souffrance. Dès qu'un problème surgit, et en particulier dans l'expérience de la maladie, le temps devient sensible. *Aller mal, c'est voir le temps apparaître* ; l'urgence c'est le temps qui apparaît. Et l'inverse est aussi valable : tout sentiment conscient du temps est une souffrance. Il y a là quelque chose d'important pour notre propos puisque cette thèse semble rejoindre celle d'une relation essentielle entre l'existence, le négatif et la sensation du temps.

[265] Exposée notamment lors d'une séance du séminaire « Du temps à l'histoire » le 14 décembre 2017 à l'ENS.
[266] *TV I,* p. 37

L'existence, expérience de la dissociation

En effet, chez Nabert comme chez Jankélévitch, l'existence est fondamentalement l'expérience d'un déchirement, d'une oscillation perpétuelle. Pour un vitalisme pur, même si le temps est une réalité, il se trouve vitalisé dans le devenir. Autrement dit, lorsque le temps est vital, il n'apparaît plus comme une réalité séparée, il se confond avec la vie, avec le devenir. Alors que philosopher à partir de l'existence, il me semble, restitue un effort pour penser la réalité du temps, non pas séparée du sujet, mais séparée justement de la réalité de la vie. *L'existence est le concept qui donne au temps une valeur propre, qui n'est pas celle de la physique, celle d'un ordre cosmologique, qui n'est pas organique, celle de l'élan vital. L'existence c'est ce qui donne au temps une existence éminemment morale par ce qu'elle révèle du déchirement de la conscience et de ses rapports avec le monde.*

Si l'on s'intéresse à la conception de l'existence dans l'œuvre de Nabert, on ne rencontre que des expériences témoignant d'un déchirement permanent, d'une inadéquation perpétuelle à soi. En effet, l'existence est déchirée par l'aspiration du moi concret à un moi idéal. Il faut bien y voir une reprise de la théorie fichtéenne, et une marque de l'idéalisme de Nabert. Il propose une variation tout idéaliste de l'existence, à laquelle jamais Sartre ne consentirait. Les maitres de Nabert sont les premiers ennemis de Sartre – Brunschvicg en particulier mais aussi Lachelier et Lagneau[267]. La surprise est donc d'autant plus grande de voir Sartre et Nabert se rejoindre dans ce geste commun d'éthicisation du temps, dans *cette conception commune de la temporalité comme d'un phénomène moins vital que moral.* Et d'ailleurs, c'est parce que l'existence est cette expérience de l'intermédiarité, du déchirement que la conversion[268] joue un rôle aussi important chez Sartre, Nabert et Jankélévitch. C'est un des rares concepts, assez inattendu, il faut le dire, qu'ils aient en commun. Evidemment ce concept reçoit une compréhension différente chez chacun d'entre eux mais il témoigne de cette même ambivalence de l'existence, qui doit se convertir parce qu'elle est essentiellement expérience de la rupture et de la dissociation. La conversion, pour Nabert, se produit lorsque le penchant pur, qui porte la conscience vers l'aspiration, vers le Moi pur, se trouve déçu, et se ressaisit par la réflexion. Et par cette conversion du penchant, la conscience s'approprie ce qu'elle est. *Dans cette*

[267] J'y reviendrai dans le chapitre II.
[268] La relation de ces trois grandes morales à la conversion fera l'objet quant à elle d'une analyse dans le chapitre III.

appropriation, le temps s'ouvre : alors qu'il était attente, simple présent, il se fait avenir, porté par la dialectique de l'aspiration.

> La conscience éprouve un contraste, qui lui demeure mystérieux, entre l'avenir où se projette le désir et l'écoulement du temps qui glisse pour elle d'avant en arrière, à mesure qu'il est rongé en quelque sorte par un désir impatient, mais impuissant. Il n'y a point pour elle de présent véritable, en ce sens que chacun des moments où se manifeste la pensée du désir offre le même contraste entre un avenir que la conscience anticipe et un présent qui n'est que le resserrement d'un intervalle et s'enfonce aussitôt dans le passé. Son histoire n'est pour la conscience que la trace de son attente. Mais le renversement du rapport de la conscience au désir et l'appropriation du penchant qui le suit, commencent aussitôt de transformer la valeur des dimensions du temps. Celles-ci se contractent dans un présent où s'instaure sans cesse pour la conscience la loi génératrice d'un avenir qu'elle travaille à constituer au lieu d'en dépendre. Son avenir ne se rapproche point tant d'elle qu'il n'est le champ qu'elle s'ouvre pour revenir à soi. Et elle recueille son passé pour y appuyer son effort. Des sentiments nouveaux sont la récompense de cette conversion qui se produit au sein du penchant[269].

L'existence se trouve elle-même caractérisée en termes temporels ; cette dissociation au sein du moi est elle-même présentée par Nabert comme retard sur soi-même, comme impatience à être[270].

L'existence et la négation

Il est temps de revenir sur le statut du négatif chez Jankélévitch, Sartre et Nabert. Ce rapport au négatif me semble constitutif de leur conception de l'existence. Ainsi l'un des concepts bergsoniens que Jankélévitch reprend le plus est celui de l'organe-obstacle, justement celui qui manifeste l'empêchement et l'arrêt premier, nécessaire au devenir. C'est le concept qui fait place à la contrariété, au négatif et qui lui donne une dimension vitale. On retrouve cette même nécessité de l'empêchement chez

---

[269] *EpE*, p.112

[270] « L'expérience du retard, pourrait-on dire, que nous avons par rapport à nous-mêmes, devient une impatience d'être, mais d'être maintenant, dans des actions qui vérifient, autant qu'il est possible, la certitude qui nous fait être. » (*EpE*, p. 125)

Nabert. Dans sa thèse, *L'Expérience intérieure de la liberté*, il décrit la liberté comme un processus qui ne peut se produire qu'en suscitant simultanément une limite et un support dans la nature même du sujet. Ce qui apparaît d'abord comme un empêchement, un obstacle à la liberté, est au contraire ce qui la rend possible : « la fatalité est un moment de la liberté, et comme le levain des autres formes de l'action [271] ». C'est ce même mouvement que Jankélévitch décrit comme « Malgré qui est Parce-que » et qui anime l'existence. En effet pour Nabert, l'existence est déchirée par un désir d'être, corolaire de la dialectique de l'aspiration : le désir d'être est contrarié et en même temps n'est possible que parce qu'il rencontre comme obstacles et conditions les instincts naturels, les institutions.

Le négatif peut certes être l'organe-obstacle de mon existence, mais c'est surtout la conscience de l'irréparable, de l'irréversible, sentiment tragique du temps conceptualisé aussi bien par Jankélévitch, que par Nabert et Sartre. Ce concept d'irréparable est bien connu chez Jankélévitch, mais c'est également le cas chez Sartre :

> Ainsi, dans toute *vérité* il y a un aspect *irréparable*. Chaque vérité est à la fois datée, historique, et hypothèque l'infinité de l'avenir ; et c'est *moi* qui confère cette existence infinie du « a été » à tout ce que je vois (…). En un mot, la conscience, qui n'est pas l'Etre mais qui est transie de part en part par l'Etre, se débat contre cette inadmissible nécessité de prendre sa responsabilité de faire être ce qu'elle n'a pas créé. J'ai montré que la liberté, c'est *toujours* prendre *après coup* ses responsabilités de ce qu'on a ni créé ni voulu (cette auto me renverse ; je n'y pouvais rien, j'ai un bras de moins, ma liberté commence là : à assumer cette infirmité que je n'ai pas créée) mais elle ne peut échapper à sa condition[272].

La négation et le temps

La négation apparaît à nouveau comme une catégorie essentielle de la métaphysique et de la morale dans l'analyse du je-ne-sais-quoi. Elle est, en somme, la condition de l'apparition : pour que quelque chose apparaisse, et donc disparaisse, pour que quelque chose soit entrevu, et donc aussitôt oublié, il faut le pouvoir de négation d'une conscience. La négation, dont la vocation morale s'affirme dans le

[271] *EpE*, p.193
[272] Jean-Paul Sartre, *Vérité et existence*, Paris, Gallimard, NRF, Essais, 1989, p. 89

refus[273], a une destination métaphysique et méthodologique première : elle est la condition de l'intuition. Cet usage de la négation exprime le mystère existentiel premier, celui d'un quod sans quid, de cette présente absente. Ce quod sans quid, c'est précisément la définition du charme, « exister, sans consister[274] ». Cette inconsistance sans subsistance fait de l'existence une alternance entre l'entrevision de l'instant et la nostalgie de l'intervalle. Ce manque existentiel, que la nostalgie[275] atteste, est le revers de la négation et de l'impossible thésaurisation. *Le paradoxe existentiel vient de cette impossibilité de « conjoindre la plénitude ontologique à la plénitude chronologique[276] ». Tout le tragique de l'existence est là, dans la dissociation du temps et de l'être. Le temps est la condition de l'apparition de l'être, mais c'est aussi la nécessité de sa disparition. C'est la paradoxologie du temps comme organe-obstacle de l'existence qui apparaît ici. Le temps temporalise l'existence mais il en rend la vision continue impossible.*

La dissociation de l'être et du temps, que traduit le je-ne-sais-quoi, fait de la continuation le problème premier de la morale et de la métaphysique. Le temps est par définition ce dont je sens le quod sans savoir le quid : « le temps est l'effectivité toute pure, réduite au seul fait de devenir ; en rapport avec la chronologie, l'inexprimable 'il y a', dont nul ne peut rien dire[277] (…) ». Il est surprenant de voir le concept heideggérien et lévinassien de l' « il y a » surgir ici pour qualifier le rapport du temps à l'être. En effet, le temps n'est pas véritablement, il est pur devenir, il advient, il survient, il vient ; et pourtant il est ce qui manifeste l'être, ce qui le manifeste à la conscience. Le « il y a » est le devenir dans la continuation. Le temps est alors cette évidence qui disparaît dès qu'on cherche à la voir, réinterprétation par Jankélévitch de la sentence augustinienne. Conceptualiser le temps, c'est le détemporaliser, c'est faire de son Presque-rien un objet. La durée disparaît dans la pensée du temps, elle s'immobilise en instants. L'ipséité du temps n'est pas accessible à la pensée. Chacune des dimensions temporelles dit le Presque-rien temporel. Dans le passé, il ne reste qu'un quid sous la forme d'une connaissance, l'expérience du quod ayant disparu. Le

---

[273] *PxM*, pp. 27 et sq.
[274] *JNSQ1*, p. 63
[275] « Ce Je-ne-sais-quoi manquant, nous sommes tentés de le conceptualiser ; mais bien entendu il n'est pas un élément du savoir entres autres ; il ne correspond pas à une place vide où il aurait son logement, à une case toute préparée pour le recevoir : j'éprouve seulement qu'il y a un manque, et, dans mon malaise, je ressens cette absence comme une nostalgie. » Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, Tome 2, La Méconnaissance, le Malentendu*, Paris, Points, Seuil, 1980, p. 19 (ensuite abrégé JNSQ2) :
[276] *JNSQ1*, pp. 64-65
[277] *JNSQ1*, p. 77

passé pur en revanche permet de revivre l'expérience du quod mais perd toute notion du quid. Inversement, le futur est un pur *quod*, effectif, auquel manque le quid. Le futur est un mode de l'entrouverture.

La nature de l'instant se prête à la saisie de l'être, à son apparition-disparaissante ; mais l'intervalle, qui est la majorité de l'existence, est inapte à cette saisie. A la continuation impossible, Jankélévitch oppose donc la reprise, le revivre, la recréation. L'existence, faute de pouvoir se continuer, doit être ressaisie. La contexture temporelle de l'existence, divisée entre instant et intervalle, est l'alternative ontologique fondamentale : l'intervalle, « fantomal », est maximum de temps et minimum d'être, l'instant « presque-rien de durée », est intensité du devenir et « ferveur temporelle », aussitôt disparues. Il n'y a que pour une conscience divine que la chronicité peut être compatible avec l'instant ; la gnose est alors divine, face à la demi-gnose humaine. La connaissance de l'intervalle ne produit qu'un « savoir spectral » qui saisit la subsistance au prix de l'existence, l'entrevision de l'intuition aperçoit l'existence sans subsistance. Cette alternative est indépassable pour un sujet humain qui est confronté à la négation quoiqu'il arrive, qu'elle soit celle du quid ou celle du quod. Cette absence du Presque-rien est le Charme, qui ne peut être saisi que par l'intuition.

Contre la méthode, l'intuition

Une des conséquences philosophiques du choix de l'existence, contre la vie, est méthodologique : en effet, Sartre comme Nabert renoncent à l'intuition comme méthode philosophique bergsonienne. L'intuition, en un sens, échappe au temps. On ne pense pas dans le temps dans l'intuition. Et on ne pense pas l'inachèvement, destinée de l'existence, dans l'intuition. Elle jouit d'une plénitude qui la rend incapable de saisir l'existence.

L'intuition est bien le contraire de la méthode réflexive nabertienne. La méthode réflexive peut être définie comme une reprise : c'est la reprise par la conscience des données de l'expérience. Cette reprise permet de produire ce que Nabert appelle la promotion de l'existence. La méthode réflexive reprend donc le mouvement même de la vie, celle de la reprise d'une tension et d'une ambivalence entre le Moi Pur et le Moi concret, entre le transcendantal et l'empirique. Mais évidemment cette tension ne se résout jamais dans une adéquation totale de soi à soi, l'existence est l'épreuve de ce manquement à soi, de cette impossible convergence. Dès l'*Expérience de la liberté*,

Nabert voit dans un « inachèvement de la conscience » le phénomène central de l'existence. L'intuition n'est donc pas loin de l'autoposition de soi, incompatible avec la dialectique de l'existence. L'existence force également à prendre ses distances avec la notion de système et sa tentation totalisante. On reconnaît dans le choix de l'existence le refus du système, héritage kierkegaardien bien connu[278]. Nabert, tout comme Jankélévitch, exprime un refus de l'esprit de système, récurrente dans les philosophies de l'existence. Le système charrie en effet de l'intemporel, alors que l'existence n'a à faire qu'à l'historique et au temporel[279].

Le négatif, le néant et la négation sont bien indispensables à la compréhension existentielle de la temporalité. C'est en mettant la durée à l'épreuve du néant que chacun des trois philosophes de l'existence rend le temps intelligible pour la conscience. Ainsi entrer par la durée dans la relation de Jankélévitch à Bergson, c'est apercevoir une autre dimension de son bergsonisme – moins évident, puisqu'il consiste tout autant en une reprise qu'en un abandon – et qui opère le passage d'une philosophie de la durée à une philosophie de l'instant.

La conscience de soi et le temps

Un des problèmes vitalement commun à Sartre et à Nabert est bien celui de la conscience de soi. C'est même, chez Nabert, le problème fondamental de la philosophie moral. La conscience de soi ne peut se produire que dans l'acte, c'est-à-dire l'existence mise à l'épreuve du temps. Le sujet ne peut se connaître que dans le temps, et c'est pour cela que l'intuition ne peut qu'échouer ; c'est l'appropriation – par définition progressive – de soi qui prévaut. L'intuition de soi n'est fondamentalement pas possible. L'intuition intellectuelle de soi est impossible et c'est pour cela que le temps est nécessaire à la conscience de soi, que la conscience de soi ne peut se produire que dans l'existence. Nous ne pouvons nous saisir nous-mêmes qu'indirectement, ce qui est évidemment incompatible ave la durée bergsonienne où le soi se saisit lui-même. La dissociation du moi telle que l'expose Nabert n'est pas à

[278] Voir Jean Beaufret, *Introduction aux philosophies de l'existence. De Kierkegaard à Heidegger*, Paris, Denoël/Gonthier, 1971 ou encore Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, Paris, Armand Colin, 1959.

[279] Jean-Philippe Pierron compare la dialectique de l'aspiration au refus existentialiste du système : « Cette manière de concevoir le déploiement inachevable de la conscience dans l'existence reconfigure, de façon originale, le thème existentialiste opposant le système à l'existence, ou plus exactement l'esprit de système intemporel et le sens historique. » (*Ricœur*, *op. cit.*, p. 19)

confondre ou même à rapprocher de la théorie bergsonienne des deux « moi[280] ». Il peut sembler qu'il y ait une expérience dissociative de la subjectivité chez Bergson, partagée entre le moi profond et le moi superficiel. Mais on s'aperçoit rapidement qu'il ne s'agit pas véritablement d'un phénomène de dissociation – puisque ce sont deux moments successifs de la conscience – et non le déchirement permanent entre ces deux pôles : ces deux moments du soi sont successifs et non pas contemporains.

L'existence c'est donc l'inadéquation à soi, le sentiment de ce déchirement, qui révèle en même temps la réalité du temps. Ainsi les philosophies de l'existence sont-elles constitutivement attentives à ces expériences négatives. C'est même le maintien de cette inadéquation à soi qui fait l'existence. Exister, c'est s'inégaler. Dès qu'on s'égale, on cède à l'hypocrisie morale, à l'illusion, à la perte de conscience de soi :

> Dire que nous ne sommes pas (réellement ou effectivement) ce que nous sommes (absolument), c'est rassembler la signification d'une expérience émotionnelle à laquelle nul homme ne peut se flatter d'échapper, si pleine et si riche que soit, par ailleurs, sa destinée[281] .

La subjectivité se constitue justement par la rencontre de résistances. C'est même dans l'expérience de la limite que la subjectivité se forme. Le négatif, on le voit, est éminemment lié à la subjectivité, c'est ce qui rend possible la conscience de soi. *Renoncer à la description du négatif, c'est alors renoncer du même coup au concept d'existence.* Dans les cours que Nabert donne à l'ENS entre 1944 et 1945, il reformule ce rapport de la subjectivité au temps, dont il trace un parcours de Kierkegaard à Bergson. Dans ce cours, Nabert utilise l'expression « itinéraire de la conscience[282] », et en faisant explicitement référence à Fichte, il ajoute que « l'acte de philosophie coïncidence avec cet itinéraire à condition qu'on le considère comme une "histoire pragmatique de la conscience" », la philosophie devenant « l'ensemble des opérations par lesquelles une conscience prend possession de soi ». Dans ces opérations, la conscience parvient à s'approprier ce qu'elle est, à récupérer un donné qui se présentait d'abord comme étranger et séparé et à en faire l'occasion de sa propre expansion. Ces opérations

---

[280] *DI,* pp. 57-58
[281] Jean Nabert, *Essai sur le mal*, Paris, Cerf, 1997, p.36 (ensuite abrégé *EM)*
[282] Expression que Paul Naulin juge représentative de l'ensemble de la philosophie de Nabert. Voir, Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.*

servent ce que Nabert appelle « l'appropriation », dans laquelle s'exprime l'essentiel de sa pensée.

Que faut-il alors, au terme de ce premier examen, retenir de la relation du temps, de la vie et de l'existence dans les œuvres de Sartre, Jankélévitch et Nabert ? Il y a bien une critique de la vie au nom de l'existence, avivée par la lecture d'Heidegger[283], cela est bien connu, mais ce n'est pas tant cette dimension que j'ai voulu comprendre. On peut néanmoins rappeler l'analyse donnée par Jean Hyppolite dans sa conférence « Henri Bergson et l'existentialisme[284] ». Tandis que Heidegger s'intéresse à la partition du temps en ek-stases et à l'extériorité de la réalité humaine à elle-même dans ce temps de l'existence, tout comme Sartre[285], Bergson « part de l'unité originale et comme de la cohésion de la durée créatrice[286] », conçue comme succession sans séparation. Il n'y a pas que l'influence d'Heidegger qui s'exprime dans l'opposition de l'existence à la vie, il y a la nécessité de repenser les rapports entre temps et morale, la nécessité de faire droit à une compréhension de la conscience qui soit celle d'une inégalité à soi, de restituer l'intimité et l'unicité de la vie, ce que fera le concept d'ipséité, repris par Sartre et Jankélévitch, plus discrètement par Nabert. Et en ce sens, on peut se demander si ce n'est pas plutôt au nom d'une conception concrète et individuelle de la vie que se creuse leur distance au bergsonisme.

Il est ainsi notable qu'ils aient tout trois abandonné la dimension biologique du bergsonisme. Sartre désire comprendre l'individuel, saisir ce qui fait une vie, ce qui le conduit à *L'Idiot de la famille*. Nabert, quant à lui, choisit la deuxième voie de la philosophie réflexive, celle qui restitue à la conscience toute son intimité. L'existence en ce sens serait cette façon de dire la vie singulière d'un sujet, de replacer

---

283 Voir Frédéric Worms , « La vie dans la philosophie du XXème siècle en France », *Philosophie*, 2011/2 (n° 109), p. 74-91 : « Mais, on le voit, au-delà de Bergson lui-même, c'est toute l'approche scientifique et « biologique » du vivant qui est ici récusée. C'est la critique de la vie *au nom de l'existence*, renforcée bientôt par la lecture de Heidegger, qui fait ainsi son entrée dans la philosophie, et que reprendront Sartre et Merleau-Ponty, mais aussi Ricœur ou Lacan. »

284 « Henri Bergson et l'existentialisme », conférence de Jean Hyppolite du 13 mars 1948 donnée lors de la réunion de l'Association des amis de Bergson, Etudes bergsoniennes, n°2, 1949, p 208-2015 (*Jean Hippolyte, Structure et existence*, sous la direction de Giuseppe Bianco, Figures Normaliennes, Editions de la rue d'Ulm, Paris, p 187-194)

285 Même s'il faut ne faut pas réduire leurs différences, comme le rappelle Hadi Rizk : « Sartre ne partage pas la même analyse de la temporalité que Heidegger : l'existence est moins une temporalisation de son propre être que la néantisation de son être en-soi. le temps n'exprime pas la nature même du pour-soi. Le temps est la facticité de la néantisation. C'est pourquoi il est préférable de dire que le pour-soi, ou néantisation, ne se temporalise pas mais est temporalisé. » (*Comprendre Sartre*, Paris, Armand Colin, 2011, p 93.)

286 *Jean Hippolyte, Structure et existence, op. cit.,* p. 187

l'individualité au sein de la conscience. L'existence serait alors *la vie à la première personne*. On retrouve alors la critique que Politzer adresse à Bergson, celle de n'avoir pensé à la vie qu'à la troisième personne, d'avoir oublié que la vie est « l'ensemble des événements qui se passent, pour nous, entre la naissance et la mort[287] ».

Il y a aussi, dans la compréhension existentielle de la temporalité, la volonté de restituer les arrêts et les brisures qui scandent le temps de la conscience. C'est bien ce que l'analyse de Jean Wahl permet de comprendre lorsqu'il affirme que « Les philosophies de la vie, soucieuses surtout de s'opposer aux coupures que faisaient dans la réalité et dans l'être humain les doctrines philosophiques, ont insisté sur les deux idées d'unité et de continuité[288]. » Les philosophies de l'existence font résonner les expériences dysphoriques et singulières qui affectent la conscience.

Il est donc temps de suivre la piste du concept après celle de la vie.

[287] Georges Politzer, « Psychologie mythologique et psychologie scientifique » (1929) in *Écrits philosophiques* II, *Les fondements de la psychologie*, Éd. Sociales, Paris, 1973, p. 82.
[288] Jean Wahl, *Les Philosophies de l'existence*, *op.cit.*, p. 16

Chapitre II

CONCEPT, EXISTENCE, TEMPS

La fracture de la conscience

Le deuxième moment de *l'aventure de la philosophie française*[289], qui succède à celui de la vie, est celui du concept. C'est en effet à l'examen du concept et de la conscience que reconduit celui de la vie et de la durée. La relation de Nabert, Sartre et Jankélévitch à Bergson et à la durée est en effet compliquée par celle qu'ils entretiennent avec cette autre branche de la philosophie française, ce double de la vie qu'est le concept. Si la plénitude de la vie et de la durée ne peuvent faire l'objet d'une reprise intégrale, c'est au nom de leur conception de la conscience qui est pour tous expérience de l'incoïncidence. Une autre figure apparaît alors, double de celle de Bergson : celle de Léon Brunschvicg.

Le mouvement de la recherche de la relation à l'idéalisme et à Brunschvicg suit en quelque sorte le trajet inverse de celle de la relation à Bergson : il ne s'agit plus de retrouver ce qui a été *oublié* du vitalisme bergsonien mais au contraire de révéler ce qui a été *refoulé* de l'idéalisme brunschvicgien. Ce geste ne va pas de soi tant Sartre et Jankélévitch ont explicitement formulé leur rejet de l'idéalisme, conçu par chacun comme « manque de courage[290]. » En effet, au-delà des nombreuses déclarations de Sartre de rupture avec Brunschvicg et de celles de Jankélévitch qui font de Brunschvicg « sa mauvaise conscience » et son remords, il y a une relation souterraine à son œuvre et à l'idéalisme qui peut apparaître à un examen soucieux de restituer la place du concept et de la conscience dans leur œuvre. La relation de Nabert à Brunschvicg est quant à elle comparable à celle qui lie Jankélévitch à Bergson.

Avant de comprendre comment Brunschvicg, et la branche du concept qu'il incarne dans la philosophie française, entretient une relation plus vivante qu'il n'y paraît avec Sartre, Jankélévitch et Nabert, il faut rappeler tout ce qui s'oppose – et à juste titre - à cette relation. Il y a d'abord le rejet du « spiritualisme » commun à Bergson et à Brunschvicg par la nouvelle garde des années 1930. Dans son article sur l'intentionnalité, Sartre conspue l'« intériorité moite » de l'idéalisme et affirme la volonté de s'en libérer. Le corollaire de cette rupture avec l'idéalisme est le désintérêt pour la philosophie de la connaissance – désintérêt commun à Sartre (qui n'a pas véritablement prêté attention à la doctrine épistémologique de Husserl), à Jankélévitch

[289] Alain Badiou, *L'Aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, Paris, La Fabrique éditions, 2012
[290] *HB*, p. 232

(qui laisse de côté la biologie chez Bergson) et à Nabert (qui abandonne la philosophie de la connaissance de Kant et l'épistémologie brunschvicgienne). La philosophie de l'existence est avant tout retenue par une préoccupation pratique, celle de comprendre *l'acte d'exister.* Merleau-Ponty rappelle dans « La querelle de l'existentialisme » les raisons de cette secondarisation de la philosophie de la connaissance ; la conception moderne de l'existence, celle de « la nouvelle philosophie » modifie profondément les rapports du sujet et de l'objet « qui n'est plus ce *rapport de connaissance* dont parlait l'idéalisme classique et dans lequel l'objet apparaît toujours comme construit par le sujet, mais un *rapport d'être* selon lequel paradoxalement le sujet *est* son corps, son monde et sa situation, et en quelque sorte *s'échange*[291]. » Contemporaine de cet abandon de la connaissance, commun à ces trois pensées – geste d'autant plus fort pour un néo-kantien comme Nabert qui ne retient de Kant que la philosophie pratique, pour un disciple de Brunschvicg qui ne retient que le progrès spirituel de la conscience en laissant de côté la philosophie des sciences – est l'essor de l'existence. Pour Sartre, Nabert et Jankélévitch, en dépit des différences doctrinales, l'existence est bien rapport d'être, et non rapport de connaissance. La philosophie de l'existence, dans ses versions existentialiste, bergsonienne et spiritualiste, est philosophie pratique. Dans son article sur « La philosophie réflexive », Nabert rappelle que la connaissance et l'universalité de la raison ne sont pas les problèmes premiers de sa philosophie, entièrement préoccupée par la saisie réflexive de l'intimité de la conscience sensible. Tout comme Fichte, Nabert veut dépasser l'opposition kantienne de la raison et du sentiment. Dans toute son œuvre s'exprime un souci du moi concret et de son existence et il reproche à Kant de ne pas avoir fondé d'expérience interne autonome. En un sens, toute sa philosophie est l'effort conjoint de réhabiliter l'expérience interne sur le plan théorique et de rendre possible l'appropriation de soi par la conscience sur le plan pratique.

Le rationalisme idéaliste a donc été l'atmosphère de formation de Nabert, Sartre et Jankélévitch – l'un lui est resté fidèle dans son ensemble, l'autre s'en est émancipé par la rencontre avec la phénoménologie, sorte de révélation à soi-même, et enfin le dernier s'en est éloigné sous l'effet d'une sensibilité « romantique et nocturne[292] ».

[291] Maurice Merleau-Ponty, « La querelle de l'existentialisme », première publication dans les *Temps modernes*, 1ère année, n°2, novembre 1945, pp. 344-356. Repris dans *Sens et non-sens*, Nagel, 1948, p. 125-143

[292] Vladimir Jankélévitch, *Sources*, Paris, Seuil, 1984, p. 133

Chacun voit dans l'idéalisme un manque de contact avec le réel[293] – soit qu'il oublie l'intimité de la conscience, soit qu'il oblitère la réalité humaine, soit qu'il interdise de saisir dans la solidité de ces concepts ce qu'il y a de plus fugace et de plus essentiel dans l'existence. Ces trois relations prennent donc la forme d'une *modalisation, d'une rupture et d'une coexistence*. Jankélévitch n'a pas eu à rompre avec l'académisme de la Sorbonne et le « brouillard mou[294] » de l'idéalisme. Alors que Sartre, dès *La Transcendance de l'ego* et l'article de 1939 sur l'intentionnalité, trouve dans le réalisme et dans la stance descriptive de la phénoménologie les moyens de la rupture. Il ne faut pas tenter de réduire le désintérêt de Sartre pour la vie intérieure, la nécessité de l'expulsion de l'ego de la conscience. Néanmoins la question qui résume toute l'œuvre de Sartre, qui en est son obsession, sa matrice, et sa direction, est bien « Qu'est-ce qu'on peut comprendre d'un homme aujourd'hui ? » ou quel « choix un homme peut faire de soi-même et du monde[295] » Même si la forme de la question diffère de celle de Nabert, elle rejoint son interrogation fondamentale : qu'est-ce qui fait le mouvement d'une vie ? Comment la conscience peut-elle se comprendre?

La relation conflictuelle qu'entretient Sartre avec toute la tendance idéaliste de la philosophie universitaire française – encore une fois irréductible – ne doit pas éclipser cependant certains éléments de continuité. Cette continuité s'étoile en plusieurs directions : le rapport à la réflexion et à la tradition cartésienne[296] et kantienne ; la conception de la conscience comme incoïncidence à soi ; le rôle du temps dans la relation à soi. La philosophie de Sartre et Nabert est éminemment pratique et fait de la réflexion une source de transformation et de création de soi. Sartre, Jankélévitch et Nabert ont conçu le temps, en lien avec la compréhension de la conscience comme incoïncidence à soi, comme retard par rapport à soi, impatience d'être et ont donné un sens aux expériences existentielles d'anachronisme. En un mot, ils ont pensé le *désir d'être* – expression très importante chez Nabert et Sartre, qui reçoit une signification très différente dans leur morale et leur ontologie respective bien qu'elle exprime cette relation d'écart à soi qui anime la conscience. Pour Jankélévitch, c'est l'irréversibilité

[293] Sartre martèle l'« affirmation de la résistance du monde et de ses dangers contre la philosophie dissolvante de l'idéalisme », cet idéalisme « c'était la science, c'était mon beau-père » (*CdG*, p. 109)
[294] Jean-Paul Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 32
[295] Appendice de *Vérité et existence*, *op. cit.*, p. 137
[296] « le seul point de départ sûr est l'intériorité du cogito » (*EN*, p. 300)

du temps qui redouble l'incoïncidence de la conscience. *Ils font de la reconnaissance de la distance temporelle, irrécupérable en représentation, une structure de leur ontologie.*

Que peut donc bien avoir en commun un idéalisme de l'immanence avec un réalisme de la transcendance ? La conception de la conscience, et ses rapports avec le temps, constitue, je crois, l'élément essentiel qui permet de comprendre cette relation souterraine. La conscience « rompt la simple coïncidence avec soi », comme l'écrit Ricœur[297] au sujet de Heidegger. Dans des mouvements symétriquement inverses, le temps va permettre à Sartre et à Nabert de se ressaisir pour l'écart qu'elle est à elle-même et va rendre l'action possible. Dans les *Carnets de la drôle de guerre* et dans *L'Etre et le néant*, le temps apparaît comme la puissance qui soutient la transcendance, qui rend possible la liberté, qui maintient la distance de soi à soi. *En somme, le temps est ce qui permet d'approfondir l'extériorité existentielle de la conscience*. Pour Nabert au contraire, la temporalité permet un approfondissement de l'intériorité de la conscience. Dans les deux cas, le temps est un rapport d'être moral ou éthique au monde. Le temps est alors à la fois le ressort de la transcendance sartrienne, de son extériorité, et celui de l'analyse réflexive nabertienne, de son intériorité.

L'idéalisme de Sartre s'exprime dans la relation qu'il entretient avec l'avenir, *ekstase* temporelle privilégiée face à un présent évanescent. En effet, plus l'existence est définie par la liberté et par son rapport à l'avenir, plus elle est polarisée par le projet, plus s'exprime une forme d'idéalisme. Sartre joue des échos entre la structure ontologique du pour-soi, qui n'est pas ce qu'il est, qui se dépasse et se fuit, et la structure ontologique de la temporalité. C'est nécessairement dans l'avenir, qui n'est pas encore, qui est plus proche du néant que de l'être, que le pour-soi se sent le plus chez soi. Une fois de plus l'idéalisme de Sartre s'oppose au réalisme romantique de Jankélévitch pour lequel c'est l'instant, le présent qui est le moment privilégié de la conscience. De la même façon qu'il y a un idéalisme caché dans l'anti-idéalisme sartrien, il y a un réalisme dissimulé dans l'idéalisme nabertien. En effet, que penser d'une philosophie néo-kantienne qui fait de l'existence un concept essentiel (titre du troisième livre des *Eléments pour une éthique*) ?

Ce que la relation à Brunschvicg, la conception de la conscience comme incoïncidence et son rapport à la temporalité vont révéler, c'est que la philosophie de l'existence se trouve quelque part entre le concept et la vie. Chacun à leur manière, ils

[297] « Levinas penseur du témoignage » in Paul Ricœur, *Lectures 3*, Paris, Seuil, 1994, pp. 81-104

plongent l'idéalisme dans le temps, ils le temporalisent et l'historicisent. Ils font éclater la traditionnelle alliance du réalisme et du temps, de l'idéalisme et de l'éternité.

Entre l'idéalisme conceptuel de Brunschvicg et le réalisme spiritualiste de Bergson, les philosophies de l'existence vont se partager entre deux idéalismes existentiels, celui de Nabert et Sartre, et un réalisme existentiel, celui de Jankélévitch[298]. Dans la philosophie de chacun va apparaître *un cogito aliéné*[299], *un cogito moral*[300], *un cogito blessé*[301].

[298] Jankélévitch qui est si réaliste qu'il définit le mysticisme comme « réalisme du mystère » !
[299] *EN*, p. 119
[300] Jankélévitch emploie cette expression dans le *Traité des vertus* et j'aimerais montrer que se constitue dans sa philosophie une certitude morale première, qui prend la forme de ce qu'on pourrait appeler un cogito moral.
[301] Cette expression de Ricœur, qui refuse dans *Soi-même comme un autre* le cogito exalté de Descartes et le cogito humilié de Nietzsche, s'applique parfaitement au spiritualisme tragique nabertien.

1. Trois relations à Brunschvicg

La philosophie réflexive modalisée, l'intimité de la conscience

De la même façon que l'examen précédent partait de Jankélévitch pour rejoindre Bergson, partons de Nabert pour aller à Brunschvicg. La philosophie de l'existence de Nabert est, des trois, celle qui tient le plus le milieu entre la pensée de l'intuition et le système de la réflexion ; elle se trouve entre le mysticisme bergsonien et le spiritualisme brunschvicgien.

La filiation avec Brunschvicg est évidente : tous deux lecteurs de Fichte et de Spinoza, tous deux représentants de la philosophie réflexive mise au service du progrès de la conscience. Tout comme Brunschvicg, Nabert cherche une troisième voie dans la philosophie de la religion, entre le rationalisme et le mysticisme purs. En effet, bien qu'il existe une convergence entre Bergson et Brunschvicg, l'opposition au positivisme en particulier, le rationalisme se tient entre eux. Brunschvicg reproche au mysticisme des *Deux Sources* une forme d'irrationalisme – reproche que ne lui adresse pas Nabert. La plus grande différence entre Nabert et Brunschvicg tient sûrement au statut de l'intériorité : alors que pour Brunschvicg la philosophie est celle de l'esprit intérieur, que son Spinoza est purement celui de l'intériorité, que son Dieu n'est pas celui de l'incarnation mais celui de l'intuition intellectuelle, pour Nabert elle est bien appropriation de soi mais à condition qu'elle soit orientée vers le monde. La philosophie réflexive de Nabert reconduit à l'action dans le monde, à la rencontre de l'Absolu dans le monde. La philosophie de l'esprit et du jugement de Brunschvicg est elle tout intérieure, elle exclut même toute relation à une religion empirique :

> Rentrer en soi-même (…), c'est se rendre attentif à l'universalité des rapports de grandeur, à l'évidence des rapports de perfection ; et c'est davantage encore : c'est, réfléchissant sur cette attention, se convaincre qu'aucune proposition démontrée ne saurait limiter l'élan vers le vrai, qu'aucun progrès moral n'épuise la volonté du bien[302].

[302] Léon Brunschvicg, *La Raison et la religion*, Paris, PUF, 1939

L'intériorité du moi offre une voie d'accès à la Raison universelle : la raison est la base du progrès spirituel de la conscience, elle est le lien entre l'intelligence et l'amour. C'est bien ce que restitue Nabert dans l'article [303] qu'il consacre à Brunschvicg en 1940 et qui paraît dans la *Revue de métaphysique et de morale*. Nabert analyse le spiritualisme critique brunschvicgien et définit l'idéalisme de l'immanence, « commandé tout entier par une dialectique ascendante qui s'oriente vers une thèse entièrement spirituelle[304]. » Il reconnaît dans la philosophie de Brunschvicg « l'activité d'une conscience capable de rejeter successivement toutes les représentations de soi qui la retiennent dans les limites du moi individuel, capable, par là même, de s'identifier avec le processus par lequel elle se spiritualise, et, avec soi, transforme les rapports qu'elle soutient avec le monde, avec les autres consciences, avec Dieu[305] ». Voilà qui pourrait être la définition même de la philosophie de Nabert. C'est bien le *mouvement* même de la pensée que Brunschvicg et Nabert ont en partage, philosophies mues par le rythme de la thèse et de l'antithèse, de l'arrêt et de la reprise toujours renaissants, de l'oscillation entre le moi pur et le moi empirique. Sans prêter attention à ce rythme de la pensée, on ne comprendrait rien à la philosophie de Brunschvicg – ni à celle de Nabert. Le disciple souligne l'importance du refus de la synthèse chez le maître : ce qui compte ce n'est pas la synthèse entre la thèse et l'antithèse, entre la spiritualité et ce qui la nie, ce qui importe c'est que « la conscience réelle est toujours en mouvement, tantôt vers le principe qui est à la source de tout son progrès tantôt cédant à la nécessité qui la rend dépendante de l'individualité[306] ». Le propre de la méthode réflexive est donc d'être pur mouvement, pur rythme qui s'accommode des mixtes et qui s'interdit de céder à l'immobilité de la dialectique.

Une différence pourtant se glisse entre le rythme brunschvicgien et le rythme nabertien : alors que Brunschvicg part du dépouillement du moi qui rencontre ensuite les oppositions qui entravent son progrès, Nabert part lui des données de l'expérience, des limitations et des contradictions dont elles affligent le moi. Cette importance des sentiments comme donnée originaire constitue un point commun avec la philosophie de l'existence. L'ascèse de la réflexion, et le progrès qu'elle produit, la vérité de la conscience qu'elle ressaisit est étonnement commune à une philosophie de l'idéal

[303] « La raison et la religion selon Léon Brunschvicg » ; étude critique, in *Revue de Métaphysique et de morale*, 1940, p. 85 à 111, repris dans *EIL*, pp. 369-396
[304] *EIL*, p. 372
[305] *EIL*, p. 372
[306] *EIL*, p. 374

mathématique et à une pensée de l'intimité de la conscience. Entre la philosophie de la connaissance de Brunschvicg et la philosophie morale ou religieuse de Nabert, il y a la même rencontre de l'Universel et la même ascension vers l'Absolu grâce aux oscillations, à la dialectique de la réflexion. Dans la conclusion de son article, Nabert résume ce qu'il faut retenir de la conception brunschvicgienne de la religion ; il pourrait tout aussi justement résumer en quelques lignes sa propre entreprise philosophique qui consiste à : « unir l'espérance d'un progrès sans pour la conscience à l'intuition actuelle d'une régénération intérieure, de recréer, de creuser sans cesse l'inquiétude d'une différence entre le moi pur et l'être empirique, tout en excluant l'idée d'une altérité absolue entre l'un et l'autre », à refuser « de convertir en oppositions ontologiques les modalités mouvantes et diverses du rapport que les consciences individuelles soutiennent avec leur principe spirituel[307] ».

Dans la troisième partie du cours que Brunschvicg donna en 1933-1934 sur la philosophie de l'esprit, il définit ce qu'est l'idéalisme pratique − vers lequel tend également la philosophie de Nabert :

> Nous ne définirons plus l'esprit par la *puissance.* Nous y voyons une *conscience,* qui s'affirme pour soi, c'est-à- dire que nous ne la réduisons pas à un développement spontané, tourné vers le dehors sous l'impulsion du désir, obéissant malgré soi à la pression d'une passion irrésistible ; la conscience, dont l'apparition marque l'avènement de l'esprit, c'est la capacité qui se manifeste en l'homme, *et en l'homme seul,* de se replier vers soi, de prendre possession de son être intérieur, d'y découvrir le foyer d'une action créatrice, d'un ordre incomparable à l'effet d'un mécanisme matériel ou d'une vitalité purement instinctive[308].

Brunschvicg définit le spiritualisme par la fonction pratique de l'intelligence. Et la définition que Nabert donne de l'idéalisme et de la réflexion poursuit dans la même direction. En effet, la réflexion n'est pas seulement retour à l'intériorité, « elle est aussi progrès vers l'unité, parce qu'elle retrouve à la source de tous les symboles un même acte qui paraît se morceler à la rencontre des moyens d'expression qu'il ne peut

---

[307] *EIL*, p. 396

[308] Léon Brunschvicg, *La Philosophie de l'esprit. Seize leçons professées à la Sorbonne. 1921-1922,* Paris, PUF, 1949, p. 102

éviter de se donner[309]. » L'existence se déploie alors dans cette tension entre l'unité et le morcellement. Il est intéressant de s'arrêter rapidement sur la relation entre l'idéalisme de Nabert et sa conception de l'existence. On peut ainsi penser à la critique que Merleau-Ponty adresse à l'idéalisme dans la *Phénoménologie de la perception* :

> L'analyse réflexive, à partir de notre expérience du monde, remonte au sujet comme à une condition de possibilité distincte d'elle et y fait voir la synthèse universelle comme ce sans qui il n'y aurait pas de monde. Dans cette mesure, elle cesse d'adhérer à notre expérience, elle substitue à un compte rendu une reconstruction (…) Mais c'est là une naïveté, ou, si l'on préfère, une réflexion incomplète qui perd conscience de son propre commencement[310].

La réponse de Nabert à ce reproche récurrent adressé à l'idéalisme des philosophies de la réflexion se situe justement dans la réintégration fondamentale du temps dans le geste réflexif : en effet, Merleau-Ponty considère que l'idéalisme fait l'économie du monde, en le réduisant à une abstraction, tout absorbé par l'intimité de la subjectivité idéaliste, alors que Nabert fait au contraire de la méthode réflexive le moment de ressaisir l'existence comme situation temporelle. C'est par exemple ce qui se produit dans l'analyse de la faute des *Eléments pour une éthique* : le sujet qui a commis une faute se demande « comment ai-je pu faire cela ? », comment réconcilier le passé de la faute et le présent de la conscience. Il y a une rupture temporelle et subjective qui se produit au sein de la conscience. La méthode réflexive, reprenant la situation temporelle concrète et la confrontant à l'aspiration déçue du Moi Pur, tente de produire une réconciliation temporelle entre ces deux moments irréconciliables de la vie du sujet. Dans l'analyse de la faute, c'est la réflexion qui permet de faire le lien entre le passé et le présent, qui permet de rétablir une continuité temporelle entre le passé fautif et le présent incrédule. *Et l'on s'aperçoit que la mauvaise conscience, la crise morale qui s'empare du sujet, est autant un concept moral que temporel* puisqu'il permet de rétablir à la fois l'intégrité morale et temporelle du sujet. On comprend pourquoi l'intuition est incapable de produire cette reprise temporelle : c'est plutôt l'interprétation qui va accomplir le geste réflexif,

---

309 « La philosophie réflexive », repris dans *EIL*, p. 407

310 Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, Avant-Propos, p. IV

c'est ce que Ricœur appelle la dialectique de l'acte et du signe[311]. *L'existence est un désir à interpréter, à ressaisir et non une intuition à saisir.* Et on comprend par la même occasion le lien entre la philosophie réflexive de Nabert et le tournant herméneutique de la philosophie de Ricœur, le grand héritier de Nabert, dont il a rappelé à de nombreuses reprises[312] la dette immense qu'il devait à sa pensée. Dans la philosophie réflexive, tout dans l'existence reste à ressaisir, selon l'expression que Nabert emploie souvent. Plutôt que l'immédiat de l'intuition, c'est le sens du désir à interpréter qui donne accès à l'existence. L'intuition est hors du temps, et rejoint presque l'éternité, le désir est historique et anime l'existence. L'autre raison pour laquelle l'intuition ne peut être opératoire pour saisir l'existence pour Nabert : l'existence est essentiellement la dialectique, les allers et retours entre la promotion de l'existence, le mouvement d'expansion de la conscience dans le monde et en même temps un moment de concentration dans la réflexion et l'acte originaire.

Jankélévitch et Brunschvicg : Coexistence de l'idéalisme rationaliste et du bergsonisme romantique

Maitre de Nabert, Brunschvicg a aussi été celui de Jankélévitch. La relation qu'il entretient avec ce dernier est tout aussi affectueuse en personne qu'elle est distante en œuvre.

En effet, la référence à Brunschvicg, si elle est relativement rare[313], apparaît toujours comme un moment positif de l'examen mais elle est aussi toujours académique, presque formelle et sans faire l'objet d'une discussion avancée[314]. Elle est d'ailleurs beaucoup plus présente dans la première partie de l'œuvre, et elle dénote à chaque fois quelque chose comme une fidélité académique plus qu'une adhésion philosophique profonde. Jankélévitch résume cette relation en ces termes : « J'étais aussi loin de lui par les idée qu'il m'était cher par le cœur[315] ». Ce que confirme à nouveau le texte que Jankélévitch consacre à Brunschvicg, et repris dans *Sources*. En 1969, Jankélévitch rend hommage à celui qui a été son professeur à l'Ecole normale supérieure et à la Sorbonne et présente leur relation dans la même tension que celle

311 Paul Ricœur, « L'acte et le signe selon Jean Nabert », *Les Etudes philosophiques*, 17, pp. 339-349, 1962

312 Voir en particulier les trois textes consacrés à Jean Nabert dans *Lectures 2*, Paris, Seuil, 1999, pp. 223-262

313 Jankélévitch fait référence à Brunschvicg de manière constante, et ce dès le *Traité des vertus*, mais de manière tout à fait résiduelle par rapport à l'omniprésence bergsonienne.

314 Voir par exemple *HB*, p. 137

315 cf. lettre du 9 février 1944 reprise dans *Une vie en toutes lettres*, op. cit., p. 299,

qu'il évoquait déjà en 1944 : « « une affectueuse et constante amitié » alors que sa pensée « à bien des égards, ne (lui) était pas particulièrement proche[316]. » La philosophie brunschvicgienne a donc formé Jankélévitch mais il s'en est éloigné dès qu'il a été temps de former son propre philosophème. Cette inadéquation entre la relation personnelle et la relation philosophique fait de Brunschvicg « le remords et la mauvaise conscience[317] » de Jankélévitch. C'est pendant la Seconde Guerre mondiale, juste avant la mort de Brunschvicg, que leur correspondance s'intensifie. Brunschvicg apprend à Jankélévitch la mort de Bergson, rappelle le rôle de passeur qui a été le sien puisque c'est lui qui a conduit Jankélévitch vers Bergson. Jankélévitch avait ainsi rédigé sous sa direction en 1923 un mémoire sur la temporalité bergsonienne après sa lecture de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Il n'est pas surprenant que la relation de Jankélévitch à Brunschvicg reflète celle de Brunschvicg à Bergson, dont l'ambivalence tient à une affection profonde, à la reconnaissance du génie bergsonien et en même temps à une distance creusée par l'idéalisme rationaliste de Brunschvicg et son opposition au spiritualisme. Cette ambivalence de Jankélévitch à Brunschvicg est fort semblable à celle de Levinas à Brunschvicg qui a souvent rappelé son admiration pour lui dans le même moment que l'immense dissemblance de leur philosophie.

Dans le commentaire que Jean Wahl rédige au sujet de *Philosophie première* pour la Revue de métaphysique et de morale, il s'applique à « relever les ressemblances entre Jankélévitch et Brunschvicg qui fut l'un de ses maîtres[318] ». Jankélévitch mentionne pourtant la réticence qui l'oppose fondamentalement à la pratique philosophique de Brunschvicg : « La démonstration *more geometrico* s'avère elle-même trop prolixe ; ici le silence est de mise[319] ». Jean Wahl établit la liste des convergences de leur pensée :

> L'austère, la nue vérité, la spiritualité pure et simple, la lutte contre la crédulité, contre le réalisme naturel et contre une vie perceptuelle qui est position d'extériorité, contre le déchiffrement des symboles, le culte de la géométrie comme catharsis, la lecture corrigée et vigoureuse des apparences,

---

316 Vladimir Jankélévitch, « Brunschvicg », *Sources*, Paris, Seuil, 1984, p. 133
317 Vladimir Jankélévitch, « Brunschvicg », *Sources*, Paris, Seuil, 1984, p. 133
318 Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, numéros 1-2, 1955, p. 165
319 *PP*, p. 104

> le strict nominalisme psychologique, la mise au point scientifique qui réglemente jugements d'existence et jugements d'extériorité, l'idée d'un ordre de l'universel, de l'éternel et du nécessaire, tout cela montre une parenté assez profonde entre eux[320].

Cependant, Brunschvicg appartient clairement à la philosophie seconde. Rappelons ici la distinction opérée dans les premières pages de *Philosophie première* : il y a une philosophie qui est faussement première, mais véritablement seconde, qui est philosophie de l'éternité et de l'essence et qui dissimule la réalité du néant ; il y a une philosophie troisième qui est philosophie de l'existence et de l'être mais qui est aussi négative que la première ; la seule philosophie qui soit première est celle qui pose l'être tout d'un coup, la philosophie de la création et de l'intuition. La philosophie première est fondamentalement bergsonienne, c'est une philosophie du bond, du saut, de la conversion et de la simplicité. La philosophie seconde, s'il fallait s'en tenir à elle, ferait de la théorie de la connaissance la véritable philosophie première, or « le logos n'est qu'un étage intermédiaire [321] », tout comme Brunschvicg n'est qu'un intermédiaire dans la formation de Jankélévitch. La métaphysique est plutôt recherche du « Tout autre ordre[322] », et non pas conquête de l'essence par le concept.

De Brunschvicg, Jankélévitch ne retient que ce qui est conciliable avec sa doctrine. Prenons quelques références à l'œuvre de Brunschvicg dans le corpus de Jankélévitch, chacune indice de la relation qui les lie. Ainsi dans *La Volonté de vouloir*[323], Jankélévitch établit une distinction entre le vouloir-de-soi, qui s'apparente à « la réflexion complaisante » tandis que le vouloir vouloir évoque plutôt la réflexion « socratique et brunschvicgienne ». La réflexion complaisante n'est pleine que d'elle-même, de son *quid*, autrement dit du résiduel, tandis que la réflexion du vouloir vouloir ne connaît que le *quod* et « préfère savoir *qu'*elle sait ». Cette certitude minimale du *quod* est en quelque sorte la version rationaliste du mystère jankélévitchien : l'on ne sait pas quoi, le *quid* importe peu, mais l'on est certain du fait *que*, du *quod*. Jankélévitch n'insiste donc rarement que sur les différences qui se

[320] Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *op.cit.,* p. 165
[321] *PP*, p. 30
[322] cet « autre ordre » est un emprunt au vocabulaire de Pascal, qu'il utilise en particulier au sujet de la charité.
[323] Vladimir Jankélévitch, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La Volonté de vouloir. Tome 3*, Paris, Seuil, 1986, p. 63 (ensuite abrégé *JNSQ3*)

tiennent entre lui et la philosophie de la connaissance de Brunschvicg. Ainsi lorsqu'il convoque son analyse du deuil[324], c'est pour s'accorder sur le fait que la mort d'un proche, mon deuil, ne remette pas en cause l'éternité des vérités mathématiques :

> (…) nous devrons reconnaître que la vie est incapable de se répondre à elle-même parce qu'en fait elle ne répond pas à la mort, parce que le phénomène de la mort est partie intégrante du processus vital, de même que la nuit rentre dans la durée du jour astronomique. (…) Il reste que cette conclusion ne touche en rien à ce qui est constitutif de l'esprit, à l'unité d'un progrès par l'accumulation unilinéaire de vérités toujours positives[325].

Jankélévitch s'accorde avec Brunschvicg pour considérer que l'ipséité est à la fois *pensante* et *vivante*. Cette ambivalence se retrouve dans la mort : la pensée opère dans l'universalité et l'atemporalité mais elle est toujours vivante, pensée de quelqu'un, « acte temporel historiquement lié à un être vivant[326] ». La référence à Brunschvicg n'est donc jamais polémique et se limite même souvent à une mention académique. C'est le cas en ouverture de *Henri Bergson*[327] quand Jankélévitch mentionne le *Spinoza* de Brunschvicg. La référence agit ici simplement comme une déclaration de méthode et un engagement à suivre l'analyse et la rigueur du maître. En effet, dans le spinozisme, comme dans le bergsonisme, la méthode est immanente à la réflexion, elle n'occupe pas une partie séparée de la philosophie. On sait le mystère du rapport de Bergson à Spinoza, et dont il s'étonnait lui-même dans une lettre à Jankélévitch, celui d'une attirance et d'une convergence dont les concepts et les contenus philosophiques ne peuvent rendre compte.

Ce qui se tient irrémédiablement entre Brunschvicg et Jankélévitch, c'est à la fois une sensibilité philosophique différente, romantique, « irrationaliste » et un attachement complet au réalisme. Les raisons de la distance de Sartre à Brunschvicg sont bien différentes, bien plus éclatantes et tonitruantes mais les convergences sont aussi peut-être moins superficielles et plus inattendues.

---

[324] *JNSQ3*, p. 48
[325] Léon Brunschvicg, *De la vraie et de la fausse conversion*. Suivi de *La Querelle de l'athéisme,* Paris, PUF, 1950, p. 154-155
[326] *JNSQ3,* p. 51
[327] *HB,* p. 5

Sartre et Brunschvicg :

Ruptures profondes et convergences inattendues

Que peut-il bien y avoir de commun entre l'idéalisme immanent – Brunschvicg rappelle qu' « immanence signifie intériorité [328] » - et la philosophie de la transcendance sartrienne ? En dépit des nombreuses critiques à l'égard du *esse est percipi* de l'idéalisme qui égrainent *L'Etre et le néant*[329], en dépit de l'intentionnalité husserlienne et de son refus de l'intériorité, l'ontologie phénoménologique sartrienne n'en demeure pas moins une philosophie de la conscience. Commençons, comme pour la relation à Bergson, par lire ce que Sartre écrit au sujet de Brunschvicg dans les *Réflexions sur la question juive.* Juste avant de mentionner le cas de Bergson, Sartre examine l'affinité qu'il discerne entre l'abstraction et les penseurs juifs, qui leur permet de rejoindre l'homme abstrait, « qui n'est pas Juif en situation ». Le Juif mathématicien échappe à sa situation et « devient l'homme universel lorsqu'il raisonne. Et l'antisémite qui suit son raisonnement devient, en dépit de ses résistances, son frère[330] » :

> (…) il y a chez lui une sorte d'impérialisme passionné de la raison : car il ne veut pas seulement convaincre qu'il est dans le vrai, son but est de persuader à ses interlocuteurs qu'il y a une valeur absolue et inconditionnée du rationalisme. Il se considère comme un missionnaire de l'universel ; en face de l'universalité de la religion catholique, dont il est exclu, il veut établir la « catholicité » du rationnel, instrument pour atteindre le vrai et lien spirituel entre les hommes. Ce n'est pas par hasard que Léon Brunschvicg, philosophe israélite, assimile les progrès de la raison et ceux de l'unification (unification des idées, unification des hommes[331]).

Faire du rationalisme et de l'idéalisme brunschvicgiens une stratégie contre l'antisémitisme, ça n'est déjà plus l'affronter en adversaire idéologique ! C'est déjà montrer qu'il y a plus qu'une « intériorité moite » et qu'un « mou brouillard » ! Si Brunschvicg n'est plus tout à fait un adversaire, c'est peut-être aussi qu'il y a des

---

[328] Léon Brunschvicg, *La Raison et la Religion*, *op. cit.,*
[329] *EN,* p. 26
[330] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 136
[331] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 137

éléments d'une convergence possible avec la propre philosophie de Sartre. Jean Wahl, dans la préface qu'il rédige pour l'*Agenda retrouvé* de Brunschvicg souligne cette filiation tout aussi inattendue que refusée avec Sartre. La vie apparaît chez Brunschvicg comme liée à une inquiétude fondamentale, « le futur est contingent, et à la contingence du futur est liée ce que Brunschvicg appelle la contingence de l'existence [332] ». Wahl affirme même que la conscience est « essentiellement dépassement[333] » ! Voilà qui a de quoi surprendre dans une philosophie qui proclame pourtant l'immanence ! Et en effet, il y a bien certains passages de l'*Agenda* dont la tonalité atteste le rapprochement entre Sartre et Brunschvicg ; ainsi l'entrée du 27 avril : « Devant tous ces individus dont la vie n'est pas moins banale, insignifiante, et vide que la vôtre, cette pensée insupportable qu'ils existent ». Ou encore, celle du 20 juillet « J'ai défini aujourd'hui l'individu : un être qui fait du mal aux autres et qui en a besoin ». Ou enfin, du 8 novembre : « S'il n'y avait pas *les autres*, pour qui vivrions-nous ?[334] » Y a-t-il là plus qu'une coïncidence d'expressions, extrapolée par Wahl ? Il faut croire que non lorsqu'on s'intéresse à la théorie de la liberté qui apparaît dans le tome 2 du *Progrès de la conscience* : « Il n'y a rien au delà de la liberté » (§352) ; « le fait humain consiste dans la création d'un ordre capable de conquérir sur l'ordre de la matière ou de la vie organique la gloire de son propre avènement » (§ 368). Il ne faut bien sûr pas trop forcer le trait mais il est désormais de permis, grâce à l'analyse de Wahl, de regarder la relation de Sartre à Brunschvicg autrement – il ne faut pas s'en tenir à la caricature qu'en propose l'article sur l'intentionnalité. Et il n'est désormais plus si certain que Sartre ait entièrement « échappé à l'idéalisme[335] » comme il l'affirmait au début de *L'Etre et le néant*.

Dans la conclusion de *La Transcendance de l'ego*[336] déjà, Sartre s'opposait à Brunschvicg et proclamait la fin de « la vie intérieure » et de « l'intimité de la conscience » puisque la conscience n'est « rien ». Dans la troisième remarque conclusive, un peu plus loin, Sartre défend la phénoménologie contre le reproche

[332] Léon Brunschvicg, *L'Agenda retrouvé*. Préface de Jean Wahl, Paris, Editions de minuit, 1948, p. 31
[333] *Ibid.*
[334] Dans son livre sur *La Philosophie de Brunschvicg*, Marcel Deschoux rappelle ces surprenantes citations (voir note de la page 6).
[335] *EN*, p. 23
[336] *La Transcendance de l'ego*, op. cit., p. 74-75

d'idéalisme qu'on a pu lui faire[337] – et qu'ironiquement Sartre a fait à Husserl ! Dans une tirade emportée contre « la philosophie sans mal de M. Brunschvicg », Sartre définit l'idéalisme comme « une philosophie où l'effort d'assimilation spirituelle ne rencontre jamais de résistances extérieures, où la souffrance, la faim, la guerre se diluent dans un lent processus d'unification des idées[338] ». Il fait valoir au contraire le réalisme de la phénoménologie qui a permis à la réalité humaine d'entrer en philosophie avec tout ce qu'elle comporte d' « angoisses », de « souffrances » et de « révoltes, aussi ». Ce qu'il y a d'insupportable dans l'idéalisme, c'est bien le rapport à l'intériorité, l'enfermement de la conscience sur elle-même, à laquelle Sartre s'est opposé dès sa jeunesse :

> J'ai cherché mon moi : je l'ai vu se manifester dans ses rapports avec mes amis, avec la nature, avec les femmes que j'ai aimées. J'ai trouvé en moi une âme collective, une âme du groupe, une âme de la terre, une âme des livres. Mais mon moi proprement dit, hors des hommes et des choses, mon vrai moi, inconditionné, je ne l'ai pas trouvé[339].

Ce n'est donc certainement pas dans la conception de l'intériorité, ni de la subjectivité que la matière d'un rapprochement peut être trouvée avec l'idéalisme. La subjectivité, ce n'est pas une substance, celle du moi, mais « seulement *l'éclairement*[340] ». De la même façon, Sartre propose de temporaliser la connaissance dans *Vérité et existence*, dans un geste qui est radicalement anti-brunschvicgien. Le jugement ainsi cesse d'être cette variété de la certitude intellectuelle produite par le seul effort de l'esprit[341] mais devient « un phénomène interindividuel[342] ». Pour moi, la perception suffit, c'est en revanche quand l'autre paraît que j'ai recours au jugement, qui n'est

[337] C'est ce que rappelle Hadi Rizk quand il signale que Sartre tire « les conclusions du caractère mondain de l'Ego : il n'est pas une structure de la conscience absolue, venant par là même couronner la prétention de l'idéalisme à dissoudre le monde en une série de représentations, comme si l'esprit portait en lui-même un monde d'entités idéales, sous le contrôle d'un Je qui assurerait la solidité et la cohérence. Au contraire, du fait même de la transcendance de la conscience, le Moi est un existant contemporain du monde. Il en résulte que cet objet pour la conscience absolue qu'est le moi se forme corrélativement aux actes de cette conscience, dans le rapport nécessaire que la conscience entretient avec le monde. » (*Comprendre Sartre*, *op.cit.,* p. 47)

[338] *La Transcendance de l'ego*, *op. cit.,* p. 85-86

[339] Jean-Paul Sartre, *Ecrits de jeunesse* (1922-1927), Paris, Gallimard, 1990, p.471-472

[340] *VE,* p. 25

[341] Léon Brunschvicg, *La Modalité du jugement*, Paris, PUF, 1934

[342] *VE,* p. 23

plus le signe de l'activité de l'esprit mais de la présence de l'autre. La vérité, parce qu'elle est temporalisation de l'être, n'est plus cette entité éternelle ; elle est au milieu du monde, « danger, effort, risque[343] ». La vérité est donc vécue, elle est en quelque sorte existentialisée, remise en mouvement par Sartre, et soustraite à l'immobilité éternitaire de l'idéalisme. La vérité est alors *engagement* de toute l'existence et non plus simple activité intellectuelle. Sartre vitalise réellement la vérité : elle vit et meurt à partir du moment où elle devient simplement instrumentale. Lorsque la vérité devient fait (comme une vérité scientifique), elle meurt : « Une vérité éternelle, c'est une vérité morte et retournée à l'En-soi[344]. » On comprend bien qu'il y a quelque chose de mortifère dans l'idéalisme tel que le saisit Sartre, comme théorie qui délaisse toute vérité devenante pour celle devenue, morte pour l'éternité. C'est en abandonnant le tropisme éternitaire de l'idéalisme, que les vérités vivantes peuvent réapparaître, que l'on peut véritablement « écrire pour son époque ». La philosophie de l'existence proteste contre l'arrêt de l'homme dans l'éternité ; elle le plonge dans le devenir et refuse l'assimilation de la théorie de la vérité à la « théorie de la mort[345] ». Sartre renverse alors la relation que postule l'idéalisme entre éternité et connaissance : ce n'est plus en tant qu'elle a accès à l'éternité que l'idée est vraie mais au contraire parce qu'elle a un rapport au devenir, au futur. Le présent lui-même n'est pas le temps de la connaissance, c'est le futur, « la connaissance est sur fond d'anticipation[346] ». De la même façon que la vérité n'est pas éternelle mais devenante, la connaissance n'est pas pour la théorie mais pour la pratique. C'est l'action qui révèle la connaissance.

La relation de Sartre à l'idéalisme et au concept peut apparaître plus clairement lorsqu'on détermine son rapport à Descartes. En effet, si le reproche adressé à l'idéalisme est d'enfermer la conscience dans son intériorité, c'est bien vers sa figure cartésienne qu'il faut se tourner pour en trouver l'origine.

---

[343] *VE,* p. 27
[344] *VE,* p. 34
[345] *Ibid.*
[346] *VE*, p. 39

2. Trois cogito

Sartre et Descartes :

Instantanéisme et discontinuité temporelle

Ce n'est pas par le rapport à l'intériorité que l'on comprendra la relation de Sartre à Brunschvicg et à l'idéalisme. Ce serait plutôt par l'intermédiaire du rapport à Descartes. Nicolas Grimaldi suggère ainsi que « peut-être plus fidèle qu'il ne le croyait à l'enseignement de ses maîtres, Sartre avait privilégié l'intellectualisme de la pensée cartésienne[347] ». Dans l'article que Sartre consacre à la liberté cartésienne, Grimaldi voit en effet une réduction intellectualiste de la liberté cartésienne. On sait l'influence de Descartes sur la pensée sartrienne de la liberté, qu'il reconnaît lui-même, lui qui a compris que « l'unique fondement de l'être était la liberté[348] ».

Comme le note encore Grimaldi dans son étude sur le temps chez Descartes, « Le temps n'est pas un travail de la négativité[349] » mais il n'a pas non plus de pouvoir créateur ou d'efficace. C'est le temps lisse et continu de la physique. Le temps n'est donc pas une tension, le temps n'a pas d'élan. Or s'il y a bien une caractéristique de la temporalité sartrienne, c'est bien cette polarité vers l'avenir, cette tension de tout le passé et le présent vers l'avenir. Le temps sartrien est du temps aimanté, ce n'est pas un temps qui se brise sans cesse sur l'instant. Et c'est bien le reproche que Sartre va adresser au cogito cartésien. Reprenant sans aucun doute les acquis de l'étude de Jean Wahl[350], Sartre s'accord avec lui pour reconnaître que Descartes doute de la réalité du temps autant qu'il doute de l'existence de la mémoire. Si Sartre a quelque chose en commun avec Bergson, c'est bien cette conviction fondamentale de la réalité du temps.

Puisque la réalité du temps est niée par le doute, tout comme celle de la mémoire, la certitude première, ce point d'Archimède, ne peut être qu'une certitude instantanée. Le raisonnement suppose la durée, tout comme le souvenir. Seul l'instant

---

[347] Nicolas Grimaldi, *Etudes cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, « Descartes et l'expérience de la liberté », Paris, Vrin, 1996, p.138.

[348] « La liberté cartésienne », in *Situations I, op. cit.,* p.308

[349] Nicolas Grimaldi, *Etudes cartésiennes : Dieu, le temps, la liberté*, « Descartes et l'expérience de la liberté » *op. cit.*, p.78.

[350] Jean Wahl, *Du Rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, Vrin, 1920, p.3. Réédition avec une introduction de Frédéric Worms, Paris, Descartes & Cie, 1994

peut être le temps de la vérité pour l'esprit qui doute. Et ainsi, selon la découverte cartésienne, cette certitude du cogito est vraie « *à chaque fois* que je la prononce ou que la conçois en mon esprit[351] ». Le temps ici ne peut encore être celui de la succession, pour cela il faut une volonté divine qui lie les instants, mais plutôt celui de la discontinuité. Je dois reprendre à chaque instant cette certitude par un acte de ma pensée : « Le Cogito est l'affirmation d'une certitude instantanée, un jugement, un raisonnement, ramassé en un instant[352] ». Sartre semble reprendre à son compte l'analyse de Jean Wahl selon lequel :

> (…) le temps ne doit pas être considéré comme un développement, ni comme la mesure de quelque chose qui est passage de la puissance à l'acte et par conséquent développement, ni comme une puissance hétérogène à la suite des instants et plus profonde qu'elle. Il est cette suite même tour à tour terminée par chaque instant[353].

Les instants sont séparés les uns des autres fracturant toute succession ou progression, et cette indépendance entre eux des instants conduira à leur dépendance à la création divine. Et c'est bien le reproche que Sartre adresse à Descartes : « le "Je pense" cartésien est conçu dans une perspective instantanéiste de la temporalité[354]. » Sartre reconnaît que le point de départ est bien le cogito mais il doit s'agir d'un cogito préréflexif qui restitue sa transcendance à l'instantanéité cartésienne. Il faut donc étendre le cogito, il faut le prolonger dans un passé et le projeter dans un avenir. C'est la seule façon pour la réalité-humaine d'échapper à « une vérité d'instant ». Sartre reconnaît ainsi, avec Jean Wahl, qu'il n'y a pas d'avenir chez Descartes puisque le cogito ne se temporalise pas en dehors de l'instant. La temporalité cartésienne n'est justement pas ek-statique. Et il faudra alors avoir recours à la création continuée pour pouvoir penser un temps qui déborde l'instant ; on sait bien que ce rôle que Descartes attribue à Dieu dans la création d'une temporalité continue, Sartre l'attribue à la réalité-humaine, de la même façon que Descartes « a donné à Dieu ce qui nous

---

[351] René Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Garnier Flammarion, Edition bilingue, 2002
[352] Jean Wahl, *Du Rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, *op. cit.*, p. 5
[353] Jean Wahl, *Du Rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, *op.cit.*, p. 11
[354] *EN*, p.121

revient en propre[355] » en matière de liberté. Comme chez Bergson, le temps est bel et bien réel pour Sartre, il n'est pas discontinué, il n'a pas besoin d'être soutenu dans son être, il est polarité et tendu vers l'avenir. Toutefois, on peut se demander si Sartre et son cogito préréflexif échappent tout à fait à la critique qu'il adresse à Descartes et à son cogito instantané. En effet, pour Sartre la conscience est fondamentalement spontanéité, elle existe entièrement par soi, sans fondement et sans antériorité.

Le rapport à Descartes est beaucoup plus souterrain et nominal dans l'œuvre de Jankélévitch mais révèle néanmoins un aspect fondamental de sa philosophie, celle de l'existence d'une certitude morale première.

Jankélévitch et Descartes : l'hypothèse d'un cogito moral

Le rapport de Jankélévitch à Descartes semble bien résumer sa relation à l'idéalisme et au rationalisme. Dans une lettre à Louis Beauduc, il s'exclame : « Sans doute n'ai-je pas assez aimé Descartes[356] ». Le même regret s'exprime dans ses échanges avec Brunschvicg pendant la guerre, auquel il fait part de sa « mauvaise conscience » d'avoir été tant attiré par le romantisme nocturne et irrationaliste. Jean Wahl, dans son commentaire de *Philosophie première*, voit dans la référence à la générosité et au cartésianisme une trace de l'influence de Brunschvicg sur Jankélévitch. Si le cartésianisme est en effet peu repris en tant que tel, il fait néanmoins l'objet d'une discussion suivie dans l'œuvre de Jankélévitch et permet de soutenir l'hypothèse d'un *cogito* proprement moral dans son œuvre, affrontant le problème principal auquel se heurte la vie morale, problème tout temporel, celui de la continuité et de la temporalité instantanée.

Jankélévitch fait régulièrement référence au *cogito* cartésien, notamment lors de l'analyse du caractère amphibolique du je-ne-sais-quoi[357], qui oscille sans cesse entre « n'être rien » et « rien n'être ». Jankélévitch discerne la même oscillation entre le *Sum* et le *Cogito* : c'est en pensant que nous savons que nous sommes mais c'est parce que nous sommes que nous pouvons penser. Ce qui fait l'intérêt du *cogito* pour Jankélévitch, c'est son rapport à l'événement. Tout comme le Presque-rien qui n'est ni catégorie, ni concept, mais événement, comme le rappelle l'article de 1954 « Le Presque-rien », le *Je pense* est toujours un événement.

---

[355] *Situations I, op. cit.,* p. 308
[356] Lettre du 11 septembre 1944, *Une vie en toutes lettres*, *op. cit.,* p. 301
[357] *JNSQJ,* p. 69

Qu'entend-on par « cogito moral » ? Il y a une certitude morale pour Jankélévitch qui se révèle sur le monde de l'intuition, mais cette certitude n'a pas de contenu : « Nous avons, de loin et en gros, la certitude qu'*il y a* une évidence morale, mais nous sommes dans la plus complète incertitude touchant les contenus de cette évidence : l'agent se sent obligé à quelque chose avant de savoir à quoi, mais dès qu'il faut dire quoi, l'impératif éthique devient commandement rituel, prescription administrative ou ordonnance policière, c'est-à-dire impératif conditionnel soumis lui-même à l'appréciation de la conscience ; l'obligation ne reste donc catégorique que si nous n'en précisons jamais le contenu … ». Le *cogito* moral est donc un quod sans quid, formule ontologique de la moral et de la métaphysique de Jankélévitch.

Philosophie première a établi que la métaphysique du Presque-rien avait pour tâche infinie de saisir le tout et le rien sur la pointe de l'instant, dans une intuition affranchie du devenir. *Le Paradoxe de la morale* reprend ce principe d'une indivisibilité de la métaphysique et de la morale dès lorsque l'on prend au sérieux la temporalité de l'existence, comme mixte indissociable d'instant et d'intervalle. La philosophie morale est bien « le comble de l'ambiguïté et de l'insaisissable ; elle est l'insaisissable de l'insaisissable[358] ». La philosophie première est celle qui fait de la morale le premier problème philosophique, l'*a priori* logique et chronologique[359]. Cette priorité de la morale est fondée par ce que l'on peut appeler le *cogito* moral immanent à la philosophie de Jankélévitch. En effet, la morale et la conscience sont des phénomènes purement coextensifs où l'*a priori* moral fonde la certitude de la conscience et inversement l'existence de la conscience est toujours contemporaine de l'*a priori* moral.

---

[358] Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Points, Seuil, 1981, p. 7 (cité ensuite *PxM*)

[359] L'omniprésence de philosophie morale et son apriorisme sur tout autre problème n'a pas de limite pour Jankélévitch ; il n'hésite pas ainsi à faire d'une exclamation fondamentalement morale l'origine de la théorie marxiste : « Se résigner au moindre mal, ce n'est pas nécessairement de l'immoralisme ! A plus forte raison est-ce une entreprise hautement morale que de démonter les mécanismes économiques de l'imposture. Telle est l'entreprise de Marx : les superstructures sublimes sont déjouées qui camouflaient les intérêts sordides ou bassement alimentaires. A quoi se réduirait le marxisme sans l'opposition toute morale de la justice et de l'injustice et sans le concept d'une aliénation qui est exploitation (…) Pour avoir le courage de faire la révolution et de descendre dans la rue, (…) il faut une idée-force, et cette idée-force ne peut naitre que de l'indignation morale. » (*PxM*, p. 29) Jankélévitch envisage de même l'hypothèse selon laquelle l'emportement de Nietzsche contre la morale serait en fait la manifestation d'une « rage, d'une rage amoureuse de la morale » (*PxM*, p. 32).

Jankélévitch dispose lui-même implicitement dans le texte, sans le nommer[360], cette figure moral du *cogito* cartésien. En effet, juste après avoir affirmé que « la moralité est co-essentielle à la conscience, la conscience est tout entière immergée dans la moralité[361] », le texte juxtapose une référence à Descartes. Même si elle n'apparaît pas toujours sous la forme d'une conscience thétique, la pensée est toujours présente, de la même façon que l'impératif moral, bien qu'il puisse être oblitéré, est toujours déjà là, immanent à l'existence.

La réalité de ce cogito moral revient donc à affirmer que la morale est le problème fondamental de l'existence, et qu'aucun domaine ne peut se soustraire à l'interrogation morale, fût-ce la science. Comme le *cogito* qui doit être perpétuellement ressaisi lorsque la conscience veut s'assurer de son existence, la conscience morale doit sans cesse se retourner vers la certitude morale. La méditation morale a le même statut trop exceptionnel que celui de la méditation métaphysique : la plupart de l'existence se passe dans ces intermittences et dans l'oubli du *cogito* moral[362]. Entre les intermittences, les oublis, les négations, les oblitérations, tout le problème de la moral sera celui de la continuité : alors que Descartes a gagné la certitude existentielle du *cogito* dans l'instant mais a besoin de Dieu pour fonder la théorie de la création continuée, le problème fondamental de la morale se trouve dans la théorie de la continuité de la vie morale. En effet, l'existence, si elle est *virtuellement* et *fondamentalement* éthique, ne peut l'être *continuellement.* L'enquête philosophique menée dans *Le Paradoxe de la morale* part donc du constat de cette absence d'une *continuité morale* dans l'existence. La certitude du *cogito* moral fait-elle de l'homme un être ontologiquement moral ? L'homme *est*-il moral ? Il semble que l'*homo ethicus* se révèle moral en situation sans pouvoir l'être par nature. Le résistant se découvre résistant face à la guerre, face à l'occupation. C'est l'épreuve qui produit alors le réaction morale. Pourquoi la morale n'est-elle pas compatible avec une véritable ontologique ? Tout simplement parce que le sujet *existe*, c'est-à-dire est dans le temps. Le résistant n'est alors jamais à proprement héroïque, il l'*aura été.* En effet, la morale est une modalité du futur antérieur, elle est toujours virtualité « après coup ». La vertu n'est

[360] En réalité, Jankélévitch utilise l'expression « cogito moral » dans le *Traité des vertus* mais ne lui attribue pas de rôle fondateur dans sa propre philosophie, qui est l'hypothèse que je forme ici.

[361] *PxM*, p. 8

[362] « L'homme est un être virtuellement éthique qui existe *comme tel*, c'est-à-dire comme être moral, de temps en temps et de loin en loin – de très loin en très loin ! » (*PxM*, p. 10)

jamais déjà là, elle n'est ni structure ontologique ni réalité éternitaire. C'est en s'effectuant qu'elle devient possible, mais son possible ne lui préexiste pas. Ce *cogito* moral est donc la certitude première qui permette de penser la continuité dans une existence où toute action morale est toujours « à refaire ». Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch affirme, en termes cartésiens, que « Le temps, en cela, n'est pas une espèce de malin génie transcendant (….), il est en quelque sorte le *Cogito* lui-même[363] (…) ». En effet, c'est une des expressions du cartésianisme de Jankélévitch que cette relation essentielle entre le *Cogito* et l'instant.

L'impératif moral sans quid

Le *cogito* moral, certitude absolue d'un *quod*, qu'il y a quelque chose à faire, est une évidence sans détermination quidditative : par l'intuition du cogito moral, j'ai la certitude qu'il y a quelque chose à faire, sans savoir précisément ce qu'il faut faire. C'est le paradoxe commun à la morale, à l'existence, à la temporalité que l'on retrouve ici, la formule secrète d'un *quod* sans *quid*. Puisqu'il y a quelque chose à faire mais qu'aucune prescription ne modalise cette obligation morale, c'est le temps et son affinité avec le Presque-rien qui peut guider mon action, c'est le sens du fameux « séance tenante » du *Traité des vertus*[364], qui ne peut se comprendre que sur le fond de ce manque ontologique d'un quid moral. Puisque la plénitude ontologique et la plénitude chronologique ne peuvent coïncider, c'est à l'instant, parce qu'il est intuition, de trancher. Puisque la morale ne peut être celle de l'être, puisqu'il lui manque la quiddité, ce vide quidditatif est « rempli » par le Presque-rien de la temporalité. *L'impossibilité d'une morale notionnelle fonde négativement la nécessité d'une morale temporelle. La temporalité est la seule structure suffisamment vide pour ne pas dénaturer la quoddité de la certitude morale.* Ainsi les dogmatisme, formalisme, et autres conceptions quidditatives de la morale ne peuvent que manquer la réalité de l'acte moral qui est toute temporelle. Il faut donc concevoir une morale certaine mais certaine d'un devoir fantomal, incapable de subsister dans l'intervalle, vide de toute prescription. On retrouve le problème initial et indépassable de la morale : comment la concevoir dans la continuité ? L'intervalle est fatal à la morale, incompatible avec toute forme de

[363] *IN*, p. 39
[364] *TVI,* p. 253

subsistance. Seul l'amour peut concilier le *quod* et le *quid* et « atteindre l'ipséité d'autrui[365] ».

La vie morale est traversée par des épisodes de mauvaise conscience, dont le remords est la crise, le moment le plus aigu, et des périodes d'inconscience. Une nouvelle dimension de ce *cogito* moral apparaît : la conscience et la morale sont coextensives, pas en un sens ontologique comme nous venons de le voir, mais en un sens existentiel. La conscience n'est pas seulement le Moi transcendantal, intégralement moral, mais elle est aussi *voix*, « dialogue sans interlocuteur[366] » et à voix basse de soi à soi. La conscience est ainsi morale parc qu'elle doute, parce qu'elle hésite, ne sait quoi faire. Le doute révèle la certitude du *cogito* cartésien et celle du *cogito* moral ; plus je doute, plus je pense ; plus je nie la conscience, plus la morale devient pressante.

Le cogito *moral et l'instant*

En rendant intelligible la relation de Jankélévitch à Descartes, on peut aussi comprendre à de nouveaux frais une des tonalités majeures de la philosophie de Jankélévitch, la nostalgie. *En effet, ce* cogito *moral, qui réalise l'union de la métaphysique et de la morale, produit une temporalité instantanée, tout comme le cogito cartésien.* Et ce triomphe de l'instant est contemporain d'une éclipse de la durée, et de la durée bergsonienne en particulier. Si l'instant se confond bien avec l'intuition, et en cela reste proche de Bergson[367], en réalité se produit une *perte fondamentale,* celle de la durée. Les accents nostalgiques, et parfois tragiques de la pensée de Jankélévitch, peuvent être entendus comme déploration de la perte de la durée et de l'optimisme[368] qui l'accompagne. Difficile, en effet, de ne pas entendre dans la description de l'intervalle comme « délayage et itération du commencement[369] » une déploration de la perte de la durée

[365] *JNSQJ*, p. 87
[366] *PxM*, p. 13
[367] Jankélévitch décrit le bergsonisme comme « philosophie futuriste qui n'attise pas en nous la nostalgie du passé » (*HB*, p. 149)
[368] Dans son *Henri Bergson*, Jankélévitch consacre une partie à l'optimisme bergsonien (*HB*, pp. 244 et sq.) qui réside dans l'inversion fondamentale du sens de la temporalité. Le temps offre la possibilité, sans cesse renaissante, de la réalisation de soi. Cette dimension créatrice du temps, si elle est conservée dans la philosophie jankélévitchienne, est aussi concomitante d'une pensée fondamentale de l'irréversibilité. Le temps est autant ce qui défait que ce qui crée. Cela explique également l'incompréhension de Bergson face aux algies du temps, notamment l'ennui, qu'il mentionne dans une lettre à Jankélévitch après avoir lu *L'Alternative*.
[369] Ou encore : « L'intervalle est en quelque sorte la dégénérescence graisseuse de l'instant » (*PP*, p. 241).

créatrice bergsonienne. Et ainsi, tout le chapitre de *Philosophie première* consacré à la création ne parle en réalité que de l'instant. Cependant, on peut aussi considérer, comme le fait Joëlle Hansel, qu'en choisissant l'instant, Jankélévitch …

> (…) paraît rompre avec l'intuition de la durée qui est au cœur de la pensée bergsonienne. En même temps, il exploite une possibilité propre à cette dernière : tout en étant continue, la durée est hétérogène, elle est faite de moments – d'états de conscience - absolument uniques. C'est cette unicité que Jankélévitch entreprend de penser, poussant à l'extrême le conception bergsonienne de l'irréversibilité du temps[370].

Ce n'est pas la thèse que retient Jean Wahl. Dans son commentaire de *Philosophie première*, il s'étonne d'une

> curieuse différence entre la durée bergsonienne qui, au fond, apparaît comme pure chronicité et la ponctualité de Jankélévitch. Ce qu'il cherche, il nous le dit lui-même, c'est une durée sans durée (p. 265) et, pour lui, l'intuition philosophique, loin d'être liée à l'idée de durée, est 'cette pensée infinitésimale, ponctualisée, instantanéisée, à la ressemblance du Fiat radical'[371].

C'est plutôt de cette façon qu'il faut comprendre, à mon sens, la relation de l'instant dans la philosophie de Jankélévitch à la durée bergsonienne. C'est en ce sens que la philosophie première de Jankélévitch « c'est Bergson plus zéro, un zéro qui change tout. » L'instant est « au de-là du temps[372] » et c'est bien cela qui est remarquable dans la philosophie du temps de Jankélévitch. Cet instant est métaphysique et moral, tangent du Presque-rien, au bord de l'être, et insaisissable là où la durée bergsonienne est continuité et vitale.

Cependant, l'intervalle pour Jankélévitch n'est pas simplement cette « obèse et vaine boursoufflure aérophagique », cette continuation continuée ; il est également continuation continuante, « recommencement et recréation, intense continuité[373] ».

---

[370] Joëlle Hansel, *Jankélévitch, Une philosophie du charme*, Paris, Manucius, 2012, p. 15
[371] Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, numéros 1-2, 1955, p. 167
[372] Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *op. cit.*, p. 180
[373] *PP*, p. 241

L'intervalle, pour être création, doit être précédé d'un « re- », d'un mouvement de reprise, de ressaisie perpétuelle[374]. L'existence n'est pas condamnée à s'abîmer dans la perte de l'instant, elle retrouve sa liberté dans le mouvement de reprise de l'intervalle. Jankélévitch revient alors sur la description du devenir[375] du chapitre précédent, et le présente comme « mixte d'intensité et de pérennité[376] ». En effet, ce qui sauve l'intervalle, c'est qu'il admet l'initiative de l'instant, même s'il ne peut la maintenir en tant que telle, et qu'il peut la reprendre et la prolonger dans la continuation continuante. Parce que le changement se produit, parce que l'intervalle devient, quelque chose de l'instant demeure en lui. L'intervalle n'est donc pas pure continuation, pur être ; de la même façon que l'instant n'est pas pur rien. L'existence humaine n'est donc mixte d'instant et d'intervalle que dans le mesure où ces deux temporalités se temporalisent elles-mêmes dans des mixtes. Le caractère indivis de l'existence est à nouveau préservé. En effet, en substituant les presque-catégories de l'instant et de l'intervalle à celle de la métempirie et de l'intervalle, Jankélévitch sauve la philosophie première de la division entre morale et métaphysique ; l'intervalle et l'instant sont deux points de vue sur la même réalité intermédiaire de l'hominité. La durée bergsonienne est donc peut-être moins perdue que fracturée :

> La vie, d'une part, est ennuyeuse continuation et remplissage très monotone de l'entre-deux : l'existence biologique prend du temps, comme l'organisme fait du volume ; toutefois l'instant est déjà là, immanent, qui différencie l'Exister de l'Etre ontique et qui pathétise, dramatise, dynamise le devenir[377].

Cette ambivalence fondamentale rend ainsi compte de deux réalités existentielles pour « l'ipséité diminutive » qu'est l'homme : *l'instant temporalise l'existence,* il la fait advenir et la distingue de l'Etre ; l'ambiguïté de l'instant crée une existence ambivalente, partagée entre « nostalgie et vocation », entre Faire et Etre. La vocation de l'instant est celle d'un pur Faire, sans Etre, tandis que la nostalgie le conduit à la contemplation d'un Etre sans Faire. L'existence se polarise et se temporalise d'emblée dans deux directions différentes, reconduisant l'intermédiarité métaphysique au cœur

---

[374] C'est cet aspect qui sera repris dans plus de détails dans le chapitre IV.
[375] « le devenir ou continuation d'instants virtuels à l'infini, mais d'instants dilués et détendus, et plutôt promoteurs que créateurs, plutôt propulsifs que thétiques » (*PP*, p. 209)
[376] *PP*, p. 242
[377] *PP*, p. 245

de la conscience, vers une action instantanée et vers une contemplation continue. Cette fracture temporelle et métaphysique, qui ne cesse pour autant jamais d'être mixte, fait de l'homme un existant destiné à être déchiré entre sa puissance d'agir qui le hausse vers le Presque-rien et son affectivité qui « le rive à la Nature ». Cette existence déchirée entre l'instant centripète et la durée centrifuge est décrite également par Plotin et Pascal, auxquels le chapitre final de *Philosophie première* renvoie continuellement.

Anthropologie de l'intermédiarité : Un cogito moral

La même méthode de reconnaissance de l'indivision de l'existence s'applique à l'anthropologie de Jankélévitch, qui est présentée au chapitre X de *Philosophie première*. L'homme est à la fois « initiateur-continuateur », bête et ange, « demi-sorcier[378] ». L'existence est toujours déjà commencée lorsque l'homme la saisit, il ne peut jamais être contemporain de son commencement, il s'éprouve comme perpétuellement en retard par rapport à une temporalité originelle. La mitoyenneté humaine a donc une effectivité temporelle mais qui n'est pas celle d'un mixte d'instant et d'intervalle à proprement parler. Le Presque-rien de l'instant exprime déjà cette condition intermédiaire, tout comme le devenir de l'intervalle. Jankélévitch a recours à la métaphore de l'étincelle[379] pour figurer ce surgissement, ce commencement absolu de l'instant et de l'existence. Cette temporalité spécifiquement humaine, soit l'impossibilité de vivre dans un instant qui ne se continue pas en intervalle, engage déjà un rapport à la morale :

> L'instant qui ne se survit pas, fût-ce une seconde, à lui-même, l'instant, banque-route-éclair, serait un raté de la continuation. Mais la continuation, délayage et itération du commencement, est à son tour un instant dilué, dégénéré, avachi. Pour conserver ou préserver une pureté sans cesse menacée par la complaisance, pour soutenir une attention sans cesse détendue par la distraction, il faut plus que la vigilance, il faut une surveillance épuisante de l'intervalle[380].

---

[378] Ce vocabulaire et cette conception pascalienne d'une nature humaine « amphibie » se retrouvent dans tous les traités de morale, notamment *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*.
[379] Jankélévitch signale dans *Henri Bergson* (*op. cit.*, p. 71) que l'image-concept de l'étincelle, présente dans toute son œuvre, vient de sa lecture de Maître Eckhart (*L'Etincelle de l'âme*).
[380] *PP*, p. 241

Jankélévitch livre ici une orientation fondamentale de sa morale ; la perte de l'instant engage une suspicion fondamentale de la continuation et de l'intervalle qui épaississent et réifient le Presque-rien. L'existence doit être en permanence ressaisie en tant que commencement. Le mot d'ordre de la morale devient simple : retrouver l'instant. C'est l'intervalle qui doit être mis en doute, qui doit subir l'épreuve radicale de la suspension dans l'instant. Apparaît bien quelque chose comme un *cogito* moral chez Jankélévitch. Pour retrouver une certitude existentielle dans l'action morale, il faut suspendre la continuation, mettre en doute l'intervalle et se tourner vers le Presque-rien de l'instant. C'est en ce sens fondamental que métaphysique et morale ne font qu'une. Et cette convergence, vers laquelle est tendu tout l'effort de *Philosophie première*, a un statut temporel incertain. Alors que Jankélévitch répète que l'instant est intemporel, et qu'il faut comprendre l'instant comme intuition, en réalité il n'utilise ce terme que beaucoup plus rarement. De la même façon, en métaphysique, il utilise la partition de l'intervalle et de l'instant à la place de celle de l'être et du non-être ; en morale l'instant et l'intervalle prennent valeur d'orientation morale, de direction de l'action. Cette hypothèse d'un *cogito* moral immanent à la philosophie de Jankélévitch peut également se lire dans un passage du *Paradoxe de la morale* dans lequel il affirme la coextensivité de la morale et de la conscience : « (…) la moralité est co-essentielle à la conscience, la conscience est tout entière immergée dans la moralité[381]. »

Après le rapport à la philosophie de la connaissance brunschvicgienne, celui à la temporalité cartésienne, une autre figure, celle de Kant, permet d'élucider le rapport de Sartre, Nabert et Jankélévitch à l'idéalisme – cette fois-ci dans sa dimension morale.

[381] Vladimir Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*, Paris, Points, Seuil, 1981, p. 8

3. L'idéalisme et la morale

Le devoir dans la morale de Jankélévitch

Le devoir dans la philosophie morale de Jankélévitch occupe une place ambiguë ; le devoir en tant *quid* prescriptif et déterminé de la morale est parfaitement inapte à s'adapter à l'intuition du Presque-rien. Mais le concept de devoir n'est pas pour autant abandonné. En effet, si l'on retient une compréhension quodditative du devoir, qui n'est pas alors la nécessité de faire ceci ou cela mais la certitude qu'il faut faire quelque chose, alors le devoir peut être sauvé :

> Notre premier devoir est donc bien un devoir de faire : car avant d'être quelque chose à faire, le Bien est, dans un certain sens déterminé, un désir et une ambition de faire ; avant de savoir ce qu'il faut faire, nous pressentons qu'il faut le faire, que c'est à moi de le faire, et séance tenante. C'est ce qu'on peut appeler la quoddité du Bien[382].

Ce même évidement quidditatif du devoir se trouvait déjà dans l'article de 1939 « De l'ipséité ». Le devoir y est présenté comme le sentiment d'une obligation sans dette préalable, d'une dette sans don :

> (…) je me sens obligé avant de savoir à quoi, non pas comme le receveur des contributions, en raison de ma responsabilité professionnelle, mais parce que je suis un homme[383].

L'hominité de l'homme est donc l'ipséité du devoir. Ce devoir est bien « vide et sans contenu », il est sans *quid*. Dans ce même article, Jankélévitch a recours aux catégories kantiennes de finalité catégorique et règne des fins : les devoirs liées à l'ipséité sont absolument « catégoriques » ; ils conditionnent les valeurs sans être conditionnés eux-mêmes par quoi que ce soit.

---

[382] *JNSQ3*, p. 42
[383] *PDP*, p. 179

Qu'en est-il de l'intention dans la morale de Jankélévitch ? On connaît l'insuffisance du devoir et de toutes les tentatives de trouver un *quid* au *quod* de la morale. Phénomène du presque-rien, qui se réalise dans l'instant, « séance tenante », grâce à l'intuition, qui est expression d'amour, la morale a-t-elle à voir avec l'intention ? « L'intention est la face cachée la plus instable, la plus équivoque de l'être moral[384] », écrit Jankélévitch. On sait que la philosophie morale secondarise la volonté comme faculté de l'action morale. Le problème de l'intention, c'est sa reconnaissance. L'intention, en effet, appartient au domaine de l'indécidable : identifier la pitié comme intention d'un acte vire à la manigance égoïste. En effet, l'intention, tant qu'elle est à peine consciente, peut être à l'origine de l'acte moral. Dès qu'elle s'identifie, elle devient intéressée. L'intention existe de la même indécidabilité que la liberté qui en s'opacifiant dans l'être, disparaît. Pourtant elle est l'essentiel de la morale : si le cœur n'y est pas, rien n'y est. Entre la morale et la justice, il y a toute la profondeur de l'intention. Pour la justice, ce qui compte, puisque justement son office est de compter, ce n'est pas que le cœur y soit, c'est que le résultat soit conforme à l'égalité et à la légalité. La rationalité de la justice rend la pureté de l'intention résiduelle ; elle est inversement le tout de la morale et de son irrationalité.

Dans la morale sartrienne, la référence à Kant est très présente et est même structurelle, adversaire privilégié dans les *Cahiers pour une morale* mais pas adversaire total comme le montre Juliette Simont[385].

Sartre : vers une morale sans devoir

Le principal reproche adressé par Sartre à la morale kantienne est celui de produire une liberté aliénée[386]. En effet, la liberté dans la morale kantienne est foncièrement liberté d'un autre pour Sartre. Ce qui détruit la morale c'est justement l'aliénation et tout ce qui ne vient pas de moi. Il n'y a évidemment pas de *situation* dans la morale kantienne, le « tu dois, donc tu peux » est inconditionnel quelle que soit la situation. Une morale sans situation, c'est aussi une morale hors du temps. Dans la morale kantienne, l'avenir est en quelque sorte déjà déterminé par le devoir. Sartre

---

[384] *JNSQ2*, p. 110

[385] Juliette Simont, « De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre », *Bulletin d'analyse phénoménologique* X 11, 2014 (Actes 7), p. 34-51

[386] On peut lire à ce titre le chapitre consacré à l'analyse de la critique sartrienne de la morale kantienne dans le livre d'Arno Münster, *Sartre et la morale*, L'Harmattan, Ouverture philosophique, Paris, 2007, pp. 23-26

reproche ainsi à Kant de conduire à une morale de l'hétéronomie. Il y a là un enjeu temporel sous la controverse morale : pour Sartre, le temps n'a rien à voir avec la forme a priori qu'elle est pour Kant, le temps au contraire est toujours ce qui se temporalise en situation. Le temps de Kant s'apparente à ce que Sartre conçoit au contraire comme l'éternité, comme ce qui n'est qu'a priori, qui ne se temporalise pas en situation. C'est ce qu'on comprend dans l'exemple que Sartre donne en ouverture des *Cahiers,* il faut que

> (…) la *moralité* se dépasse vers un but qui n'est pas elle. Donner à boire à celui qui a soif, non pour donner à boire ou pour être bon, mais pour supprimer la soif. La *moralité* se supprime en se posant, elle se pose en se supprimant. Elle doit être *choix du monde*, non de soi[387].

Comme Sartre l'écrit un peu plus loin, la morale est toujours « dépassement[388] ». Si la moralité doit se dépasser « vers un but qui n'est pas elle » c'est justement pour échapper à l'identité à laquelle la condamne l'être. La morale ne peut donc être faite de devoirs, d'impératifs positifs et fixes mais au contraire elle doit être en situation : face à la soif, elle doit la supprimer, impératif minimal et négatif. La morale est donc « choix du monde », produit non par la référence à des principes moraux mais par l'apparition concrète, imprévue de la situation. Dans ce premier exemple, il faut bien sûr reconnaître une critique de la morale kantienne, qui se poursuit tout au long des *Cahiers*. L'essentiel de la critique sartrienne de la morale kantienne comprend trois aspects : premièrement, la contestation de l'universalité, deuxièmement, la contestation de la conception du devoir et troisièmement la critique de la conception de la temporalité. Sartre s'oppose à la morale abstraite, qui ne peut être que « bonne conscience[389] ». On peut également lire dans ce rejet d'une morale abstraite une accusation voilée à Alain, que l'on retrouvera plus tard dans les *Cahiers*, au moment de la critique du concept d'obéissance objective[390]. Juliette Simont rappelle en effet que c'est d'Alain que vient « la première attitude morale qui se

[387] *CpM*, p.11
[388] *CpM*., p.24
[389] *CpM*, p. 24
[390] *CpM*, p. 274

propose à Sartre[391] », soit le stoïcisme. La doctrine du for intérieur et de la résistance intérieure à l'adversité est cependant rapidement rejetée par Sartre pour son inauthenticité, ce dont témoignent déjà les *Carnets*.

En analysant les concepts d'obligation et de devoir, Sartre démontre que le devoir est en réalité un concept toujours aliénant qui vise à imposer à ma liberté une détermination qui vient de l'autre :

> Le devoir est la justification de l'oppresseur : l'esprit de sérieux lui fait voir le mythe comme obligation. Et comme il est liberté, en dépit de lui-même, cette contrainte prend l'aspect du devoir. Partout où il y a devoir, l'oppression n'est pas loin[392].

Une morale du devoir, c'est une morale qui se passe de la liberté. Et Sartre conteste ici le fondement même que Kant reconnaît à sa morale, soit la liberté. C'est au contraire l'aliénation de la liberté du sujet par la volonté de l'Autre que produit une morale du devoir. Cette association nécessaire de la figure de l'Autre à l'aliénation, on y reviendra, conduit la morale sartrienne à une forme d'égologie. L'obligation et le devoir sont bien des réalités intemporelles, abstraites et désintéréssées de toute situation temporalisée et temporalisante. La morale kantienne est alors essentiellement hétéronomie : il n'y a pas de liberté puisqu'il n'y a pas de situation, il n'y a pas de liberté puisqu'il n'y a que le regard de l'autre qui me transit dans le devoir, ce « On » du devoir impersonnel.

> Il y a dans la liberté kantienne une dualité de l'intemporel et du temporel qui rend bien compte de la structure de l'obligation. En effet l'obligation comme témoin de mon choix temporalisant est par-delà toute temporalité. Mes changements temporels ne l'affectent pas : elle est permanence. La fin est la raison qui hante la temporalité. Mais l'obligation est derrière la temporalité et la rend inessentielle. La temporalité comme toutes mes structures est rendue inessentielle par la présence-en-arrière de l'obligation. Celle-ci est en effet

[391] Juliette Simont, « Genèse du "Néant", genèse de *L'Etre et le néant* (A propos de la morale et de l'ontologie de Sartre), in *Nouvelles lectures de* L'Etre et le néant, textes réunis par Jean-Marc Mouillie et Jean-Philippe Narboux, Paris, Les Belles Lettres, 2015, p.41

[392] Textes réunis par Jean-Marc Mouillie et Jean-Philippe Narboux *Nouvelles lectures de* L'Etre et le néant, *op. cit.*, p.67

> rapport immédiat et intemporel (éternel) du projet à sa fin. Elle traverse donc tous mes projets et les dépasse comme projets inessentiels et subordonnés. J'ai *derrière* moi la présence de l'exigence et devant moi, à l'horizon des projets, la fin en liaison avec l'obligation.

L'obligation et le devoir font bien partie de ces négations de la temporalité que Sartre traque sans répit dans les *Cahiers*. Parce qu'ils sont fins positionnelles, l'obligation et le devoir s'affranchissent de la temporalité, suppriment la possibilité du projet. En effet, quel sens aurait un projet dicté par le devoir ? Il serait « projet d'être », oxymore par excellence dans le langage sartrien. Le devoir rend donc le temps inessentiel et se réfugie dans l'éternité de l'être. Le devoir rend également le sujet résiduel et secondaire par rapport à sa liberté en voilant ses projets du regard de l'autre. Le devoir me fait être par le regard de l'autre, « l'exigence me regarde et me transit et cependant je me fais être elle[393] ». Négations de la temporalité, l'exigence, l'obligation, le devoir sont fondamentalement des oublis de la situation :

> Nous voyons immédiatement que l'exigence, comme la prière, fait sauter la situation et qu'elle établit la pure liberté sur les ruines du monde réel. Ceci doit immédiatement nous renseigner sur un point : toute tentative pour fonder l'obligation (le devoir) sur la seule liberté du sujet doit être vouée à l 'échec[394].

Si la morale kantienne aliène la liberté du sujet par le recours au concept de devoir, en réalité, elle est également aliénante parce qu'elle ignore la singularité de la vie de la conscience. Sa conception de l'universalité atteint la liberté du sujet et ignore sa réelle situation dans le monde en tant que Totalité détotalisée. Ce qui est en cause dans la morale kantienne, c'est l'impératif « agis de telle ou telle façon, toutes choses égales d'ailleurs[395] ». Cette exigence morale, extraite de toute situation et abstraite de toute temporalité, est vide de sens puisqu'elle élude la réalité. Ce sont au contraire les choix moraux concret, « la collaboration ou la résistance[396] » qui retiennent Sartre.

---

[393] *CpM*, p.264
[394] *CpM*, p.250
[395] *CpM*, p. 14
[396] *Ibid.*

Contre l'universel kantien, Sartre veut atteindre l'universel concret. Le concret est défini par Sartre comme « synthèse de l'universel et de l'historique[397] ».

La morale kantienne interdit tout projet puisqu'elle lui substitue toujours le devoir, « elle mutile l'homme en lui interdisant d'être projet[398]. » Il n'y a rien à faire advenir puisque tout est déjà là dans un temps suspendu. La charge sartrienne contre la morale de Kant est très virulente et tranche bien entendu avec le commentaire permanent qu'en fait Nabert. Cependant, les reproches que Sartre fait à Kant dans *La Transcendance de l'ego* sont singulièrement proches des restrictions formulées par Nabert dans « L'expérience interne chez Kant[399] ». Dans sa préface à *L'Expérience intérieure de la liberté*, « L'arbre de la philosophie réflexive », Ricœur restitue le débat de Nabert avec les néokantiens allemands qui entoure la question du sujet transcendantal : pourquoi y a-t-il un « Je pense » ? Quel est son lien avec l'existence concrète du sujet ? Toute la difficulté est de déterminer la relation entre le « Je pense » et le « J'existe », difficulté à laquelle Sartre et Nabert confrontent la doctrine kantienne. En effet, l'un comme l'autre déplorent l'impossibilité de rejoindre l'être même du Je à partir de la théorie kantienne, et en retiennent des conséquences incompatibles entre elles. Alors que la phénoménologie sartrienne procède à une *description* de l'expérience de la conscience, la philosophie réflexive de Nabert tend à son *appropriation* par l'affirmation originaire, comme le rappelle Ricoeur dans la préface[400] qu'il rédige aux *Eléments*. La méthode réflexive est tout orientée vers « une conquête de l'intériorité spirituelle à partir des significations effectuées[401] ».

Nabert : au-delà du devoir

L'œuvre de Nabert, philosophe néo-kantien, héritier de Fichte, entretient une relation permanente au corpus kantien[402]. Si toute son œuvre demeure un dialogue avec Kant, le rapport qu'il entretient à la théorie du devoir a de quoi surprendre. Le chapitre VIII « Le devoir et l'existence » des *Eléments pour une éthique* réserve en effet

---

397 *CpM,* p. 15
398 *CpM*, p. 52-53
399 Repris dans *EIL*, pp. 243-311
400 Préface reprise dans *Lectures 2*, *op. cit.,* pp. 225-236
401 « La philosophie réflexive », article paru dans l'*Encyclopédie française*, XIX, « Philosophie-Religion », Paris, Société nouvelle de l'Encyclopédie, 1957, 19-04-14/19-06-3 et repris dans *EIL*, pp. 397-411
402 Nabert, tout comme Fichte, veut essentiellement dépasser l'opposition entre raison et sentiment qui est maintenue par Kant, et se soucie sans cesse du moi concret, en situation.

une surprise : s'y joue à la fois un moment crucial de définition de l'éthique de Nabert et une prise de distance avec une éthique déontologique qui oublierait la dialectique de l'aspiration. C'est donc bien le lieu d'un écart avec la philosophie kantienne – même s'ils s'accordent pour voir dans le devoir une forme universelle et rationnelle, telle que *l'Expérience intérieure de la liberté*[403] l'avait déjà définie. Son analyse admet pour point de départ un sentiment, comme le dispose la méthode réflexive, celui de l'insatisfaction ressentie par la conscience qui a fidèlement obéi au devoir. *Ce que ce sentiment révèle c'est que le devoir n'est pas un concept parfaitement adéquat au désir d'être. Aucune loi morale ne peut combler l'aspiration ressentie par la conscience.* Pourtant, le devoir est bien ce par quoi la conscience accède réellement à la vie morale. Le chapitre précédent a montré l'insuffisance de l'ascèse par les fins et de l'œuvre culturelle. Il est donc nécessaire mais ne saurait être suffisant. En effet, il ne peut être la totalité de la moralité – il est précédé en-deçà par la nature, qu'il ne saurait nier, et suivi au-delà par la dialectique de l'aspiration, qu'il ne saurait satisfaire. *La grande différence entre la morale kantienne et l'éthique nabertienne tient sans doute à l'incoïncidence, pour cette dernière, de la certitude morale et du devoir. Parce que la philosophie réflexive promeut une affirmation originaire, le devoir n'est pas le terme de la morale, il n'en est qu'un moment* :

> Ce n'est point en deçà, mais au delà du devoir, ou, à la rigueur, au travers du devoir, non pas exactement par le devoir, que s'offre au moi la possibilité d'un accomplissement de soi[404].

La relation du devoir au désir d'être ne peut être celle d'une simple traduction de l'un par l'autre : ainsi conçu, le devoir n'aurait rien à voir avec le monde, avec la nature. *Or le devoir doit être l'affirmation en nous, hors de nous, dans le monde et par l'intermédiaire de la nature du désir d'être.* Le devoir parvient à surmonter la diversité des tendances naturelles par l'universalité de la loi. La morale kantienne commet l'erreur, selon Nabert, de séparer inutilement le devoir du progrès de l'existence. En effet, il apparaît seulement comme une contrainte qui s'impose à l'existence au lieu de faire du devoir une émanation du désir et de l'existence elle-même. Au lieu de se prolonger dans le sens de l'existence, le devoir semble alors interrompre son expansion. En séparant

[403] *EIL*, chapitre IV, §2
[404] *EpE*, p. 137

ainsi le devoir du désir d'être, la conscience s'expose à « provoquer un dégoût de la règle[405] » et à encourager un détournement vers le plaisir.

Cette extériorité du devoir, qui éloigne la conscience de son désir, est également visée dans la critique des institutions. *En extériorisant le devoir, on limite la moralité à la légalité. En le remettant à sa place, entre le moi et le monde, on accède à une moralité qui n'est pas purement formelle mais qui coïncide avec le progrès de l'existence.* L'institution joue ainsi son rôle dans l'exercice de la moralité par l'intermédiaire qu'elle crée entre la liberté et la nature. Elle rend la conversion possible en donnant à la tendance l'unité et la conscience de soi qui lui manque. En soutenant la tendance, elle lui permet de s'orienter vers le désir d'être. On décèle ici le mouvement propre à l'examen philosophique nabertien : renvoyer les dualismes et les positions antagonistes à leur abstraction pure, ignorant la réalité mixte de l'acte moral. Pour lui, « le rapport de la moralité et de la vie n'est ni d'opposition ni d'identité[406] », mais une relation vivante où l'institution ne fait pas violence à la nature mais lui permet de prendre conscience de l'aspiration qu'elle se voile. Nabert se tourne vers un exemple hégélien pour concevoir cette prise de conscience de la tendance que produit l'institution. L'institution judiciaire, par la voix du jury, se substitue ainsi à la voix de la conscience de l'accusé qui nie son crime. La sanction choisie doit pouvoir être acceptée par l'accusé et correspondre au désir d'aveu et de rédemption auquel il résiste. Lorsque la tendance s'oppose à la loi, c'est à l'institution d'interpréter le penchant et d'exprimer son désir d'être.

L'analyse du devoir et de sa relation à l'aspiration révèle un élément fondamental de l'éthique nabertienne :

> Elle ne prescrit pas ; elle réfléchit sur un devenir dont elle discerne le commencement, sensiblement identique pour tous, et dont elle travaille à découvrir la direction idéale[407].

Une éthique prescriptrice ne mènerait à aucune conversion, ne satisferait aucune aspiration, ne rencontrerait aucune affirmation originaire. Si l'éthique est un travail, c'est un travail que je suis seul à pouvoir faire, qui ne peut être dicté de

[405] *EpE*, p. 135
[406] *EpE*, p. 142
[407] *EpE*, p. 137

l'extérieur et qui doit engager une véritable transformation de l'existence. Toute morale du devoir, soit toute théorie qui en fasse le moment terminal, manque en réalité l'étendue du phénomène moral. L'éthique, comme le répète Nabert, n'est pas un ensemble de règles, c'est une *histoire*, l'histoire d'une existence et « l'existence est le devenir de cette aspiration[408] ».

L'histoire existentielle qu'est l'éthique est mue par le désir d'être et par la dialectique de l'aspiration. Ce mouvement est lui-même animé par l'incoïncidence à soi qui caractérise la conscience. Cette inégalité à soi, éprouvée par une conscience à laquelle l'unité est refusée, caractérise également l'expérience subjective telle que Sartre et Jankélévitch la conçoivent. A la durée fracturée s'ajoute donc l'expérience d'une conscience brisée.

[408] *EpE*, p. 147

4. L'incoïncidence à soi : L'ipséité et la conscience brisée

L'analyse de la relation de Sartre, Jankélévitch et Nabert à l'idéalisme doit en effet permettre de mieux comprendre leur conception de la conscience et les raisons pour lesquelles celle-ci les engage dans le choix d'une philosophie de l'existence plutôt que de la vie. Ils refusent tout trois une compréhension substantielle de la conscience, et ils se livrent à une critique de l'être. Ni l'être ni la substance ne peuvent rendre compte d'une existence dont la réalité est temporelle. *C'est en comprenant l'effet du temps sur la conscience que l'on peut réellement plonger dans l'existence et restituer la réalité humaine.* Les descriptions de l'existence vécue par une conscience séparée d'elle-même et bien en mal de se rejoindre sont très proches chez Nabert et chez Sartre. La configuration est différente pour ce qui est de Jankélévitch. L'incoïncidence est d'ordre morale, et non plus ontologique : la conscience ne peut être bonne conscience, elle ne peut jamais atteindre la satisfaction de soi.

Nabert : L'aspiration existentielle. Exister, s'inégaler

L'existence, telle qu'elle apparaît dans la philosophie de Jean Nabert, est marquée, quelles que soient les expériences qui la jalonnent et la polarisent – la solitude, l'échec, la faute, le mal – par un sentiment profond d'inadéquation à soi. Exister, c'est s'inégaler. Toute l'existence est un effort pour s'égaler, un désir d'être, tendu par le rapport à la conscience pure. C'est la vérité de l'expérience intérieure, c'est la réalité de la vie du sujet. Et c'est ce que chaque expérience à laquelle s'attache la réflexion révèle. Cette réflexion de l'existence semble aussi rejoindre un sentiment profond de ne jamais être tout à fait soi-même, de ne jamais s'accomplir parfaitement dans ses actions, de ne jamais se reconnaître tout à fait une fois que nos gestes se sont effectués. En effet, notre vie « ne peut être adéquatement représentée par aucun total[409] » ; ce qui s'y soustrait, c'est le non-être qu'elle manifeste et qui la creuse.

[409] *EIL*, p.256

La reconnaissance du moi dans les actions, les gestes, les discours, dans ses apparitions, est toujours malaisée, elle semble toujours manquer quelque chose. C'est en ce sens que le problème de l'existence tel qu'il est formulé par Nabert fait entendre et retour à un sentiment familier à la vie de la conscience, ce manquement à soi. La conscience ne peut être parfaitement immanente à elle-même. La négativité qui l'affecte fait sa singularité, constitue sa subjectivité propre ; je ne suis moi-même que parce que je ne le suis pas pleinement, parce que je ne peux me joindre totalement à aucun de mes actes. La capacité pour la conscience à se saisir elle-même vaut pour un refus de s'identifier à ce qu'elle est : « une des formes du tragique est dans la conscience de l'impossibilité d'une adéquation de l'acte pur et des actions où se précise et se détermine le devoir[410] ».

Cette égalité à soi, qui nous fuit, hante chacun de nos gestes et donne à la philosophie de Nabert à la fois sa question et sa forme. La réflexion, comme méthode philosophique, revient sur l'écart entre l'acte réel et l'acte qui l'accomplirait réellement. La méthode réflexive rejoint donc cette réflexivité difficile qui dévoile qu'exister, c'est s'inégaler. L'inspiration existentielle s'enracine dans ce dédoublement de la conscience et cette saisie de soi par soi, que Nabert appelle « l'intériorité spirituelle[411] ». Le progrès de l'existence est barré par la rencontre de résistances successives, où le non-être semble triompher et qui rend la transparence pour la conscience et la coïncidence avec elle-même impossibles. C'est un problème fondateur de la philosophie réflexive que Nabert reprend, celui de l'impossible coïncidence avec soi, qui pose tout à la fois le problème de la finitude, fonde le recours à la méthode réflexive et exige l'affirmation originaire. Ainsi la condition de la conscience de soi est-elle l'expérience d'une résistance. Nabert envisage certaines possibilités de coïncidences, comme le pardon ou le sacrifice, mais qui ont un statut tellement exceptionnel qu'elles sont des expériences limites de la vie de la conscience. Il y a bien sûr des occurrences dans l'histoire de cette victoire sur les résistances que le non-être opposent à la conscience mais aucune tentative ne permet pourtant au sujet de se joindre à lui-même. La tension à l'adéquation à soi ne culmine jamais dans une pleine positivité.

Cette inadéquation est à la fois la façon spécifique que l'existence a de se vivre pour le sujet mais aussi celle qu'a sa spiritualité de se manifester. En effet, le progrès

---

410 « La conscience peut-elle se comprendre ? », manuscrit publié dans le volume de l'édition 1996 de *Le désir de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p.405-4446 Ibid. p.424 (ensuite abrégé *DdD*)
411 *DdD*, p.22

de la conscience suit la dialectique de l'aspiration, qui anime le désir d'être, tel que le mouvement des *Eléments pour une éthique*[412] le déploie. Cette dialectique de l'aspiration est la dialectique de l'existence même. Et le désir d'être est justement ce qui marque l'écart entre la conscience réelle et la conscience pure, comme le note Paul Naulin[413]. Si le sujet éprouve ce désir d'être c'est justement parce qu'il sent le non-être en lui, qu'il creuse cet écart entre ce qu'il est et ce qu'il aspire à être. Cette inadéquation au moi pur, découverte que Nabert partage avec Blondel, se marque par la présence du non-être au sein de la conscience. La présence idéale de la conscience pure est affirmée par les actes du sujet, même s'ils n'égalent jamais ce que la conscience a conçu pour eux, ils en portent pourtant la trace, ils la reflètent sans jamais pouvoir l'atteindre. C'est toujours dans l'expérience de la séparation qu'apparaît la conscience : « seulement cette séparation change radicalement de sens, à mesure que se produit l'effort du moi pour s'égaler à lui-même[414] ». La séparation n'est pas seulement celle vécue par le sujet face au monde extérieur, mais celle vécue intérieurement par le moi à l'égard de soi et du principe de l'être et qui produit la conscience de soi. On reconnaît bien là un mouvement qui anime le pour-soi dans *L'Etre et le néant*, le même dédoublement de la conscience, mais sans espoir de délivrance.

Ce fait de l'existence, l'équivalence de la subjectivité à son opacité, justifie la méthode philosophique de Nabert en la confrontant au problème de la finitude. En effet, c'est cette inégalité de soi à soi qui rend la méthode réflexive aussi nécessaire pour dire l'expérience intérieure du sujet : à partir des actions réelles de sa conscience, le sujet peut remonter jusqu'à leur principe. Le mouvement propre de la méthode réflexive c'est justement d'embrasser cet écart, de remonter le chemin qui mène de la conscience réelle à la conscience pure. Ce mouvement, qui est un aller, et non un retour comme le précise Nabert à plusieurs reprises, va donc d'une conscience finie à son principe. L'inégalité du moi à son être est la condition de la conscience de l'existence. Cette expérience de l'incomplétude est à la fois le propre du sujet de l'existence, qui met sur la voie du divin, et c'est la définition nabertienne de la finitude, toujours traversée par ce désir de dépassement et toujours corrélative d'un désir de Dieu. Ce n'est pas seulement le sentiment de la finitude qui se trouve

[412] *EpE*, chapitre 6
[413] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, Aubier-Montaigne, Paris, 1963, p.23
[414] *EpE*, p.103

exprimée par cette incoïncidence avec soi, qui ne naît pas seulement de la confrontation avec l'infini, comme expérience de la limite et de la frustration. La conscience de la finitude suppose un arrêt dans l'expansion de l'être ; elle survient lorsque la douleur surgit, les plaisirs reculent, le travail revient. Ne pas se dérober devant la conscience de soi est donc la condition pour se saisir soi-même ; c'est cette réflexion qui rend possible la promotion de la conscience de soi. La conscience de soi équivaut donc à cette découverte de la finitude.

Les conceptions métaphysiques de la finitude, comme celle de Kant, la laisse à l'extérieur, ne lui donne pas sa place dans la structure de la conscience ; Nabert l'intériorise au contraire et montre qu'elle est « une relation immanente de soi à soi, mouvante avec le progrès de la conscience de soi et portant la conscience de soi à une plus haute puissance de soi[415] ». Il fait « graviter l'expérience de la finitude autour du moi pur[416] ». En aggravant la finitude, en l'approfondissant, Nabert en fait une épreuve de la révélation de la structure de la conscience. C'est là que sa filiation avec Fichte semble la plus forte, la plus profonde aspiration de la conscience est de se faire adéquate à soi. La méthode réflexive permet de livrer « non pas un sentiment régional, un affect particulier, mais le sentiment en quelque sorte originaire qui exprime la certitude du désir de la conscience » comme l'écrit P. Capelle-Dumont[417]. Ce sentiment, ce désir se laisse le plus facilement appréhender dans les expériences qui suscitent la vénération, comme le pardon, le sacrifice. Contrairement à la réduction eidétique, la phase descriptive n'est qu'un moment, qui doit être dépassé pour conduire la conscience à se réapproprier son affirmation originaire. C'est la nécessité même de la méthode réflexive : c'est parce que la dépossession de l'affirmation originaire trouble la conscience qu'elle doit se la réapproprier par la réflexion : « Cette finalité de la réflexion est la recherche d'une adéquation entre mes actes et moi[418]. » C'est pourquoi l'écart entre moi et moi est ce qui rend possible la réflexion. Finitude et réflexion procèdent du même principe, ont en partage l'inégalité à moi. Et l'affirmation originaire implique elle-même la reconnaissance fondamentale de cette inégalité de soi à soi. La tension de l'existence est là : il faut se réapproprier l'origine de nos actes, c'est la nécessité de la méthode réflexive, refaire sienne l'affirmation

[415] *DdD*, p.32
[416] *Ibid*.
[417] Philippe Capelle-Dumont, « Ethique et religion : Ricœur, héritier de Nabert », conférence prononcée le 11-12 août 2011 à l'Université catholique d'Argentine
[418] *DdD*, p.34

originaire, elle-même conditionnée à la prise de conscience de l'inégalité de soi à soi. C'est ce fait indépassable qu'exister, c'est s'inégaler qui fonde la méthode réflexive et la conscience de la finitude. Ce que la méthode réflexive produit c'est la séparation, dans la conscience, des tendances naturelles qui empêche de reconnaître « le penchant pur » qui manifeste l'aspiration de la conscience concrète à tendre vers la conscience pure.

Pour Nabert, « notre être, ce sont nos actes. Mais il y a jusque dans le jaillissement de l'acte un élément impénétrable[419]. » L'appropriation de nos actes par la réflexion est donc rendue nécessaire par cet élément impénétrable qui est produit par la finitude. C'est parce que je m'inégale dans mes acte que leur réflexion est nécessaire. La méthode réflexive et la finitude partagent donc leur principe, celui de mon inégalité à moi-même. Cette dualité dans l'être, ressentie dans l'appropriation médiate de l'acte, est l'ouverture sur la promotion de la conscience. C'est ce qu'expose le premier chapitre du *Désir de Dieu*, à l'une des sections duquel Paule Levert a donné le titre « L'inadéquation du moi à lui-même ». Tout le livre est fondé sur la tension ressentie dans son être par le sujet, celle d'une conscience pure et d'une conscience aliénée. L'existence est donc marquée par cet écart, qui constitue pour le sujet un mobile d'action. En effet, la philosophie de Nabert se déprend très explicitement de tout enjeu de connaissance, se dessaisit de toute exigence de vérité. Là n'est pas le propos de Nabert, comme le note Franck Robert[420]. Contre l'exigence de vérité à laquelle la philosophie est souvent astreinte, Nabert dresse l'impératif d'une philosophie de la valeur : son objet n'est pas de dire la vérité de l'existence mais de lui assigner une valeur. A cette substitution de la valeur à la vérité comme horizon philosophique correspond la prévalence du jugement de valeur sur le jugement de vérité. Le jugement de valeur est le principe auquel renvoie une action, dont elle se fait l'expression. Identifier une valeur, c'est retrouver le principe de l'être sous l'acte. Dans le jugement de valeur, on retrouve la même séparation de la conscience pure et de la conscience réelle ; la conscience pure affirme son opposition à la déchéance de la conscience, elle devient le principe de l'action pour la conscience concrète. Et c'est précisément cela qui engendre la valeur. La valeur est donc toujours inadéquate, et deux fois inadéquate, à l'acte qu'elle porte et au principe auquel elle se réfère.

---

[419] *DdD.*, p.33

[420] Frank Robert, « La méthode de Jean Nabert », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 63, n°77, 1965. pp. 97-115.

La valeur, signe de l'acte, est aussi le signe de l'inadéquation de la conscience à elle-même, toujours partagée entre l'idéal de la conscience pure et la réalité de la conscience concrète. En s'effectuant, l'acte prend une forme matérielle, et s'occulte, devient opaque pour la conscience. Il perd le contact avec le principe qui l'a produit : c'est « l'expression d'une loi qui affecte toutes les manifestations de l'esprit humain[421] ». Il ne peut y avoir de saisie direct de l'acte. Comme le note Paule Levert[422], la valeur est la conversion par l'acte du sensible en signe. Il faut ici rappeler que pour Nabert, la conscience s'affirme dans un acte originel dont les représentations ne sont que les signes, et c'est cela qu'il partage avec Maine de Biran. Le sensible peut ainsi soit refléter la valeur qui le génère ou l'occulter. C'est en ce sens que Nabert écrit que la valeur exprime « une intention qui n'est pas de ce monde » ; il appartient à la réflexion de retrouver cette intention qui engendre la valeur, reflétée par l'acte libre. Les œuvres sont par excellence les symboles de ces actes de la conscience mais toute chose est susceptible de devenir témoignage de la conscience pure :

> Il n'est de valeur qu'à ce prix : quand s'actualise une corrélation entre les possibilités d'existence d'un moi et une fin participant de quelque manière, par sa qualité, à un ordre qui transcende les tendances de la nature[423].

Ainsi proposer, pour une philosophie de l'existence, la valeur comme concept crucial c'est bien dire que l'existence est le signe d'un acte intérieur à l'existence même. La valeur, entendue comme causalité créatrice, est donc un élément fondamental pour soutenir la dialectique de l'aspiration. C'est à cela qu'une philosophie de la valeur peut contribuer, permettre à la conscience de s'approprier elle-même. A à l'inadéquation de la conscience pure et de la conscience réelle répond donc l'impossible coïncidence entre le jugement de valeur et l'affirmation originaire. Cette réflexion sur la valeur, qui se saisit déjà sur le fond du sentiment de l'inadéquation du moi, est prolongée approfondie dans les expériences morales telles que Nabert les décrit.

L'inégalité à soi est intensément ressentie dans les données de l'expérience. C'est peut-être l'aspect le mieux connu de la pensée de Nabert, la ressaisie par la réflexion

---

421 *EpE*, p.78
422 Paule Levert, *Nabert, ou l'exigence absolue*, Seghers, 1970, p.68
423 *EpE*, p.133

des sentiments qui composent la première partie des *Eléments*. Les expériences morales de la faute, la solitude, l'échec, sont autant de confrontation du moi au non-moi, d'expériences où le moi s'inégale à soi.

> Plutôt que de laisser s'effriter ses souvenirs, le moi s'appuiera sur eux pour approfondir le sentiment d'abord confus d'une différence toujours renaissante entre lé déploiement réel de son être dans le monde et l'idée d'une causalité où il s'égalerait véritablement à soi[424].

Ce qui se manifeste pour le moi comme un non-moi révèle cette relation à une conscience pure. Comme Ricœur l'affirme dans la préface, « la réflexion est désir et non point intuition de soi, jouissance de son être ». Comme toujours pour la philosophie réflexive, l'enjeu n'est pas de partir d'une vérité première mais de révéler les structures de la conscience. Et c'est pour cela que la réflexion est toujours désir, tension pour retrouver la conscience pure et la conscience réelle. Et c'est bien cela qu'accomplit la réflexion : partir du sentiment et retourner au sentiment « mais d'un sentiment confus à un sentiment instruit ; du sentiment d'une séparation à celui d'une participation[425] ». La méthode réflexive est donc beaucoup plus qu'une méthode philosophique, destinée à produire de la connaissance ; elle est plutôt le moment qui permet à la conscience, définie par cette expérience de la séparation, de trouver, non pas une unité ou une adéquation à soi, mais une participation, concept que la lecture assidue de Plotin a rendu prégnant dans l'écriture de Nabert, rejoignant l'exigence existentielle d'appropriation pour la conscience. La réflexion est un moment de l'histoire du sujet, un désir qui participe à sa constitution. L'éthique enregistre donc notre désir d'être, dont toutes nos expériences morales vont témoigner. Ce témoignage dit, à chaque fois, l'écart entre ma liberté telle que j'aspire à la réalité, et les actes qu'elle inspire et produit, comme le note Frédéric Worms[426]. Les expériences de la faute, de l'échec et de la solitude révèlent toutes la relation à soi ; elles constituent des ruptures éthiques qui rendent sensible et difficile à supporter la relation à soi. Toute conscience est marquée par ce mouvement réflexif :

---

[424] *EpE* p.6
[425] *EpE*, préface
[426] Frédéric Worms, *La Philosophie du XXe siècle en France. Moments*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 2009

> une hésitation, un doute et comme un empêchement ou un retardement, si furtif qu'il soit, dont il n'y a pas trace dans la nature comme telle. La conscience réagit à ce dont elle a conscience par un refus, un consentement, une discussion, et de telle manière que lorsque nous parlons d'un contenu de la conscience, nous objectivons déjà une tension, un relation de soi à soi qui est l'être même de la conscience et promesse de liberté[427].

Comme Nabert l'expose dès les premières pages des *Eléments*, dont Ricœur note que l'absence d'introduction est la manifestation même de la méthode réflexive, « ces expériences laissent entrevoir une double relation : à un non-être qui se répand en elles et à une certitude qui en compense et en fonde à la fois la limitation ». L'action qui conduit au sentiment de la faute rend donc sensible l'impossibilité pour le sujet d'éprouver son intégrité. Le problème pour le sujet de la faute c'est donc l'incapacité à s'approprier l'action qu'il a pourtant produit. Cette causalité, il ne peut la rendre transparente à soi : « elle voit bien le mal qui est dans son action ; elle ne parvient pas à atteindre le mal qui est dans sa causalité[428] ». Le désir de régénération après la faute est essentiellement un désir pour la conscience d'être univoquement soi. Le sujet, absorbé par sa vie quotidienne peut oublier que la séparation et l'incoïncidence sont le lot de sa conscience, mais le sujet de la faute, de l'échec ou de la solitude *se sent exister et ce sentiment de l'existence est essentiellement une expérience de la séparation.*

Cette conception du sentiment de l'existence comme retard par rapport à soi-même, comme inégalité à soi, évoque la théorie de la liberté dans *L'Etre et le néant*. En effet, Nabert et Sartre se retrouvent dans la primauté qu'ils reconnaissent à l'acte du sujet sur la représentation de ses motifs. Cependant ils diffèrent profondément sur le rôle qu'ils reconnaissent à la causalité pure : alors qu'elle fonde tout progrès de la conscience pour Nabert, elle n'a aucune place chez Sartre, comme en témoigne l'absence de phénomènes tel que le mal ou le pardon dans sa philosophie. En effet, le pour-soi est défini comme ouverture à la non-identité du sujet à lui-même, il est toujours ek-statique, hors de lui. Il y a au sein du pour-soi un écart, un recul par rapport à soi. C'est cette non-coïncidence avec soi rend compréhensible le projet

[427] *Encyclopédie française*, tome XIX, 1ère partie, section A, chapitre II
[428] *EpE*, p.25

d'être qui préoccupe chaque sujet, « pro-jet de soi en avant de soi[429] ». Le manque d'être apparaît donc aussi bien dans la saisie réflexive des expériences de la faute, de la solitude et de l'échec que dans les analyses sartriennes de *L'Etre et le néant* :

> L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant[430].

Un autre point essentiel sur lequel se retrouvent Nabert et Sartre, et qui prolonge la réflexion sur le désir d'être qui signale la présence du non-être pour la conscience, est la mauvaise foi. Il semble difficile de ne pas voir dans le concept de mauvaise foi tel que Sartre le développe une inspiration profondément nabertienne. Dans les *Eléments*[431], Nabert montre que plus l'écart est grand entre la représentation des motifs et la fin à laquelle ils se rapportent, plus il semble difficile de concevoir un acte indivisible et la causalité claire qui l'accompagne. Et c'est ainsi que la volonté de l'acte est dissimulée. On reconnaît bien ici la mauvaise foi sartrienne, à la différence importante que si la délibération semble vaine à Sartre, il n'en est rien pour Nabert qui lui reconnaît la capacité de découvrir, après coup, ce qui n'apparaît pas immédiatement dans la causalité à la conscience.

Tout comme la faute, ou la solitude, l'échec révèle au sujet, de manière poignante, la disjonction entre sa causalité et celle d'une conscience pure. Ces trois expériences révèlent la présence d'un non-être en soi, premier phénomène saisissant d'inégalité à soi. Elles révèlent aussi la distance entre le divin et les possibilités humaines et dans cette distance la distinction entre l'éthique et ce qui la dépasse mais qui peut apporter dans l'éthique comme un reflet de ce qui la passe, avec le juste sentiment des limites de cette transcription du divin dans le réel, réplique de la différence et de l'opposition entre le moi empirique et le moi pur[432] .

On comprend ce que l'éthique représente pour Nabert, bien autre chose que la morale ; l'éthique porte l'exigence du désir d'être et de l'affirmation originaire du moi qui s'affirme dans des actes mais qui ne peuvent le définir parfaitement. Ces trois

---

[429] Stéphane Habib, *La responsabilité chez Sartre et Lévinas*, Paris, Editions L'Harmattan, 1998, p.176
[430] *EN*, p.116
[431] *EpE* p.49
[432] *DdD*, p.32

sentiments, qui fournissent les données de la réflexion, font apparaître un désir d'être aussi radical qu'aucun acte, aucun accomplissement ne peut s'y égaler[433]. C'est là la puissance des sentiments de la faute, de l'échec ou de la solitude ; ils révèlent cette structure et ce fait de la conscience selon lequel l'insatisfaction est le propre du rapport du sujet à son acte et à soi. C'est en ce sens qu'il faut comprendre le péché, qui ne reçoit pas de connotation théologique pour Eric Blondel[434], c'est cette incapacité pour l'être à s'accomplir sans se heurter aux résistances du non-être. Ces résistances s'opposent à l'accomplissement du sujet qui veut répondre à une exigence originaire, qui passe la moralité. Aucune action, même celle qui est parfaitement conforme au devoir, et qui dont satisfait une exigence de moralité, ne peut produire en moi le sentiment d'une satisfaction. C'est qu'il y a quelque chose qui dépasse le devoir, et qui marque la distance entre Nabert et Kant, c'est la persistance du mal radical. Le mal ne se trouve pas dans l'acte ou dans le choix fait par le sujet ; mais dans « la causalité par quoi le moi trahit, non point une loi, mais son être-même. Ce n'est rien d'autre que le péché[435] ». Le mal n'est plus le choix kantien de la nature contre la liberté, choix qui manifeste le dessus pris par les intérêts sensibles sur la loi rationnelle. Nabert, inversement, montre que la méchanceté est irréductible au choix du mal, que le sujet qui a commis le mal se trouve souvent dans l'impossibilité de dire pourquoi il a agi ainsi. C'est en cela que la faute se distingue du mal : la faute est un acte qui introduit une rupture fondamentale au sein du sujet alors que le péché emporte et contamine tout le sujet.

Plutôt que Kant, c'est Fichte qui apparaît comme référence essentielle à la conception du mal de Nabert, auquel il reprend également le jugement thétique. Si le moi ne se pose que par un non-moi, le moi ne peut s'affirmer que par l'action, que par le rapport à une réalité extérieure qui lui oppose des résistances. Au lieu de couper la liberté de la nature, Nabert en affirme la relation nécessaire pour une conscience réelle qui s'éprouve dans la séparation et le rapport avec la conscience pure. Pour prendre conscience d'elle-même, la liberté doit se limiter. Toutes les actions apparaissent donc comme des limites à l'affirmation du sujet. Cette reprise du jugement thétique dans l'affirmation originaire, autre lien avec la philosophie sartrienne, rend donc sensible le désir d'être et la nécessité de l'expérience de la

[433] *EpE*, p.139
[434] Eric Blondel, *Le problème moral*, PUF, Paris, 2000
[435] *EM*, chapitre III, « le péché », p.80

limitation dans cette affirmation. L'affirmation originaire est donc aussi mue par cette inégalité à soi : elle est désir d'être, mais au-delà de toutes ses déterminations, au-delà de tous ses prédicats. Aucun acte, aucune détermination ne peut s'égaler à la conscience :

> Aucun acte ne peut s'égaler à l'idée de la liberté qui définit le « je ». Ainsi dans l'affirmation d'un être fini, d'une subjectivité, il y a une affirmation infinie[436].

Cependant, un acte, l'affirmation originaire, ouvre la voie à la promotion de la conscience, en réponse à cet irréductible non-être qui creuse le moi. L'affirmation originaire, c'est le moi qui se fait acte, par soi : « C'est le pour soi, et le par soi, et l'identité de l'un et de l'autre. Et dans ce par soi et ce pour soi, la conscience pure de soi[437] ». L'acte thétique d'affirmation de soi que porte l'affirmation originaire concerne l'idée que le moi se fait de lui-même autant que la relation qu'il entretient avec l'absolu qui l'habite et qui ne peut s'actualiser pleinement.. C'est en effet le désir de l'Absolu qui rend cette inadéquation aussi indépassable. Le désir de l'Absolu « est lié à une sorte d'aliénation fondamentale et au sentiment de l'impossibilité de s'égaler à soi », sentiment d'être à la fois « conscience pure et conscience aliénée[438] ». Le désir de Dieu équivaut donc à un désir de compréhension de soi ; le divin c'est l'adéquation parfaite de la pensée et de la conscience. L'absolu donne donc sa forme à l'affirmation originaire. Cette intuition fondamentale de l'inégalité à soi est ressentie par tout le moment de l'existence en France, et traverse les pensées de Sartre, Levinas, Camus, Ricœur comme problème, tension ou principe. Nabert est celui qui fait de cette inégalité à soi tout à la fois le fondement de sa méthode philosophique, l'histoire de la conscience, le mouvement qui anime l'existence. S'incoïncider est alors la façon profondément humaine d'exister.

Sartre : La spectralité du pour-soi et le circuit de l'ipséité

Dans les C*arnets de la drôle de guerre*, Sartre décrit son rapport à lui-même, analyse ses réticences à penser l'unité psychologique d'un sujet et déclare : « Je vivais

---

[436] Eric Blondel, *Le problème moral*, *op. cit.*
[437] *DdD*, p.33
[438] *DdD*, p.39

dissocié de moi-même [439] ». A cette disposition personnelle contraire rejetant l'intériorité correspondent certaines structures fondamentales de son ontologie, opérées par les concepts phénoménologiques.

Dans la philosophie de la transcendance, la conscience est vidée de sa substance par l'intentionnalité. Elle se manifeste alors partout comme « manque » et comme « dépassement ». Dès l'Introduction de *L'Etre et le néant*, et dans un style très heideggérien, Sartre présente la conscience comme un être pour lequel il est question, en son être, de son être. Il explique plus loin ce que cela signifie : toute adéquation de la conscience à elle-même est illusoire. L'adéquation ne peut être le mode d'être que de l'en-soi. Puisque le pour-soi n'*est* pas, il est toujours distance à soi. Il n'y a aucune dualité ou séparation possible dans l'être ; alors que la conscience, parce qu'elle existe, est cette distance elle-même, ce néant. L'être est donc plein de lui-même, il est densité infinie. Il n'y a pas le moindre néant dans l'être, la moindre fissure dans sa plénitude parce qu'il n'existe pas dans le temps. La conscience au contraire est « décompression d'être[440] », elle est ce vide qui devient autre en permanence, dont la transcendance et l'extériorité sont parallèles à celles du temps. D'où vient cette distance à soi ? D'où surgit cette extériorité qui caractérise les rapports du pour-soi à lui-même ? C'est l'intentionnalité, comme principe d'extériorité, qui permet à Sartre de fonder ontologiquement ce refus de l'intériorité :

> l'intentionnalité était ce béni opérateur intellectuel moyennant lequel on pouvait glorifier la conscience sans être idéaliste (puisque cette conscience était d'emblée entée sur le monde), et être réaliste sans sacrifier au positivisme (puisque ce monde était inséparable de la réflexion sur la constitution de son sens humain[441]).

C'est bien ce qui apparaît dans l'article de 1939 sur Husserl : la philosophie de la transcendance et l'intentionnalité permettent d'échapper à l'intériorité, de plonger la conscience au milieu du monde. Etre, pour la conscience, ce n'est plus éprouver son unité, c'est « éclater dans le monde », « c'est partir d'un néant de conscience et de

[439] *CdG,* p. 513
[440] *EN*, p. 110
[441] Juliette Simont, *Sartre, Un demi siècle de liberté*, Louvain, De Boeck, 2015, p. 26

monde[442] » et non pas du plein d'être de la subjectivité. C'est bien la distance à soi, l'extériorité qui caractérisent la conscience sartrienne, évidée de toute substance, fantôme d'elle-même.

A bien des égards, la conscience a l'apparence et la consistance d'un spectre dans *L'Etre et le néant*. Il y a en effet une récurrence surprenante de termes liés à la spectralité, au fantomal, à la hantise dans le vocabulaire utilisé par Sartre pour la qualifier. Cette spectralité de la conscience est bien entendu liée à la perte de l'être, à la hantise du néant. Ce fantôme qui hante la conscience, c'est celui de l'être qu'elle ne peut exister, de l'en-soi, du vide qui hante le pour-soi. Alors que l'être est plénitude, « le néant hante[443] » l'existence, l'inquiète de son vide. Cette hantise du pour-soi se révèle dans l'expérience de la contingence de son existence, qu'il peut ressaisir mais dont il ne peut jamais s'affranchir. Cette contingence « perpétuellement évanescente de l'en-soi qui hante le pour-soi[444] » est le facticité. La réalité humaine, hantée par le néant, est manque d'être, elle est totalité escamotée. C'est le paradoxe du pour-soi : si jamais il parvenait à se rejoindre, à se faire adéquat à soi, il se ferait en-soi ! et se perdrait pour de bon.

Cette hantise fait « la conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur[445] ». L'existence est donc l'engagement d'une conscience dans un monde hanté par l'être, qui « la transit de sa présence fantôme[446] », qui lui rappelle sans cesse que cette plénitude lui est refusée. Chaque pour-soi se définit alors non par ce qu'il est, par la coïncidence avec une substance, mais au contraire par le manque et l'absence de ce qu'il ne peut être, par la distance qu'il existe. D'une certaine façon, Sartre fait apparaître une image du pour-soi dans *L'Etre et le néant* comme cet être tourmenté par l'absence, sans cesse sensible, de ce qu'il n'arrive pas à être tant qu'il existe. Le pour-soi est dans le monde comme cet être qui projette son double partout où il va, sans pouvoir jamais se rejoindre. La subjectivité est donc foncièrement fantomale, teintée par l'échec de ne pouvoir être soi. On imagine le pour-soi projeter partout où il va ce double manquant, cet être qui est lui et qu'il ne peut pourtant être. Le pour-soi sartrien est donc fondamentalement tourmenté, hanté par ce qu'il n'est

[442] Jean-Paul Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », 1939 (repris dans *Situations philosophiques*, Tel, Gallimard, 1990, p. 11)
[443] *EN*, p. 51
[444] *EN*, p. 119
[445] *EN*, p. 126
[446] *EN*, p. 127

pas, par cette ombre qui le suit partout, par ce double qui l'accable et dont il ne peut se débarrasser.

Le revers de cette subjectivité déchirée sera bien sûr la liberté. Parce que le pour-soi existe et qu'il n'est condamné à être *rien*, même pas lui-même, il est radicalement libre. Vidé de son être, privé de son essence, le pour-soi est étreint par l'angoisse de ne pouvoir *être.* La liberté, le temps, le néant et l'intentionnalité sont ainsi les agents de la hantise du pour-soi. *Le pour-soi est libre parce qu'il n'est pas lui-même, il existe dans le temps parce que son avenir n'est pas destin*. On mesure alors mieux tout ce que l'intériorité fait perdre à la réalité humaine ! L'intériorité lui coûte la liberté et le sentiment d'une véritable existence, fût-elle condamnée à la souffrance. Quelle liberté de ne pas pouvoir être soi-même ! Il ne sera pas trop de toute une vie pour essayer – en vain – de se rejoindre. C'est ainsi que Sartre définit l'ipséité, « ce projet vers soi du pour-soi[447] ». Existe-t-il de plus belle définition de l'existence ? C'est justement parce qu'on ne peut être ce qu'on est qu'il faut vivre, c'est cette tension vers soi qui fait le mouvement de l'existence. Sans la conscience hantée du pour-soi, sans le fantôme de l'être dans l'existence, qu'y aurait-il à vivre ? L'existence ne serait que repos, identité à soi, absence de mouvement. Sans souffrance, mais aussi sans joie. Ce qui nous manque est donc ce qui nous fait vivre[448]. Mieux vaut un perpétuel arrachement à soi, une fuite ininterrompue dans l'existence, que l'éternel repos de l'être :

> (…) le pour-soi se fait être, dans l'unité fantôme 'reflet-reflétant', son propre manque, c'est-à dire qu'il se projette vers lui en le refusant. C'est seulement comme manque à supprimer que le manque peut être manque interne pour le pour-soi et le pour-soi ne peut réaliser son propre manque qu'en ayant à l'être, c'est-à-dire en étant projet vers sa suppression[449].

C'est parce que le pour-soi est hanté, c'est, en un sens très profond, parce qu'exister, c'est s'incoïncider, que le devenir joue un rôle inédit dans l'histoire de la philosophie dans *L'Etre et le néant*. Le rapport du pour-soi à son avenir ne peut jamais

---

[447] *EN*, p. 234

[448] « Nous courons vers nous-même et nous sommes, de ce fait, l'être qui ne peut pas se rejoindre. En un sens, la course est dépourvue de signification, puisque le terme n'est jamais donné, mais inventé et projeté à mesure que nous courons vers lui. Et, en un autre sens, nous ne pouvons pas lui refuser cette signification qu'elle rejette, puisque malgré tout le possible est le sens du pour-soi : mais plutôt il y a et il n'y a pas sens de la fuite. (*EN*, p. 239)

[449] *EN*, p. 235

être donné, il est la puissance de négation et d'incoïncidence qui reflète le vide de la conscience. La temporalité est elle-même qualifiée de « pur fantôme [450] » par Sartre, à plusieurs reprises : « La cohésion du temps est un pur fantôme, reflet objectif du projet ek- statique du pour-soi vers soi-même et de la cohésion en mouvement de la réalité-humaine[451]. » Le paradoxe de la conscience, dont la coïncidence avec soi ferait disparaître le soi ! est redoublé par celui de la temporalité.

Pourtant la conscience existe bien, elle a bien une certaine identité qui la sépare des autres et de l'en-soi. Il faut bien qu'elle soit un peu soi-même. Effectivement, le pour-soi a pour tâche existentielle fondamentale de trouver une façon d'exister son incoïncidence, une *manière d'être*. Dans l'existence, il faut trouver une manière de ne pas être tout à fait soi, « d'être en équilibre perpétuellement instable entre l'identité comme cohésion absolue sans trace de diversité et l'unité comme synthèse d'une multiplicité[452]. » Cet équilibre instable, cette manière d'être, c'est la présence à soi. A défaut de pouvoir être ce qu'il est, le pour-soi peut être présent à soi, être présent au manque qu'il existe. Pourquoi le pour-soi qui est cette incoïncidence peut-il être présent à soi ? Parce que la présence admet une structure ekstatique, qu'elle est déjà dualité. Pour être présent, il faut en quelque sorte être deux, être ce qui est présent et ce à quoi être présent. La séparation qui divise la présence est donc adéquate à l'inadéquation à soi du pour-soi. La présence est bien ce « décollement de l'être par rapport à soi[453] », qui maintient la distance à soi qui donne au pour-soi sa profondeur. La présence à soi aménage toute la distance qui est nécessaire à la négativité qui affecte l'existence, qui la grève et la suit partout. La présence à soi est en quelque sorte la consolation qui s'offre à une conscience à laquelle l'identité est pour toujours interdite. Puisqu'elle ne peut être soi, être pure coïncidence, la conscience peut exister dans la présence à soi. Ce qui apparaît aussi avec la dualité et la présence, c'est la possibilité de la *relation*. En effet, dans l'identité et la coïncidence, aucune relation n'est possible. Toute relation suppose au préalable une séparation et une dualité. Ainsi l'en-soi n'a-t-il strictement aucune relation. *Pour que la relation soit possible, il faut une fissure d'être. Si la conscience est présente à elle-même, c'est qu'elle n'est pas tout à fait elle-même, si la relation est possible, c'est parce que l'identité n'est pas possible.*

La grande différence entre la structure ontologique de la conscience sartrienne

[450] *EN*, p. 242
[451] *EN*, p. 252
[452] *EN*, p. 113
[453] *Ibid.*

et celle de Nabert est le principe de la séparation : alors que pour Nabert, la séparation, et la tension qui aggrave la souffrance de l'existence, est fondée sur le rapport à un principe spirituel, l'incoïncidence à soi n'est à proprement parler fondée par *rien* pour Sartre. Ce qui sépare, ce qui approfondit la distance à soi, c'est le néant, ce n'est pas un principe supérieur ou spirituel. Ce qui, dans un même mouvement, aggrave la souffrance et la déréliction du pour-soi et illimite le champ de sa liberté. Voilà comment on peut alors définir l'existence :

> L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à distance de soi comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant[454].

Pour se faire présence à soi, il faut renoncer à l'identité, il faut la néantiser par l'existence. Le pour-soi existe dès lors par cette incoïncidence à soi. Et on comprend alors pourquoi la mauvaise foi, dans laquelle le pour-soi fait mine d'*être ce qu'il est*, est le refus le plus manifeste de l'existence. Exister, c'est s'engager dans la faille de l'être, c'est ressaisir cette impossibilité à être soi et l'agir, c'est renoncer aux refuges que l'être semble offrir à celui qui s'existe hors de lui-même, toujours ailleurs qu'en lui-même. L'existence est alors nécessairement mouvement, dépassement, fuite. Et il faut prendre cette fuite au sérieux : hanté par la présence fantomale de l'en-soi, le pour-soi fuit puisqu'il il ne peut être[455]. La conscience est par définition *évanescente*, présence à soi hantée par la substance qu'elle ne peut être. Le manque est donc bien la structure du pour-soi, le manque d'une totalité à soi.

Ce manque à soi et cette totalité impossible, c'est justement ce qui se retrouve figé dans le regard de l'autre. Pour l'autre, je n'*existe* pas, je *suis*. Il reconstitue ma totalité manquée, il me fige dans une substance qui reproduit la structure, pourtant inatteignable parce que je suis libre et que j'existe, de l'identité. C'est l'exemple du postier que l'on trouve dans les *Cahiers pour une morale*. Le pour-soi hanté devient pour-autrui inanimé. C'est une autre forme de hantise qui se produit alors dans le pour-autrui :

---

[454] *EN*, p. 114

[455] Cette communauté ontologique de la structure du temps et du pour-soi est soulignée par Jean Wahl : « Le temps n'est jamais enfermé en lui-même, il est une sorte de fuite devant lui-même ; de même que l'existence est hors d'elle, le temps est le fait que chaque instant est hors de soi et en fuite devant lui-même. » (Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, *op. cit.* p. 76)

> Pour ces femmes qui attendent, je suis postier. Comme leur regard me transforme en objet, elles me fondent à la totalité collective et l'effet du regard est donc de me transformer en partie d'un tout synthétique, c'est-à-dire de me présenter à moi-même comme habité par ce tout et comme lui prêtant mon corps et ma voix. Par le regard d'autrui, la société tout entière (institution, organisme, classe) me hante[456].

L'existence est donc contrainte à se prêter au manège de l'être. Hanté par le regard de l'autre, par l'assignation à être qu'il délivre, le pour-soi est contraint d'être ce qu'il n'est pas sans pouvoir l'être. C'est l'*engluement* [457] que provoque l'intersubjectivité. Je m'enfonce comme en moi-même sous le regard de l'autre, je m'affaisse sur moi-même, tente de faire disparaître le néant et la liberté qui aèrent mon être. La distance à soi que veut supprimer le regard d'autrui, c'est en quelque sorte la malédiction de la *représentation*. Par son regard, l'autre produit une image de moi, un double qui me ressemble mais qui n'est pas moi, qui est moi moins la liberté. Représenter, c'est figer dans l'être, c'est soustraire la liberté. Dans la représentation, la faille que je suis à moi-même, dans laquelle mon existence prend son expansion, est niée. Au contraire, c'est l'approfondissement de la faille qui est la seule attitude qui vaille. Cette fissure ordonne une « double distance à soi : celle du couple reflet-reflétant et celle du passé-présent [458]. » C'est toute la difficulté du complexe ontologico-temporel du pour-soi : il est à la fois passé – et à ce titre il soutient l'être à l'existence –, il est présent dans la présence à soi et futur toujours à venir par le projet de sa liberté. Dans le statut du passé, on retrouve le paradoxe qui constitue la réalité-humaine : « Il est ce qu'il fuit ou ce qu'il n'est pas[459]. » Le passé est ce qu'il est et n'est pas ce qu'il est, il a la même structure que le pour-soi. Tout comme l'existence du pour-soi, le passé est hanté par un désir d'être. Sartre prend l'exemple du souvenir des baisers donnés par une femme qui n'est plus là, « ils sont la coloration de mon pour-soi, ils sont mon pour-soi même sous forme de désir de la revoir (l'embrasser à nouveau[460]). » Le pour-soi éprouve le manque et le désir d'être par lequel le passé se

[456] *CpM*, p. 118
[457] *Ibid.*
[458] *EN*, p. 160
[459] *Ibid.*
[460] *Ibid.*

prolonge dans mon présent. Le passé ne peut donc être cette substance séparée de moi, que j'ai été et qui est révolue. Non, j'existe mon passé. Je ne peux pas être mon passé, je ne peux pas non plus m'en défaire. Je ne peux que le dépasser dans la fuite de mon existence. Le rapport que j'entretiens à mon passé et alors le même que celui que j'entretiens avec moi-même : « Je suis mon passé sur le mode de l'être et de ne l'être pas[461] ».

Cette contexture fuyante, commune au pour-soi et au passé manifeste, ce qui constitue la réalité de l'existence pour Sartre, l'opposition. Si le cogito est aliéné par le regard de l'autre, le mouvement de son existence est celui de l'opposition. C'est parce qu'il est manque à soi, qu'il ne peut accéder à la totalité de l'être que le pour-soi s'existe en s'opposant. Cette opposition existentielle se traduit de deux façons différentes dans la relation au monde et dans la présence à soi. Dans la relation au monde, il n'y a aucune affirmation, il n'y a qu'une négation : l'en-soi n'est pas le pour-soi que j'existe ; *il est, j'existe,* autrement dit il est et je ne suis pas, « aucune affirmation ne vient de moi[462] ». Une affirmation dans la négation, soit une opposition, est en revanche possible dans la relation à soi. Je m'échappe toujours à moi-même dans la présence à soi. Mais au lieu d'être figé dans une relation de négation entre l'en-soi qui est et qui me fait être par ce que je ne suis pas, il y a toujours mouvement existentiel dans la présence à soi qui est non-thétique. La présence à soi n'affirme aucun être ; elle le fait exister dans le dépassement et la distance à soi. L'affirmation pour Sartre devient la reconnaissance de « ce jeu de cache-cache ». Contrairement à l'affirmation nabertienne, l'affirmation sartrienne n'a pas la structure d'une certitude et d'un appel. Elle est seulement chassé-croisé entre l'être et le néant.

L'idéalisme de Sartre se prolonge dans une forme temporelle. En effet, le privilège qu'il accorde à l'avenir dans la temporalité humaine l'éloigne du réalisme d'une philosophie du présent. Si l'on poursuit le parallèle établi entre la structure ontologique du pour-soi et la structure ontologique de la temporalité, il est tout à fait cohérent qu'un pour-soi, qui est incoïncidence à soi, se fuit dans l'avenir et ne parvienne pas à se saisir dans le présent. Sartre définit ainsi la conscience de soi comme manque de soi, « c'est-à-dire comme réalité future à soi[463]. » L'être-en-soi n'a pas de relation avec le présent ou avec l'avenir, il est tout entier passé. L'être-pour-soi

[461] *EN*, p. 161
[462] *EN*, p. 164
[463] *EN*, p. 166

est au contraire tout entier futur, projet de sa liberté dans l'avenir. C'est par la liberté que vient l'avenir dans la réalité-humaine. C'est parce que Sartre choisit de la définir par rapport au possible et au projet, par rapport à la néantisation, que l'avenir est l'*ekstase* temporelle privilégiée, et ainsi qu'une forme d'idéalisme temporel se manifeste dans *L'Etre et le néant*. L'idéalisme n'est pas ici du tout une forme de spiritualisme, affirmant la supériorité de l'esprit, mais c'est un idéalisme temporel, où la conscience est définie comme « avenir à soi-même ». Et encore une fois, l'idéalisme prend une forme paradoxale chez Sartre. Alors que dans *L'Etre et le néant*, et a fortiori dans les *Cahiers*, le concept d'avenir est très présent, la section qui lui est consacrée dans la « phénoménologie des trois dimensions temporelles » est intitulée « Le Futur ». Sartre ne précise jamais la différence entre le futur et l'avenir, et semble employer l'un pour l'autre même si le terme de *futur* est infiniment plus moins fréquent que celui d'*avenir*.

Il ne peut y avoir d'avenir que pour un être libre, pour un pour-soi qui n'est pas entièrement déterminé et qui a le pouvoir de néantiser. Il faut toute la distance qui se glisse entre le pour-soi et l'être dans l'expression « avoir à être » pour que les ek-stases temporelles soient réelles. Seul un être qui s'incoïncide peut avoir un avenir, la temporalité n'est réelle que pour cette structure ontologique : « Il y a un futur parce que le pour-soi a à être son être au lieu de l'être tout simplement[464] ». Sartre établit une relation essentielle entre ce qui échappe à l'être et la temporalité. Ce sont ces dimensions temporelles qui rendent la fuite face à l'être possible. Sans temporalité, le pour-soi serait assigné à résidence, à la manière de l'en-soi. Une fois de plus, on retrouve l'emprise spatialisante du vocabulaire sartrien dans la conceptualisation de l'espace. La fuite devant l'être n'est possible qu'avec la complicité du temps. Cette fuite étant libre, elle ne peut être conçue comme « moment à venir », comme « instant qui ne serait pas encore », sous peine de refermer l'avenir et de le faire retomber dans l'en-soi. En dépit de ce qu'en dit Sartre, l'avenir apparaît donc comme une temporalité ek-statique privilégiée :

> Le futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le Soi comme existence en soi du pour-soi. Et le projet du pour-soi vers le futur qu'il est est un projet vers l'en-soi[465].

[464] *EN*, p.161
[465] *EN*, p.163

L'avenir est la dimension temporelle qui permet à la fois de dépasser la facticité du passé et la présence à soi du pour-soi ; c'est par excellence la temporalité de la liberté, ce dépassement de la situation. Le passé et le futur sont bien les êtres que je suis hors de moi, mais je ne peux pas ne pas l'être dans le cas du passé, tandis qu'entre le pour-soi et l'avenir se glisse tout le néant des possibilités. Sartre use à nouveau d'une métaphore spatiale pour exprimer ces directions contradictoires du passé et de l'avenir : le pour-soi doit « être son passé derrière soi » tandis que ma liberté ronge l'avenir « dans son être par en-dessous[466] ». Le futur ne peut ainsi jamais rejoindre son être, il ne peut jamais rigoureusement *être.* A nouveau la question se pose de savoir où se trouve le temps entre l'en-soi et le pour-soi : il n'est pas du côté de l'en-soi comme le passé, il n'est pas du côté du pour-soi comme le présent « puisqu'il est le sens du pour-soi ». Le mode d'être du passé n'est pas l'être mais le possible. Alors que le passé est, que le présent est présence à soi, le futur possibilise. Il échappe aussi bien à l'en-soi qu'au pour-soi. C'est par définition la dimension temporelle la plus ek-statique de toute.

Dans la conférence qu'il donne devant la Société française de philosophie en juin 1947, et à laquelle Nabert assiste, Sartre résume les thèses de *L'Etre et le néant* dans la conférence « Conscience de soi et connaissance de soi ». Il y rappelle la distinction essentielle entre connaissance et conscience : la connaissance est une relation de couple, il y a le sujet et l'objet, le connaissant et le connu. La conscience intentionnelle est en-deçà de cette dualité, et c'est pour cela que le cogito devient préréflexif et que la conscience de soi est en réalité conscience (de) soi. Tout comme Nabert, Sartre affranchit la conscience de la nécessité de la connaissance[467] et affirme sa structure non-thétique[468]. Ainsi le concept d'ipséité est-il fondé sur le refus de l'ego comme pôle personnel de la conscience. C'est parce que l'ego doit être mis à la porte de la conscience, qu'il faut en revenir à l'ipséité. L'ego n'est pas premier, il ne peut apparaître, en tant qu'être, que sur fond d'ipséité. L'ipséité répond aux critères de la conscience, soit cet impératif de vide d'être, d'extériorité épuisée par l'intentionnalité. Sartre dissipe donc tout malentendu : la conscience, si elle n'est pas sujet, n'est pas

[466] *Ibid*.
[467] Et l'on retrouve la profession de foi de l'introduction de *L'Etre et le néant* : « nous avons compris tout d'abord que la connaissance ne pouvait à elle seule rendre raison de l'être. » (*EN*, p.15)
[468] Trace du vocabulaire fichtéen commun à Sartre et Nabert.

entièrement impersonnelle pour autant, l'ego n'est simplement pas la forme de sa personnalité. Ce qui personnalise la conscience c'est la présence à soi, « le fait d'exister pour soi comme présence à soi [469]». Voilà la premier moment de la conscience. Mais surgit un second, celui de l'ipséité. Et l'on comprend pourquoi l'ipséité a toujours besoin de la réflexion, pourquoi c'est ce terme d'ipséité, dont la structure est elle-même réfléchissante, qui est le mieux à même de spécifier la conscience. L'ipséité est donc ce second moment réflexif de la conscience qui survient après la présence à soi du cogito préréflexif.

La différence entre le soi et l'ipséité est irréductible : le soi est la présence à soi ou pour-soi ; l'ipséité est le rapport du pour-soi à son manque originel, à ses possibles sans cesse à venir[470]. L'ipséité est toute entière marquée du sceau de la néantisation. On voit là toute la distance qui se creuse entre le cogito cartésien et l'ipséité sartrienne. On retrouve également l'idée que le plein du cogito se pense dans l'instant tandis que le manque de l'ipséité s'éprouve en permanence dans l'ek-stase temporelle. L'ipséité est le moi vivant, la personne, la réinsertion d'une forme d'affectivité dont *La Transcendance de l'ego* avait privé la conscience. L'ipséité est en quelque sorte la réponse sartrienne au refus de l'ego. Elle est définie comme le projet de soi-même que fait le pour-soi. Comme le rappelle Jean-Marc Mouillie[471], le terme d'ipséité est absent de *La Transcendance de l'ego*, fait son apparition dans les *Carnets* pour devenir « fondement de l'existence personnelle[472] » dans *L'Etre et le néant*. Le concept d'ipséité ne revient donc en aucune façon sur l'acquis de 1934, celui d'une conscience transcendantale sans ego. Si le sujet disparaît, la subjectivité demeure et il est impératif de penser la *personne.* En effet, les concepts de « projet », d' « engagement » ne peuvent se penser sans une personne qui les rend effectifs.

Pourquoi alors parler de « circuit » de l'ipséité ? Parce qu'un détour par le monde est nécessaire pour que le pour-soi se saisisse. De la même façon que le détour par le monde est nécessaire pour Nabert et pour l'épreuve réflexive. On retrouve dans le circuit de l'ipséité la thèse de l'article « Une idée fondamentale de la phénoménologie » : « tout est dehors, tout jusqu'à nous-mêmes ». La conscience est bien ce refus d'être substance.

---

[469] *EN*, p.140
[470] « Nous appellerons 'circuit de l'ipséité' le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est - et monde la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité. », *EN*, p.139
[471] Jean-Marc Mouillie, *Sartre, Conscience, ego et psychè*, Philosophies, PUF, Paris, 2000, p.65
[472] *EN*, p. 284

Sartre établit dans *L'Etre et le néant* une relation structurelle entre l'intentionnalité et la néantisation d'une part et une relation tout aussi structurelle entre la néantisation et la temporalité. Entre l'intentionnalité et la néantisation, tout comme entre la néantisation et la temporalité, se trouve l'ipséité. L'ipséité est bien ce qui donne sens à ces relations, comme le champ dans lequel la néantisation et la temporalisation sont intimement liées :

> Si nous avons dû procéder ainsi pour la clarté de l'exposition, il n'en faudrait pas conclure que l'être se dévoile à un être qui serait d'abord présence pour se constituer après coup en futur. Mais c'est à un être qui surgit comme à-venir à soi-même que l'être-en-soi se dévoile. Cela signifie que la négation que le pour-soi se fait être en présence de l'être a une dimension ek-statique d'avenir : c'est en tant que je ne suis pas ce que je suis (relation ek-statique à mes propres possibilités) que j'ai à ne pas être l'être-en-soi comme réalisation dévoilante du ceci[473].

La négation a « une dimension ek-statique d'avenir » : la philosophie de la conscience sartrienne, qui le conduit à une théorie de l'ipséité, est aussi une philosophie de l'existence qui conçoit la vie à partir de son échappement ek-statique. La négation est vide de sens si on ne lui adjoint par la catégorie de la possibilité, elle-même catégorie tout aussi logique que temporelle chez Sartre. *Qu'il s'agisse de la négation externe ou interne, l'on nie par rapport à un avenir. Sans avenir, la négation n'a pas de sens.* C'est une autre raison pour laquelle la catégorie de l'avenir, en dépit de ce qu'en dit Sartre, occupe une place privilégiée dans *L'Etre et le néant*. L'avenir est la dimension nécessaire à la signification de la négation puisque « toute négation est ek-statique[474] ». C'est cette conception de l'avenir comme condition de la négation qui fait de la pensée sartrienne une philosophie hantée[475], toujours surplombée par le spectre de cet avenir-négation. Le circuit de l'ipséité passe donc par la négation et par l'avenir pour devenir « projet vers soi du pour-soi ». Et cette double relation à l'avenir et à la négation est attestée par l'expérience que le pour-soi fait sans cesse de lui comme manque. Ce

[473] *EN*, p.228
[474] *EN*, p.229
[475] cf. analyse précédente sur la philosophie sartrienne comme philosophie spectrale, hantée.

manque n'est pas un manque constitué, qui serait objectivement manquant à un sujet mais c'est le manque d'un pour-soi pour lequel son être est toujours à venir. Le manque lui-même est nié et à venir. Même la substantialité du manque est refusée au pour-soi, il ne saurait être figé dans l'être. L'avenir est manque, refus, négation, possible et le pour-soi est cet être « qui se fait annoncer le sens de ce qu'il était par son avenir[476] ». L'avenir, en ce sens, s'oppose à la facticité du passé. L'orientation d'une doctrine en fonction d'une des ek-stases temporelles définit ainsi le mouvement propre d'une philosophie : tandis que la philosophie d'Heidegger, et de Sartre, est orientée vers l'avenir, celle du réalisme et du matérialisme est aimantée par le passé. En effet, ces deux dernières doctrines « décrivent le passé comme s'il était présent » et refuse la fuite du pour-soi, l'assignent à résidence dans une temporalité substantielle.

Exister, s'incoïncider, Sartre et Nabert

Pour Sartre et pour Nabert, l'existence est l'expérience d'une inadéquation à soi, d'une rencontre permanente avec le non-être, d'un manque qui ne peut être satisfait. Une différence importante pourtant surgit entre eux, soulignée par Paule Levert :

> La conscience de ce manque d'être est pour Nabert l'occasion d'une promotion de l'existence, pour Sartre le départ d'un mouvement de transcendance ; dans les deux cas s'affirme un même refus par le sujet de coïncider définitivement avec soi, de se figer dans un état, de se définir par une essence close[477].

Paule Levert remarque néanmoins que cette inadéquation à soi, décrite à la fois par Sartre et Nabert, donne lieu à une compréhension de la conscience de soi tout à fait contradictoire. En effet, pour Nabert la conscience de soi est contrariée et empêchée, elle est essentiellement « obscurité » voilant la conscience pure de soi ; la conscience est inversement translucide pour Sartre, empâtée par la rencontre avec l'en-soi. Paule Levert oppose alors le mouvement d'aspiration nabertien à la nausée

[476] *EN*, p. 238
[477] Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 17e Année, No. 3, Jean Nabert (Juill. - Sept. 1962), pp. 361-369

sartrienne, l'injustifiable[478] à l'absurde, et insiste sur l'absence du mal et du péché dans la morale sartrienne. La grande différence tient sans doute au fondement même – ou à son absence – de la morale chez l'un et chez l'autre : il y a un Moi pur pour Nabert, dont l'existence rend possible l'affirmation originaire, tandis qu'il n'y a que *rien* ne fonde l'ontologie et la morale sartrienne.

Revenons désormais à la conception de la conscience comme incoïncidence à soi. Dans le livre III, consacré à l'existence, Nabert définit la conscience comme « l'expérience d'une séparation[479] » qui est approfondie et reprise par la réflexion et par la dialectique de l'aspiration. La lecture du chapitre VI, « Théorie du penchant », est compliquée par la confusion du vocabulaire utilisé par Nabert ; il utilise, parfois, indistinctement, et sans véritablement les définir les termes de « penchant », « tendance », « instinct » et « désir ». Comme le souligne Naulin[480], la théorie du penchant tend à montrer que dans tout acte, le plus dérisoire comme le plus héroïque, s'exprime à la fois l'emprise des tendances et des instincts au sens psychologiques. Ainsi importe-t-il finalement peu d'opérer des dissociations théoriques rigoureuses puisque la dimension empirique de l'acte ne peut s'abstraire de ces données de la nature. La théorie du penchant exprime donc l'absence de séparation, dans l'effectivité de l'acte, de la liberté et de la nature. Une chose est certaine en revanche, c'est que les tendances et les instincts, impulsions naturelles, sont entièrement dissociées du désir d'être qui est tout entier désir de valeur et de liberté. Il y a une rupture claire entre l'ordre de la nature et l'ordre de la moralité : les instincts ne peuvent être sublimés ou dépassés vers la moralité. Elle exige le passage à un autre ordre, qui s'effectue par la conversion des instincts. Le désir d'être convertit, dans la dialectique de l'aspiration, la naturalité des instincts et la liberté elle-même. Il n'y a donc pas une coupure nette pour Nabert entre la nature et la moralité, l'une n'est pas la négation de l'autre. La conséquence anthropologique de la théorie du penchant est la réfutation de tout jugement sur la nature, bonne ou mauvaise, de l'homme puisque dans l'expérience concrète la nature et la liberté apparaissent toujours indissociées[481].

---

[478] C'est ainsi que Nabert qualifie le sentiment provoqué par l'expérience du mal dans l'*Essai sur le mal*. Je reviendrai en détails sur cet aspect de sa doctrine dans le chapitre V.
[479] *EpE*, p. 110
[480] Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 360
[481] Ce constat sera repris dans l'*Essai sur le mal* : « il est parfaitement vain de se demander, comme on le fait souvent, si l'homme est bon ou méchant ; les réponses les plus opposées pourront être données et l'expérience ne donnera pas le moyen de les départager. » (*EM,* p. 106)

Cette conversion de l'instinct de la nature par le désir d'être, en permettant à la moralité de se produire, produit une transformation dans l'expérience du temps, et l'apparition de ce qu'on pourrait appeler un « présent éthique ». Avant cette conversion, l'expérience temporelle de la conscience est partagée entre l'avenir sur lequel se projette le désir et le passé qui marque l'impatience et l'impuissance du désir[482]. Avant la conversion, il y a comme une impossibilité d'un présent qui associerait la liberté de l'avenir à la naturalité du passé. L'expérience temporelle est donc celle d'un contraste, d'une irréconciliable différence entre l'avenir et le passé, qui supprime l'épaisseur du présent. L'expérience du désir d'être dans le temps révèle que le présent n'est réel et ne devient autre chose que le contraste entre le passé et l'avenir que dans la conversion à la moralité. Il n'y a pas d'expérience réelle du présent parce qu'il disparaît dans l'hétérogénéité du passé et de l'avenir. Pour que le présent dure, pour qu'il puisse faire l'objet d'une expérience pour la conscience, il faut donc que quelque chose se convertisse pour que le désir d'être et la nature puissent être contemporains l'un de l'autre. La conversion de la liberté est donc la condition de possibilité de l'expérience d'un présent pour la conscience. Tel est le présent éthique :

> Mais le renversement du rapport de la conscience au désir et l'appropriation du penchant qui le suit, commencent aussitôt de transformer la valeur des dimensions du temps. Celles-ci se contractent dans un présent où s'instaure sans cesse pour la conscience la loi génératrice d'un avenir qu'elle travaille à constituer au lieu d'en dépendre[483].

Les dimensions du temps sont profondément transformées par la conversion morale : l'avenir n'est plus ce qui arrive à la conscience mais « le champ qu'elle s'ouvre pour revenir à soi ». Le passé n'est plus matière inerte mais donne à la conscience l'élan nécessaire pour soutenir son effort. La conversion morale ouvre la conscience à de nouveaux sentiments et renouvelle sa relation au temps. L'éthique devient alors l'histoire de « l'attente » de la conscience, attente de la conversion, attente d'un présent qui ne disparaisse plus entre le passé et l'avenir. Cette conversion opère une « ascèse » du penchant et fait de la moralité un travail qui visent « les fins de la culture ». Naulin affirme ainsi que « c'est le travail qui constitue la première

[482] *EpE*, p. 112
[483] *Ibid.*

catégorie de l'éthique[484] ». Il ne faut en effet pas confondre le progrès de l'existence avec celui de la réflexion ; la promotion de l'existence nécessite un retour vers le monde, non seulement un rapport aux fins mais aussi aux valeurs.

L'incoïncidence à soi, rendue sensible dans l'expérience de la séparation qui affecte la conscience, trouve également une expression – dans un versant tout moral – chez Jankélévitch.

Jankélévitch : L'incoïncidence à soi dans l'ipséité

Si Jankélévitch est un réaliste intégral, dont le réalisme va jusqu'à affirmer la réalité du mystère, il rejoint pourtant Sartre et Nabert dans certaines conceptions de la conscience comme séparation, en particulier dans son article « De l'ipséité[485] » qui date de 1939 et anticipe de façon frappante certaines formules de *L'Etre et le néant* et des *Eléments pour une éthique*. Jankélévitch définit l'ipséité par « la relation circulaire et réfléchie du moi au soi, du moi empirique au moi idéal[486] ». Cette distinction du moi empirique et du moi idéal, qui se trouve au cœur de la théorie nabertienne de l'existence, permet de comprendre en quoi consiste l'ipséité et où se situe l'écart qu'elle creuse avec les théories classiques de la subjectivité. *La relation circulaire de l'ipséité jankélévitchienne n'est-elle pas bien proche du circuit de l'ipséité sartrien ?* Il apparaît en réalité que Jankélévitch serait plus proche de Nabert que de Sartre sur ce point. En effet, tout comme Nabert, Jankélévitch voit dans l'ipséité l'exigence de se hausser à la hauteur de soi-même dans une relation qui est à la fois immanente et transcendante. A la différence de Sartre, et du rôle qu'il attribue à la transcendance, l'ipséité est d'entrée de jeu tirée du côté de la morale :

> (…) l'étonnement de se trouver là, d'être soi-même plutôt que tout autre ou plutôt que rien – voilà pourtant l'alpha et l'oméga de la mauvaise conscience métaphysique.

Si la conscience est expérience de la séparation, c'est parce qu'elle est irrémédiablement mauvaise conscience (la bonne conscience n'est qu'une parade de la

---

[484] Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 367
[485] « De l'ipséité », *Revue internationale de philosophie*, tome 2, n°5, pp. 21-42, repris dans *PdP*)
[486] Vladimir Jankélévitch, « De l'ipséité », *op. cit.,* p. 30

mauvaise foi). Relisons ces quelques lignes de Jankélévitch dans lesquelles apparaissent les concepts fondateurs de l'ontologie de *L'Etre et le néant* :

> Ainsi grandit en nous l'illusion d'une double contingence, de deux gratuités radicales : celle de l'être et celle de notre existence personnelle ; je dis illusion non pas parce que ces questions seraient absurdes, mais parce qu'elles sont insolubles, et deux fois insolubles : premièrement il n'y a rien à penser dans le fait instantané que je suis, et deuxièmement *j'adhère à cette personne que je suis au point de ne me représenter mon propre néant que comme une nouvelle existence. Quoi qu'il en soit le moi s'échappe à lui-même ; est indisponible pour lui-même* : entre le mystère biologique de la naissance et le mystère surnaturel d'une mort qu'il peut bien différer ou hâter en particulier, mais non point éluder en général, il se sent comme perdu sur un radeau d'écorce ; la seule continuation de l'existence, selon Pascal, demeure dans ses prises, mais là encore il ne s'appartient pas, et c'est bien le comble du dérisoire : *il n'est même pas le maître dans sa propre maison*[487].

Qu'il est surprenant de retrouver sous la plume de Jankélévitch des expressions qui seront celles de Sartre ! Tout comme pour Sartre, le pour-soi est ce « maitre de maison qui n'est pas là. Il est ailleurs, il est absent[488]. » *Tout comme Sartre, Jankélévitch voit dans la conscience une échappée à soi, un dépassement de ce que l'on est. Toute possession de soi, qui ferait de la conscience une substance, est impossible. C'est le point de départ commun à Sartre et à Jankélévitch. La coloration toujours morale de la pensée de Jankélévitch va ici creuser l'écart avec Sartre.* L'ipséité est « simultanément l' 'Avoir' gêné par l'être puisque, intérieur à moi même, engagé dans ma possession, je suis précisément cet 'ipse' et l'Etre troublé par l'avoir ». Dans l'ipséité, je prends conscience de la dialectique de l'être et de l'avoir : et de là naît la douleur de la conscience d'exister, « l'ennui la met à nu, où c'est l'existence en général qui nous incombe dans tout son factice et tout son arbitraire[489]. » On retrouve alors l'angoisse, la contingence, le néant, l'incoïncidence à soi ! ipséité augmentée d'une dimension morale dans sa version jankélévitchienne. L'inadéquation de la conscience pour Jankélévitch ne doit pas pourtant faire penser qu'il y aurait une dualité ontologique dans l'ipséité. L'ipséité morale est inadéquate à

[487] C'est moi qui souligne. Vladimir Jankélévitch, « *De l'ipséité », op. cit.,* p. 31
[488] *EN*, p. 382
[489] Vladimir Jankélévitch, « *De l'ipséité », op. cit.,* p. 32

elle-même mais sans division substantielle ; elle est plutôt d'ordre métaphorique[490]. Comparons avec l'ipséité telle qu'elle apparaît ensuite dans *Philosophie première*. Contre l'allégorie qui ne parle que de l'autre, la philosophie première doit être capable de temporaliser l'*ipse*. Mais elle se heurte à un paradoxe initial :

> (…) le Lui-même est à la fois lui-même et toujours autre (…), il est contradictoirement *Ipse* et *alius* tout ensemble ; il est lui-même, et il n'est pas lui-même ; il est lui-même mais il n'a pas de « lui-même[491]. »

Cette impossibilité à coïncider avec soi-même, qui affecte le premier sujet de la métaphysique, le Créateur, reconduit à la nécessité de l'instant. Elle exprime le recours à la voie négative, capable de mener à la conversion qui saisit le Presque-rien. Ce que Jankélévitch refuse ainsi, à nouveau, c'est une ontologie au sein de laquelle le domaine de l'être et du non-être serait parfaitement défini. C'est au contraire cette indivision ontologique qui fait de l'instant la méthode philosophique première. L'ontologie décrite par *Philosophie première* est une ontologie du seuil, dans laquelle rien ne peut jamais être acquis ou stabilisé dans le discours. En un mot, même Dieu, ce Lui-même qui est une variation du Lui seul plotinien, ne peut coïncider avec lui-même. Il n'est pas Lui-même, il est *le* Lui-même, c'est-à-dire qu'il ne peut être substance. Il y a donc maintien de l'incoïncidence au sein même de l'être parfait.

On comprend alors pourquoi Jankélévitch choisit le terme d'ipséité pour désigner l'existence humaine. L'ipséité n'est pas l'*idem*, identité parfaite à soi, « l'ipséité est toujours autre que soi[492] ». Plutôt qu'une philosophie allégorique qui se condamne à parler d'autre chose, la métaphysique du Presque-rien est tautégorique[493]. L'ipséité exprime la nature tangentielle du sujet, qui ne serait jamais lui-même que dans un moment infime, dans l'instant du Presque-rien. La définition de la subjectivité est ainsi elle-même liée à la temporalité. Le sujet n'est jamais tout à fait lui-même, à l'exception des instants où l'intuition de moi coïncide avec mon existence. Pourquoi l'ipséité est-elle le Presque-rien existentiel ? Parce qu'elle est collision de l'universalité de l'*haccéité* et de la singularité de la *quiddité*. Une fois de plus, le geste métaphysique revient à

---

[490] « (…) le moi ne vise dans son propre soi qu'une caricature d'intentionnalité ; l'*allos autos* de la philautie n'est pas plus une altérité que ma propre image dans un miroir n'est l'extériorité. L'ego n'est jamais vraiment un autre pour lui-même. » (*JNSQ3*, p. 61)
[491] *PP*, p. 125
[492] *JNSQ2*, p. 153-154
[493] Concept que Jankélévitch reprend à Schelling.

l'affirmation du caractère indivis de la réalité. L'individualité et l'essence sont contemporaines dans l'ipséité. Cette contemporanéité des contraires fait d'elle un Presque-rien instantané. La personne est l'*hapax* de cette ipséité, elle est tout sauf substantielle, qui n'est exprimable qu'à la troisième personne. Pour le Je et le Tu, l'ipséité est le Presque-rien, presque-indicible, presque-impalpable …

> car tout ce qui fait que toutes mes expériences sont miennes et que je suis Je pour moi-même, ce quelque chose n'est substantiellement rien, ou presque-rien, tout l'assignable et le palpable dans l'égo étant à la troisième personne[494] (…).

L'ipséité est le point focal de la philosophie instantanée du Presque-rien. Elle ne désigne pas l'identité en tant que telle, elle est plutôt ce point fuyant que l'entrevision de l'instant peut saisir, et qui ne diffère pas « de l'ineffable par quoi Dieu, la liberté, la personne sont eux-mêmes et dont en fait il n'y a rien à dire[495]. » Reprenant la distinction de Schelling, il oppose le mystère allégorique, dans lequel on pénètre de manière progressif, et le mystère tautégorique, qui se révèle instantanément et tout entier à la conscience. Le vrai mystère prend toujours la forme de la simplicité. Le mysticisme, « ce réalisme du mystère », se heurte alors à l'indicible, le fait qu'il n'y ait rien à en dire, qu'un *quid* manque, et qui ne peut être mis au compte de l'ineffable et d'une faillite du langage. Le mystère est donc la présence d'un *quod*, en l'absence d'un *quid.* Dans « De l'ipséité », article tout à fait programmatique, Jankélévitch annonce les grands thèmes de sa pensée à venir, dont le mystère se révèle dès qu'on éprouve « (…) l'existence en général, et la mort, la douleur, la personne, la qualité, le mouvement, l'acte libre[496] ». Pour comprendre la singularité irréductible qui fait le noyau de l'ipséité, Jankélévitch se félicite de ne pas avoir utilisé les termes scolastiques qu'il utilisera abondamment par la suite, « quiddité » et « haeccéité ». Cela serait déjà hypostasier l'ipséité, qui n'est pas la généralité de l'être mais au contraire ce qui fait qu'il est ainsi et non autre. En renonçant à ces termes doctrinaux, Jankélévitch affirme ainsi que l'ipséité n'est pas un genre, même une catégorie, mais l'unicité inaliénable et universelle, irremplaçable et

494 *PP*, p. 136
495 *PP*, p. 263
496 *PDP*, p. 177-178

partagée par tous de chacun. L'ipséité est donc tout sauf une substance ; elle appartient à la grande catégorie à peine ontologique du Presque-rien, au même titre que l'instant, l'intuition, le charme, l'entrevision, l'*Hapax*. L'ipséité ne se raconte[497] pas, elle se saisit dans l'instant, pour aussitôt m'échapper. Elle n'est donc pas ce que je suis dans la continuation de l'intervalle mais ce que la demi-gnose de l'intuition me permet de saisir de moi. C'est le paradoxe de la métaphysique du Presque : il n'y a *rien* à penser et à savoir dans l'instant, il y a *tout* à voir et à oublier dans l'intuition. Un autre concept existentiel permet de penser la séparation et l'incoïncidence à soi de la conscience – l'alternative. Comme Bergson le lui fait remarquer dans une lettre[498] qu'il lui envoie après la lecture de *L'Alternative*, c'est toute « la conception de la vie » de Jankélévitch qui tient dans ce concept :

> L'alternative, c'est le nom de notre destin et la signature de notre finitude, la fatalité dialectique qui pèse sur une conscience astreinte à osciller entre les extrêmes[499].

La conscience est partagée par l'inégalité de son vouloir à son pouvoir : elle est l'expérience de l'écart entre l'acte et la puissance ; elle est tout entière cette alternative existentielle. L'option est ce qui en posant l'existence d'une chose, nihilise toutes les autres. L'existence est donc à la fois affirmation d'un oui et opération d'infinis non. On peut alors voir l'existence « en creux et en relief[500] ». L'alternative première est celle de l'existence infinie ou de l'existence finie.

---

[497] Je reviendrai sur les divergences de conceptions de l'ipséité chez Ricœur et Jankélévitch dans le chapitre VI.
[498] Lettre du 3 mars 1938, reprise dans *PDP*, p. 176
[499] *A*, p. 1
[500] *A*, p. 5

Pour Sartre, Nabert et Jankélévitch, être soi, c'est toujours être autre. La subjectivité est l'expérience de cette distance irréductible à soi. Chacune de leur pensée témoigne de cette vérité de la vie de la conscience et de ce refus d'une conception substantielle du moi :

> Dire que nous ne sommes pas (réellement ou effectivement) ce que nous sommes (absolument), c'est rassembler la signification d'une expérience émotionnelle à laquelle nul homme ne peut se flatter d'échapper, si pleine et si riche que soit, par ailleurs, sa destinée[501].

> Tout homme est autre que soi-même, et s'il n'est homme en réalité qu'en raison de cette possibilité qu'il a d'être en dehors de lui-même et au-delà de soi (…) sans relâche un autre[502].

> L'homme est ce qu'il n'est pas et il n'est pas ce qu'il est… Et il est constamment autre que lui-même[503].

Cette distance à soi, qu'elle soit rendue intelligible par le concept d'intentionnalité, qu'elle se produise par la scission entre le moi pur et le moi concret, qu'elle se déploie dans l'instant, creuse et évide suffisamment l'être pour que la liberté puisse advenir. *L'existence, échappement à soi, aspiration à se rejoindre, intuition de soi dans l'instant, est ce constant recul, ce manque d'être qui la rend libre. Libre de cette incoïncidence à soi ! Libre parce qu'incapable de se rejoindre ! C'est la conséquence pratique de la fracture ontologique à laquelle Sartre, Jankélévitch et Nabert consentent.* Le concept d'ipséité exprime bien cette distance-incoïncidence qui fonde la liberté : l'ipséité, c'est bien le projet que le moi fait de lui-même, et non le moi en lui-même. En effet, à quoi bon s'attarder sur la division qui affecte la conscience sinon pour s'apercevoir que c'est dans cet espace, entre décompression d'être et dilatation de la subjectivité, que la liberté peut se glisser ?

En effet, nous voilà au terme du premier moment de notre réflexion, celui

---

[501] *EM*, p. 56
[502] Vladimir Jankélévitch, *Sources, op. cit.,* p. 46
[503] Il pourrait s'agir d'une citation de Sartre mais c'est en réalité une déclaration de Jankélévitch. *PDP,* p. 85

formé par la relation du temps de l'existence à la durée et à la conscience. Cet examen ne saurait nous conduire plus loin. Il nous a révélé l'existence d'un type particulier de temporalité propre aux philosophies de l'existence, celle d'un temps qui ne peut durer pour une conscience qui ne peut être elle-même. Aussi le temps n'est-il jamais aussi réel et sensible que dans les expériences où il manifeste le néant, la rupture, le discontinu. Il convient à présent de réfléchir à même le temps, dans son effectivité, en allant à la rencontre de ces philosophies du Faire et de la liberté, de la reprise et de la réflexion.

Chapitre III

L'EXISTENCE EXTEMPORANÉE

Temps de l'acte, temps de la liberté

Penser l'existence, c'est certainement penser la sensibilité du temps, son autonomie de la vie et son rapport au négatif et au néant, mais c'est aussi faire du temps une réalité éthique. En effet, le choix de l'existence est solidaire du choix de l'éthique comme philosophie première, et c'est ce qu'il faut désormais montrer.

La conception de la conscience comme acte temporel, commune aux philosophies temporalistes de l'existence, transforme profondément leur ontologie. *Qu'advient-il de l'être dans des philosophies pour lesquelles durer c'est déjà trop ?* Justement, il devient. Les morales de Jankélévitch, Sartre et Nabert se fondent sur une critique de l'être au nom de la réalité du temps. Ce qui se produit dans la philosophie première, dans l'ontologie phénoménologique, dans le spiritualisme réflexif, c'est un *recul de l'être au profit de l'acte, un effacement de l'Etre derrière le Faire*. L'être, plongé dans le devenir, est *agi* par l'ipséité vivante, par la réalité-humaine, par le moi pur : « Un premier regard sur la réalité-humaine nous apprend que, pour elle, être se réduit à faire[504]. » ; « *Etre fait* tout le temps, *se faire* de temps en temps, *faire* une ou deux fois dans la vie : tel est notre lot[505]. » La philosophie de l'existence, sensible à la réalité du temps et à la puissance de l'acte, est essentiellement pratique. *Les structures de l'être suivent désormais celles du temps : l'être est passé, l'acte est présent, la liberté est avenir.* Cette temporalisation des catégories ontologiques ne doit pas être prise pour une métaphore : il ne s'agit pas d'*images temporelles de la réalité ontologique*, c'est la vérité de l'existence qui est révélée dans cette découverte de la contexture temporelle de l'être. L'ontologie, tout comme l'existence, tout comme la conscience, tout comme la morale, est intégralement temporelle.

Quelles conséquences cette temporalisation de l'ontologie a-t-elle ? La plus frappante est sans doute la coloration morale dont se teinte immédiatement les catégories de l'ontologie. *Temporaliser l'être, c'est s'engager*. Lorsque la catégorie ontologique première est le Faire, et non plus l'Etre, lorsque l'essence est détrônée par l'acte, alors la métaphysique devient éthique ! alors la morale devient philosophie première ! On comprend alors différemment le désintérêt avoué pour la philosophie de la connaissance[506] : elle est tout à fait secondaire dans l'atmosphère morale dans laquelle a été plongé l'être. Les concepts qui permettent de comprendre l'existence changent alors également de tonalité, les catégories classiques de l'ontologie sont

[504] *EN*, p. 521
[505] « Le 'Presque-rien' », *PDP*, p. 220 :
[506] « Il convient d'abandonner le primat de la connaissance » s'exclame Sartre dans l'introduction de *L'Etre et le néant* (*EN,* p. 17).

renversées : ce n'est plus l'être mais le néant qui rend compte de la réalité-humaine, *ce n'est plus l'être mais le Presque-rien qui fait le sérieux de l'existence, ce n'est plus la volonté et la connaissance mais le désir d'être et l'aspiration qui animent la vie de la conscience.* Le vocabulaire classique de l'être disparaît : il n'est plus question de substance, de mode, de propriété. A la place, ce sont les concepts d'époque, de génération, d'irréversible, de rythme qui apparaissent. Les philosophies de l'existence doivent donc contourner ou dépasser la difficulté de saisir le Faire, l'acte et l'événement en concepts. Nabert remarque que la pensée tend à fixer l'activité dans l'être. Il suit ici l'enseignement de Fichte pour lequel l'ontologie est le produit de l'objectivisme : elle rabat ce qui est « chose » ce qui est « lumièr[507]e ».

« Le pour-soi est temporalisation ; cela signifie qu'il n'est pas ; il "se fait[508]". » Le temps est bien ce qui permet d'échapper à l'être et donc ce qui déconstruit toute l'ontologie. Choisir l'existence, c'est reconnaître le temps comme la donnée fondamentale de la vie, au détriment de l'être, au point qu'il faut entendre *l'exis-temps dans l'existant.* Ainsi la morale n'est-elle plus adossée à l'être, à l'ontologie, elle peut être première comme chez Jankélévitch ; elle peut être souterraine, ne pas accéder à l'être éditorial mais toujours restée mouvante, temporaire, inachevée chez Sartre ; elle peut être animée par un désir d'être et mener à l'expérience religieuse pour Nabert – elle demeure toujours contemporaine d'un recul de l'être. La prévalence du Faire sur l'Etre est reflétée dans l'existence par l'absence de nature humaine. Il n'y a pas d'être déterminé auquel l'existant doive se conformer, il peut seulement se créer dans le Faire, se faire exister dans ses actes. Parce qu'il n'est rien, il doit se faire. Pourquoi donc le Faire ? Parce que le Faire n'est *rien*. Il est effectivité temporelle, il se fait dans l'instant, il est *quod* sans *quid* pour Jankélévitch. L'être est pure quiddité, plein de ce qu'il est. Le Faire est ce *quod* qui existe et donc la certitude vide qu'il existe est suffisante. Le Faire, en soustrayant la morale à l'Etre, la sauve de sa forme prescriptive. *Il n'y a rien à être, il y a tout à faire*. L'existence n'est donc pas l'être, elle est manque ou *désir d'être*, explicitement chez Nabert et chez Sartre.

Penser l'existence selon le temps, existentialiser le temps, choisir une philosophie du Faire, donne à la théorie de la liberté une place primordiale. Si l'essence disparaît ou devient seconde dans les philosophies de l'existence, c'est parce que la liberté fait le vide autour d'elle. Le problème majeur devient bien celui de la

[507] *EIL*, « Le divin et Dieu », p. 413
[508] *EN*, p. 596

relation du moi et de l'acte : « comment l'acte peut-il révéler un caractère sans être un effet mécanique ou nécessaire, s'intégrer à une histoire sans être déductible a priori[509] ? » C'est la structure temporelle de l'acte qui permettra de sortir de cette impasse.

Qu'est-ce que cela change de penser la réalité en termes temporels et moraux plutôt qu'en termes substantiels et ontologiques ? Qu'est-il ainsi gagné par la reformulation existentielle de l'être ? Reformuler, n'est-ce pas dire la même chose en d'autres termes ? En réalité, on perd beaucoup dans la formulation temporelle de l'existence, et cette perte constitue justement ce qui est gagné par ces philosophèmes. Dans des formes parfaitement dissemblables, mais encore une fois comparables, une tonalité et une réalité de l'existence fuyantes sont restituées. En suivant les mouvements du temps, la philosophie se fait plus agile, elle se tient plus près du réel, elle entre en contact avec le mystère qui fait l'unicité d'une existence qui, parce qu'elle est irremplaçable, est aussi inadéquate au concept. Ainsi par la création de concepts qui n'en sont pas − le Presque-rien, le Je-ne-sais-quoi, le charme − par le récit d'expériences quotidiennes et la littérature − les aventures de Pierre dans *L'Etre et le néant*, les nombreux exemples dans les *Cahiers pour une morale* − par les analyses réflexives plongeant dans l'intimité de la conscience et la transformant en profondeur − la faute, l'échec, la solitude − la philosophie gagne toute l'existence, elle s'étend à toutes ses dimensions et n'est plus contenue dans l'isolement de la philosophie de la connaissance. Penser selon le temps, c'est donc se tenir au plus près de l'existence, du manque à elle-même qui la caractérise, c'est refaire de la philosophie un « exercice spirituel[510] ». Penser selon le temps, c'est engager l'existence, mais c'est aussi engager la conscience dans la pratique philosophique. Chacune des œuvres de Sartre, Jankélévitch et Nabert dessinent un *itinéraire de la conscience*, qui empruntent des voies qui parfois se croisent. Ainsi comprend-on pourquoi l'appropriation de soi constitue un enjeu majeur dans cette philosophie temporelle de l'existence conçue comme manque. La temporalisation de l'ontologie, contemporaine de son *éthicisation*, a donc pour conséquence première de permettre à la conscience de choisir son existence non plus en fonction de catégories et de concepts à la généralité inutile mais de suivre les

[509] Frédéric Worms « L'acte libre et le temps de la réflexion, Esquisse d'une lecture des *Eléments pour une éthique* de Jean Nabert », in *Jean Nabert, L'Affirmation éthique*, Paris, Prétentaine, Beauchesne, 2010, p. 47

[510] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique. Préface d'Arnold I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2002

contours sinueux de son existence, de soutenir à l'être ce qui existe à peine et qui est pourtant tout ce qu'elle est, sa singularité.

1. Existence et éthique : Le Faire plutôt que l'Etre

Dans ces différentes variations et tonalités, la philosophie de l'existence est toujours une philosophie du Faire. Alors que la durée et l'être reculent, l'acte et la liberté s'avancent dans l'existence.

Lorsque que la vie humaine est pensée comme existence, la philosophie fondamentale, ou première, devient la morale. Toute la philosophie pratique est orientée vers l'appropriation, dans le temps de l'existence, de soi. L'intuition, saisie immédiate, est presque hors du temps alors que l'appropriation est la saisie de soi progressive, sans cesse arrêtée et reprise, à l'épreuve du temps de l'existence. Cette appropriation est ainsi arrêtée sans cesse par des expériences comme la faute, la solitude, l'échec. L'existence, c'est le progrès barré, recommencé, répété. Et non pas l'élan vital. Dans l'élan, il y a, encore une fois, quelque chose de lisse, d'une temporalité qui n'est pas saccadée mais au contraire fluide. Et c'est la fluidité elle-même qui pose problème : un temps lisse est un temps insensible, inaperçu. Difficile de sentir un temps qui ne s'arrête pas, qui est progrès continu, qui est durée mélodique. Le temps n'est pas un flux chez Nabert, Sartre ou Jankélévitch. Le flux est inadéquat à la temporalité existentielle puisqu'il unit ce que l'existence sépare. C'est la contrariété, l'arrêt, la reprise qui permettent de ressentir le temps dans l'existence. Et c'est pour cela que la conversion – qui est arrêt et reprise – on le verra, est un événement et un concept essentiels pour Sartre, Jankélévitch et Nabert.

Le désir d'être

Pour Nabert, on s'en souvient, l'éthique « désigne l'histoire sensée de notre effort pour exister, de notre désir d'être[511] ». Nabert formule là très directement le lien entre une pensée de l'existence et la constitution d'une éthique. Penser l'existence, c'est donc moins constituer une ontologie que construire une éthique, c'est moins penser l'être que réfléchir son absence. L'être n'est plus le concept adéquat pour penser l'existence lorsqu'elle est aspiration et appel, c'est même à l'inverse le désir

[511] Paul Ricœur, Préface à Jean Nabert, *Eléments pours une éthique*, Paris, Aubier, 1992, p.9. Repris dans *Lectures 2*, *op. cit.*, pp. 225-236

d'être qui envahit l'existence et signale l'absence de l'être. Ce qui compte ce n'est pas l'être mais l'histoire du désir d'être qui fait l'existence de chacun. Le désir d'être se révèle progressivement à la conscience, s'intensifie au gré de ses échecs et de ses expériences négatives. L'éthique, qui est l'histoire de ce désir d'être, est donc propre à chaque conscience et ne peut être par conséquent prescriptive. Elle doit au contraire « parvenir à en fixer les moments essentiels[512] ». L'éthique a donc à la fois une forme et une vocation temporelle : elle est *histoire* d'une conscience qui réfléchit sur ses moments essentiels, ces expérience cruciales qui marquent l'existence, elle est *aspiration* qui conduit la conscience à la régénération de soi. L'inversion des catégories ontologiques et morales est claire : au lieu de prescrire un être, « elle réfléchit sur un devenir dont elle discerne le commencement, sensiblement identique reviendra, est la méthode de cette saisie temporelle de soi. L'éthique qui se détourne de l'être ne peut donc livrer de préceptes ou de principes, « elle ne peut se donner que comme l'épure d'une histoire concrète que chaque moi recommence et qu'il n'achève point toujours[513]. » Le désir d'être, tout aussi existentiel que moral, révèle l'absence de l'être et la tâche nouvelle de l'éthique dans une même aspiration. Tout progrès de la conscience « ne peut plus être contre le temps, mais avec la conspiration du temps, non moins qu'avec ses résistances[514]. » L'éthique est bien entreprise temporelle, notre expérience morale « solidaire des structures temporelles[515] ». C'est parce que l'existence est aspiration, c'est-à-dire à la fois expression d'un manque et engagement à combler ce manque, que l'être ne convient plus, qu'il doit être remplacé par le Faire.

Dans une tonalité différente, Sartre exprime également ce lien fondamental entre le temps, l'existence et l'éthique. La notion de « désir d'être » apparaît à la fin[516] de *L'Etre et le néant* et n'est pas tout à fait identique à la description du *manque* qui a constitué un moment important de l'ontologie sartrienne : « Ainsi, l'ontologie nous apprend que le désir est originellement désir d'être et qu'il se caractérise comme libre manque d'être[517] ». Dans le désir s'exprime toute la nécessité de l'action, tout l'élan de l'existence engagée dans le monde, mouvement que ne restitue pas l'inertie du

[512] *EpE*, p. 137
[513] *Ibid.*
[514] *EpE*, p. 196
[515] *Ibid.*
[516] En particulier dans le chapitre « Faire et avoir : la possession », *EN* pp. 621-645
[517] *EN*, p. 675

manque tourné vers soi. Le désir d'être, qui est manque d'être, est tout autant appel à l'action. Dans l'ontologie temporalisante sartrienne, le pour-soi n'est pas, il fait et il se fait. Sartre l'affirme, « L'être ne saurait être *causa sui* à la manière de la conscience[518] » : l'être ne soutient plus l'existence, il n'est plus fondement. C'est au contraire le Faire qui fait exister. Et voilà la conséquence, annoncée dès *L'Etre et le néant* : « l'agent moral faisant pour se faire et se faisant pour être[519] ».

Le Faire sartrien

L'ontologie sartrienne donne en quelque sorte au Faire ce qu'elle retire à l'Etre dans l'expérience morale :

> Le but de la morale a été longtemps de fournir à l'homme le moyen d'*être.* C'était la signification de la morale stoïcienne ou de l'*Ethique* de Spinoza. Mais si l'être de l'homme doit se résorber dans la succession de ses actes, le but de la morale ne sera plus d'élever l'homme à une dignité ontologique supérieure. En ce sens, la morale kantienne est le premier grand système éthique qui substitue le faire à l'être comme valeur suprême de l'action[520].

Sartre reconnaît donc à Kant l'initiative d'avoir donné au Faire la place qui lui revient, soit la première ! Le but de la morale n'est plus d'assigner un être à l'homme mais d'ouvrir le champ de son Faire. L'action n'est plus *actualisation d'un être mais création d'un faire.* La véritable destination du Pour-soi est la liberté, événement dans l'existence de la catégorie du Faire.

Dans la quatrième partie de *L'Etre et le néant*, Sartre décrit les structures de l'action. Tout comme la temporalité, l'intentionnalité et la relation, l'action n'est possible que par la néantisation. L'action est avant tout structurée par le « manque de ». Au principe de l'action, il y a donc une négatité originelle. L'action est relation d'un pour-soi à un manque dans une situation. La puissance d'agir se mesure à la puissance néantisante du pour-soi. L'action est cette relation de manque et elle a donc à voir avec l'être. Ce que le pour-soi néantise en agissant, c'est bien entendu l'être. L'action, tout comme la temporalisation du pour-soi, est donc arrachement à soi et au

[518] *EN*, p. 32
[519] *EN*, p. 507
[520] *EN*, p. 475

monde, prise de conscience d'une situation qui a à être dépassée. L'action révolutionnaire, par exemple, ne peut se produire que lorsque l'ouvrier prend conscience de la situation d'aliénation dans laquelle il se trouve. La structure de l'action est révélante : c'est l'arrachement à l'être et à la situation qui la rend possible. L'action engage alors une structure temporelle particulière, elle opère une rupture avec le passé, elle est néantisation du passé par la conscience. Suivant le même mouvement que celui de la scissiparité réflexive, l'action est recul par rapport au monde et par rapport au passé. Dans ce creux d'être, le pour-soi peut alors agir. Le passé ne peut donc directement produire un acte ; c'est même sa néantisation qui en est la condition de possibilité. L'acte signe ici sa nature intentionnelle. Dans le surgissement de l'acte au présent, il y a toujours renvoi à un avenir par le motif ou le mobile. La projection dans l'avenir de mes possibilités et de mes fins est un moment essentiel du développement de l'acte. La liberté se glisse entre cet être que je ne peux être et cet être que j'ai à être. Etre, c'est toujours faire un projet vers soi pour le pour-soi. La liberté est donc ce « néant d'être[521] », concevable seulement pour une conscience qui à a être ce qu'elle est.

Comment se manifeste, en situation, la temporalisation de l'ontologie, le privilège accordé au Faire sur l'Etre? Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre poursuit la temporalisation de l'ontologie exposée dans *L'Etre et le néant*. Cette temporalisation surgit dans l'analyse de la violence. Le violent est celui « qui épouse le parti de l'Etre (du passé comme étant, de la causalité, de l'instantanéité, de l'indestructibilité symbolisée par l'irréversibilité[522]). » La violence, c'est l'Etre ! et le violent est celui qui joue à être, qui fait semblant de se croire infini, hors du temps. Le violent est celui qui refuse de composer avec le temps, l'attente, l'adversité des choses. L'être, et ici la violence, est du côté du passé tandis que le propre de la morale sera son rapport à l'avenir. C'est toute la différence entre l'en-soi et le pour-soi : l'en-soi est ce qu'il est, le pour-soi à a être ce qu'il est[523]. D'entrée de jeu, la catégorie du faire se glisse entre l'en-soi et le pour-soi ; cette distance de soi à soi, ce vide que Sartre creuse dans la conscience et que rien ne peut remplir, est approfondi par la liberté et le Faire. Si le pour-soi est à distance de soi, c'est parce qu'il agit : « le pour-soi est l'être qui se définit

[521] *EN*, p. 485
[522] *EN*, p. 193
[523] *EN*, p.32

par l'action[524] ». Si l'être du pour-soi est l'action, Sartre précise bien que la réalité-humaine n'est pas simplement *pour* agir, qu'elle n'est pas seulement sa destination mais qu'elle est véritablement son *être.* Le Faire se substitue véritablement à l'Etre[525]. C'est ce que souligne Jean Wahl lorsqu'il rappelle la proximité de cet aspect de la doctrine sartrienne avec celle de Lequier[526] : « nous sommes ce que nous nous faisons[527] ». Non seulement le Faire remplace l'Etre, mais le Faire soutient même l'Etre. Si la conscience est, c'est parce qu'elle se *fait être*, elle n'est pas fondée ou soutenue par l'être comme le serait la conscience dans une conception substantielle. Puisque la conscience a à être son propre être, elle doit en permanence se faire ; elle n'a pas la permanence ou la plénitude de l'être. L'existence est donc Faire perpétuel, éternel recommencement de l'acte par lequel la conscience s'existe. Le pour-soi est bien l'être pour lequel être, c'est faire, c'est se faire. Le Faire devient la catégorie première de l'ontologie, il devient ma modalité d'existence et va justifier l'intérêt pour l'ensemble de mes conduites dans le chapitre consacré à mes relations concrètes avec autrui.

Dans *Vérité et existence*, Sartre étend encore le domaine de l'action, à la connaissance cette fois. Non seulement l'être ne reçoit de signification que de son rapport à l'action mais la connaissance elle-même doit se temporaliser et doit être agie :

> Mon ignorance vient de ce que je ne peux saisir ce qui m'est présent qu'en me temporalisant dans des comportements qui visent l'avenir. La réalité-humaine ne peut rien recevoir passivement : il faut toujours qu'elle conquière, non en vertu de je ne sais quelle malédiction mais en vertu de sa manière d'être. C'est parce que l'enfant ne *fait* rien qu'il ne *sait* rien et il apprend à mesure qu'il fait[528].

Le désintérêt pour la philosophie de la connaissance – trait commun aux philosophies de l'existence – prend ici une nouvelle dimension. Il n'est plus simplement justifié par la volonté de rupture avec l'académisme et l'idéalisme de « la

---

[524] *EN*, p. 475
[525] « Ainsi la réalité-humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être. » (*EN*, p. 533)
[526] Référence commune également à Jankélévitch qui le cite très régulièrement.
[527] Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, *op.cit.*, p. 91
[528] *VE*, p. 46

philosophie universitaire » mais par sa nature temporelle. Tout comme l'être doit être agi et donc être arraché à l'éternité, la vérité elle-même doit *devenir*.

Jankélévitch, Etre et Faire

La temporalisation de l'être dans la philosophie de l'existence a également pour conséquence la surrection du Faire comme catégorie métaphysique fondamentale pour Jankélévitch. Comme pour Sartre, « entre l'être et le néant, il y a le Faire, qui ni être ni non-être[529] ».

Traçons un rapide parcours dans l'œuvre de Jankélévitch et du rôle qu'y joue le Faire. Dans le dernier chapitre de *Philosophie première*, intitulé « L'homme », il décrit l'existence comme « intermédiarité humaine, mixte de Faire et d'Etre[530] ». Etre et Faire coïncident mais pour l'homme ils sont dissociés, « nous n'agissons plus selon ce que nous sommes, mais faisons autre chose, trop ou pas assez, et notre être dépasse toujours l'agir dévié[531] (…) ». Il reprend explicitement les termes de l'anthropologie pascalienne où l'homme tient le milieu entre Dieu et la bête. L'existence humaine est alors amphibie, en contact avec un Absolu mais incapable d'exhausser sa finitude à cette hauteur. Jankélévitch fait de l'existence le *fait* de l'essence et le *fait* de l'être[532]. Dans l'« Hommage solennel » qu'il rend à Bergson en 1960, Jankélévitch rappelle que le bergsonisme est une philosophie de l'acte, une philosophie du Faire, qui exhorte à agir, et que « le retour à l'immédiateté du Faire conjure l'immobilité[533]. » C'est en cela que la philosophie est une poétique. Il rappelle cette phrase récurrente dans les *Deux Sources* : « N'écoutez pas ce qu'ils disent, regardez ce qu'ils font ». En philosophie, « il s'agit de se transformer de manière effective[534] (…). » Dans « De l'ipséité », il définit le Faire comme « les événements que nos volontés entreprenantes assument dans la durée et qui font saillie sur la trame continue de l'être[535]. » Et naturellement ce n'est pas la philosophie de la connaissance mais la philosophie du Faire qui pourra alors se rendre adéquate à l'existence : Jankélévitch ne veut pas avoir recours à la catégorie ou au concept, en particulier pour penser le Presque-rien, mais à l'expérience, comme il le rappelle en ouverte de son article « Le 'Presque-rien' ». On

[529] *PP*, p. 179
[530] *PP*, p. 239
[531] *PDP*, p. 96
[532] *PP*, p. 78
[533] *PDP*, p. 93
[534] *PDP*, p. 96
[535] *PDP*, p. 182

retrouve, presque mot pour mot, l'opposition bergsonienne au concept qui ouvre *La Pensée et le mouvant*[536] puisque Jankélévitch déclare :

> Chaque fois qu'on veut lui donner un nom, on se sert d'un langage taillé pour la continuation et l'intervalle, c'est-à-dire pour des réalités enchaînées, et l'on retombe toujours dans l'empirie[537]…

La prédilection du Faire est solidaire de la constitution d'une philosophie de l'instant : pour Jankélévitch, l'instant est Faire, un Faire sans Etre : « le Faire n'a de sens que par rapport à l'Exister, qui est émergence et surgissement, et qui renvoie tôt ou tard à l'initiative initiale[538] ». En effet, le renversement de l'Etre par le Faire conduit à une métaphysique de la création. Ce qui importe, ce n'est pas la durée de l'Etre, c'est la création instantanée du Faire. Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch définit l'être en ces termes : « Etre, c'est continuer d'être ; et créer, c'est faire être, autrement dit c'est faire exister la créature au moins un peu plus d'un instant[539]. » La création ne peut être véritable création que si la créature survit à l'instant, si elle se continue dans l'intervalle.

Le propre du Faire, c'est comme pour Nabert, de ne pas être prescriptif. Il n'y a pas de contenu dans le Faire, pas d'identité, pas de coïncidence contrairement à la plénitude définie de l'Etre. Le Faire permet de vider la morale de tout ce dont l'Etre la remplit. Tout comme chez Sartre, le Faire fait exister le néant. La morale est, comme l'existence, effectivité sans contenu, c'est le paradoxe existentiel et moral auquel le sujet est sans cesse confronté, c'est ce qui la difficulté de la morale, la nostalgie de l'existence. La quoddité sans *quid* est la définition de l'effectivité indéterminée qu'est l'existence humaine. Le Faire prend alors le pas sur l'Etre comme catégorie ontologique privilégiée : « la quoddité sans *quid* est une existence qui fait exister[540] ». Jankélévitch définit l'existence par ce pouvoir à faire exister, par cette effectivité du *quod* qui secondarise tout *quid*. La créature *fait* dans l'instant et *est* dans l'intervalle. Le Faire est orienté vers le *quod*, vers le fait de faire, tandis que l'Etre est pure quiddité,

---

[536] « Ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision. Les systèmes philosophiques ne sont pas taillés à la mesure de la réalité où nous vivons. Ils sont trop larges pour elle. » Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *op. cit.*
[537] *PDP*, p. 209
[538] *PP*, p. 98
[539] *IN*, p. 330
[540] *JNSQJ*, p. 91

identité à soi. L'existence se fait dans le temps et par le temps ; le temps est bien ce pouvoir de réalisation[541], nécessaire à l'effectivité du *quod* du Faire.

Si l'Etre cède le pas au Faire dans l'ordre métaphysique, il s'efface derrière l'amour dans l'ordre moral. Dans *Le Paradoxe de la morale*, l'opposition première n'est pas entre l'être et le néant mais entre l'être et l'amour. L'être a pour principe sa conservation, il est intemporel, inerte, plein de lui-même et il exclut la mort[542] ; l'amour est spontanéité, il rend le sacrifice possible, il admet la négation et le non-être. Le principe de l'être est donc l'identité, celui de l'amour-morale est la contradiction. La philosophie morale reprend la critique de l'ontologie[543] que la philosophie première a fondée. Cette critique est une critique de l'être comme continuation dans l'espace et dans le temps, commandée par le choix de l'instant et de l'intuition comme méthode philosophique. La critique de l'être est essentiellement temporelle : l'être ne peut être connu tel qu'en lui-même, il ne devient pensable que lorsqu'il devient, c'est-à-dire s'altère. L'être n'est accessible à la conscience que sous la forme altérée et temporelle du devenir.

On comprend alors le rôle que le paradoxe joue dans la morale de Jankélévitch. *Cette paradoxologie de l'organe-obstacle est bien plus qu'un trait de moraliste traquant l'hypocrisie dans les comportements vertueux. La négation, le refus, est la voie métaphysique de la morale en ce qu'elle signale la sortie de l'être et la voie de l'amour.* Alors que l'être nie le néant, par une sorte de négation interne, la morale refuse la haine avec toute la force d'une négation externe. La morale ainsi conçue ne peut s'exister que contradictoire, et « maximaliste[544] ». Face au dilemme moral « être ou aimer[545] », il ne peut y avoir de demi-mesure, de moyenne, de juste milieu. L'existence est alors déchirée par cette oscillation entre l'être et l'amour : l'être sans amour est invivable et l'amour sans être n'existe plus. L'impératif de la morale devient alors de faire tenir « *le plus d'amour possible pour le moins d'être possible*[546] *».* Cette relation conflictuelle entre l'être et l'amour s'exprime aussi dans la philosophie de Nabert.

---

[541] « Le temps offre au contraire la possibilité sans cesse renaissante de la réalisation de soi », in *HB*, p. 244

[542] « L'Etre n'est que décision décidée, refroidie, déposée. » (*PP*, p. 236)

[543] « Il y a, implicite et parfois explicite, dans la pensée de Jankélévitch, une critique de l'être en général et de l'ontologie. », Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *Revue de métaphysique et de morale*, numéros 1-2, 1955, p. 209

[544] *PxM*, p. 71

[545] *PxM*, p. 70

[546] *PxM*, p. 90

Nabert, le Faire et les valeurs

La prévalence du Faire sur l'Etre place la philosophie de Nabert un peu à part dans la famille réflexive. Cette critique de l'être distingue également la philosophie de l'existence de Nabert de l'ontologie de Lavelle. Paule Levert rappelle que Nabert ne conçoit pas d'intuition de l'Etre, « l'existence n'est pas pour lui une 'participation', à travers laquelle l'Etre s'épanouit dans la diversité de ses modes, le Tout n'est pas donné comme une plénitude indépassable[547] (…). » Cette prise de distance avec l'Etre au profit du Faire le sépare aussi des philosophies réflexives de Lachelier et Brunschvicg. Comme le note Ricœur dans le mémoire qu'il rédige au sujet de *La méthode réflexive appliquée au problème de Dieu*[548], le rôle de l'action établit une distinction importante entre la théorie de Lachelier et celle de Lagneau, pour lequel le progrès de la conscience n'est jamais seulement spéculatif. Lagneau et Nabert s'écartent de Lachelier et de Brunschvicg par la place qu'ils donnent à l'acte :

> L'action n'explicite pas seulement un savoir implicite (…), l'action crée le Tout de notre savoir, elle fonde notre certitude. Notre être se défait sans cesse ; sans cesse il s'abîme dans l'habitude et l'inconscience ; il faut sans relâche, par une création intérieure, remonter la pente de l'égoïsme, de la lâcheté, du chaos, du non-être. Car nous ne devons pas subir l'Etre mais le faire[549].

Et en effet, Nabert distingue lui-même deux orientations de la philosophie dans ses cours à l'ENS de 1944-1945, celle de l'être et celle de l'acte. Paul Naulin souligne que le refus de la philosophie de l'être, et de son réalisme métaphysique, « a pour inévitable conséquence le privilège ontologique de l'action[550] ». Puisqu'on cesse de rapporter l'existence à un être, elle ne peut être comprise que par rapport à ce qu'elle fait, « c'est mon être même qui est en question dans chacun de mes actes, dans mes décision, dans mes progrès, comme dans mes fautes ». *Puisque seule l'action qualifie mon existence, puisque le Faire prend le pas sur l'Etre, alors la responsabilité et l'éthique deviennent premières.* L'être n'étant plus la référence de l'existence, mais l'acte étant son instance

[547] Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 17e Année, No. 3, Jean Nabert (Juill. - Sept. 1962), pp. 361-369
[548] C'est le mémoire pour le Diplôme d'études scientifiques soutenu par Ricœur en 1934 devant Brunschvicg.
[549] Paul Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, Paris, Philosophie et Théologie, Cerf, 2017, p. 229
[550] Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 59

première, la subjectivité prend une place nouvelle, qu'elle n'avait pas dans la philosophie de l'être. L'ipséité prend la place de l'être. On comprend également en quoi la liberté est fondamentale chez Sartre, Jankélévitch et Nabert – en ce qu'elle est essentielle à une philosophie de l'action, et qu'elle conduit à la philosophie morale. Par l'acte, ce que nous saisissons, « c'est le processus générateur de l'être du moi, c'est identiquement l'acte d'être et celui de valoir, l'acte de ne point être de ne point valoir[551]. »

L'importance du Faire est suggérée par le rôle que Nabert donne au travail, qui est une catégorie tout éthique chez Nabert : « au principe de toute création, en tout ordre, il y a une intention qui est tournée, non vers soi, mais hors de soi[552] (…). » La création est toujours projet hors de soi mais qui permet de revenir à soi et de faire l'expérience de son rapport à la valeur. Dans le chapitre qu'il consacre à « L'ascèse par les fins » dans les *Eléments*, il affirme ainsi l'importance de la culture pour l'entreprise morale. La culture est ce qui opère cette ascèse du penchant par les fins. Dans l'œuvre culturelle, la conscience ne peut laisser libre cours à ses tendances naturelles. Le travail retarde la satisfaction du désir et permet à la conscience de se former elle-même. La culture n'a pas en elle-même de vocation morale mais elle permet à l'homme, par la création, de s'affranchir de la nature et prépare l'avènement de la moralité. Le Faire, la création, le travail sont les préliminaires indispensables à l'action morale. L'acte intérieur de la réflexion, la conversion à la morale, présuppose ces œuvres de la conscience. Dans le travail peut pourtant se produire une rupture entre le penchant de l'existence et les fins : lorsque le travail ne s'adresse pas à la totalité du moi, qu'il ne concerne pas l'existence et en devient indépendante, qu'il est simple technique, alors sa valeur pour l'itinéraire de la conscience disparaît. Seulement ce Faire culture produit par l'ascèse par les fins, ne suffit pas à produire la moralité pour la conscience. L'approfondissement de la communication entre les consciences et l'expérience de l'inégalité à soi conduiront à la moralité.

L'analyse de l'échec confirme également la prévalence du Faire dans la philosophie de l'action qu'est la morale nabertienne : « l'acte n'est pas donc pas la traduction toujours imparfaite d'un être donné, mais qu'elle est pour lui le seul moyen

[551] *EpE*, p. 100
[552] *EpE*, p. 120

de constituer son être propre[553]. » L'appropriation de soi ne se produit pour le sujet que par l'intermédiaire de ses œuvres dans le monde :

> En dehors de l'*operari*, nous ne savons rien de notre être, sinon que l'être que nous sommes par nos actions ne s'égale pas à l'être que nous visons au travers d'elles[554].

On comprend par la relation de l'*esse* à l'*operari* que c'est parce que l'existence humaine n'est déterminée par aucune nature qu'elle se crée dans le Faire, dans ses œuvres. Dans le rôle que Nabert attribue au Faire, il faut aussi reconnaître l'influence de Maine de Biran. Comme le rappelle Emmanuel Doucy[555], Nabert reprend deux éléments à la théorie biranienne : l'existence n'est plus le fait d'un sujet pratique kantien mais d'un acte de conscience ; la conscience n'est plus transparence à soi et doit passer par l'intermédiaire des signes, « la dialectique de l'acte et du signe », pour ressaisir l'intention qui l'a mise en mouvement. Parce qu'il n'y a pas de nature humaine, parce que l'existence n'est pas la simple actualisation d'une essence, parce que Dieu n'est pas cet Etre à l'origine de tout l'être, alors les valeurs ne sont pas non plus de l'ordre de l'être mais du Faire. Elles ne sont pas, comme chez Scheler, objectivement fondées dans l'être, elles ne sont pas des essences. Elles ne reflètent pas un ordre immuable, elles ne sont pas indexées sur l'être et ne font donc pas l'objet d'une théorie réaliste. Elles sont plutôt comme chez Sartre[556], liées à la liberté absolue de la conscience, et non à la plénitude absolue de l'Etre[557]. Les valeurs, comme toute

---

553 Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 287

554 *EpE*, p. 184

555 Emmanuel Doucy, « L'absolu et les valeurs chez Jean Nabert », in *Jean Nabert, L'Affirmation éthique*, Paris, Prétentaine, Beauchesne, 2010

556 « Celles-ci, en effet, sont des exigences qui réclament un fondement. Mais ce fondement ne saurait être en aucun cas l'être, car toute valeur qui fonderait sa nature idéale sur son être cesserait par là même d'être valeur et réaliserait l'hétéronomie de ma volonté. La valeur tire son être de son exigence et non son exigence de son être. Elle ne se livre donc pas à une intuition contemplative qui la saisirait comme étant valeur et par là même, lui ôterait ses droits sur ma liberté. Mais elle ne peut se dévoiler, au contraire, qu'à une liberté active qui la fait exister comme valeur du seul fait de la reconnaître pour telle. II s'ensuit que ma liberté est l'unique fondement des valeurs et que rien, absolument rien, ne me justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs. En tant qu'être par qui les valeurs existent je suis injustifiable. Et ma liberté s'angoisse d'être le fondement sans fondement des valeurs. » (*EN*, p. 73)

557 Il faut retrouver la « juste conception de l'Absolu (…) qui n'est pas un absolu de l'être, mais de l'acte » (*DdD*, p. 295)

mon existence, doivent faire l'objet d'une création[558]. Le Faire est ce qui donne son sens aux valeurs et à mon existence. Lorsqu'on suit le mouvement de l'existence telle que le décrivent les *Eléments pour une éthique*, on voit surgir la théorie des valeurs juste après l'épreuve de la réflexion, c'est le deuxième moment de l'expérience morale, celui de l'expansion dans le monde. En des termes similaires à ceux de Sartre, ce qui fonde la valeur, pour Nabert, c'est la réflexion, la causalité de la conscience – c'est la liberté pour Sartre. En effet, la valeur, telle que la décrit Nabert, a une double dimension : elle est élément rationnel, indépendante de la subjectivité et en même temps elle doit faire l'objet d'une reprise, d'une appropriation par la conscience, « il n'y a de valeur que par une adhésion contingente de la conscience aux normes d'une pensée faite pour l'impersonnalité[559] ». C'est ce qui fait la difficulté des valeurs, elles ne sont saisissables qu'à même la personne tout en excédant leur apparition subjective. En fait, la valeur devient le moyen par lequel la conscience entre en relation avec l'existence :

> Ce que la réflexion saisit et affirme comme conscience pure de soi, le moi se l'approprie comme valeur dans la mesure même où il se crée et devient réellement pour soi. Autant dire que la valeur apparaît en vue de l'existence et pour l'existence, quand la conscience pure de soi s'infléchit déjà vers le monde pour y devenir principe et règle de l'action, en même temps que mesure de la satisfaction dans une conscience concrète[560].

Pour Nabert, l'enjeu est de montrer que ce qu'il appelle la promotion des valeurs est l'opération de la liberté. La dialectique de l'acte et du signe permet de comprendre comment cette promotion des valeurs se produit. Si l'acte n'est pas l'actualisation de l'être, s'il n'est pas effectivité de l'être, il n'est pas non plus pure transparence de la conscience à elle-même. En réalité, l'acte est opaque, il est *signe*, c'est-à-dire qu'il renvoie à autre chose que lui-même, qu'il cache ce qui l'a produit.

---

[558] C'est aussi ce qu'exprime Simone Weil dans ses *Ecrits de Marseille* : « « La philosophie ne consiste pas en une acquisition de connaissances, ainsi que la science, mais en un changement de toute l'âme. La valeur est quelque chose qui a rapport non seulement à la connaissance, mais à la sensibilité et à l'action ; il n y a pas de réflexion philosophique sans une transformation essentielle dans la sensibilité et dans la pratique de la vie, transformation qui a une égale portée à l égard des circonstances les plus ordinaires et les plus tragiques de la vie ».
[559] *EpE*, p. 310
[560] *EpE*, p.78

De la même façon que l'acte occulte la causalité qui le fait exister, la valeur dissimule le principe qu'elle anime. Le principe, comme la causalité de la conscience, n'apparaissent pas directement dans l'empirie. Les valeurs ne sont pas un reflet ou une actualisation de leur principe mais « les signes d'une affirmation qui ne peut s'actualiser qu'en se dissimulant ». Puisque le principe n'apparaît pas directement, il faut qu'une conversion établisse une relation entre le principe et la valeur par l'intermédiaire du signe. On retrouve le même mouvement que celui qui liera l'acte au motif dans *L'Etre et le néant*. La valeur des motifs dépend de la liberté pour Nabert et il n'y a pas d'acte sans motif pour Sartre. Ce qui apparaît dans la valeur, c'est la génération du moi. Nabert exprime cette relation par une équivalence entre « l'acte d'être et celui de valoir[561] ».

Ricœur remarque que : « la philosophie de l'acte, évoquée dans la thèse de 1924, s'exalte peu à peu dans une revendication culminante, celle de 'l'affirmation originaire', au sens *d'un désir d'être, d'un effort pour exister, auxquels nous sommes toujours inégaux*[562] ». Cette réalité de l'équivalence entre l'existence et l'inégalité à soi est donc une constante de la philosophie de Nabert. Elle apparaît en effet déjà dans *L'Expérience intérieure de la liberté*, où il affirme que la causalité de la conscience ne s'égale jamais pleinement à soi, que seul un acte fait par une conscience pure pourrait prétendre à cette parfaite adéquation. Elle ne se saisit comme conscience pure que « dans l'acte de son opposition au monde, et, si la matière de son opposition lui faisait défaut, elle deviendrait comme étrangère à soi, ignorante de soi ». Nabert s'oppose au geste kantien qui pose le moi comme réalité nouménale, et fait valoir au contraire la possibilité de faire de l'expérience interne la voie d'accès privilégiée à la réalité métaphysique de la conscience. La liberté se manifeste dans des gestes concrets qui apparaissent au sujet mais leur essentiel ne se trouve pas dans leur qualité de phénomène. A les considérer seulement comme des phénomènes, on manque ce qui en fait leur singularité, à savoir le fait qu'ils sont des actes de la conscience et qu'il y a donc infiniment plus en eux, comme le souligne Ludovic Robberechts :

> Le geste le plus banal peut être l'acte le plus libre lorsque la conscience s'en sert pour se réaliser. Tous nos gestes sont pauvres et maladroits et déforment notre

[561] *EpE*, p. 100
[562] Philippe Capelle-Dumont P., *Jean Nabert et la question du divin*, Cerf, Paris, 2003, « Jean Nabert: une relecture », p. 143 (c'est moi qui souligne)

> propos. Et c'est pourquoi Nabert insiste tellement — la plus grosse partie de sa thèse sur la liberté et presque toute son éthique y sont consacrées — sur l'effort constant qui doit être nôtre pour hausser nos démarches concrètes au niveau de notre aspiration, pour incarner le plus adéquatement possible, c'est-à-dire pour rendre réel, notre moi spirituel[563].

C'est là une des particularités de la philosophie de Nabert que de s'adresser au moi réel pour qu'il s'exhausse à la hauteur de son désir et de son aspiration, de produire une conversion et non pas de produire un discours de vérité.

[563] Ludovic Robberechts, « Quelques théories de la liberté. Autour de Jean Nabert », *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 62, n°74, 1964. pp. 233-257.

2. Des théories temporelles de la liberté

Dans les philosophies du Faire, la théorie de la liberté sert de fondement ontologique. Quand le Faire éclipse l'Etre, quand la conscience est acte temporel et non substance, tout se joue dans la liberté ! La liberté est alors la puissance créatrice de soi. Ce n'est plus la liberté comme phénomène cosmologique qui importe, ni la question de savoir si le déterminisme limite la liberté ou si la contingence la permet ; le problème véritable est celui de l'expérience de la liberté comme création de soi dans le temps. Etre libre, ce n'est pas échapper à des contraintes mais c'est le pouvoir de se changer et de changer le monde. La liberté est donc productivité de soi. Elle n'est plus idée, spéculation, elle n'est pas non plus intuition ou donnée. Elle est pratique temporelle. Pour Sartre, Nabert et Jankélévitch, le sujet est *acte* et la théorie de la liberté remplace la théorie de la connaissance : pour connaître la conscience, il faut savoir ce qu'est la liberté. Il faut ressaisir la réalité de l'acte libre. Dans chacune de leur pensée, la liberté se distingue du libre-arbitre, elle ne peut être comprise par les catégories traditionnelles de la métaphysique et de la connaissance – même pour le néokantien Nabert, on ne saurait réduire la liberté strictement à l'activité rationnelle. Pour chacun, la liberté est une réalité positive, comprise dans sa relation au temps, et pas une simple absence de détermination, fût-ce par l'effet du libre-arbitre. La liberté ne joue pourtant pas le rôle d'une substance : il n'y a de liberté que dans l'acte. On ne peut déduire la liberté de mes actes, de ma substance, comme le fait la métaphysique. Au contraire, la liberté et la conscience n'existent que dans l'acte, ne s'existent qu'en se faisant.

Puisque ni la conscience ni la liberté ne sont des substances, qui peuvent donc subsister sans effort, le sujet n'a de permanence que celle qu'il se donne, que celle qu'il conquiert par le renouvellement de ses actes. Pour Nabert comme pour Sartre, le moi n'existe que dans ses actes, que dans la reprise de soi. Il n'est pas l'être qui agit, il n'est même pas substance agissante, il est pur agir. *L'Expérience intérieure de la liberté* et *L'Etre et le néant* renvoient tout aussi radicalement à l'assimilation de l'Etre au Faire, de l'existence à l'acte. On comprendra alors pourquoi la responsabilité est toujours intégrale : puisque le moi

s'engage entièrement dans ses actes libre, puisque c'est tout ce qu'il est, sa responsabilité est toujours irrémissible. Lorsqu'il n'est pas libre, lorsqu'il n'est qu'habitude, il est absence de soi. La liberté est donc créatrice de l'être qui *existe en se faisant et qui se fait responsables*. La liberté m'engage entièrement en me créant :

> Elle est par soi créatrice non d'objets, mais de soi : initiative singulière d'une conscience première, originelle, génératrice des possibles et des motifs. Ceux-ci, dit Nabert, ne font que traduire l'acte initial qui pose une fin ; c'est la liberté, dit Sartre, qui érige les motifs comme tels en leur conférant leur sens relativement aux fins qu'elle projette. Ces fins traduisent elles-mêmes le choix initial et dominant qui ne cesse de constituer la totalité de nous-mêmes. Tous mes actes, dit Sartre, s'ébauchent à partir de la totalité de moi-même, au-delà de laquelle je ne puis remonter et où toutes mes délibérations se fondent. Nabert parlait déjà d'une 'totalité de nous-mêmes' qui ne dépend que d'elle-même et qui est pour lui une catégories de la liberté : la personnalité[564].

Si la liberté engage toute mon ipséité, la crée, elle n'a pas le même opérateur chez Nabert et chez Sartre. Ce qui est néantisation et facticité chez Sartre est en fait entendement et déterminisme pour Nabert qui maintient une rationalité de l'acte libre. Cette différence rend également compte des divergences liées au devoir et aux institutions qui ont un rôle à jouer dans l'éthique de Nabert. S'il faut bien rattacher la liberté à la causalité du moi, elle n'est pas pour autant pure spontanéité pour Nabert, elle n'est pas « affirmation d'une conscience pré-réflexive, alors que pour Sartre la liberté « ne fait qu'un avec la conscience que nous avons de nous-mêmes[565] », comme le rappelle Paule Levert[566].

Le temps et la liberté : entre angoisse et mauvaise foi

La philosophie du Faire et de la création de soi par l'acte libre n'est donc pas encombrée par son rapport à la raison. Ce qui produit l'acte libre, ce n'est pas une détermination rationnelle mais c'est plutôt la rencontre de l'adversité. La liberté, sans

---

564 Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 17e Année, No. 3, Jean Nabert (Juill. - Sept. 1962), pp. 361-369
565 *EN*, p. 539
566 Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *op. cit.*

adversité, ne pourrait réellement se créer. Comme « l'existant se définit en s'opposant[567]», pour être libre, il faut que quelque chose résiste. Un Faire sans opposition est comme une existence sans opposition, un Faire qui s'abîme dans le souhait, une existence qui se perd dans l'être. Dans le Faire, il y a toujours la rencontre de l'en-soi par la volonté du pour-soi, dont il éprouve l'opacité, la résistance inerte. Sans résistance, la liberté s'affaisse donc. Pour sentir son engagement, elle doit se heurter au monde. Ce que Sartre appelle « le coefficient d'adversité des choses », dont il reproche à la phénoménologie de ne pas avoir assez tenu compte, devient nécessaire à l'exercice et au sentiment de la liberté. Le critère de la résistance comme épreuve de la liberté se retrouve aussi chez Nabert. L'échec n'est pas ainsi une fatalité dont on doit se désoler, c'est en fait ce qui révèle l'existence d'une liberté toujours animée par une aspiration qui dépasse ce que mes actes peuvent manifester. L'échec me révèle en fait que je suis irrémédiablement libre même si cette liberté doit être en permanence reconquise lorsqu'elle se heurte à des résistances.

Pour Sartre, la liberté n'est pas transcendance déracinée, elle est ancrée dans le monde, elle est située et point de vue : « ce quid brut et impensable est ce sans quoi la liberté ne saurait être liberté. Il est la facticité même de ma liberté[568]. » C'est donc *ma place* qui est cet irremplaçable de l'acte libre. Cette place que j'occupe dans le monde, à partir de laquelle je saisis ma facticité, est ce que Sartre appelle la *naissance*. Si la facticité est appréhendée par la liberté, c'est à partir de ma place dans le monde, c'est-à-dire de ma surrection comme pour-soi au milieu d'un en-soi déjà constitué, et qui devient par ma présence *monde.* A cette dimension locale de la liberté s'ajoute son envergure temporelle. Ce que rencontre ma liberté, c'est l'en-soi, c'est-à-dire le passé. L'acte libre donne donc une signification présente à ce passé qui m'apparaît comme un donné. La question est de savoir ce que je veux faire de ce passé au moment présent de mon acte. C'est parce que la conscience est vide et incoïncidence à soi que la liberté est cette puissance créatrice de soi. Il n'y a liberté que dans la différence, d'acte libre que dans la distance de soi à soi. L'identité de l'être détruit la liberté. Celui qui est ce qu'il est ne peut être libre, il se contente d'être :

> 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. Nous l'avons vu, pour la

[567] *CpM*, p. 164
[568] *EN*, p. 539

> réalité-humaine, être c'est se choisir : rien ne lui vient du dehors, ni du dedans non plus, qu'elle puisse recevoir ou accepter. Elle est entièrement abandonnée, sans aucune aide d'aucune sorte, à l'insoutenable nécessité de se faire être jusque dans le moindre détail[569].

C'est précisément parce que l'homme n'*est* pas qu'il est libre. L'être-pour-soi est libre parce que son être est néant d'être. L'aspect le plus radical de la théorie sartrienne est l'extension du domaine de la liberté : « L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas. » Jean Wahl souligne le caractère absolu, unique dans l'histoire de la philosophie, de cette théorie de la liberté qui fait l'homme toujours libre, dans le courage comme dans la lâcheté. Il remarque également ce qui en fait la faiblesse dans la mesure où si tout acte est également libre, ne perd-on pas la valeur de l'acte libre ? N'y a-t-il pas des actes dans lesquels la conscience s'engage tout à fait, dans lesquels elle se reconnaît ? A étendre la liberté à toute l'existence, ne disparaît-elle pas de l'expérience pour la conscience ? Pour Nabert, au contraire, le degré de l'acte libre dépend directement de l'intensité de la présence du moi à cet acte, de la puissance de la causalité du moi. C'est le sentiment de la liberté et la croyance en la liberté que restituera Nabert, nous le verrons, lui pour qui l'acte libre est « l'acte qui ne retombe pas, aussitôt accompli, sur le plan de notre passé et de notre caractère[570]. »

Revenons-en à la dimension temporelle de la liberté pour Sartre. C'est parce que la réalité-humaine s'existe dans les trois dimensions ek-statiques de la temporalité que le pour-soi est libre. Une existence qui ne serait qu'au présent ne pourrait réellement être libre : dans l'acte libre, le pour-soi néantise le passé et fait advenir l'avenir. C'est parce qu'elle « est à soi-même à venir comme projet[571] » que la conscience peut être libre. La liberté est à la fois néantisation et anticipation. Elle est opération éminemment temporelle. Etre libre, c'est être à temps. Il faut à la fois un passé et un projet pour que la liberté advienne. Il faut plus que l'instant du présent. L'instant est en quelque sorte trop d'être pour pouvoir être la matière de la liberté. C'est ce que révèle l'analyse de la connaissance dans *Vérité et existence*. De la même façon que la liberté est un phénomène multitemporel, plongé dans le devenir, la

---

569 *EN*, p. 485
570 *EpE*, p. 25
571 *VE*, p. 39

connaissance est elle-même devenante, elle a elle-même besoin de néantisation et d'anticipation :

> C'est à un être qui se jette vers l'avenir et qui décide de sa manière d'être que l'En-soi se révèle ; en un mot, la vérité se révèle à l'action[572].

Pour voir, il faut prévoir : pour que le physicien découvre dans le réel une vérité, il faut qu'il l'ait d'abord anticipé. La connaissance est entièrement conditionnée à ce que Sartre appelle « *le projet de découvrir* ». La révélation de la connaissance est pensée sur le même modèle que la révélation de l'action. Pour connaître, il faut agir, il faut avoir un projet de soi et un projet du monde. Le fondement de toute connaissance, ce n'est donc même pas l'être, mais toujours la liberté, « c'est-à-dire le mode d'être d'un être qui est à soi-même son propre projet » :

> Il ne peut y avoir de connaissance que dans le mesure où il y a liberté. Une liberté kantienne et atemporelle ne pourrait nullement tenir lieu ici de la liberté se temporalisant que nous avons en vue, car si elle demeure en dehors de l'univers phénoménal, le pur travail synthétique des jugements *a priori* est obscur à lui-même, a sa raison en dehors de lui[573].

La connaissance, tout comme la morale, est théorie de l'action ! On mesure bien jusqu'où s'étend la théorie fondationnelle de la liberté temporelle. Examinons désormais plus précisément le statut temporel de la liberté. Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre va encore plus loin. Ce n'est plus seulement la liberté définie comme « avenir non fait[574] » qui fonde la connaissance, c'est la liberté elle-même qui fonde le temps ! Le temps existe parce que la liberté et la contingence existent : « Mais à quelles conditions le temps peut-il exister : justement à la condition que tout ne soit pas fixé d'avance : contingence, liberté, au moins partielles[575]. »

C'est donc une philosophie de la réalité du temps, et en ce sens parfaitement bergsonienne, que construit Sartre mais c'est aussi une philosophie qui se préoccupe des négations du temps, de toutes les formes de résistance à la temporalité. Le temps

---

[572] *VE*, p. 39
[573] *Ibid.*
[574] *CpM*, p.29
[575] *Ibid.*, p.33

est ainsi la garantie de ne pas vivre dans un monde immuable, un monde de nécessité. Au contraire, le monde dans lequel le pour-soi existe est un monde de « contingence, liberté » parce que c'est un monde dans lequel le temps existe dans toute sa réalité. Ainsi la liberté se formule-t-elle par le rapport à l'avenir qu'elle rend possible : l'avenir est mi-clos par la coexistence des pour-soi :

> En dépassant leur situation, les Pour-soi m'ont assigné un avenir : ils m'ont déjà défini comme Français, bourgeois, Juif, etc., ils ont déjà déterminé mes salaires, mes obligations, mes chances, ils ont déjà rendu le monde signifiant ; soit en en saisissant les sens soit en créant des modes d'emploi que je rencontre à la fois comme choses et comme signification humaine ou si l'on préfère comme images chosistes de la transcendance humaine et qui sont des pièges à liberté. En un mot ils m'ont défini comme nature[576].

Ce qui fait l'épaisseur du temps et la puissance de la liberté, c'est au contraire l'ouverture de l'avenir, le refus de l'aliénation et de la négation de la temporalité du Pour-soi. Le temps ne peut être ce cadre vide ; il est ce qui donne forme à la liberté et en même temps ce qui est fondé par elle. L'action libre a donc bien pour condition le dépassement du passé, c'est-à-dire de la situation. Les théories déterministes de la liberté ne peuvent ainsi faire autrement que de nier la réalité du temps. Pour que la liberté soit déterminée, il faut supprimer la temporalité. Or « une temporalité qui n'est pas fondée sur la liberté n'est plus qu'une illusion[577]. » Dans le déterminisme, le temps n'a plus de sens : il n'est plus que succession d'instants, impossibles à lier entre eux pour une volonté qui ne serait pas divine. Le temps est alors réduit à une forme vide qui ne fait qu'enregistrer les changements prévus d'un développement déterminé. *Croire à la liberté, c'est donc indissociablement affirmer la réalité du temps*. Déterminer la liberté, la réduire à une nécessité, c'est penser contre le temps. C'est nier la réalité de la temporalité. *En effet, pourquoi Sartre établit-il une relation si essentielle entre le temps et la liberté ? Parce que l'un et l'autre rendent possible le dépassement de la situation. Ce qui se joue dans le temps, comme dans la liberté, c'est l'évasion de l'être, son dépassement.* La situation est alors ce qui a vocation à être dépassé par la liberté. En se produisant, le dépassement de la situation par la liberté, ouvre en même temps un avenir. La liberté, c'est l'avenir de la situation.

---

[576] *CpM*, p. 63
[577] *CpM*, p.64

L'avenir est donc la reconfiguration du monde par la liberté : « je dévoilais un avenir de ce monde qui m'attendait[578] ». L'identité de l'existence et de la liberté pour le pour-soi suppose le recours à « une opération temporelle[579] ». Le pour-soi connaît d'abord l'être puis s'en arrache par un recul néantisant : « C'est donc un rapport à soi au cours d'un processus temporel que nous envisageons ici comme condition de la néantisation[580]. » En effet, le temps permet d'échapper à l'être, la temporalisation est ce qui sauve la liberté. Sans le temps, elle serait plénitude d'être, elle ne pourrait être ce pouvoir de néantisation du pour-soi.

La temporalisation comme structure ontologique du pour-soi

Le pour-soi est alors séparé de son passé par un néant, par un « décollement » qu'est la liberté néantisante entre le pour-soi et son passé[581]. La temporalisation permet ainsi au pour-soi de s'exister par la néantisation : le pour-soi néantise son passé aussi bien que son avenir. L'être humain est aussi bien son passé et son avenir qu'il ne l'est pas. La temporalité et la néantisation sont l'envers d'une seule et même chose, de la même façon que l'intentionnalité et la néantisation sont l'envers de la transcendance, comme le remarque Jean-Phillipe Narboux[582].Quel est le lien entre l'intentionnalité, la néantisation et la temporalité ? En un mot, la conscience. En effet, c'est parce que la conscience est ce par quoi quelque chose se donne, ce « champ transcendantal sans sujet[583] », irréductible au Je ou à l'Ego. La conscience étant ce vide d'être, la conscience étant toujours dehors, elle n'est jamais dans la coïncidence subjective, elle n'est jamais du côté de l'en-soi. Ainsi la conscience pour se donner quelque chose doit-elle néantiser et pour néantiser elle doit temporaliser. On comprend alors le lien entre la conception de la philosophie de la conscience telle que Sartre la conçoit dès *La Transcendance de l'ego*, et sur laquelle il ne reviendra pas, et la temporalité. C'est en somme parce que la compréhension sartrienne de la conscience est inséparable de la théorie de l'intentionnalité que la temporalisation coïncide avec la néantisation et avec la liberté. C'est pour cela que la temporalisation, au même titre

[578] *CpM*, p.250
[579] *EN*, p.60
[580] *Ibid*.
[581] « La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant. », *EN*, p.63
[582] « Intentionnalité et négation dans L'être et le néant », Jean-Philippe Narboux, *Nouvelles Lectures de L'Etre et le néant*, *op. cit.,* p.57
[583] *EN*, p.280

que la néantisation ou la liberté, constitue une structure ontologique du pour-soi.

L'angoisse devant l'avenir

La peur et l'angoisse engagent des rapports à la temporalité différents. Dans la peur, le pour-soi est confronté à un avenir immédiat, déterminé, qui peut prendre la forme d'un destin, même si ce n'est pas encore ce terme que Sartre utilise dans *L'Etre et le néant* et qui deviendra si central dans les *Cahiers pour une morale*. Dans la peur, le temps perd en quelque sorte son pouvoir d'imprévisibilité. Ici Sartre reprend la distinction opérée par Heidegger dans *Etre et Temps*[584] entre peur et angoisse. La peur est peur de quelque chose, à un moment précis, dans des circonstances particulières. Elle est donc déjà une fermeture de l'avenir du pour-soi livré à « un avenir transcendant rigoureusement déterminé[585] ». Alors surgit l'angoisse, qui est d'une certaine façon, la réouverture de l'avenir, l'ouverture absolue et vertigineuse de l'avenir. Si la peur limite mon avenir, l'angoisse au contraire s'angoisse du néant qu'est mon avenir, parfaitement indéterminé, lorsque j'envisage toutes les conduites que je peux tenir. L'angoisse permet donc au néant de se glisser dans le pour-soi, de s'y étendre, d'y prendre toute la place. *Le néant en fait temporalise le pour-soi*, c'est ce qui fait passer le temps et le met en mouvement. Entre mon pour-soi présent et mon pour-soi futur, le néant a pu se déployer, ce que je serai n'est plus entièrement déterminé parce que ce que je suis. C'est l'appel d'air du néant qui redonne de l'ampleur et de la valeur au temps : « C'est à travers mon horreur que je suis porté vers l'avenir et elle se néantise en ce qu'elle constitue l'avenir comme possible[586] ». Et il est d'ailleurs tout à fait significatif que ce soit à l'occasion de l'épreuve du vertige que Sartre choisisse de manifester cette décompression d'être et de temps que produisent l'angoisse et la liberté. En effet, l'appel d'air qui ouvre l'avenir l'horizon de ma temporalité est à l'image de l'appel du vide et de l'espace qui s'offre à moi comme étant à m'y jeter ou à m'en préserver. Une fois de plus, l'on remarque l'emprise spatiale du vocabulaire sartrien dans les moments mêmes où il définit des phénomènes d'essence temporelle. L'angoisse est très précisément « la conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être-pas[587] ». Dès que la conscience surgit, l'incoïncidence à soi paraît. Et ici la conscience de l'angoisse de la liberté est celle de l'impossibilité d'être son propre

[584] Martin Heidegger, *Etre et Temps*, *op. cit.*, § 40
[585] *EN*, p. 66
[586] *EN*, p. 67
[587] *Ibid*.

avenir sur le mode de l'être. Je peux rester sur le bord du chemin comme me jeter dans l'abîme. L'avenir est entièrement ouvert et indéterminé ; c'est la béance de la temporalité qui donne le vertige de la liberté.

Cette première forme d'angoisse, devant l'avenir, peut également se produire à l'occasion de la conscience de mon passé ; ici l'exemple n'est plus celui du pour-soi pris de vertige mais du joueur de casino. Là encore c'est dans la conscience, et dans l'incoïncidence que son intentionnalité suppose, que se trouve toute la difficulté de la liberté. En effet, la résolution de ne pas jouer est tout entière du côté de l'être, elle se retrouve entièrement passée et coupée du présent lorsque le joueur est confronté à l'envie de jouer. Ce qui est saisi sur le mode de l'angoisse ici c'est le néant qui me sépare de mon passé, qui le rend impuissant à agir sur mon présent. Cette résolution « n'est plus moi du fait qu'elle est pour ma conscience[588] ». Sartre réaffirme la thèse de la transcendance de l'ego et son corrélat, l'impersonnalité de la conscience. En fait, je me découvre étranger à moi dans le flux de la temporalité, je découvre l'impossibilité de m'exister comme parfaite identité et coïncidence à moi. Pour que la résolution que j'ai prise hier vaille pour aujourd'hui, il faut nécessairement que je la reprenne, elle ne peut durer par elle-même. Elle doit être ressaisie, refaite « ex nihilo et librement ». L'angoisse devant le passé me révèle à nouveau que je peux tout aussi bien jouer que ne pas jouer, que je ne suis pas fait par mon passé, en l'occurrence par la résolution de ne pas jouer. La temporalisation de mon existence, qui lui donne le mouvement d'une tangente cherchant perpétuellement et vainement à me rejoindre, se révèle donc dans l'expérience de l'angoisse que je ne suis pas fait par mon passé, que j'ai au contraire *à l'être*.

Les conséquences existentielles retenues des expériences du vertige et du joueur sont bien connues ; elles semblent souvent pourtant oublier la conclusion ontologique que Sartre en tire. S'il est tout à fait juste d'en retenir la tonalité d'une réalité-humaine angoissée, il ne faut pas négliger les acquis liées au statut de la néantisation et de la temporalité qui sont gagnés. En effet, le néant ne peut « être élucidé qu'à partir de deux néantisations primordiales[589] » : la conscience est néantisation, néant de tout contenu ; « la conscience est en face de son passé et de son avenir comme en face d'un en-soi qu'elle est sur le mode du n'être-pas. Cela nous

[588] *EN*, p.68
[589] *EN*, p.69

renvoie à une structure néantisante de la temporalité[590] ». Voilà ce qui est fondamentalement gagné par l'examen de l'angoisse, non pas sa tonalité existentielle, mais sa structure ontologique comme néantisation primordiale. Cette analyse peut d'ailleurs être soutenue par les remarques de Sartre sur l'angoisse dans *L'Espoir maintenant*. Il considère ainsi, presque cinquante ans après *L'Etre et le néant*, que l'angoisse n'était pas fondamentalement son problème mais qu'il s'agissait plutôt d'un concept dans l'air du temps, hérité de Kierkegaard, dont il n'avait pas réellement besoin. S'il est difficile de se prononcer sur l'authenticité ou la mauvaise foi de ce jugement, il est en revanche possible de soutenir que le pouvoir néantisant de la temporalité est une conséquence trop inaperçue de l'exposition de l'angoisse dans *L'Etre et le néant*. L'angoisse, en effet, est toujours angoisse temporelle, devant le temps et ce que je ferai de ce qu'il fait de moi. Sartre utilise alors la métaphore du rendez-vous : l'angoisse est semblable à cette crainte de ne pas me présenter au rendez-vous que je me donne à moi-même dans le futur. C'est donc la conscience réfléchie du temps qui m'angoisse. Lorsque je suis engagé dans l'action, ma conscience est irréfléchie ; je ne peux m'angoisser à l'idée de manquer le rendez-vous que je me suis fixé puisque je suis tout entier à l'action que je suis en train de faire. L'angoisse est donc fondamentalement avec le « Faire ». Elle est une catégorie ontologique à part entière.

Le temps de la mauvaise foi

La mauvaise foi apparaît comme une obsession dès *La Transcendance de l'ego* et teinte d'une coloration morale la réflexion ontologique de *L'Etre et le néant*. La mauvaise foi ne saurait être une simplement attitude du pour-soi ; elle est une véritable structure de son être. C'est ce qui apparaît dans l'affirmation que « c'est de l'être que le néant tire concrètement son efficace[591] ». La mauvaise foi est bien une manière d'être, qui joue à l'être, qui « ne saurait avoir qu'une existence empruntée[592] » puisqu'elle l'emprunte justement à l'être sans pouvoir réellement se l'approprier, sans pouvoir être. Comme le souligne Charles Larmore[593], la mauvaise

590 *Ibid.*
591 *EN*, p.51
592 *Ibid*.
593 Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, Ethique et philosophie morale, 2004, p. 32

foi n'est pas la distance à soi, comme cela a été parfois compris[594], mais au contraire la prétendue coïncidence à soi. Elle est l'attitude dans laquelle la conscience fait mine d'ignorer sa séparation, son incoïncidence essentielle. L'authenticité[595], au contraire, sera la reprise de cette incoïncidence. Toute identification, en tant qu'adhésion à une forme d'existence, se désigne elle-même comme phénomène de la mauvaise foi. Comme toute attitude humaine, la mauvaise foi engage notre liberté et crée un rapport au temps : « être de mauvaise foi, c'est ne pas tenir compte de ce qu'on est réellement, c'est stabiliser le temps et, par là même, le falsifier[596] », remarque Jean Wahl. *La mauvaise foi est essentiellement l'attitude qui refuse le devenir, qui nie la réalité du temps, qui veut immobiliser l'existence dans l'être.*

Or la temporalité est une condition essentielle du néant : sans un pour-soi qui se temporalise, il n'y aurait plus de principe de distinction, pas de pouvoir de négation :

> Ainsi la condition pour que la réalité-humaine puisse nier tout ou partie du monde, c'est qu'elle porte le néant en elle comme le rien qui sépare son présent de tout son passé[597].

La conscience antérieure est indispensable à la négation parce qu'elle permet d'établir un avant et un après, une distinction. Ce à quoi sert le temps, distinguer et nier, pour Sartre correspond justement à ce que Bergson définit comme des attributs de l'espace. En effet, on se souvient de ce qui est gagné par l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* : « Toute idée claire du nombre implique une vision dans l'espace[598] ». C'est donc l'espace pour Bergson, et non le temps, qui permet de penser le nombre puisqu'il constitue le fond sur lequel la distinction peut s'opérer. La négation sartrienne, au contraire, a besoin de la divisibilité pour s'opérer : pour nier, il faut distinguer et juxtaposer, il faut un avant et un après obtenu par la spatialisation

---

[594] Alexis Philonenko, « Liberté et mauvaise foi chez Sartre », *Revue de métaphysique et de morale*, 86 (2), 1981, p. 145-163

[595] « 1. S'il est indifférent d'être de bonne ou de mauvaise foi, parce que la mauvaise foi ressaisit la bonne foi et se glisse à l'origine même de son projet, cela ne veut pas dire qu'on ne puisse échapper radicalement à la mauvaise foi. Mais cela suppose une reprise de l'être pourri par lui-même, que nous nommerons authenticité et dont la description n'a pas place ici. » (*EN*, p. 106)

[596] Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, *op. cit.,* p. 77-78

[597] *EN*, p.63

[598] *EI*, p.59

de la temporalité. On peut ici à juste titre se demander pourquoi Sartre fait explicitement fi de la distinction bergsonienne entre temps et durée. La négation semble avoir besoin du concept de multiplicité distincte, et donc d'une compréhension spatialisante du temps.

Le temps de la mauvaise foi : négation de la temporalité

En tant qu'elle est négation de ma liberté, tentative de fuir l'angoisse qui est toujours angoisse devant le temps, la mauvaise foi ne peut se produire que dans une temporalité elle-même niée ou suspendue, soit l'instant. La transcendance du passé et du futur sont niées par le pour-soi de mauvaise foi : « la mauvaise foi est instantanée [599] ». Pourquoi l'instantanéité est-elle le mode d'a-temporalisation nécessaire à la mauvaise foi ? Pour affirmer que je suis simplement ce que je suis, pour jouer à l'en-soi, il me faut nier la temporalité qui rend la coïncidence impossible à soi dans les trois ek-stases temporelles. Le propre de la temporalité ek-statique est bien de nous placer en dehors de nous-mêmes alors que la mauvaise foi est au contraire la tentative de se replier sur un Moi fictif, de se fondre dans une unité sociale ou métaphysique prédécoupée. Si le temps nié de la mauvaise foi est l'instant, sa temporalité escamotée est « évanescente[600] ». La temporalité même de la mauvaise foi est fuyante ! Cette fuite de la mauvaise foi, même si elle est instantanée et évanescente, est pourtant qualifiée de « métastable » par Sartre. La mauvaise foi est durable, elle peut même constituer le projet de toute une vie, ponctuée seulement de prises de conscience, aussitôt niées.

La première conduite de mauvaise foi analysée par Sartre, celle de la femme lors d'un premier rendez-vous, est présentée d'emblée comme une négation de la temporalité et de son pouvoir néantisant. La « coquette », en effet, fait mine d'ignorer le « développement temporel que présente cette conduite[601] ». Elle refuse de se projeter hors de l'instant et d'envisager ce que l'avenir peut produire, soit le consentement à la séduction ou son refus. « Elle borne ce consentement à ce qu'il est dans le présent » : la mauvaise foi est donc tentative de figer dans l'immobilité de l'être, par la négation de la temporalité le « pouvoir cataclysmique » de la liberté. La mauvaise foi est donc le choix de la permanence atemporelle de l'instant contre le

[599] *EN*, p80
[600] *EN*, p.84
[601] *EN*, p.90

devenir de l'avenir. La femme indécise fait comme si elle vivait dans un présent éternel, comme si ce qu'elle faisait ne l'engageait que dans un instant dont elle pourrait prolonger les lignes de fuite indéfiniment. Et c'est bien fuir que nier le temps, que nier son pouvoir néantisant qui interdit toute permanence rassurante. L'analyse de cette première conduite de mauvaise foi ne semble pas échapper elle-même à une forme de mauvaise foi. La jeune femme, que l'on peut à bon droit se refuser d'appeler « coquette », n'exerce-t-elle pas aussi sa liberté en abandonnant sa main et en pouvant la reprendre à tout moment ? Son avenir n'est pas fermé, la main abandonnée un instant n'est pas donnée pour toujours. Il y a quelque chose comme une surdétermination psychologique dans cette scène, et une négation de la nature changeante du désir qui embarrassent l'analyse. En effet, pourquoi vouloir expulser le désir de son instantanéité ? Pourquoi ne pas donner une chance à l'incertitude ? La femme abandonne peut-être sa main par indécision et non par mauvaise foi, non pas pour se soustraire à la difficulté de l'action mais pour connaître son propre désir. De la même façon que, plus tôt, Sartre a admis que c'était le geste de tendre la main vers mon paquet de cigarette qui me révèle mon désir de fumer, l'abandon de la main ne serait-il pas ce qui révèlera à la jeune femme son désir ? L'avenir de cette main abandonnée pourrait être la caresse ; cela n'est simplement pas encore décidé. Il semblerait même que ce soit Sartre qui fige le désir et le consentement dans une éternité de mauvaise foi. Le consentement, l'abandon de la main, peut être repris à tout moment, tout comme le désir qui peut surgir ou se retirer. Le raisonnement de Sartre semble lui-même de mauvaise foi : pourquoi le respect ne serait-il rien d'autre que du respect ? Pourquoi le respect ne se dépasserait-il pas vers autre chose que lui-même, comme le fait le désir ? *C'est ici, comme à de nombreuses reprises, la nature du présent qui semble poser problèm*e. Si Sartre affirme à plusieurs reprises qu'il ne souscrit pas au privilège heideggérien accordé au futur[602] et qu'il faut, au contraire « mettre l'accent sur l'ek-stase présente », en réalité le présent dans *L'Etre et le néant* paraît toujours en recul par rapport au passé ou à l'avenir.

La mauvaise foi est essentiellement stratégie de fuite grâce à un jeu sur les ek-stases temporelles : le pour-soi de mauvaise foi prétend se limiter à son passé et refuse ainsi tout le pouvoir néantisant du présent et de l'avenir, en se réduisant à ce qu'il a été, en se figeant dans cette passéité ; il prétend inversement n'être lié en aucune façon

[602] *EN*, p.177

à son passé, « empâté dans la facticité du présent » comme la femme que l'on tente de séduire. Dans les deux cas, c'est la réalité de la temporalité et de la liberté qui est niée. La mauvaise foi apparaît dans *L'Etre et le néant* comme « la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain ». Et cela va susciter chez Sartre une attention de tous les instants aux négations de la temporalité et de son pouvoir néantisant. Il semblera même que la mauvaise foi soit la mise en question ontologique de sa morale, la mise en demeure à laquelle la morale est sommée de répondre. Il faudra revenir à cette question au moment de l'examen de la conversion à l'authenticité et de l'affirmation de la temporalité qu'elle opère.

Si la liberté fonde le temps pour Sartre, pour une réalité-humaine qui doit se faire pour exister, et si la philosophie doit se rendre attentive à toutes les négations de la temporalité, pour Nabert la liberté est aussi pratique temporelle, elle est aussi engagement de la personne tout entière, mais elle se distingue de la liberté sartrienne par sa relation à la raison et par sa vocation même.

Nabert, la liberté, le temps et le libre-arbitre

La liberté est une préoccupation constante dans l'œuvre morale de Nabert, elle constitue même le problème premier par lequel il entre en philosophie. Dans sa thèse, Nabert établit la différence entre le sentiment du libre arbitre et l'expérience de la liberté et il s'oppose à Kant en affirmant la réalité de l'expérience interne. En quoi consiste la reprise de la liberté kantienne par Nabert ? Essentiellement en sa soustraction aux deux objections qui lui étaient adressées. La première critique opposée à Kant consiste en la nature toute morale de sa liberté, qui n'est qu'affranchissement des penchants de la sensibilité ou obéissance à la loi morale. La liberté ne sera pas seulement morale pour Nabert : ce n'est pas dans l'acte moral mais dans la causalité du moi que Nabert trouvera l'origine de la croyance à la liberté. La deuxième critique porte sur la conciliation du déterminisme sur le plan phénoménal mais de la possibilité de la liberté sur le plan nouménal. La liberté kantienne est alors à la fois déterminée et pur commencement. Nabert montrera comment le déterminisme n'est en aucun cas un obstacle à la croyance à la liberté à partir du moment où l'on reconnaît sa dimension rationnelle – tout en refusant la raison

pratique kantienne. Il va ainsi montrer que l'action n'est pas « une suite des seules représentations[603] ». Parcourons rapidement le mouvement de ce livre.

Nabert analyse le sentiment du libre-arbitre en fonction de la coexistence pour la conscience de l'objectivité de la fin et de la subjectivité des motifs[604]. Mon acte peut alors être déterminé soit par la fin soit par le motif, dont les directions sont contradictoires – la fin rétrograde de l'avenir vers le présent tandis que le motif progresse du présent vers l'avenir. Contradictoires, ces mouvements sont pourtant complémentaires puisque les motifs sans la fin perdent de leur sens, et la fin sans les motifs perd de sa conviction. La conscience qui délibère se détermine successivement en fonction de l'une ou l'autre de ces directions ; le seul moyen pour surmonter ce double déterminisme est alors de se représenter l'acte comme étant indéterminé : « Le sentiment du libre arbitre résulte de la relation que soutiennent, dans une conscience délibérante où ils forment système, deux déterminismes qui se détruisent[605]. » Paulin souligne que le point commun des doctrines de la liberté de Sartre et de Nabert est le refus de s'en tenir à l'expérience immédiate. Ils sont donc tous deux contraints d'introduire une dualité au sein de la conscience, pour Sartre, celle de la conscience irréfléchie et de la réflexion, qui rend les attitudes de la mauvaise foi possible.

Nabert s'oppose assez clairement à la conception bergsonienne de la liberté. En effet, le sentiment du libre arbitre est dépendant de « lois de la représentation[606] » et ne peut se comprendre pour une volition qui aurait un développement organique. Ce qui n'est pas possible dans la théorie bergsonienne, pour Nabert, c'est une conscience qui se représenterait son avenir, qui introduirait du non-être dans le développement continu et créateur. Une conscience ne peut à la fois éprouver le sentiment du libre arbitre et se rapporter au temps comme à une continuité créatrice :

---

603 *EIL*, p. 56

604 Nabert n'établit pas de différence entre le motif et le mobile, comme le fait Sartre dans *L'Etre et le néant* : « Nous appellerons donc motif la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin. (…) Le mobile, au contraire, est considéré ordinairement comme un fait subjectif. C'est l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte. » (*EN,* p. 491)

605 *EIL*, p. 100

606 *EIL*, p. 43

> On aura beau contracter les moments du temps, il faut ou bien renoncer à l'idée d'un progrès organique de la volition ou bien renoncer à l'expérience intérieure du libre arbitre[607].

L'analyse du sentiment du libre arbitre conclut donc qu'il ne constitue pas à proprement parler l'expérience intérieure de la liberté. *La liberté ne se trouve pas dans la décision qui met fin à la délibération mais au contraire dans la causalité qui la produit.* Même si cela semble aller dans le sens de la liberté existentialiste, en réalité Nabert maintient le privilège de la délibération − auquel Sartre et Jankélévitch renoncent. Nabert maintient ainsi une forme de rationalisme dans la théorie de la liberté puisque la délibération permet « une véritable promotion de l'acte initial[608] ».

Intervient ensuite l'examen de la causalité de la conscience », dans lequel Nabert établit que le choix n'est pas nécessairement produit par la volonté. La causalité de la conscience est « l'acte en deçà duquel nous ne pouvons pas remonter[609] », elle sert de fondement à l'ipséité et est à l'origine de la subjectivité. Nabert se demande si la distance qui existe entre le moi superficiel et la durée chez Bergson n'est pas comparable à celle qui existe entre la chose en soi et le phénomène chez Kant[610]. Il s'oppose en effet à l'idée d'une séparation entre l'acte et la liberté, entre l'événement et le motif ; l'enjeu est au contraire d'établir que la liberté est dans l'acte, qu'il n'y a pas de séparation entre l'acte libre et la causalité de la conscience. Dans cette séparation, que Nabert voit entre le motif et l'acte chez Bergson et chez Kant, se glisse le déterminisme psychologique qui « rejette la liberté dans l'inconscient[611]. »Ce que Nabert veut montrer c'est que la causalité psychologique n'est pas suffisante pour penser la liberté et qu'il faut lui adjoindre la causalité de la conscience. Et pour cela, il procède à l'examen de ce qu'il nomme le « dynamisme psychologique » et qu'il attribue à Bergson. Nabert discute essentiellement les thèses de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* et surtout les interprétations qui ont été données, à tort selon Nabert, de la psychologie bergsonienne. La première opposition au dynamisme psychologique tient à la conception de la durée qu'il suppose − pour Nabert, l'existence n'est pas l'expérience d'une continuité, dans l'épaisseur et la

---

607 *EIL*, p. 44
608 EIL, p. 42
609 EIL, p. 192
610 EIL, p. 129
611 *L'Itinéraire de la conscience*, p. 137

stabilité de la durée, mais au contraire l'expérience d'une discontinuité le long de laquelle les expériences morales apparaissent séparées par des lacunes, par du non-être. Nabert exprime ici le même argument qui sera celui de Jankélévitch[612] examinant le choix du terme durée chez Bergson et le comprenant comme l'expression de cette stabilité, de cette constance dans le devenir. Dans la continuité, il y a naturellement l'idée d'un développement organique liant entre eux les phénomènes, d'une loi qui permettrait de prédire rationnellement les événements qui font la continuité de la durée concrète. C'est l'interprétation que le dynamisme psychologique fait du bergsonisme, oubliant que la durée est à la fois principe de conservation *et* de création imprévisible. Nabert évoque la métaphore de l'émanation, utilisée par Bergson dans l'*Essai*[613] pour illustrer le rapport entre la durée et le moi profond : dans l'émanation, il n'y a pas de stricte séparation entre l'acte libre et ce qui le cause, il est l'expression d'une continuité, fût-elle imprévisible.

Si la liberté ne s'épanouit dans la continuité, si l'acte libre n'est pas déterminé par une logique rationnelle ou par un progrès biologique, alors la liberté s'exerce tout entière à chaque instant, et doit faire l'objet d'une reprise incessante. C'est ce que Naulin remarque :

> le temps de la liberté n'est pas une 'durée', faite de l'interpénétration des éléments du devenir, mais un temps que nous serions tenté de nommer 'cartésien' : la volition est une 'création continuée[614]'.

L'acte est la liberté elle-même, la causalité de la conscience est irréductible à aucun motif ou mobile. Irréductible au motif ne veut pas dire indépendant. Nabert établit en effet une double relation de l'acte au motif : une relation causale, comme l'examen du sentiment du libre arbitre l'a établi, et une relation de signification dans laquelle le motif est le signe ou l'expression de l'acte[615]. La conscience, en effet, ne peut pas prendre immédiatement et directement conscience de soi. Cette prise de conscience de soi s'opère par la médiation de signes. Il y a donc une expression de la

---

612 « La 'durée' bergsonienne est au contraire consistante et fidèle : le mot même de durée que Bergson préfère à Devenir, ne met-il pas l'accent sur la pérennité et la stabilité, sur la consistance et la résistance à la dissolution ? » (*IN*, p. 233)
613 *DI*, p. 132
614 Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 136
615 cf. Paul Ricœur « Jean Nabert, L'acte et le signe », *op. cit.*

conscience, qui constitue même le tissu de son existence, et qui se manifeste dans les signes. Le signe permet ainsi à la volition de s'exprimer : la conscience peut savoir ce qu'elle a voulu par l'interprétation des signes qui manifestent l'acte. C'est là que toute l'ambiguïté et la difficulté de la vie de la conscience apparaît. En effet, l'interprétation des signes n'est pas une connaissance. La loi du signe est de ne pas être parfaitement adéquat à l'acte, d'opacifier au contraire l'acte qu'il exprime. L'interprétation de l'acte, que Nabert qualifie de récit ou de commentaire, peut ainsi conduire à une fiction, à une simplification de la causalité de la conscience. La liberté sartrienne est elle inaccessible à tout commentaire, à toute reprise par la pensée, sous peine de basculer dans la mauvaise foi. Pour Nabert, il y a une vérité à la fois dans le récit psychologique que la conscience peut faire de soi et dans le récit de l'analyse réflexive. Entre Sartre et Nabert, il y a la connaissance de soi, parfaitement incompatible avec la liberté et exercice de la mauvaise foi pour l'un, condition de la liberté qui prend possession d'elle-même dans les signes qui la manifestent pour l'autre. Cependant, la décision ne s'effectuera jamais parfaitement dans l'acte concret ; la causalité de la conscience ne s'égalera jamais parfaitement à soi[616].

Dans son analyse de la décision, Nabert donne une définition de la durée, qui marque un départ clair de la durée bergsonienne :

Durer, pour une conscience qui engage sa causalité dans une décision, consiste à maitriser par un seul acte concret les idées issues de l'acte ou plutôt contemporaines de l'acte et à maintenir leur hégémonie, non seulement de manière à en expliciter le sens, mais à en éprouver la fécondité[617].

Dans cette conception de la durée apparaissent déjà la théorie de la transvaluation et la catégorie de la totalité − auxquels nous allons venir. L'expérience de la liberté telle que Nabert la conçoit est production d'un avenir ; *la liberté est pratique de l'avenir et non production du passé* : ce qui importe ce n'est pas la détermination des causes de l'action mais la capacité des actes libres à propager « leurs conséquences si avant et si profondément dans la vie du moi qu'ils paraissent déjà dessiner notre

[616] *EIL*, p. 155
[617] *EIL*, p. 142

avenir[618]. » L'avenir qui surgit par l'action de la liberté n'est pas la continuité du présent, il est irruption imprévisible.

Nabert définit la fatalité comme la conscience du passé, ce qui me fait croire que je n'aurais pu agir autrement. La fatalité devient destinée lorsque la réflexion voit à l'œuvre une forme de déterminisme de la nature dans ce passé :

> La croyance à notre liberté demeure à chaque instant tangente à l'intelligence la plus complète du déterminisme de nos actes. Et c'est ce que nous traduisons confusément par l'idée d'une destinée que nous ne cessons pas de subir quoi que nous en soyons les artisans[619].

La fatalité appartient à ce que Nabert appelle, en reprenant un vocabulaire kantien, « les catégories de la liberté » qui attestent la différence entre la liberté réelle et l'idée de la liberté. A la fatalité, déterminisme extérieur, s'ajoute « le caractère », sorte d'équivalent de la fatalité intérieure pou la causalité psychologique et la réflexion naturelle. La relation au passé, lorsqu'elle est éprouvée par l'intermédiaire de la catégorie du caractère, prend aussi la forme d'un déterminisme qui fait se rejoindre la volonté et une « nature concrète et singulière[620] ». Le caractère totalise les actes successifs de mon passé, qui ne sont plus des moments indépendants, mais des manifestations de la même impulsion. Les catégories de la fatalité et du caractère maintiennent la liberté dans un état d'ambiguïté : même si elles découvrent un déterminisme à l'œuvre dans mes actes, elles ne suppriment pas pour autant l'expérience de la liberté. Cette dualité du déterminisme et de la volonté novatrice est donc ce que doit dépasser l'expérience de la liberté, et exprime quelque chose qui n'est pas si loin de l'organe-obstacle de Jankélévitch : la liberté met en œuvre une volonté « qui a besoin, pour se produire, de cela même qui la limite et qu'elle aspire à dépasser[621]. » Ce qui permet de concilier la liberté avec l'idée du caractère, ce qui permet de maintenir son appartenance aux catégories de la liberté, c'est qu'il ne se situe pas sur le même plan spéculatif que la liberté. Le caractère est simplement l'idée que la réflexion naturelle produit de la conscience, l'idée qu'elle se fait d'elle-même sur le plan psychologique. Liberté et caractère ne s'opposent donc pas comme deux

[618] *EIL*, p. 161
[619] *EIL*, p. 204-205
[620] *EIL*, p. 213
[621] *Ibid.*

concepts intelligibles mais s'éprouvent dans une tension existentielle, intérieure à l'existence elle-même. Cette tension est l'équivalent vécu de ce que la réflexion philosophique a déjà découvert : une liberté dont les actes coïncident parfaitement avec les impératifs d'une nature ou d'un déterminisme demeure libre ; une liberté ne peut se produire qu'en se limitant, qu'en rencontrant les résistances que lui opposent la nature.

Une fois de plus, c'est dans le moment de la reprise que se manifeste réellement la liberté et que se fait sentir l'existence. *La croyance à la liberté ne peut donc être une certitude acquise mais elle est au contraire mise à l'épreuve et éprouvée à nouveau à chaque occurrence de l'acte libre.* De ce point de vue, la liberté ne constitue pas en tant que tel un progrès de la conscience puisque la réflexion doit reconquérir la croyance à la liberté sans cesse :

> Il n'y a pas d'acte, le plus chétif à première vue, qui ne puisse renouveler notre expérience intérieure et remettre en question notre croyance à la liberté[622].

C'est un des aspects les plus beaux de la doctrine de la liberté nabertienne : les moments les plus libres d'une existence ne sont pas nécessairement les plus spectaculaires, ceux qui prennent la forme d'une conversion, dont les conséquences sont immédiatement visibles, dont les significations et les valeurs sont immédiatement assignables ; les actes les plus libres sont ceux qui opèrent une transformation intérieure au moi et qui ne se signalent pas toujours à la hauteur de ce qu'ils représentent.

La division, opératoire, que Naulin propose entre réflexion philosophique et réflexion naturelle se manifeste à nouveau à ce stade de l'examen[623]. Tout comme la réflexion philosophique découvrait la fatalité et la réflexion naturelle le caractère, la première va mettre au jour la totalité et la seconde la personnalité. Ce qui change alors c'est la temporalité. Le caractère et la fatalité sont des effets du passé, qui considère le moi comme déjà constitué. La personnalité et la totalité, au contraire, sont des pratiques de l'avenir : dans la personnalité, le moi est en train de se constituer, il est à construire. Par ce rapport à l'avenir, la conscience commence à s'approprier sa liberté :

---

[622] *EIL*, p. 224

[623] Je suis toujours le mouvement de *L'Expérience intérieure de la liberté*, chapitre III ici.

> Ce qui compte, c'est que sitôt accompli et dans le temps qu'il s'accomplit, cet acte nous apparaisse comme un point de départ et non un point d'arrivée, c'et qu'il soit à l'origine d'une expérience où vont se construire de nouveau et simultanément le réel psychologique et notre croyance à la liberté[624].

L'acte libre, point de départ, et non d'arrivée, est donc en partie manqué si l'on n'adopte pas à son égard le point de vue de l'avenir. Sur le plan de la réflexion philosophique, à la catégorie de la liberté qu'est la personnalité, saisie par la réflexion naturelle, correspond la totalité. Dans l'analyse de la totalité, on retrouve l'effet le plus impressionnant de la méthode nabertienne, la substitution aux problèmes de la métaphysique classique d'interrogations profondes qui restituent la réalité de la vie de la conscience : il n'importe pas tant de répondre à la questions :

> Quelles sont les causes de l'événement ? Mais celle-ci : comment les sentiments et les pensées lancées par l'acte dans le courant de ma vie spirituelle vont-ils manifester leur fécondité et leur valeur pour la destinée prochaine de la conscience[625] ?

On ressent, dans cette formulation, toute la réalité de l'expérience vécue par une conscience. Nabert parvient à réintroduire la réflexion naturelle dans la réflexion philosophique ; et c'est peut-être là la plus singulière réussite de sa philosophie. La philosophie n'est pas un exercice intellectuel sans lien avec la vie intime de ma conscience ; c'est une perspective qui retrouve au contraire les données de l'expérience et qui permet à la conscience de s'approprier ce qu'elle est. La conscience n'a pas à faire sienne une vérité découverte par l'intelligence au sujet de la liberté ; elle doit tout simplement *devenir* libre[626]. Comme le souligne Naulin, « à mesure que s'approfondit la croyance, la liberté cesse d'être un problème pour devenir une tâche[627] ».

---

[624] *EIL*, p. 224
[625] *EIL*, p. 225
[626] Nabert, en ce sens, suit parfaitement la doctrine de Fichte : « Je dois *agir librement* pour *devenir libre*. » (*Sittenlehre*, S.W., IV, 152)
[627] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience, op. cit.,* p. 184

Revenons-en alors à la tâche fondamentale tel que Nabert la formule : qu'est-ce qui permet justement à l'acte de manifester l'intériorité de ma vie spirituelle ? La théorie de la transvaluation permet de rendre compte de ce qui se produit dans l'acte libre. En effet, la transvaluation permet une promotion des valeurs qui ne disparaissent pas dans le passé de l'acte mais qui se prolongent dans les actes à venir. La transvaluation ne concerne qu'une certaine catégorie d'actes, assez exceptionnels pour inspirer l'action à venir. La croyance à la liberté dépend donc de la possibilité pour les actes de procéder à cette transvaluation.

La totalité, telle que Nabert l'entend, se rapproche beaucoup de la catégorie de la « quantité » dans la réflexion kantienne[628]. De toutes les catégories de la liberté, la totalité est celle qui a le plus à voir avec l'entendement. Cette totalité n'a de sens que par l'action de la répétition qui donne son effectivité à la personnalité. A chaque acte, la personnalité se constitue par l'expression de la causalité entière de la conscience. On retrouve ici cette idée de création continuée, qui crée une relation inattendue avec Sartre et Jankélévitch. La personnalité et la volonté sont des créations continuées, tout comme l'est, en général, l'existence. Elles exigent une répétition permanente de l'acte initial : « la personnalité se constitue ainsi[629] ». Cette répétition est ce qui donne à mon existence son unité thématique. C'est ce qui la constitue comme *mienne*. Le rationalisme de Nabert, qui résiste à la pente subjectiviste qu'il condamne dans l'existentialisme, s'exprime en réalité dans cette loi de la répétition : en répétant sa décision initiale dans ses actes, la conscience unifie rationnellement l'existence. Nabert exclue à la fois l'hypothèse d'une raison pratique et celle d'un intellectualisme moral mais maintient la présence d'une loi rationnelle dans la liberté.

Pour illustrer cette théorie des rapports du caractère et de la fatalité, de la personnalité et de la totalité, Nabert prend l'exemple de la *Princesse de Clèves* et de cet aveu que « l'on a jamais fait à son mari ». Dans la décision prise par la Princesse de Clèves d'avouer son amour, il y a à la fois la totalité de sa personnalité qui s'exprime, dont la piété a été décrite extensivement, et il y a en même temps l'irruption soudaine de cette décision inédite, dont la vraisemblance a été tant contestée par les contemporains de Marie-Madeleine de La Fayette. Dans cet acte, il y a donc un « surplus de réalité spirituelle », quelque chose que le déterminisme psychologique ne pouvait prévoir. Pourtant l'exemple de la princesse de Clèves révèle également que la

[628] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Paris, PUF, Quadrige, 11ème édition, 1986, 114
[629] *EIL*, p. 229

personne n'est pas le dernier terme de la liberté. Jusqu'à présent chaque catégorie de la liberté renvoyait à la suivante, le caractère à la personnalité, la fatalité à la totalité ; Nabert postule l'existence d'une catégorie première, celle de l'infinité. Il prend d'abord l'exemple du sacrifice pour analyser cette catégorie et s'intéresse au concept d'incoordonnable tel que Jean-Jacques Gourd l'a défini. Le sacrifice apparaît bien comme cet excès, irréductible à toute loi, de la volonté et de la liberté. La personne n'est pas le dernier terme de la liberté dans le sacrifice, au contraire. Cependant, l'exemple du sacrifice demeure insatisfaisant, en particulier parce que Nabert ne veut pas limiter la théorie de la liberté aux moments de crise, de manifestations les plus aiguës mais au contraire lui donner pour matière première « l'expérience la plus commune, la plus éloignées des grandes crises de la spiritualité[630]. » De plus, dans le cas du sacrifice, la croyance à la liberté, si elle est flamboyante, ne peut véritablement faire l'objet d'une reprise.

La méthode réflexive est elle-même expérimentation temporelle ; pour ressaisir l'acte libre, il ne faut pas remonter du présent au passé. C'est au contraire en allant dans le sens du temps, du passé vers le présent, que Nabert suit le mouvement de l'acte. Il faut replonger dans le passé pour connaître l'acte libre, qui se révèle toujours après-coup dans sa liberté. C'est seulement en évitant d'aller à contretemps que la réflexion peut entrapercevoir la création qui se produit dans l'acte libre et qu'un regard rétrospectif manquerait en remontant d'un moment et d'une cause à l'autre. L'illusion rétrospective m'empêche, en effet, de voir que l'acte est irréductible à la somme de ses motifs et de ses raisons – on manquera toujours la causalité du moi, on se rabattra toujours sur la thèse du libre arbitre si l'on ne suit pas le temps dans son mouvement. L'acte libre n'est donc pas la somme de ses antécédents, il y a plus dans la totalité de l'acte libre que dans la somme de ses instants. L'acte libre opère en effet la transvaluation de ce qui le compose et le précède. Dans le refus de la régression intellectuelle et dans la mise en garde contre l'illusion rétrospective, il faut bien reconnaître l'influence du bergsonisme. Il y a un saut, un écart irréductible à une considération quantitative, qui se produit dans l'acte libre et dont la méthode réflexive peut rendre compte en se démarquant à la fois de la science et de l'intuition. Seule la causalité du moi permet de rendre compte réellement de la liberté d'un acte : plus un acte est *mien*, plus il est libre.

---

630 *EIL*, p. 253

Et il y a une conséquence morale fondamentale à cette théorie de la liberté : si la liberté est absolue, la morale est l'intérêt suprême de l'existence. Si le moi est un pur agir, si ses actes ne doivent pas être compris comme la manifestation de son être mais son être même, alors il n'y a pas de limite à la morale qui constitue l'essentiel de l'existence. Et donc la morale prend même la place de l'ontologie. C'est la même substitution qui se produit dans la philosophie de Jankélévitch.

Jankélévitch : *La liberté, le temps, l'occasion*

Le rapport entre temps et liberté apparaît pourtant immédiatement dans une temporalité différente de celle propre à Nabert et à Sartre. Pour Jankélévitch, la liberté ne se ponctualise que dans l'acte qui se temporalise dans l'instant. Une liberté de l'intervalle n'a aucun sens, une liberté localisée est un non-sens : « la liberté n'est pas repérable ici ou là dans la volition, ne se réduit pas à un ceci-ou-cela dans la décision[631] ». Tout ce que l'on peut saisir dans la liberté est en réalité déterminé ; de la même façon, ce que l'on saisit du temps est immobilité et ce qui connu dans le présent est déjà de l'ordre du présent ou du passé. La liberté, comme le temps, fait de l'homme perpétuellement ce qu'il n'est pas, elle n'est pas pensable sans la négation de soi : « par la liberté, il se transsubstantialise subitement en son propre contraire[632] ». La liberté est une manière pour l'homme de dépasser l'être, tout comme le devenir est perpétuel dépassement de l'être. La liberté ne saurait être une cause déterminant des effets, elle est avènement d'autre chose que soi dans le devenir. La liberté n'est pas tant liberté de choisir, de la décision que libération de soi, et des autres. Jankélévitch conçoit la liberté comme un « appel » qui réveille les autres consciences, et rejoint en ceci la définition que les *Deux Sources* en donnent.

La liberté n'est pas libre arbitre, elle ne culmine pas dans la délibération d'une volition ; elle est changement de soi dans le temps. Elle est le fait de la libération-altération et non pas ce contenu libre de l'acte. La liberté est une manière temporelle d'être autre que soi, une sortie de l'être par la temporalisation. En effet, « le temps n'est pas pure continuation d'être, mais innovation continuée[633] ». La durée ne reçoit jamais de détermination précise, alors que le devenir, le temps, la temporalisation sont régulièrement décrits par Jankélévitch ; le concept de durée demeure relativement

[631] *JNSQJ*, p. 88
[632] *JNSQJ*, p. 101
[633] *JNSQJ*, p. 116

muet. Il apparaît sans cesse mais sa thématisation n'est jamais claire, il désigne parfois l'intervalle qui dure[634], parfois le devenir, mais jamais à proprement parler l'instant. La manière temporelle de la liberté est la nouveauté, sa forme temporelle est l'Occasion. L'instant en effet n'est pas la forme ultime de la liberté, c'est bien l'Occasion, cette forme de la réalisation et de l'amour. L'Occasion n'est donc pas pur vide temporel et solipsiste : elle vient à la rencontre du sujet dans la contemporanéité des durées. En effet, l'analyse de l'Occasion dans le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien révèle que Jankélévitch reprend à son compte la thèse bergsonienne de la pluralité des durées. L'Occasion révèle le « polychronisme » de l'existence. Il n'y a pas de régime général de concordance des temps mais il y a l'exceptionnalité heureuse de l'Occasion, superposition de deux instants. L'Occasion est en quelque sorte l'espoir du tragique de l'irréversibilité temporelle et de l'alternative existentielle. Alors que l'intuition saisit l'intervalle dans l'instant, l'Occasion guette l'instant dans l'intervalle. En ce sens, « l'occasion est une aventure[635] ».

Liberté et négation de la temporalité

Le déterminisme regarde la liberté d'un regard rétrospectif et cherche à trouver en-deçà de l'acte ce qui l'a produit ; il nie en réalité toute la dimension d'avenir qui ouvre la liberté. La passéification de la liberté ne peut que conduire à sa négation par le déterminisme : une fois qu'une chose s'est produite, il semble nécessaire qu'elle le fût. Cette rétroactivité du déterminisme suit le même mouvement fallacieux que ce que Bergson appelle « le mouvement rétrograde du vrai[636] ». *L'illusion consiste ainsi à considérer le temps non comme création imprévisible de devenir mais comme nécessité éternitaire et destinale. La position déterministe consiste à nier en somme l'acte libre comme temporalisation et en fait à l'inverse une actualisation*. Si l'acte libre est déterminé, il ne fait qu'actualiser les possibles qui le précèdent et les raisons qui le déterminent. Le temps ici n'a plus le pouvoir de création mais simplement la fonction d'enregistrement. Dire que la liberté est entièrement déterminée, c'est en réalité dire que le temps n'existe pas, que le temps comme création est une illusion et que seul compte l'être. Le temps est alors un passé actualisé au lieu d'être un présent en instance. Le présent comme le

[634] « L'intervalle n'est pas seulement une durée à durer (…) », *JNSQ1*, p. 119 ; le charme de l'intervalle est « de se laisser bercer par la durée pure », *JNSQ1*, p. 122 ; « le temps en ce cas est simplement la durée brute et inerte (…) », *JNSQ2*, p. 117
[635] *JNSQ1*, p. 126
[636] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 14

futur ne sont que des passés à venir – ce qu'ils sont aussi pour une conception de la temporalisation comme création et réalisation, mais pas simplement cela. La position métaphysique classique du déterminisme cache donc en fait une conception du temps qui semble inacceptable ainsi formulée, qui nie « l'irréfutable, irréfragable évidence[637] » de l'imprévisibilité. L'opposition de Jankélévitch à la réduction rétrospective du passé est entièrement bergsonienne[638] :

> Le mirage consiste à transférer dans le passé, par reconstruction, des schémas spatiaux qui ont un sens par rapport au futur seulement : bifurcation, croisée des chemins, pointillé[639] .

La spatialisation du temps fonde l'argumentation des partisans de la nécessité puisqu'elle permet d'étaler les possibles, de le juxtaposer au lieu de les saisir dans une seule et unique intuition, la coexistence étant un concept spatial comme l'a montré[640] Bergson. L'actualisation de l'un de ces possibles, toujours au passé même lorsqu'il est présent, aliène donc la liberté. La liberté au passé n'est qu'un fantôme, et l'on comprend bien pourquoi si l'on sait qu'elle est un Presque-rien, cette apparition-disparaissante, qui ne peut se fixer comme chose que dans un passé.

Considérer la liberté comme déjà faite ne permet pas de saisir ce qu'elle est. Faut-il alors se tourner vers le futur pour qu'apparaisse l'ipséité de la liberté ? La contexture de la liberté devient tout aussi spectrale lorsqu'elle est définie comme Pouvoir-Faire. En effet, l'indétermination temporelle totale de la liberté ne conduit pas à sa réalité, elle l(en éloigne au contraire puisqu'elle devient cette possibilité jamais effectuée, toujours à venir. Pour Jankélévitch, c'est dans le présent de l'action que la liberté peut être entraperçue. Face à la liberté toute faite et à la liberté toujours à faire, on peut saisir, le temps d'un instant, la liberté *se faisant.* Pour saisir la réalité de la liberté, il faut donc accepter que cette réalité ne soit qu'instantanée, qu'elle ne puisse être qu'entrevue, aussitôt apparue, aussitôt disparue. Le paradoxe de la liberté se reformule ainsi dans la coexistence de son passé et de son futur : l'acte libre, une fois

---

[637] *JNSQ3*, p. 15
[638] Comme le note Jankélévitch, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, le futur et le passé apparaissent comme les auxiliaires des thèses déterministes.
[639] *JNSQ3*, p. 16
[640] En particulier dans le chapitre II de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, l'analyse de la multiplicité numérique et de l'espace.

produit et pensé au passé, devient explicable et intelligible, et, pas encore advenu et envisagé comme futur, demeure toujours entrouvert et irréductible à autre chose que lui-même. La véritable difficulté n'est donc pas de trancher entre l'hypothèse passéiste et le pari futuriste, mais plutôt se rendre disponible à l'instant du présent et fuyant de l'acte libre. On peut alors admettre le paradoxe temporel selon lequel

> ce qui est intelligible après coup avait été imprévisible avant le fait. Et inversement : ce qui est imprévisible avant le fait aura été intelligible, mais après coup[641]…

Etre déterminé ne supprime pas l'imprévisibilité de l'avenir, et l'imprévisibilité de l'avenir n'efface pas l'intelligibilité. L'acte libre peut à la fois toujours être autrement et toujours être déterminé. La temporalité est alors cet infini pouvoir d'altération et non pas cette capacité d'actualisation. La liberté n'est donc pas pur commencement qui se détache sur un vide temporel ; c'est la liberté bergsonienne[642] comme totalité singulière, à la fois imprévisible et explicable, comme totalisation de soi.

La liberté elle-même doit donc être à temps si on veut la connaître : il est impossible de la connaître par avance ou après coup, « elle doit être saisie *pendant*[643] ». Le seul moment où la liberté peut être connue, c'est dans l'instant de son effectuation. Il sera toujours possible après-coup de rationaliser une décision, de l'expliquer par des données extérieures. La liberté étant toujours Kaïros, l'intervalle ne ferait que la reconstruire. La seule condition pour reconnaître la liberté n'est donc pas d'ordre métaphysique mais bien temporelle : « plus que toute autre intention, la liberté exige, pour être reconnue, une très fine et ponctuelle contemporanéité[644] ». Il faut donc se garder de l'illusion rétrospective[645] déterministe qui donne des raisons a posteriori et qui veut réduire le mystère de l'instant. La liberté a pour vocation de « faire être » l'avenir :

---

[641] *JNSQ3*, p. 21

[642] « L'acte libre est incommensurable avec l'idée et sa « rationalité» doit se définir par cette incommensurabilité même, qui permet d'y trouver autant d'intelligibilité qu'on voudra », L'*Evolution créatrice*, p. 48.

[643] *TV I*, p. 53

[644] *Ibid.*

[645] Jankélévitch rappelle ainsi en ouverture de sa réflexion sur la liberté la théorie de l'*Essai* : « On sait que Bergson considérait comme un mirage, pis encore comme une pure mythologie ce libre arbitre immobilisé à la croisée du bien et du mal avant la bifurcation elle-même. »

Ethiquement, notre travail redevient créateur et quodditatif. Le futur éthique n'est pas tant à venir qu'à faire, et il est donc moins un *avenir* qu'une *affaire*, une affaire morale[646] !

Une éthique difficultueuse ? La difficulté du commencement

Si toute la morale tient dans l'intention qui veut dans l'instant et avec l'âme tout entière, et que pour vouloir « il suffit de vouloir[647] », Jankélévitch élude-t-il la réalité difficulteuse du choix, l'effort du Bien, la peine du courage ? Ponctualiser la morale dans l'instant, n'est-ce pas se soustraire à toutes les difficultés opposées par la résistance de l'intervalle et les médiations temporelles ? A la difficulté de l'effort de l'intervalle, Jankélévitch oppose « une autre difficulté, difficulté surnaturelle et mystérieuse celle-là, qui est la difficulté de l'instantané, difficulté impalpable, (…), cette suprême difficulté dans l'extrême facilité, c'est la difficulté de commencer[648] ». Cette critique de l'effort, en ce qu'il s'oppose à la saisie intuitive et immédiate du mystère, se trouve déjà dans « De l'ipséité[649] ». L'effort est mouvement « partes extra partes », qui fractionne et recompose ce qui devrait être saisi par la totalisation d'une conversion. Cette difficulté de l'instant du commencement, qui n'est pas l'ascèse de la continuation, exige de surmonter l'angoisse de la création ex nihilo, suppose la puissance d'une volonté absolument indéterminée et *causa sui*. La difficulté de la bonne volonté tient donc à son dénudement et sa solitude radicale. Jankélévitch souligne lui-même la ressemblance de cette liberté inexpugnable, toujours possible, toujours à ma charge, à la citadelle intérieure stoïcienne[650]. La liberté ne peut être empêchée, elle est d'un tout autre ordre, inaccessible aux menaces de l'empirie. La violence peut m'empêcher de faire ceci ou cela mais elle ne peut m'empêcher de vouloir ceci ou cela, de décider ceci ou cela. L'idéalisme stoïcien de cette position n'est pas sans rappeler le concept d'obéissance objective d'Alain, critiqué par Sartre dans les *Cahiers pour une morale*[651]. La possibilité d'un *for intérieur* de la liberté, attitude inauthentique

646 *TV I*, p. 118
647 *JNSQ3*, p. 70
648 *JNSQ3*, p. 71
649 *PDP*, p. 180
650 JNSQ3, p. 80
651 cf. *CpM*, p. 274. On peut mentionner ici ce commentaire de Juliette Simont dans *Nouvelles Lectures de L'Etre et le néant* : « La première attitude morale qui se propose à Sartre dans ces circonstances neuves, et qui lui vient d'Alain et de son *Mars ou la guerre jugée*, c'est le stoïcisme : prêter son corps à la guerre, avec indifférence, mais, en son âme et conscience – le for

dans la morale sartrienne, atteste la radicalité de la volonté comme pouvoir illimité pour Jankélévitch. L'homme libre, « vivant de l'intérieur sa propre liberté[652] », n'est tributaire d'aucune situation mais infiniment responsable.

La responsabilité illimitée

Jankélévitch, comme Sartre, considère que la responsabilité « coïncide avec la liberté[1] ». Ce qui apparaît dans la responsabilité, pour Jankélévitch, c'est l'*Hapax* de l'ipséité, tout aussi libre qu'il est responsable, parce qu'il est unicité impermutable. On trouve, dans *La Volonté de vouloir*, un passage surprenant :

> Pierre pour Pierre lui-même (le Soi pour le Moi, ou le Moi pour le Je, ou mon Moi pour moi qui dis moi en cet instant même) et Pierre pour Jacques sont un seul et même Pierre et, du point de vue d'une surconscience témoin ou d'un tiers transcendant, une seule et même personne. Mais, du point de vue de la responsabilité, le Pierre que je suis passionnellement pour moi-même et le Pierre que je suis objectivement pour un autre ne reviennent pas « au même » : il y a entre les deux la distance infiniment infinie qui sépare la première et le troisième personne – non point les personnes de la conjugaison, distinctes seulement par leur numéro ordinal et distribuées, (…) mais du point de vue de ma propre optique égocentrique, moi et tous les autres sauf moi, moi et tout le non-moi. Je suis pour Lui ce qu'il est pour Moi, un agent quelconque, une fin en soi nantie de droits et de devoirs réversibles. Dans l'optique égocentrique, au contraire, ma responsabilité n'est pas le cas particulier d'une loi générale, ni le fragment d'un plan universel, mais elle est infinie, inépuisable, et se totalise infatigablement ; tout le paradoxe de la première personne s'inscrit dans cette 'injuste dissymétrie' : je n'ai que des devoirs sans droits, l'autre n'a que des droits sans devoirs[653].

La reprise du prénom Pierre, figure aussi récurrente qu'impersonnelle de *L'Etre et le néant*, peut-il être anodin ici ? En quoi consiste la responsabilité pour Jankélévitch ? La responsabilité est premièrement asymétrique. La responsabilité est

---

intérieur étant inexpugnable –, lui dire non. Cependant, Sartre s'aperçoit aussitôt de « l'inauthenticité » de cette solution. »

[652] *JNSQ3*, p. 83

[653] *JNSQ3*, p. 39

donc ce qui m'incombe à *moi*, c'est même tout ce qui importe dans la responsabilité. La formule de la responsabilité n'est pas « être responsable de » mais « c'est moi qui suis responsable ». Une fois de plus, on retrouve un *quod* sans *quid*. La responsabilité est alors essentiellement égocentrique puisque c'est à moi et à *moi seul* qu'elle incombe. L'ipséité de la responsabilité, c'est alors l'ipséité vivante de la personne. La responsabilité est infinie, elle ne peut être mesurée, être limitée, être partagée. C'est là l'injustice de la responsabilité, de ne pouvoir être déléguée, déléguée, et *in fine* réciproque. *En morale, tout repose donc sur moi*. La philosophie morale n'est pas égalitaire, elle est même foncièrement injuste. Jankélévitch établit le même rapport de nécessité entre ma propre mort et ma responsabilité : de la même façon que personne ne peut mourir pour moi, personne ne peut être responsable à ma place. Dans la mortalité comme dans la responsabilité, l'ipséité est assignée à résidence. La responsabilité est fondamentalement impossibilité de la substitution. Jean Greisch[654] souligne que l'impossibilité de déléguer (*Vertretbarkheit)* est une spécificité de mon être-vers-la-mort dans *Etre et temps*, que Levinas reprend également à son compte[655]. Inversement, Sartre s'oppose[656] au « truisme » heideggérien selon lequel la mort est la seule chose qu'autrui ne puisse faire à ma place. En effet, personne ne peut aimer à ma place, personne ne peut se substituer à moi[657].

Revenons à la conception de la responsabilité pour Jankélévitch, dont l'asymétrie est liée à la séparation des ipséités. Trois expériences de la responsabilité

---

[654] Jean Greisch, *Ontologie et temporalité, Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit, Paris*, Epiméthée, PUF, 2002, p. 271 : « personne ne peut déléguer un autre pour mourir à sa place, même s'il est vrai qu'on peut envoyer quelqu'un à la mort, comme le fait le roi David avec Urie. 'Nul ne peut prendre sur soi le mourir d'autrui' (SZ 240, trad. mod.). Nul ne peut dire, même s'il le voulait : ta mort, c'est moi qui m'en charge à ta place. »

[655] cf. François-David Sebbah, *L'Ethique du survivant, Levinas, Une philosophie de la débâcle*, Nanterre, Presses Universitaires de Nanterre, 2018. Dans ce livre, F.-D. Sebbah rappelle que le dernier Levinas conçoit la responsabilité comme culpabilité du survivant, et reprend le problème heideggérien de l'impossibilité de prendre à autrui son mourir. Or que me demande autrui sinon me sauver de la mort ? De même que pour Jankélévitch, l'éthique, et la responsabilité, me concernent moi.

[656] « Le tour de passe-passe réalisé par Heidegger est assez facile à déceler : il commence par individualiser la mort de chacun de nous, en nous indiquant qu'elle est la mort d'une personne, d'un individu ; la 'seule chose que personne ne puisse faire pour moi' ; ensuite de quoi il utilise cette individualité incomparable qu'il a conférée à la mort à partir du Dasein pour individualiser le Dasein lui-même : c'est en se projetant librement vers sa possibilité ultime que le Dasein accédera à l'existence authentique et s'arrachera à la banalité quotidienne pour atteindre à l'unicité irremplaçable de la personne. » (*EN*, p. 578)

[657] cf. Chapitre V pour une discussion détaillée de cette question qui constitue un site philosophique essentiel à la réflexion de Sartre, Jankélévitch et Levinas et révélateur de leur relation à Heidegger.

sont distinguées par Jankélévitch, positive, négative et temporelle. Positivement, le moi découvre dans la responsabilité la possibilité de l'action courageuse, héroïque, où il se porte ; négativement, il apprend qu'il ne peut se dérober à cette responsabilité et que le revers de l'irremplaçabilité de l'ipséité est que c'est à *moi* et à *moi seul* de le faire. La responsabilité est « l'essence de mon être[658] ». Dans l'expérience temporelle, c'est l'instant qui me révèle l'urgence de l'action et qui me désigne que c'est à moi de le faire. Face à l'instant urgemment instance, je ne peux me dérober et me réfugier dans l'intervalle rassurant. L'*haecceité* de l'ipséité est au final la raison de la responsabilité et la liberté sa condition métaphysique. La responsabilité radicale est « pour un homme libre, d'être le serf de sa propre absolue liberté[659] ». On se souvient que dans *La Manière et l'Occasion*[660], Jankélévitch décrit la liberté comme un appel et fait référence à la théorie de la liberté comme libération défendue dans les *Deux Sources*. L'effectivité absolue de la liberté est sa capacité à inspirer la liberté chez ceux qui en sont témoins, c'est ce qui en fait « un acte d'amour[661] ».

Alors que la volonté occupait une place relativement et étonnamment secondaire dans la philosophie morale de Jankélévitch, en particulier dans la conception de la délibération, elle est l'agent premier de la responsabilité. En effet, la volonté et la responsabilité ont en commun de dépendre intégralement et uniquement de moi. Il n'y a aucune antécédence dans le vouloir, aucune détermination préalable : la responsabilité et la volition sont parfaitement premières. Puisque la volonté et la responsabilité sont principielles, il ne leur manque pas de *quid*, elles ne sont pas de l'ordre du Presque-rien ; elles jouissent de la plénitude d'un *quod* qui n'est hanté par l'absence d'aucune détermination**.** *Le Bien est ce qui se fait séance tenante parce que le Bien est ce que je dois vouloir, et il m'est toujours possible de vouloir, le vouloir étant sans* quid *n'a pas besoin de temporiser, n'a pas besoin de se tourner vers un quelconque* quid *pour devenir effectif. Si la morale est une expérience temporelle de l'impératif du séance tenante, c'est parce que je suis infiniment responsable, il ne tient donc qu'à moi de vouloir maintenant.* La mauvaise volonté est toujours celle qui demande plus de temps, celle qui cherche à échapper à ce qu'elle pourrait simplement vouloir dans l'instant. L'ipséité de la liberté est donc la prise de

[658] *JNSQ3*, p. 69
[659] *JNSQ3*, p. 42
[660] *JNSQ1*, pp. 101 et sq.
[661] *JNSQ3*, p. 42

conscience. Prendre conscience, c'est vouloir ce qu'on doit vouloir, c'est l'expression de la bonne volonté, effectuée dans l'instant[662].

Totalisation de soi, c'est ainsi que l'acte libre est apparu à la fois chez Sartre, Nabert et Jankélévitch. A la communauté du Faire, à la priorité ontologique de la liberté s'ajoutent une troisième dimension qui témoigne de ce qui se produit dans une philosophie de l'existence qui pense selon le temps. Ce troisième concept est celui de conversion, qui occupe une place surprenante dans les doctrines nabertienne, sartrienne et jankélévitchienne.

[662] « *Absolument*, c'est-à-dire sans délais ni réserves, sans atermoiements ni distinguo : la sincère volonté ne cherche pas des prétextes pour ajourner sa décision, mais elle veut à la minute même et séance tenante (…). » (*JNSQ3*, p. 59)

3. Les philosophies de l'existence et la conversion

Que faut-il convertir dans l'existence ? Et à quoi se convertit-elle ? On peut s'étonner, en effet, de la place centrale de ce concept dans chacune des philosophies morales de Sartre, Jankélévitch et Nabert. La conversion sartrienne est « réflexion non complice », elle aura pour motif « l'impossibilité de se récupérer » et son sens sera le « rejet de l'aliénation[663] ». Pour Nabert, la conversion, permet « la promotion de l'existence » et prend le relais de la méthode réflexive. Pour Jankélévitch, elle est le fait de vouloir « avec l'âme tout entière », elle est, comme l'intuition, torsion entière du moi sur lui-même. Elle est aussi solidaire de la philosophie de l'instant : « toute l'essence du Faire, pour la créature, tient dans l'instant[664] ». La conversion a un sens pour des philosophies qui reconnaissent dans l'existence l'expérience fondamentale d'une discontinuité, d'une vie faite de moments, d'empêchements constituant une histoire de la conscience qui ne progresse par de manière continue mais heurtée.

La conversion à l'authenticité

La conversion est un concept qu'il est surprenant de retrouver dans le corpus sartrien. Dans l'atmosphère spirituelle et mystique de la philosophie de Nabert et de Jankélévitch, la conversion détonne moins. Qu'est-ce qu'alors que Sartre ne peut penser en dehors de la conversion ? Les *Carnets de la drôle de guerre* le révèlent : « L'authenticité s'obtient d'un bloc : on est ou on n'est pas authentique[665]. » C'est bien la radicalité de la liberté et de l'authenticité qui appellent la conversion. Il ne peut y avoir de demi-mesure, de transition, de progrès. Il y a la conversion qui délimite un avant et un après dans la succession temporelle. La conversion exprime la radicalité de la morale. Nous souscrivons à l'hypothèse formulée par Philippe Cabestan[666] selon

663 *CpM*, p. 486
664 *PP*, p. 179
665 *CdG* p. 267
666 Philippe Cabestan, « Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi- même ? », *Les Temps Modernes* 2005/4 (n° 632-633-634), p. 604-625.

laquelle la conversion à l'authenticité, non seulement hante l'œuvre de Sartre, mais se trouve présente dès *La Transcendance de l'ego,* même si le terme n'y figure pas explicitement. Dans *L'Etre et le néant*, la conversion apparaîtra à nouveau mais pour aussitôt disparaître. Dans l'examen du Mitsein et du « nous » à la fin de la 3ème partie, dans une note de bas de page, Sartre fait la remarque suivante, après avoir énuméré les formes que prennent les relations concrètes avec autrui, et leur échec inévitable :

> Ces considérations n'excluent pas la possibilité d'une morale de la délivrance et du salut. Mais celle-ci doit être atteinte au terme d'une conversion radicale dont ne pouvons parler ici[667].

Cette note annonce très précisément le projet des *Cahiers*, celui d'une morale de la conversion à l'authenticité par la réflexion pure. C'est donc sur le fond d'un constat d'échec des relations avec autrui (en particulier dans le cas de la haine, dont l'examen clôt les deuxièmes formes d'attitudes envers autrui). Bien que Sartre ne s'attache pas à décrire la conversion morale dans *L'Etre et le néant*, comme il l'a annoncé plus haut, il se livre néanmoins à une description de ces conversions au chapitre IV. Il examine la possibilité de la conversion, qui a, selon lui, retenu plus l'attention de la littérature que de la philosophie. La conversion joue avec la possibilité pour le pour-soi de se faire être autre qu'il n'est à tout moment, de changer son choix initial. C'est donc la contingence du projet original, et de la liberté, qui est la condition de possibilité de la conversion. Je peux à tout moment dépasser ce choix, le reléguer dans le passé « en faisant surgit l'instant libérateur[668]. » La conversion ne va donc pas sans une certaine appréhension de ma contingence et un sentiment d'angoisse. Je peux à chaque instant devenir radicalement autre puisque je ne suis en réalité *rien* :

> Ces instants extraordinaires et merveilleux, où le projet antérieur s'effondre dans le passé à la lumière d'un projet nouveau qui surgit sur ses ruines et qui ne fait encore que s'esquisser, où l'humiliation, l'angoisse, la joie, l'espoir se marient étroitement, où nous lâchons pour saisir et où nous saisissons pour lâcher, ont souvent paru fournir l'image la plus claire et la plus émouvante de notre liberté.

---

667 *EN*, p. 453
668 *EN*, p. 520

Mais ils n'en sont qu'une manifestation parmi d'autres[669].

Quelle n'est pas la déception du lecteur, emporté par la description exaltante de la conversion, lorsqu'il apprend que cet instant extraordinaire et merveilleux n'est pas la représentation la plus éclatante de la liberté ! Elle n'en est qu'une parmi d'autres, et cela pour la simple et bonne raison, qu'il n'y a pas de degré dans la liberté pour Sartre. La conversion n'en est pas le sommet tout simplement parce qu'il n'y a pas de sommet dans la liberté. Comme l'a rappelé Jean Wahl, je suis tout aussi libre dans le courage que dans la lâcheté pour Sartre. Il n'y a pas d'exception à la règle qu'est la liberté pour la réalité-humaine. A quoi bon alors retenir le concept de conversion si ce n'est pas pour qualifier les actes extraordinaires qui jalonnent et orientent une vie ? Là encore la réponse est à chercher du côté de l'ontologie sartrienne. Puisque le pour-soi doit sortir des morales de l'être, qui ne sont que des morales du passé et de l'aliénation, il faut une morale de l'évasion. C'est en modalisant, en creusant et en temporalisant la morale que le pour-soi peut échapper à l'être, en se faisant et en se créant. Et c'est ce que la conversion réussit mieux que tout autre concept. Dans la conversion, le pour-soi se créé, et si la liberté n'est pas à son apogée, puisqu'elle ne peut en avoir, du moins l'effectivité l'est-elle, du moins la création l'est-elle. La conversion devient l'exemple de ce que les *Cahiers pour la morale* désignent comme « significations ou manières d'être[670]. » La morale sartrienne doit permettre à l'homme d'exister son existence d'une nouvelle manière, qui ne nie plus la temporalité. C'est ce qu'on comprend dans la description du courage que donne Sartre à la fin des *Cahiers* « *être* courageux » n'a pas de sens en soi, il y a une manière d'être courageux mais il n'est pas possible d'*être* courageux. Et c'est peut-être là que réside toute l'authenticité visée par la morale sartrienne : prendre la temporalité au sérieux, c'est accepter que le courage ne puisse jamais se résumer qu'à un acte, qu'il ne puisse constituer une attitude ou une disposition à être. La durée n'a pas sa place en morale : seul l'instant de l'acte et de la conversion, modalisée par la réflexion pure, permet de la rejoindre momentanément et librement. *L'authenticité c'est donc le temps de l'acte et non pas l'être du devoir* : « Ainsi, originellement, l'authenticité consiste à refuser la quête de l'être, parce que je ne suis jamais rien[671] ». Encore une fois, la morale n'a rien à voir avec l'être. Partout où il y a de l'être, et donc une certaine conception de la

669 *EN*, p. 520-521
670 *EN.*, p.543
671 *CpM.*, p.492

durée comme conservation, il y a inauthenticité, aliénation. L'authenticité c'est donc le dévoilement de l'être sur le mode du non-être :

> S'il est faux que je sois courageux et faux que je ne le sois pas, il faudra donc assouplir les concepts jusqu'à se saisir soi-même dans la tension originelle : je ne suis pas courageux puisque je projette de l'être, autrement dit puisque mon projet s'exerce comme négativité par rapport à une sorte de lâcheté originelle ; mais je ne suis pas non plus lâche car cette qualité impliquerait un propos de l'être, il s'agit plutôt d'une sorte de dispersion originelle, d'une sorte de flexibilité cireuse à la circonstance, d'une imitation docile d'autrui, d'une façon de prolonger presque hypnotiquement les conduites ébauchées par la situation[672] (…).

Les catégorie de « qualité » et de « vertu » n'ont donc pas de sens dans une morale de l'authenticité puisqu'elle s'adossent toutes deux à de l'être, elles substantialisent l'acte. C'est justement contre cette extrapolation de l'acte à la substance que s'oppose la substance et contre la conversion de l'instant de l'acte authentique en durée morale. C'est pour cela qu'il faut « assouplir les concepts » de la morale : les affranchir de l'emprise que l'ontologie classique a sur eux. Et les libérer ainsi de la chosification qu'opère le passé en morale. La morale sartrienne est ici une morale de l'ambivalence : il ne s'agit pas de nier le courage que requiert un acte, comme celui de la rébellion, mais il faut se garder d'y voir un comportement objectif qui serait unilatéralement produit par la « vertu » du courage. Adopter ce point de vue, c'est finalement réduire toute la part de l'intériorité dans la morale, c'est adopter sur soi le regard que porte les autres. C'est en somme nier le fait que ma liberté est temporelle et que mes intentions ne sont jamais univoques. *L'authenticité c'est donc l'acte qui permet de résister à l'objectivation de ma conduite par le regard de l'autre, c'est qui garantit que je demeure un pour-soi libre.* Dans l'analyse qu'il livre de l'acte courageux, Sartre montre à quel point la réflexion est essentielle à la morale. C'est là toute la complexité de la morale : elle est à la fois pure spontanéité, produite par ma liberté en situation non aliénée par le regard de l'autre, mais aussi capacité réflexive pure :

> En réalité j'ai fui, en certaines circonstances, je n'ai pas parlé malgré certaine torture, mais en fuyant, il m'a semblé que, dans des circonstances voisines, mais un

[672] *CpM.*, p.490

> peu différentes, j'aurais pu ne pas fuir et ceux qui ont pu se taire disent qu'en des circonstances légèrement différentes ils auraient parlé. Autrement dit non seulement je réduis, dans l'authenticité, la qualité objective intériorisée à une succession de conduites mais encore je découvre que je ne suis pas chacune de ces conduites, ou plutôt je la suis et ne la suis pas[673].

L'authenticité est donc ce qui sauve la morale de sa réduction à l'en-soi. On retrouve le même dévoilement des conduites révélé dans *L'Etre et le Néant*. Je ne suis et je ne suis pas aucune de mes conduites. Sartre prend l'exemple de Lord Jim, le personnage du roman de Joseph Conrad, partagé entre son intention d'héroïsme et la réalité de sa fuite. Il est à la fois entièrement cette fuite au moment où il a fui et tout autre que cette fuite. La fuite est à la fois la vérité de sa conduite et en même temps un *destin*, qui vient par définition, des autres : « La lâcheté est une situation qui m'investit[674]. » L'authenticité est la reconnaissance de cette ambivalence de tout acte et donc conduit à l'abandon de tout projet du courage comme « vertu ». Le seul projet est de « faire (et non d'être[675]) ». Il faut faire être la liberté en situation et non être *ceci ou cela* de manière abstraite. La réflexion et l'authenticité produisent donc des « conduites secondaires », qui s'apparentent à l'acte courageux, ne pas fuir, ne pas parler sous la torture, mais qui ne *sont* pas substantiellement courageuses. On retrouve l'idée sur laquelle s'ouvrait les *Cahiers*, selon laquelle il ne faut pas donner à boire à celui qui a soif pour être bon : il faut répondre à la situation concrète, la modifier et supprimer la soif. Etre courageux, comme être bon, c'est faire le choix de soi contre celui du monde. C'est donc une morale dans laquelle on ne sait réellement jamais trop à quoi s'en tenir. Le risque de la mystification de la liberté est permanent, le risque de réduire un individu à un acte l'est tout autant.

> Le projet valable est celui d'agir sur une situation concrète et de la modifier dans un certain sens. Ce projet implique des conduites secondaires : il peut impliquer celle de ne pas fuir, de se faire couper les mains sans parler. Mais si le but poursuivi est d'être courageux, la fin apparente et concrète devient un prétexte à

673 *CpM*., p.491
674 *Ibid*.
675 *Ibid*.

mystification. En réalité, il faut *faire* le nécessaire[676].

L'ambiguïté de la morale sartrienne s'aiguise encore à la lecture de cette dernière phrase : « En réalité, il faut *faire* le nécessaire ». Mais quel est le nécessaire dans une morale de la liberté en situation, concrète, dans laquelle le devoir est muet ? Le nécessaire a-t-il encore un sens ? Le nécessaire n'appartient-il pas aux morales de l'être, aux morales de la force ? Le nécessaire, en réalité, c'est non pas ce que le devoir exige de moi mais ce que la *situation* exige de moi. C'est donc une exigence, une nécessité qui ne peuvent être déterminées *a priori*. C'est un nécessaire à faire dont la nécessité est imprévisible et qui doit être dépassé par ma liberté. La morale sartrienne est donc toujours en mouvement. Le concept de « dépassement » lui-même trahit cette mobilité, cette ambiguïté de la morale qui ne peut jamais s'arrêter dans l'Etre. Et encore une fois, cette ambiguïté de la morale, rétive à l'être, est aussi rétive à la chosification, à la substantialisation que produit immanquablement la publication d'un livre. On peut comprendre encore et toujours le statut souterrain de la morale sartrienne, toujours à l'état de manuscrit et de conférences, comme un geste conscient pour la maintenir en dehors de l'Etre.

Si l'authenticité n'est pas un concept qui préoccupe Jankélévitch, la conversion occupe en revanche une place cruciale dans sa morale métaphysique.

Jankélévitch et la conversion avec « l'âme tout entière »

Si la conversion est un concept récurrent de la philosophie morale de Jankélévitch, c'est parce qu'elle s'affranchit de la comptabilité, de la quantité : la conversion est engagement de toute l'existence qui passe du « tout au tout[677] », avec « l'âme tout entière[678] ». De la même façon que le sacrifice ou l'héroïsme n'admettent pas la demi-mesure, ni aucune forme de mesure, la conversion est élan avec « l'âme entière ». Parce que l'acte moral est amour pur, c'est-à-dire amour sans raison, sans limite, sans préférence, Jankélévitch soustrait la philosophie morale à toute forme de modalisation, à tout substantif ou qualificatif. Pour être à la hauteur de la radicalité de

---

[676] *Ibid*.

[677] *PxM*, p. 52

[678] L'expression « Avec l'âme tout entière » apparaît aux livre IV et VII de *La République*, et est reprise par Bergson dans le troisième chapitre de l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*. Cette formule résume l'acte libre pour Platon, et désigne la conversion des prisonniers de la caverne. La conversion, comme l'intuition, est une torsion totale du moi sur lui-même.

l'amour moral, les concepts doivent eux-mêmes échapper à toute modalisation qui nuancerait la pureté de l'acte. L'intention, pour être morale, doit être « élan indivis[679] », qui ne comprend ni degré, ni mesure, ni raisonnement. L'amour tient le rôle de loi morale, mais une loi qui s'affranchit de toute posologie, qui ne dit jamais « combien » mais toujours « tout ». Le concept de « conversion » est déjà présent dans le *Bergson*[680] de Jankélévitch. Il apparaît pour qualifier l'ordre radicalement nouveau inauguré par l'inversion des rapports entre temps et espace et temps et éternité accomplie par le bergsonisme. La conversion est d'entrée de jeu liée au temps et à l'attitude philosophique qui permet d'en saisir la réalité :

> Le mot même de « conversion » n'est plus ici qu'une façon de parler, dans la mesure où la conversion désigne le passage d'un intervalle à un autre intervalle et, succédant à la dénivellation, le palier (…) ; le converti reconduit son intervalle mais sur un autre niveau et à un autre étage, l'intervalle finissant toujours par digérer l'initiative[681].

Le problème de la conversion c'est bien celui de la retombée de cet instant de contact avec le tout autre en intervalle, c'est l'impossibilité de vivre en permanence dans l'intuition, c'est l'impossibilité pour l'instant de ne pas devenir durée. Cette impossibilité pour la temporalité d'échapper à la continuation et à l'intervalle est un problème moral et métaphysique majeur. L'instant est à peine temporel, il bascule dans la temporalité lorsqu'il se perd dans la continuation : « le triomphe de l'instant est *ipso facto* un échec selon l'intervalle et une impuissance à continuer[682] ». C'est une des tonalités du tragique dans la philosophie de Jankélévitch. Dans son article de 1959, « Avec l'âme tout entière[683] », il établit une comparaison entre le temps et la philosophie, qui engagent tous deux une conversion de l'être ou de la conscience. Le temps convertit l'être à l'autre en permanence, tandis que la philosophie convertit la personne tout entière. Jankélévitch définit ainsi, de manière surprenante, l'optimisme

[679] *PxM*, p. 53
[680] *HB*, p. 58
[681] *PP.*, p.84
[682] *PP*, p. 118
[683] Repris dans *HB*, pp. 286 et sq.

comme doctrine pour laquelle « ce qui est à fond soi-même ne peut pas être entièrement mauvais[684]. »

Le passage d'une métaphysique classique de l'être à une métaphysique contemporaine du Faire, opérée par l'œuvre de Jankélévitch, permet de comprendre le rôle de la conversion et de l'aventure dans l'existence. L'aventure est ainsi décrite dans la conclusion du premier chapitre sur « L'Aventure » comme « conversion au devenir [685] ». L'aventure est une double conversion : elle est une conversion temporelle, c'est-à-dire une conversion de la durée en instant. L'aventure c'est ce qui commence, ce dont le début est identifiable dans la durée d'une vie. Et c'est aussi une conversion au Faire : une conversion à la destinée, à la liberté. Pour comprendre en quoi l'aventure est une manière de vivre la liberté, il faut ajouter à cette métaphysique du Faire le concept antique de *Kaïros*, d'occasion, de moment opportun. Le *Kairos* nécessite cette disponibilité du sujet, ce que Henry James appelait l'attention, cette disponibilité à l'occasion de l'aventure. Dans la trame du devenir, au cœur du temps se dissimule en effet *l'occasion qui est la possibilité pour la conscience de reformuler son engagement au présent*. Il faut bien comprendre que l'occasion n'est pas, à proprement parler, un concept pour Jankélévitch mais bien plutôt *le point vivant où se rejoignent le sujet et la* réalité. L'occasion n'a pas tout son temps et il appartient à l'agilité du sujet moral de la saisir au moment où elle surgit devant lui. *L'aventure c'est donc une certaine disponibilité pour la liberté, une certaine occasion à saisir pour le commencement*. La vie tout entière et en tant que telle constitue cette occasion unique à ne pas manquer comme le prophétise le premier tome du *Je-ne-sais-quoi*. L'occasion fait appel à des ressources créatrices puisque rien n'est susceptible de devenir une occasion sans le concours d'une conscience ingénieuse et sachant féconder les événements. L'occasion est une pratique de la finesse temporelle et un art de la rencontre. Il faut savoir se servir de l'occasion. Ni entièrement objective ni complètement subjective, l'heureuse occurrence est donc une rencontre, un acte commun né de la bonne fortune et de l'agilité humaine. Et cela ressemble étonnamment à ce qui se produit dans l'aventure. L'aventure, c'est bien l'envers de l'habitude, l'envers de la forme close et définie, l'envers du déterminisme social, comme en atteste la destinée de Rimbaud. L'aventure conduit donc à une stylistique de l'existence, à quelque chose comme « les formes subtiles du genre de

[684] *HB*, p.288
[685] Vladimir Jankélévitch, *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Paris, Garnier Flammarion, Réédition 2017, p. 56

vie » pour Barthes, à quelque chose comme une « esthétique de l'existence » pour Foucault. Consentir à l'aventure, commencer une aventure c'est une des manières de vivre libre. C'est bien une manière de convertir le destin qu'on nous fabrique en destinée qu'on s'invente.

Nabert, conversion et réflexion

Tout comme pour Jankélévitch, la conversion se produit toujours dans « l'instant », dans « un néant de durée[686] ». Nabert utilise le concept de conversion à de nombreuses reprises mais ne le définit jamais explicitement. Il évoque aussi bien la conversion de la conscience, la conversion du penchant, la conversion de la nature, de la conversion morale, la conversion religieuse que la conversion mystique. La vie morale progresse par conversions successives, elle est essentiellement discontinuité. La promotion de l'existence pour Nabert ne peut pas se comprendre comme une évolution. L'évolution suppose une progression continue. Or la conversion crée un effet de seuil, une rupture dans l'histoire de la vie d'une conscience. Un des problèmes majeur que l'analyse de la conversion doit affronter, c'est celui de sa durée. La conversion, définie de manière minimale, marque une rupture dans la durée d'une existence, c'est ce qui ouvre à une nouvelle existence mais est-ce que la conversion peut-être définitive ? Est-ce qu'il ne faut pas continuer à se convertir en permanence ? La conversion au sens religieux se heurte au mal, au péché ; la conversion au sens philosophique fait l'expérience de la solitude, de l'échec, de la faute selon les trois données de l'expérience que décrit Nabert dans la première partie de ses *Eléments pour une éthique*. Le statut temporel de la conversion est donc celui d'un mixte : la conversion est forcément l'expérience cruciale d'un instant mais c'est aussi quelque chose qui doit retomber en durée. Une des questions intéressantes à poser à l'œuvre de Nabert est donc celle de la permanence de la conversion. Est-ce que la conversion est un acte définitif ou est-ce une création continuée, qu'il faut en permanence soutenir dans son être ?

La conscience, dans l'expérience de la faute, est confrontée à la question : « Comment ai-je pu faire cela ? », inquiétude qui révèle la discontinuité temporelle et subjective qui affecte la vie de la conscience. L'intégrité morale et temporelle du moi est brisée entre un passé qui ne passe pas et un avenir qui n'advient plus, entre un moi

[686] *EM*, p. 122

pur et un moi concret. La faute révèle l'écart entre ce que j'ai fait et ce que je suis, au sein même de la conscience, et non pas l'écart entre un moi singulier et une loi générale et extérieure. C'est la conversion morale qui permet le dépassement de la faute avec la « régénération » ou la « délivrance » effective du moi dont la faute est réfléchie. C'est par la réflexion que le moi va pouvoir opérer la conversion qui va lui permettre de retrouver l'intégrité de sa conscience, de retrouver une forme d'unité. La conversion est donc parallèle au désir d'être, elle est l'effort pour se rejoindre :

> En relation et en opposition avec un moi qui prend la forme substantive, la conversion à la moralité correspond à un effacement radical du prédicat. Mais, de cette conversion, nous n'avons aucune garantie que nos actions prises une à une. Il est contradictoire que nous cherchions à les appuyer sur l'être d'un moi où la conversion serait consolidée[687].

C'est un problème fondateur de la philosophie réflexive que Nabert reprend, celui de l'impossible coïncidence avec soi, qui pose tout à la fois le problème de la finitude, fonde le recours à la méthode réflexive et exige l'affirmation originaire. Ainsi la condition de la conscience de soi est-elle l'expérience d'une résistance. Nabert envisage certaines possibilités de coïncidences, comme le pardon ou le sacrifice, mais qui sont des expériences limites de la vie de la conscience. Puisque la conscience est acte, itinéraire, et surtout pas substance, la conversion doit donc être comprise comme moment de cette dynamique qui fait la conscience.

La théorie du penchant chez Nabert fait également appel à la conversion comme acte : le penchant est « le mouvement spontané de l'existence, abstraction faite de sa causalité et des objets qui le déterminent[688] ». Ce penchant ressemble à la tendance chez Fichte, soit l'effort qui, faute d'exercer une causalité effective sur le non-moi, revient sur soi pour se produire lui-même. La dialectique de l'aspiration est la dialectique de l'existence même. C'est toujours dans l'expérience d'une séparation que naît la conscience, et c'est dans l'espace de cette séparation que la conversion va se produire. C'est parce qu'il y a sans cesse cet écart entre ce que je suis et ce que j'aspire à être, que la conversion va pouvoir se produire. C'est par la rencontre, dans l'affirmation originaire, de l'absolu, que le moi concret peut voir se produire en lui

687 *EpE*, p. 184
688 Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience, op. cit.,* p. 360.

une conversion. En ce sens, le désir d'être est bien l'énergie, la puissance qui rend possible la conversion, qui met la conscience sur le chemin de la conversion. La moralité ne vient pas d'une sublimation des instincts pour Nabert, elle est d'un tout autre ordre. *Il ne peut y avoir passage direct de la nature à la moralité. Comme le passage direct est impossible, la conscience passe par l'intermédiaire de la conversion.* L'origine métempirique de cette conversion ne peut pas être saisie par la psychologie. Or c'est parce qu'elle est métempirique que cette crise est une véritable conversion. La psychologie ne peut donc pas rendre compte du progrès de l'existence.

Il faut ici distinguer la prise de conscience et la conversion. La prise de conscience est de l'ordre de la connaissance, de la croyance tandis que la conversion est de l'ordre de l'acte, de l'appel, du témoignage. La prise de conscience peut être comprise par la psychologie, la conversion nécessite une approche réflexive. La conversion de la nature est la condition de possibilité, pour reprendre les termes kantiens, d'une dialectique de l'aspiration et c'est parce que nos actes relèvent de cette dialectique que nous pouvons affirmer la réalité de cette conversion. La prise de conscience a un contenu, une croyance. Elle instaure une rupture, une division alors que la conversion est toujours prise dans une dialectique, ce que Nabert appelle la dialectique bipolaire : « Se comprendre, c'est, pour nous, la question qui est déjà un acte[689] ». La conversion c'est le « se » de « se comprendre » : c'est l'acte par lequel se produit ce redoublement, ce retour à soi. Se convertir, c'est donc revenir à soi. C'est un retour qui marque un progrès : et l'on retrouve cette même dialectique bipolaire, ce n'est pas obtenir ce progrès par la production d'un futur mais le retour sur soi.

La liberté est une pratique de la conversion, elle inaugure une rupture entre les actes de la conscience. Rupture qui se manifeste entre la décision et les moments qui la préparent « parce que ni le dessin de l'acte dans la représentation, ni les pensées, ni les jugements où nous l'avons médité, ni les prévisions que nous avons faites sur lui ne sont homogènes à l'acte lui-même[690] » : rupture et conversion permettent en fait de comprendre l'irruption de la liberté, ce qu'est un acte libre. C'est un acte qui ne peut pas être rigoureusement déduit de la pensée. Pour Nabert, l'idée de liberté requiert cette discontinuité. Entre la liberté et l'acte, il ne peut pas y avoir une simple relation de cause à effet. Il y a une réciprocité parfaite entre la liberté et l'acte : l'acte n'est rien d'autre que la position de la liberté par elle-même. L'acte est donc lui aussi

[689] « La conscience peut-elle se comprendre ? », repris dans *DdD*, p. 405-444
[690] *EpE*, p. 123

indéterminé, la liberté suppose une radicale discontinuité entre un acte et ce qui le précède ou le suit :

> Mais l'opération intérieure par laquelle le moi refuse d'être vaincu par son passé et par ses fautes lui coûte infiniment plus que ne lui coûterait le maintien d'une condamnation de soi qui se terminerait en quelque sorte à elle-même et repousserait toute idée d'intégrité à reconquérir ou à refaire. Car il lui faut désormais vérifier à tout instant, dans ses sentiments et dans ses actes, une conversion à son être véritable, et cependant douter de son authenticité en profondeur[691].

La conversion n'est donc pas un instant statique de changement de soi, un moment suspendu où le soi change d'orientation, c'est au contraire un acte qui s'inscrit dans l'être-en-chemin de la conscience et qui le fait devenir plus lui-même. Ce qui pose problème, c'est la durée de la conversion, son maintien toujours à réaffirmer. La conversion est toujours à recommencer. Il y a bien des recours pour aider la conversion à se maintenir. C'est par exemple le rôle que Nabert donne au devoir ou aux institutions. Les institutions sont « étroitement solidaires de la loi morale », et elles travaillent « à la transmutation des tendances[692]. » Le devoir, les institutions sont nécessaires et insuffisants : ils ne peuvent pas combler l'aspiration que ressent la conscience. Il y a donc une dualité fondamentale de la conversion : instant et durée, principe et acte, religion et morale. La conversion a tout son sens dans une philosophie qui procède à la subversion de l'idée d'ontologie, qui renonce à penser dans le vocabulaire de l'être au profit de celui de l'appel ou de l'aspiration. La conversion est un concept qui reste implicite, que Nabert ne définit pas, mais dont l'implicite a un sens très important. C'est justement parce qu'il faut trouver soi même le chemin de la conversion, éthique, philosophique, religieuse, mystique, que ce concept n'est peut être pas explicité. C'est parce que l'itinéraire de la conscience passe par ces étapes de la conversion qu'elle demeure présente partout, accessible à la conscience qui se met sur son chemin.

691 *EpE*, p. 29
692 *EpE*, p. 146

4. Les concepts temporels de l'éthique

L'avenir et la morale

Quelle conséquence a la conversion de la morale au Faire ? Quel effet le passage de l'Etre au Faire a-t-il sur la morale ? En effet, en convertissant la morale au Faire, c'est aussi le vocabulaire de l'Etre qu'il faut perdre. Il faut alors avoir recours à de nouveaux concepts pour suivre la temporalisation de l'éthique. Il faut passer des morales « pleines d'être », des morales qui se comportent comme des modes d'être ontologiques à une morale du Faire, toute vide d'elle-même. Comme Sartre a évidé la conscience, il évide la morale. Elle doit donc s'affranchir de l'être, le creuser. Sartre analyse ce qu'il appelle « la morale de la force[693] », qui est tout entière du côté de l'être, de l'ontologie. Cette morale fait de l'être « une perfection ». Voilà la conséquence de cette morale de la force, qui est en réalité une morale de l'être : « tout ce qui est vaut toujours mieux que ce qui est *à venir*, que *l'idéal.* » La morale de l'être est « un passéisme ». La morale de la force est conservatrice. Evidemment la morale de l'avenir, la morale à venir, qui est toujours à venir (d'ailleurs c'est aussi peut-être pour ça qu'elle n'est jamais venue, en termes éditoriaux, durant la vie de Sartre) est au contraire créatrice, émancipatrice, opératoire.

Pour comprendre le privilège de l'avenir, il faut en revenir au statut du présent pour Sartre. Le présent est l'ek-stase temporelle la plus en retrait dans *L'Etre et le néant*. Et à cet égard, il faut s'étonner lorsque Sartre affirme qu'il « faut mettre l'accent sur l'ek-stase présente[694] ». Si la synthèse du passé penche plutôt du côté de l'en-soi, celle du présent est elle orientée vers le pour-soi. Il s'agit toujours d'une synthèse ontologique mais qui inverse la priorité entre l'en-soi et le pour-soi qui dominait dans le passé : « Le présent ne saurait donc être que présence du pour-soi à l'être-en-soi[695] ». Alors que le passé *est*, qu'il est du côté de l'être, le présent *n'est pas.* Sartre fait du présent la négation temporalisée. L'intentionnalité et l'ipséité ont en commun cette structure néantisante. La relation fondamentale du pour-soi à l'en-soi est celle d'une négation interne. En effet, le pour-soi affirme son existence contre l'être de l'en-soi et

693 *CpM.*, p.195
694 *EN*, p.177
695 *EN*, p.156

« le présent est précisément cette négation de l'être, cette évasion de l'être en tant que l'être est là comme ce dont on s'évade[696] ». En un mot, le présent est le temps de la fuite. Le présent est le pour-soi qui se temporalise en fuyant l'être et en le niant. Dans un sens fondamental, le présent *n'est pas.* Alors que la phénoménologie sartrienne du passé en restitue la réalité, le rend tangible, concret, indéniable, l'esquisse du présent semble si évanescente qu'elle est difficile à saisir. Il semblerait même qu'il n'y ait pas de réalité du présent pour Sartre, simplement une réalité de la présence. Cette évanescence du présent est compliquée par le statut de l'instant. L'instant immobilise le présent, l'arrête dans l'être. Cet instant qui fait être le présent s'oppose parfaitement à la présence qui est fuite. De la même façon qu'on manquerait la passéité du passé si on le coupait du présent, le présent n'aurait plus de signification temporelle et ek-statique si on le saisissait indépendamment du passé et de l'avenir.

Pour comprendre ce statut évanescent du présent, si falot par rapport à l'omniprésence de l'avenir, il faut peut-être se tourner vers la sensibilité personnelle et philosophique de Sartre. Dans *La Cérémonie des adieux*[697], Simone de Beauvoir interroge Sartre sur son rapport au temps et sur la préférence qu'il a toujours manifestée pour le présent au détriment du passé :

> Le présent est concret et réel. Et hier, c'est moins net, et demain je n'y pense pas encore. Il y a pour moi une préférence du présent sur le passé. Il y a des gens qui aiment mieux le passé parce qu'ils lui accordent une valeur esthétique ou une valeur culturelle. Moi non. Le présent en passé au passé meurt. Il a perdu sa valeur d'entrée dans la vie. Il y appartient, je peux m'y référer mais il n'a plus cette qualité qui est donnée à chaque instant dans la mesure où je le vis, et qu'il perd quand je ne le vis plus.

Le passé est entièrement aboli dès qu'il devient passé. Il perd donc sa dimension vitale et cesse d'engager mon ipséité. La nostalgie ou la mélancolie semblent ainsi n'avoir que peu de sens pour Sartre dont la vie et la pensée existent au présent :

> En philosophie, et dans ma vie personnelle, j'ai toujours défini le présent –

[696] *EN*, p.158
[697] Simone de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux*, Paris, Gallimard, NRF, 1981, p.529

> c'est le moment plein – par rapport à l'avenir et je lui ai fait contenir les qualités de l'avenir tandis que la passé a toujours été – dans la triade : présent, avenir, passé – dépourvu d'actions vraies sur le présent ; je sais pourtant que le passé est plus important d'une certaine façon que l'avenir ; il nous apporte quelque chose[698].

Ce qui semble se présenter, c'est l'alliance du présent et de l'avenir. Si le présent importe, c'est aussi par son lien avec l'avenir. Le présent est la réalité de l'avenir, il atteste sa concrétude. Le passé est la situation que le pour-soi doit dépasser. Simone de Beauvoir fait ainsi remarquer à Sartre que « c'est le mouvement vers l'avenir qui vous a plus intéressé – enfin personnellement – que la reprise du passé ». Il faut là reconnaître l'influence des sensibilités personnelles sur les doctrines philosophiques ; en effet, cette orientation de la personne et de la doctrine vers l'avenir correspond bien à cette sensibilité qui colore la philosophie du temps chez Sartre. C'est ce qu'on pourrait appeler une *tonalité philosophique*, cette origine des choix fondamentaux philosophiques que ne peut parfaitement épuiser des arguments logiques. Fondamentalement, pour Sartre, « le temps apparaît comme un appel de l'avenir au présent ». Le présent n'a généralement de valeur pour lui-même mais plutôt par le mouvement vers l'avenir qu'il rend possible. Bien que Sartre reconnaisse la possibilité de purs moments présents, vécus simplement pour ce qu'ils sont, sans projet, sans renvoi vers l'avenir, comme la contemplation du ciel le matin, il souscrit à la remarque de Simone de Beauvoir : « Vous vivez dans l'avenir, dans la mesure où l'avenir est une pratique[699] ».

Jankélévitch, lui aussi, est amené par sa philosophie du Faire à donner aux concepts temporels une valeur toute morale. C'est le cas pour l'instant de l'impératif du « séance tenante », et c'est également le cas de l'intention.

« Le temps est l'intention de l'être »

La formulation de la morale est un problème indépassable dans l'œuvre de Jankélévitch, encore compliqué par l'emprise temporelle du Faire. En effet, comment dire ce qui est insaisissable ? Comment formuler ce qui ne peut être, au mieux, qu'entraperçu ? La forme de la morale est le paradoxe, son fond est la contradiction –

[698] *Ibid.*, p.531
[699] *Ibid.*

jusqu'à la philosophie qui en fait le problème premier et englobant, condamnée à exprimer conceptuellement ce qui est réalité atmosphérique. Elle est toujours liée au mieux à la difficulté du paradoxe, au pire à l'échec du langage conceptuel. La tonalité nostalgique de la philosophie de Jankélévitch exprime un parti pris métaphysique indépassable, celui de la nécessité de dire ce qui est *essentiellement* indicible, la nécessité de faire ce qui est *tangentiellement* infaisable. La philosophie morale, comme le sujet de l'existence, sont sans cesse à la recherche de ce « quelque chose d'autre[700] », conscients du manque qui fait l'existence tragique. Il y a ainsi quelque chose comme une surnaturalité et un mystère de la moralité, que la philosophie n'a eu de cesse d'escamoter. Les références fréquentes aux mystiques, de Plotin, à Balthasar Gracián, à Nicolas de Cuse, témoignent de cette familiarité de la philosophie morale avec le mystère.

Si le dire est un défi pour l'ineffable qui est l'essentiel, il est possible de parler des manières d'être plutôt que de l'être en tant que tel, des circonstances plutôt que de la substance. Il y a un Je-ne-sais-quoi de l'être, dont le *quid* nous demeure inaccessible, mais dont le *quod* est une certitude. La certitude de l'existence est acquise, ce n'est pas là le mystère ; ce qu'elle est, en revanche, échappe à toute autre forme de saisie que celle de l'apparition, aussitôt disparue. L'être est un infinitésimal pour la conscience qui cherche son quid. C'est vers la quoddité du temps que Jankélévitch est conduit dans sa quête du quid manquant de l'existence. Le lien entre le temps et l'existence se découvre progressivement : le temps rend possible l'entrevision de l'existence. Jankélévitch définit la manière d'être de l'être comme devenir et affirme que « le temps est l'intention de l'être[701] ». L'être, dans l'ipséité vivante de l'existence, est mélange d'être et de non-être qui devient, qui n'est Presque-rien. Parce que l'être est dans le temps, qu'il *devient* existence, il est sans cesse soumis au changement : « Par la vertu du temps le *Il y a* se coule en un *Il advient*, événement ou avènement[702] (…) ». Etre dans le temps, c'est changer, c'est s'affranchir de l'identité à soi qui est le propre de l'Etre ; le devenir[703] se temporalise à la fois dans un commencement, instantané, et dans une continuation, celle de l'intervalle. Le devenir est à la fois être et non-être ; il est à la fois présent et instance d'avenir. Le devenir est donc fondamentalement

[700] JNSQ1, p. 11
[701] *JNSQ1*, p. 30
[702] *Ibid.*
[703] Cette définition du devenir se distingue de celle donnée dans *Philosophie première* : « l'Instant en cela s'oppose au Devenir et à l'Etre qui sont les deux variétés de l'Intervalle » (*PP*, p. 209).

amphibolique, instant et intervalle, présent et futur, être et non-être. Il n'est pas pure création, privilège de l'instant, mais il est « renaissance continuée[704] ». L'existence, animée par le devenir, est alors ce mouvement de reprise perpétuelle et continuée, d'instant en instant.

Le propre de la temporalité, auquel l'on accède par la description du devenir, est « l'exhibition ou manifestation[705] ». Le temps, en temporalisant l'être, le manifeste, l'exhibe, le rend saisissable pour la conscience. Le devenir est alors actualisation temporelle de l'être. L'altérité se trouve intimement liée à la temporalité : être dans le temps, c'est être autre, c'est perpétuellement changer. L'ambivalence de la temporalité est à la fois créatrice, elle fait apparaître l'être, et destructrice, elle accélère son disparaître. L'élan vital et la nostalgie sont les deux revers d'une même temporalisation qui fait tout autant apparaître l'être qu'elle l'altère. L'existence humaine est elle-même finie par la mort et infinie par la liberté. Le temps est cet « infini pouvoir de réalisation[706] » : le temps fait apparaître l'Etre et le Faire. Le temps ne temporalise pourtant pas une substance qui serait l'Etre sur le mode de la succession, c'est là tout le bergsonisme de Jankélévitch. Il refuse toute conception substantialiste de l'Etre qui plaque de statique sur du mouvant, et pour laquelle l'Etre préexisterait à son actualisation postérieure dans le devenir. L'être est tout entier dans son apparition, il ne fait qu'un avec la temporalisation qui l'actualise.

Nabert lui aussi a recours à des concepts temporels pour penser l'éthique ; l'un d'entre eux – le rythme existentiel – permet particulièrement de comprendre à quoi mène la formulation temporelle de la morale.

Le rythme de l'existence

Plutôt que la notion de vertu, qu'il a critiqué dans ce chapitre X pour leur tendance à objectiver le comportement moral, Nabert semble proposer à la place un concept mystérieux, celui de rythme de l'existence. Cette idée d'un rythme existentiel a déjà été préparée par quelques réflexions faites par Nabert au cours de l'analyse de l'ascèse par les fins. En effet, « en maintes circonstances, il apparaît qu'il y a comme une substance morale de la personne, indépendante de ce qu'elle fait, et sans rapport dirait-on avec le degré que l'on pourrait assigner aux fins de sa volonté dans la

[704] *JNSQ1*, p. 38
[705] *JNSQ1*, p. 33
[706] *JNSQ1*, p. 35

hiérarchie des fins[707]. » Cette substance morale est parfaitement indépendante de ses actions et accomplissements. L'amour ainsi ne s'en tient pas au décalage qui peut exister entre les fins et « la qualité des êtres ». Ce n'est pas une éthique du mérite que construisent les *Eléments*. Cette substance morale indépendante des réalisations de la personne réapparaît au chapitre X, sous la forme du rythme existentiel. Nabert se demande en effet ce qu'il reste de la personne après avoir refusé sa représentation objective tout comme la détermination transcendante de son être. Ne reste-t-il que ce qu'il fait ? Aime-t-on alors quelqu'un pour ses actions ? Bien sûr, c'est toujours d'autre chose qu'il s'agit, nous reconnaissons « plutôt en elles une qualité du moi que l'agir manifeste, mais ne crée pas[708]. » Même dans l'obéissance au devoir, nous reconnaissons qu'une causalité irréductible à l'obéissance à ce devoir est à l'œuvre. Cette qualité de la causalité excède toujours les actions et el devoir parce qu'elle *témoigne* de ce qu'est l'être. Une personne peut valoir mieux que ce qu'elle fait alors que certaines actions héroïques ou courageuses ne témoignent pas réellement de la causalité propre, de la substance morale de celui ou celle qui les fait. En réalité :

> Ce que nous saisissons d'un autre moi, c'est un rythme particulier d'existence, plus profond que la diversité des modes où il se traduit. Ce que nous appelons noblesse, ou pureté, ou générosité, c'est ce rythme ou l'une de ses formes. Et c'est bien une action encore, mais plus secrète que les actions qui l'expriment. Nous immobilisons en qualités d'un sujet, en complexion morale, ce rythme d'existence. Nous substituons des prédicats à la mobilité de l'être intérieur[709].

Dans ce sublime passage, Nabert s'oppose bien à toute présentation objective et naturaliste du moi. Il saisit au contraire cette chose si fragile qu'elle disparaît presque dès qu'on la formule, cette chose si fugace que l'on saisit chez les autres, leur rythme d'existence. Ce rythme d'existence, nous faisons le pari, que c'est ce que les *Eléments* ont défini plus tôt comme la substance morale d'une personne. Les vertus, les actes moraux ne sont que des indices ou manifestations de ce rythme mais n'en sont pas le tout. Ce rythme d'existence c'est donc le secret de la personne mais un secret qui affleure dans chacun de ses gestes. Dans un style très bergsonien, – sommes-nous

[707] *EpE*, p. 122
[708] *EpE*, p. 188
[709] *EpE*, p. 188

d'ailleurs très loin de la durée pure avec ce concept de rythme ? – Nabert remarque que nous immobilisons ce rythme d'existence dans des qualités que nous pouvons nommer, utiliser, délimiter. Ce rythme d'existence, particulier à chacun, est en fait plus proche d'une intuition que d'une qualité objective et déterminée. Par commodité, on contracte le rythme, par définition mouvant, dans ces qualités arrêtées. Il n'est pas si surprenant de retrouver ici certains éléments de la conception sartrienne des relations humaines. En effet, Nabert déplore que l'intuition que l'on a de soi excède toujours la perception que l'autre a de lui quand il ignore son rythme d'existence et vise en lui ses qualités. Voir en l'autre telle ou telle qualité, c'est bien sûr le déterminer, réduire la séquence de son rythme à un point, mais c'est aussi manquer en lui ce qu'il y a de réellement essentiel. Le rythme de son existence est aimanté « vers des finalités, vers des valeurs, qui valent intrinsèquement et non relativement à des qualités que le moi souhaiterait de posséder. » Celui qui observe l'autre et celui qui l'aime ont donc deux points de vue irréconciliables : tandis que l'un s'arrête aux qualités, aux modalités de son être, l'autre saisit sa substance, son rythme d'existence.

Nabert saisit ici quelque chose qui semble inexplicable, de si délicat qu'un rationalisme rigoureux ferait disparaître entièrement dans le concept de vertu. La vertu « vise à obtenir pour le moi une constance, une assurance d'être, par quoi il se met à l'abri des fluctuations et des agitations de la sensibilité[710] (…). » *Et voilà l'arrière-fond métaphysique de la distinction entre la vertu et le rythme : la vertu est un concept de l'être, de la constance tandis que le rythme est une idée toute temporelle de l'existence. Parce que l'éthique de Nabert est en même temps une métaphysique de l'existence qui tient l'être à distance et qui réintègre le temps dans la conscience, la moralité ne se mesure ni à des qualité ni ne s'immobilise dans des vertus*. Elle est *vibration* fondamentale de l'existence, *rythme* parce que l'existence est elle-même une réalité toute temporelle. Une morale de la vertu est une morale obsédée par l'action mais qui en oublie les finalités qu'elles doivent réaliser. Dans l'exercice vertueux de la morale, l'action est comme privée de sa dimension d'appel. Elle ne renvoie à rien d'autre qu'elle-même, ou simplement à la conscience qui se veut vertueuse. Il y a un risque d'oubli du monde et d'oubli des finalités dans toute morale vertueuse. Il y a une présomption de superposition parfaite de l'action à sa finalité dans la vertu, qui est inacceptable pour Nabert. La vertu encourage, en effet, l'illusion d'une égalité à soi

[710] *EpE*, p. 191

dans l'action morale[711]. Autrement dit, la vertu tend à supprimer l'écart, qui est pourtant le motif et la réalité de l'existence, entre le moi pur et le moi concret. La morale de la vertu révèle quelque chose comme une nostalgie métaphysique de l'être.

Pour une morale de la vertu, l'action coïncide avec le devoir, avec l'intention et occulte ainsi la finalité dans l'opacité de l'être. Mais pour une éthique existentielle, altérée sans cesse par le devenir et à laquelle l'expérience de l'identité à soi est refusée, « le problème est bien différent[712] ». En effet, si la moralité est « liée pour le sujet à l'initiative renouvelée d'une liberté qui ne trouve dans la nature qu'un appui précaire[713] », la vertu est parfaitement insuffisante puisqu'elle ne maintient pas une relation vivante à la liberté. La vertu fortifie une morale de l'être tandis que le rythme appelle une éthique de l'existence et « une moralité appelée à se régénérer sans cesse en régénérant le moi[714]. » La vraie vertu n'est pas cette coïncidence dans l'être mais elle est plutôt le rapport, toujours inégal entre ses actions et les finalités. Les vertus, si l'on veut conserver ce terme, doivent donc être considérées dans le « rapport mouvant de nos décisions à la valeur[715] » et non pas comme entité formelle au contenu fixe. La critique de la vertu convoque, comme chez Jankélévitch, un argument temporel :

> L'assimilation de la vertu à une habitude considérée comme un lien entre la pluralité des actions séparées tend à faire de la continuité le caractère d'une disposition durable de l'individu qui conserve et consolide la moralité dans les intervalles où elle n'est point en acte. Au lieu d'être cherchée dans une exigence accrue de pureté dans l'intention et la motivation, le progrès de la moralité devient solidaire de la force d'une habitude[716].

La vertu suppose une relation continue entre l'*esse* et l'*operari*, et produit une temporalité qui n'est pas celle de la conversion mais celle de la conservation. L'habitude vertueuse est donc du côté de l'être et de la continuité, ce qui la rend

---

[711] Et Nabert ici semble proche de la critique sartrienne de la vertu : « Mais en morale, il n'est point de tremplin ni d'acquis. Tout est toujours à neuf. Héros aujourd'hui, lâche demain s'il n'y prend garde. » (*CpM*, Appendice bien et subjectivité, p. 574) Tout est toujours à recommencer puisque la morale ne peut s'adosser à l'être, à une ontologie qui lui donnerait une stabilité. « Rien n'est jamais fait » en matière de morale comme le répète Jankélévitch.
[712] *EpE*, p. 194
[713] *Ibid.*
[714] *Ibid.*
[715] *EpE*, p. 195
[716] *EpE*, p. 195

sourde à une éthique de l'appel et à la dialectique de l'aspiration. La vertu tombe « dans une durée sans création » qui ignore la précarité de l'acte moral, mis à l'épreuve du devenir, de l'altération temporelle et de l'écart existentiel à soi. La vertu est une perfection qui ignore « les chutes et les reprises[717] » inhérentes à la mobilité du devenir. Nous y voilà. La morale de la vertu est solidaire d'une résistance ou d'une négation de la temporalité. Elle est fondamentalement morale de l'être. Nabert affirme ainsi « la certitude que, *s'il est permis de concevoir un progrès des consciences, ne ce ne peut plus être contre le temps, mais avec la conspiration du temps, non moins qu'avec ses résistances*[718]. » L'éthique doit tenir compte de la réalité temporelle de l'existence, au lieu de l'immobiliser dans l'être. Le problème fondamental de l'éthique devient alors la conciliation d'une vertu qui serait à la fois consentement au temps et mouvement ascendant du progrès de l'existence. L'idée est que les morales de la vertu, les morales de l'être en général, ont empêché le progrès de l'existence par leur refus de prendre en considération la dimension temporelle de l'existence. La singularité de l'éthique nabertienne est donc cette affirmation que « la lecture de notre expérience morale est solidaire des structures temporelles[719] (…) ». La vertu n'est qu'une de ses structures, tout comme le devoir, elle est même la production de l'une de ces structures. Le temps se trouve ainsi ordonné à la structure de la vertu, et réalise l'unité de pensées, d'actions, de sentiments que la temporalité disperse. Cette temporalité morale n'est ni celle de Bergson, ni celle d'Aristote :

> Ce n'est ni une continuité d'imprévisible accroissement dans la durée, ni une continuité de consolidation dans l'habitude, mais une continuité fondée sur la ressemblance interne des actes qui expriment un même dessein, une même volonté d'existence, une même fidélité[720].

Dans ce passage, Nabert définit en effet le rythme temporel propre à son éthique, qui n'est pas celui de la durée créatrice bergsonienne ni celui de l'habitude de la vertu aristotélicienne. *Le temps de la morale pour Nabert est celui de l'aspiration, qui est à la fois résistance et appel.* Cette même fidélité, cette même volonté d'existence, c'est la dialectique de l'aspiration. Et l'on découvre ici, dans la dernière partie du livre, que la

[717] *EpE*, p. 196
[718] *Ibid.* C'est moi qui souligne.
[719] *Ibid.*
[720] *EpE*, p. 196

dialectique de l'aspiration n'est pas seulement le mouvement de la morale, l'élan de l'existence, mais que c'est aussi *la forme du temps*. Le temps est donc une dimension de la morale tout comme la morale est une dimension du temps ; c'est la dialectique de l'aspiration qui révèle cette vérité fondamentale de la vie de la conscience. Et l'on comprend bien alors pourquoi Nabert ne peut souscrire à la continuité bergsonienne : c'est qu'il lui manque le négatif, la résistance qui donne sa force à toute dialectique. Le temps est continuité dialectique, si l'on peut dire, et non continuité créatrice, accroissement perpétuel. Il est l'expérience, sans cesse reprise, d'une résistance et d'un appel.

Voilà la surprise que réserve la lecture du livre III consacré à l'existence : la conscience y découvre ce qu'elle savait déjà, cette surprise que les concepts d'impatience d'être, de retard et de rythme d'existence avaient déjà préparée – cette certitude que le temps n'est pas simple continuité mais que cette continuité est compliquée par la dialectique de l'aspiration, rendant enfin intelligible cette conception de l'existence comme reprise permanente, comme *revivre*, comme recommencement. La vertu est donc à la fois « forme dynamique et agissante », « relative à la multiplicité temporelle dont elle tend à se rendre maîtresse[721] » et en même temps relation à l'idée pure de la vertu, du courage, de l'amitié. De ce point de vue, la vertu et sa nature double, est semblable à la liberté qui est à la fois forme unifiant nos décisions et relation à la causalité du sujet. Dans l'expérience morale comme dans l'expérience temporelle, la *résistance* est donc l'élément essentiel et souvent oubliée, notamment par Bergson. La continuité temporelle ne peut pas être cet accroissement progressif, elle est dialectique et comporte toujours « quelque tension révélatrice de résistances, de retards, d'impatiences[722]. » La vertu, comme la liberté, permettent à la dialectique de l'aspiration de s'approfondir : par leur nature formelle, elles prennent appui sur le penchant, au lieu de le nier ou de le contraindre. La vertu obtient ainsi une conversion du penchant qui ne se tient plus en travers de la moralité mais qui au contraire lui prête sa fermeté. La continuité temporelle mise en œuvre par la dialectique de l'aspiration n'est donc pas une continuité lisse, mais ponctuée de résistances, de crises, d'intermittences, d'anachronismes.

---

721 *Ibid.*
722 EpE, p. 196

Le retard et l'impatience

Dans le chapitre VII, consacrée à « L'ascèse par les fins » apparaît un curieux concept, et qui sera repris tout au long du livre III consacrée à « L'existence », celui de *retard à soi*. En effet, il ne peut y avoir de stricte contemporanéité entre l'affirmation originaire à laquelle la conscience est conduite par l'analyse réflexive et « son action réelle, sur le plan historique[723] ». Ce retard entre la recherche réflexive et l'action, ce retard à soi-même devient « impatience d'être, mais d'être maintenant, dans des actions qui vérifient, autant qu'il est possible, la certitude qui nous fait être[724]. » Faut-il voir dans ce retard à soi le mouvement de l'existence, caractérisé par l'inégalité à soi, creusée par l'écart entre le moi concret et le moi pur ? La dialectique de l'aspiration a-t-elle pour vocation de rattraper ce retard à soi et de rendre la conscience contemporaine d'elle-même ?

Nabert définit la conscience comme expérience d'une séparation et l'existence, la vie de cette conscience dans le temps, se fait sentir comme ce décalage, cette impossible coïncidence de soi à soi. L'existence est donc toujours une expérience du pas assez, jamais de l'adhérence à soi. Les *Eléments pour une éthique*, œuvre aussi majeure que méconnue du « moment de l'existence », ne révèlent pas autre chose que cette vérité de l'existence. Les expériences fondamentalement éthiques que sont la faute, l'échec, la solitude affirment que la relation à soi ne peut venir que d'une rupture éthique et temporelle qui scindent le sujet entre ce qu'il a été et ce qu'il est. C'est précisément parce que l'existence est cette expérience du retard par rapport à soi qu'elle est d'emblée éthique et relationnelle.

> L'expérience du retard, pourrait-on dire, que nous avons par rapport à nous-mêmes, devient une impatience d'être, mais d'être maintenant, dans des actions qui vérifient, autant qu'il est possible, la certitude qui nous fait être[725].

Cette impatience d'être est un des gains conceptuels des *Eléments*, et repris dans *Le Désir de Dieu*, qui en est le prolongement sur de nombreux plans :

---

[723] *EpE*, p. 125
[724] *Ibid.*
[725] *EpE*, p.125

> cette insatisfaction ne tient pas seulement à une temporalité de nos actes, qu'aucun acte ne remplit et ne suspend, et qui nous astreint à nous recommencer. Elle procède essentiellement de l'inégalité du moi à ce qu'il pressent être plus lui-même que lui-même[726].

Lévinas, dont Ricœur[727] a précisé les rapports avec la pensée de Nabert, exprime également cette incoïncidence à soi dans le phénomène de la paresse et de la fatigue, qui « marque un retard sur soi et sur le présent[728] ». Le sujet se découvre dans cette incapacité à être soi-même dans l'impossible commencement de l'acte selon Agata Zielinski :

> Ce décalage est l'expérience même de l'existence, où le sujet ne se saisit jamais dans sa totalité : distance de soi à soi qui fait la conscience – non pas conscience transcendantale, mais conscience d'être dans le monde[729].

Cette distance dans l'être, que Nabert, qui construit une philosophie de la valeur, nomme inégalité à soi, fait de l'existence « une relation entre un existant et elle-même[730] ». L'expérience de la subjectivité n'a donc rien de commun avec la plénitude qu'offrirait une coïncidence à soi. L'expérience du retard pris sur soi-même est une épreuve du « contre soi en soi[731] » et exprime le tragique de l'existence.

Cette incoïncidence ou décalage-distance à soi n'est pas le seul lieu de rencontre de Nabert et Levinas. Au concept d'impatience d'être pensé par le premier peut répondre celui de patience décrit par le second : dans la dimension temporelle de la passivité primordiale du sujet, la patience, « le temps est subi comme ce qui empêche la coïncidence du sujet avec soi-même et avec son projet d'existence[732] ». C'est donc à cause du temps qui passe que le sujet est incapable d'être qui il veut être et qu'il ne peut que s'incoïncider.

L'impatience d'être est donc le sentiment de cette inégalité, et on sait que la réflexion part du sentiment pour rejoindre ensuite la causalité. L'enjeu est de décider

---

726 *DdD*, p.30
727 Paul Ricœur, *Lectures 3*, *op. cit.*, pp.81 et sq
728 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, Vrin, 2002, p.44
729 Agata Zielinski A., *La responsabilité est sans pourquoi*, Paris, PUF, 2004, p.58
730 Emmanuel Levinas, *De l'existence à l'existant*, *op. cit.,* p.51
731 Levinas E., *Autrement qu'être,* Paris, Le Livre de poche, 2004, p.87
732 Agata Zielinski, *La responsabilité est sans pourquoi*, *op. cit.*, p.73

si cette impatience est un appel à autre chose que le moi ou si elle ne renvoie qu'au moi. Si elle ne dépend que de moi, cela veut dire que mes actes s'épuisent en apparaissant, qu'ils coïncident avec ce qui les a inspirés. Alors le désir d'être est satisfait puisqu'il ne dépend que de moi. On sent bien que cette satisfaction est refusée au sujet, dont Nabert dit que « *sa finitude se mesure à son impatience*[733] ». Ainsi ni la finitude, ni l'impatience ne peuvent s'originer dans le moi ; je ne peux comprendre mon désir que par la relation à un infini et à un être auquel je ne peux m'égaler. Cette scission entre l'être que je suis et celui que j'aspire à être est donc « produite par un être supérieur[734] ? ». Le concept d'impatience d'être conduit donc à la réflexion de la finitude, comme phénomène crucial de l'inégalité à soi.

[733] *EpE*, p.32
[734] *EpE*, p.32

Penser la morale selon le Faire plutôt que selon l'Etre est bien le geste commun à Sartre, Jankélévitch et Nabert. Cette conversion fait des philosophies de l'existence des pensées de l'acte dans lesquelles le temps anime la morale. La surrection du Faire comme catégorie existentielle est solidaire de la structure ontologique de l'existence éprouvée par l'incoïncidence à soi. C'est bien parce que l'existence est fondamentalement l'expérience du manque, de l'impossibilité à se rejoindre que l'Etre, et son privilège d'identité à soi, est inadéquat à penser la morale. Parce que l'Etre échoue à dire la réalité mouvante et incoïncidante de l'existence, Sartre, Jankélévitch et Nabert se tournent vers le temps et ses concepts pour orienter la conscience à travers l'existence.

Si temporaliser la morale permet alors d'échapper à la substantialisation de l'existence, surgit pourtant un autre problème. En renonçant à l'Etre, et en se tournant vers le Faire, la conscience se trouve désorientée. A quoi se fier ? Contrairement à l'Etre, tout plein de lui-même, le temps est vide et n'offre aucune prise prescriptive à la morale. Si cette absence de signification substantielle du temps fait écho au manque qui affecte et creuse l'existence, elle complique également les problèmes moraux. En effet, le temps, tel qu'il est compris par les philosophies de l'existence, n'est pas durée et continuité mais au contraire se manifeste dans ses arrêts. La discontinuité temporelle pose donc un problème de taille aux philosophies de l'existence : comment concilier la discontinuité temporelle avec l'unité de la conscience ? Comment être soi dans le temps ? Faut-il que le temps approfondisse l'incoïncidence à soi ? Ou faut-il qu'il offre la possibilité au contraire d'une création – d'une recréation – de la conscience et de sa continuité ? Plusieurs indices nous conduisent à cette deuxième hypothèse : chacune de ces philosophies s'éloigne de l'immédiateté et accorde au contraire une importance fondamentale à la deuxième fois, au recommencement. C'est ce mouvement qu'accomplit la réflexion, qui est reprise et récupération de soi, dans un *second temps*.

Quelle est donc cette prédilection de la philosophie existentielle pour la *deuxième fois* ? C'est ce que l'analyse de la réflexion et de la reprise doit élucider.

Chapitre IV

À CONTRETEMPS - RÉFLÉCHIR LE MOI

Temps du sujet, temps du mal

Si le temps n'a qu'une direction, celle de l'irréversibilité, il a deux sens pour l'existence : *création et destruction*. C'est ce que découvre la conscience par la reprise temporelle de son existence, où elle se crée et se réfléchit sans cesse, et par les expériences dans lesquelles elle ne peut se ressaisir, où le mal, et ses variétés temporelles, la détruise. Il est temps de redécouvrir l'ambivalence du temps qui fait autant qu'il défait et que la philosophie de l'existence ressaisit dans sa dualité.

La radicale extension du Faire et de la liberté dans les philosophies de l'existence et la conception de l'acte libre comme création de soi, de l'acte moral comme transformation de soi fait bien de l'existant un pur agir. Cette prévalence de l'agir dans l'existence ne doit pas dissimuler pourtant l'atmosphère profondément réflexive dans laquelle Sartre, Nabert et Jankélévitch plongent la morale. Chacun d'eux restitue « les affections morales[735] » qui passionnent l'existence. La morale est à la fois pur Faire et pure réflexion. C'est cette relation qu'il convient désormais d'examiner. L'idéal d'authenticité, de conversion réflexive et d'action faite « séance tenante » sont toutes trois des *pratiques temporelles.* C'est ce mystère qu'il faut percer : quel est le lien entre ce mixte action-réflexion et le temps, qui définit l'expérience morale dans les philosophies de l'existence ? Ces trois grandes morales prennent à la fois leur distance avec le concept de devoir et de vertu. Elles ont toutes pour adversaire la théorie réaliste des vertus de Scheler. Puisque la morale, et l'existence, n'est pas affaire d'Etre, mais de Faire, aucun *contenu*, aucune *forme* ne peuvent guide l'action. La morale, en un mot, est toujours engagement. Exister, c'est s'engager. Qu'est-ce alors que l'engagement ? Ce n'est pas observer des principes moraux, ce n'est pas faire confiance à l'idéologie. C'est la reprise de soi, c'est l'effort permanent pour « se récupérer ». C'est là tout le cœur de la morale. Il y a donc cet engagement de la conscience qui se ressaisit et se crée dans l'action.

Réflexion-reprise et action, voilà le secret de la morale. Cette reprise de soi n'est liée à aucune prescription, à aucune injonction théorique. Elle n'est pourtant pas pure spontanéité non plus. Elle est fondamentalement *reprise*. Cette reprise est organe-obstacle de la morale : elle est à la fois si difficile qu'elle apparaît inatteignable – la conversion à l'authenticité semble hors de portée chez Sartre – à la fois si mystérieuse

[735] Expression employée par Sartre pour désigner les états successifs que connaissent sa morale dans les *Carnets de la drôle de guerre* (*CdG,* p. 103) et sur laquelle je reviendrai plus précisément.

et impalpable qu'elle ne peut qu'être entrevue – l'étincelle apparaissante-disparaissante s'éteint dans la continuité de la vie – la conversion réflexive se heurte à des expériences dans lesquelles le moi ne peut se ressaisir – c'est la réalité injustifiable du mal.

En effet, cette reprise qui fait le tout de la morale semble aussi facile – après tout, cela n'engage que moi ! – que difficile, tant certaines expériences sont irrécupérables pour la conscience. C'est le sentiment de l'irréparable, le sentiment de l'injustifiable, de ce « jamais plus » qui est aussi un « jamais repris ». Certains actes ne peuvent faire l'objet d'une reprise et signalent par là même leur enracinement dans un site métamoral. C'est tout le tragique de l'expérience du mal dans *L'Essai sur le mal* et de l'impardonnable dans *Pardonner ?* Le temps, comme le sujet confronté au mal, est irrécupérable ; aucune torsion sur lui-même n'est possible, comme dans l'expérience de la faute, où le passé peut être ressaisi par la réflexion et rouvrir l'avenir. Le mal révèle ce qu'il y a d'inhumain dans le temps, ce qu'il comporte d'irréversible. On comprend alors que le temps est lui-même profondément lié à la relation : ce qui ne peut pas être récupéré, le mal, le sentiment de l'injustifiable est précisément rupture de la relation à soi et aux autres.

L'impossibilité de la reprise fait entrer le temps dans l'existence comme phénomène absolument ambivalent. Alors que le temps avait été juste à présent celui de la liberté, celui de la création de soi, il devient celui de l'irréparable et du mal. *La possibilité ou l'impossibilité de la reprise dans l'existence marque donc l'ambivalence profonde de l'existence.* Apparaîtra aussi une nouvelle variété du mal : la temporisation, le malentendu, la méconnaissance, la mauvaise foi. La conscience qui hésite à se reprendre, qui fait semblant de ne pas comprendre, qui repousse la récupération de soi, dilate le temps et refuse l'action.

Voilà le double mouvement qu'il faut suivre à ce moment de l'examen, à la fois celui de la découverte d'une création perpétuelle de soi opérée dans le temps et celui d'une destruction de soi qui fait aller *à contretemps*.

1. Le temps de la réflexion

La morale, l'échec et la déception

D'où vient cet intérêt des philosophies de l'existence pour la *deuxième fois,* pour le recommencement ? Autrement dit pourquoi la réflexion ? pourquoi la reprise ? Le moment est venu de répondre à ces questions qui obsèdent l'examen depuis son commencement et qui sont réapparues, sous une forme ou sous une autre, dans le rapport à Bergson, à l'idéalisme, à la liberté et à l'action. Un premier élément de réponse se trouve dans la tonalité philosophique, dans l'atmosphère qui affecte uniformément les philosophies de l'existence. La vie morale semble en effet marquée par l'échec et par une temporalité orientée vers la destruction et la disparition.

En voici trois variations :

> A la vérité, originellement la morale a lieu dans une atmosphère d'échec. Elle doit échouer parce qu'il est toujours trop tard ou trop tôt pour elle. Mais c'est dans et par cet échec que chacun de nous doit prendre ses responsabilités morales[736].

Il y a la fois le constat de l'échec inévitable de la morale et l'appel à la responsabilité (est-elle autre chose qu'une reprise de soi ?) dans cette analyse sartrienne. Derrière cette ambivalence de la morale, échec et responsabilité, il faut deviner celle du temps. *S'il est toujours trop tôt ou trop tard pour la morale, c'est parce qu'elle n'est pas une pratique de la première fois. Elle se joue dans la reprise, dans la récupération de soi,* dans ce que les *Carnets* et les *Cahiers* appellent l'authenticité. La difficulté temporelle de la morale, de celle de son juste moment, conduit irrévocablement la conscience à la réflexion. Parce qu'elle est toujours en avance ou en retard, la morale doit être réfléchie, elle doit être reprise. L'action morale étant par principe anachronique, c'est dans sa reprise et dans sa réflexion que la véritable moralité se déploie. Non pas dans l'acte en tant que tel. Et l'on comprend alors pourquoi Sartre peut soutenir qu'on est aussi libre dans la lâcheté que dans le courage. La morale, en se déplaçant de l'acte à la réflexion, prend toute son ampleur temporelle.

---

[736] *CpM*, p.19

Cette emprise de l'échec sur la morale se manifeste aussi à tout moment dans l'œuvre de Nabert. La déception est bien l'expérience cruciale de la vie morale. *Le Désir de Dieu* fait de la déception le sentiment qui signale la présence du désir d'être. Elle révèle l'existence d'un absolu parmi les tendances qui aimantent l'existence. En effet, dans le manque qui affecte l'existence et tous les actes dans lesquels elle se fait être, apparaît une exigence d'absolu. Il y a dans la morale une incomplétude et un anachronisme inexpugnable :

> Maintenir en soi l'expérience de ce manque, garder le sentiment du non-sens qui risque d'affecter l'existence en apparence la plus comblée si cette expérience s'affaiblit ou s'amortit, ce n'est rien de moins que maintenir en soi la condition fondamentale de la conscience de soi. C'est donc par une réflexion créatrice d'une promotion de la conscience de soi que se découvre, dès que l'expérience est suffisante, l'intelligence de cette relation mouvante entre ce qui se détermine comme finitude et une exigence d'inconditionnalité[737].

La déception rappelle que l'existence humaine est essentiellement finitude[738]. C'est bien la réflexion qui permet de maintenir cette expérience de l'inadéquation à soi qui est en fait signe de l'absolu en soi. L'expérience morale, par la reprise réflexive, est donc essentiellement *conscience de soi*. La morale ne peut être prescriptive, elle doit au contraire maintenir « le sentiment du non-sens » qui menace l'existence ! *Tout dans la morale est incitation à la reprise : la déception, le non-sens, l'absolu mais aussi le mouvement même du temps. En effet, l'habitude, la complaisance, l'oubli, tout ce qui, dans le temps, lisse l'existence, font reculer la conscience de soi*. La réflexion se fait alors à la fois avec et contre le temps. Elle est intempestive puisqu'elle va contre l'oubli, la progression du devenir, mais elle est opportune puisqu'elle saisit tout ce que le temps offre de puissance régénératrice de soi. La morale, dans son opération réflexive, est toujours « relation mouvante ». Il faudra y revenir, ces termes importent. La morale n'est pas de l'être, cela est acquis, mais elle est aussi relationnelle, cela viendra. L'expérience morale est relation de soi à soi, conscience de soi, révélée par l'expérience contemporaine de la déception et de l'absolu, avec et contre le temps.

---

[737] *DdD*

[738] *DdD*, chapitre I « Finitude et réflexion », pp. 21-48

Cette même atmosphère d'échec qui entoure l'expérience morale voile la philosophie de Jankélévitch. Cet échec propre à la vie morale est également lié à l'ambivalence de la temporalité. Le temps est « notre destin[739] », c'est-à-dire le temps vide et déterminé qui s'impose à nous sans que nous lui imposions rien, mais il est aussi notre destinée, celle ouverte par la liberté et l'amour : « La temporalité destinale est notre désespoir, mais le temps est notre espérance. *Mors certa, hora incerta*[740]. » L'expérience morale est accablée par le *quod* irréversible du temps mais est passionnée par le *quid* libre de la temporalité :

> Le temps est par excellence l'objet de la philosophie, un objet qui n'est pas un « objet », un objet qui n'est rien, et qui est pourtant quelque chose : qui est donc *presque rien*. Le temps est quelque chose qui n'est rien ; qui est tout ! qui est tout et rien. (…) Alors qu'est-il décidément ? En deçà de tout ? Au delà de tout ? Impondérable, impalpable et invisible, et *infiniment décevant*[741], comme toutes les choses vraiment importantes[742].

La morale, comme le temps, est événement du Presque-rien. Elle est donc toujours décevante, puisqu'insaisissable au-delà de l'entrevision de l'intuition, et cette déception l'engage à se reprendre. En effet, la reprise est ici aussi, certes pas sous une forme réflexive, ce qui fait la nécessité de la vie morale.

La réflexion sartrienne : authenticité et re-création de soi

Qu'en est-il d'abord de la variante réflexive de la reprise, commune à Sartre et à Nabert ? La réflexion est l'activité *pratique* par laquelle le sujet ressaisit son expérience, « l'approfondit, l'intériorise, se l'approprie, lui donne un sens[743] », comme le relève Paule Levert dans la comparaison des philosophies de Nabert et de Sartre qu'elle esquisse. Elle établit, en revanche, une distinction entre réflexion pratique chez Nabert et réflexion théorique chez Sartre qui ne me paraît pas bien fondée :

---

[739] Jankélévitch reprend ici la distinction qu'il a établie entre destin et destinée dans *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, *op.cit*,. p. 42
[740] *JNSQ3*, p. 54
[741] C'est moi qui souligne.
[742] Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, *op. cit.,* p. 26
[743] Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *op. cit.*

> Son rôle n'est pas théorique, sa fin n'est pas la connaissance. Au contraire, Sartre écrit : « La réflexion est une connaissance, cela n'est pas douteux. » (…) Mais, puisque l'être égal à lui-même c'est l'*en-soi*, la réflexion ne pourrait aboutit qu'à la destruction de la conscience (…). Elle n'aboutit en effet qu'à néantir le sujet plus profondément que ne le fait la conscience irréfléchie ; elle élargit la faille qui sépare le *pour-soi* de lui-même. Par la réflexion, le *pour-soi*, voulant se récupérer, se perd encore un peu davantage. Chez Nabert, elle opère une régénération du sujet, elle lui restitue sa dimension véritable en renouvelant sa tension vers son principe : en ce sens, elle le sauve[744].

Paule Levert semble ici confondre réflexion pure et réflexion impure, qu'elle ne distingue d'ailleurs pas explicitement. La réflexion pure n'est pas une réflexion théorique et cognitive, elle est au contraire réflexion pratique, comme le rappelle Charles Larmore[745]. Et enfin, cette réflexion n'est pas nécessairement vouée à l'échec : la conversion à l'authenticité peut se produire, elle existe ! Le malentendu vient de ce que le maintien de la distance à soi et de l'incoïncidence qui fait l'ipséité du pour-soi n'est pas incompatible avec la reprise et la conversion à l'authenticité, bien au contraire. Il y a dans la réflexion le maintien nécessaire de cette incoïncidence à soi. L'authenticité se distingue même de la mauvaise foi par la reprise de cette incoïncidence et de cette distance à soi et non pas par la mise en scène fictive de son unité.

Une relation méthodologique et essentielle se noue entre la temporalité et la réflexion. Pourquoi la réflexion se trouve-t-elle si intimement liée à la temporalité ? Est-ce nécessairement un refus de l'intuition bergsonienne et de l'unification de la durée qui l'accompagne ? Pour comprendre cette relation, Sartre introduit une distinction entre la temporalité originelle, qui serait conscience non positionnelle, conscience non thétique de durer, et la temporalité psychique, conscience thétique de ma durée. En un sens, dès que je me sens durer, dès que j'ai la sensation du temps qui passe, je quitte la temporalité originelle pour basculer dans la temporalité fabriquée par la psychè. On se souvient des réticences formulées par Sartre dans *La Transcendance*

---

[744] Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *Les Études philosophiques*, Nouvelle Série, 17e Année, No. 3, Jean Nabert (Juill. - Sept. 1962), pp. 361-369

[745] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.*, chapitre III « Réflexion et connaissance de soi », pp. 91-134

de l'ego au sujet de la psychè, comprise comme substance psychologique entièrement indépendante de la conscience. La temporalité originelle se produit dans une parfaite transparence ou translucidité à soi alors que la psychè substantifie la conscience en lui donnant une intériorité et en faisant mine de croire à l'introspection. Sartre reformule et prolonge donc les analyses de *La Transcendance de l'ego* en associant à la conscience originaire une temporalité originaire, non-thétique donc, et à la psychè une temporalité psychique. La question qu'il nous faudra affronter sera celle de savoir si, en dépit des efforts de Sartre, la partition entre temporalité originaire et temporalité psychique ne se fond pas dans celle d'une conscience instantanée, pure spontanéité qui ne peut excéder l'instant et qui fait donc disparaître la réalité du temps, et d'une conscience qui dure, thétique et illusoire. Sartre critique sans cesse les philosophies de l'instant (cartésienne, kantienne) qui font perdre la réalité du temps mais son cogito préréflexif, pure spontanéité et translucidité à soi, se vit lui-même comme saisie instantanée. C'est le contraire de l'*ego*, du Je et du Moi qui épaississent la vie de la conscience et la fait basculer dans la durée : « L'*ego* se donne comme un être permanent, substantiel, plus dense que la visée vive et fraîche qui a lieu dans l'instant[746] ». Et l'on peut alors se demander si le diagnostic que Sartre formule, dans les *Carnets de la drôle de guerre*, sur le rapport de sa philosophie à la temporalité n'est pas d'une lucidité extrême ; il s'y demande en effet s'il n'a pas fait une philosophie de l'instant « faute de comprendre la durée ».

Ce qui est en cause dans la temporalité psychique, c'est donc la conscience positionnelle que j'ai de ma durée. La durée dont j'ai conscience, et qui n'est plus conscience (de) durée, s'objective dans la réflexion complice. Ce qui est en jeu dans la description de ces deux formes de temporalités, c'est le rôle de la réflexion dans la temporalisation. En effet, c'est à la réflexion, et à la réflexion complice ou impure, que la conscience (de) durée devient conscience de ma durée, soit temporalité psychique. Sartre donne une définition très simple de la réflexion : « La réflexion, c'est le pour-soi conscient de lui-même[747] ». La réflexion est d'emblée phénomène temporalisé :

> Celui qui réfléchit sur moi, ce n'est pas je ne sais quel pur regard intemporel, c'est moi, moi qui dure, engagé dans le circuit de mon ipséité, en danger dans le monde, avec mon historicité. Simplement, cette historicité et cet être dans le

[746] Jean-Marc Mouillie, *Sartre, Conscience, ego et psychè*, Philosophies, PUF, Paris, 2000, p. 51
[747] *EN*, p186

monde et ce circuit d'ipséité, le pour-soi que je suis les vit sur le mode du dédoublement réflexif[748].

Puisque le pour-soi existe toujours hors de lui-même, à distance de soi, son élan diasporique le mène à se chercher hors de soi. La réflexion est fondamentalement liée à la forme d'existence dispersée du pour-soi. Il y a, dans la réflexion, un effort du pour-soi pour se fonder qui se reprend pour se sauver de « l'éparpillement ek-statique ». La réflexion est donc sans cesse soumise à la tentation d'objectiver le pour-soi, de l'intérioriser. Parce que le pour-soi se temporalise, la réflexion doit elle-même être temporalisation. C'est d'ailleurs le reproche fondamental que Sartre adresse au *cogito* cartésien, celui d'être une conquête réflexive limitée à l'instant[749]. *La réflexion est nécessairement projet d'un avenir et saisie d'un passé.* C'est ainsi que Sartre étend la temporalité du *cogito* cartésien, en lui redonnant un passé et un avenir. La réflexion, pour être réflexion du pour-soi, doit donc se conformer à sa nature ek-statique, « en ce sens, la réflexion est un phénomène diasporique[750] ». Comme le note Philippe Cabestan, Sartre oppose la durée psychologique, ou temporalité psychique, à l'historicité « qui est la temporalité originelle en tant qu'elle se dévoile à la réflexion comme 'le mode d'être unique et incomparable d'une ipséité[751]' ». La temporalité originelle étant la forme d'existence de l'ipséité, elle se manifeste nécessairement dans un déploiement ek-statique qui enveloppe un passé et un avenir.

La durée se retrouve ainsi associée à la temporalité psychique et renvoie à la « doctrine-refuge » que rejette *La Transcendance de l'ego* et « au rapport rassurant » que refuse *L'Etre et le néant* et que Sartre voit à l'œuvre dans le bergsonisme[752]. La durée est conscience thétique, révélée par la réflexion complice, pour une psychè. Au terme de « durée », Sartre préfère celui d' « écoulement[753] ». Qu'y a-t-il de plus ou de moins dans le terme d'écoulement ? Il y a déjà tout le bergsonisme en moins. Il y a également l'impersonnalité du champ transcendantal : la durée dure pour un sujet, l'écoulement s'écoule pour une subjectivité. La durée est teintée d'intériorité tandis que l'écoulement maintient cette distance et cette séparation qui en fait un « quasi-

748 *EN*, p188
749 *EN*, p191
750 *EN*, p192
751 Philippe Cabestan, *Dictionnaire de Sartre*, Ellipses, Paris, 2009, p.191
752 cf. infra, chapitre I
753 *EN*, p.193

dehors ». L'écoulement permet ainsi de s'accorder à la nature ek-statique de la temporalité. C'est ce maintien à distance, vital au pour-soi, que permet la réflexion. La réflexion est donc ce par quoi la temporalité devient historicité, c'est-à-dire le mode d'être individué d'une ipséité. La distinction fondamentale qui se dresse entre la durée psychologique et l'historicité, qui est écoulement pour une ipséité, définit donc à la fois deux temporalités et deux formes de réflexion. Cette distinction, qui recoupe celle qui distingue une philosophie de la conscience d'une philosophie du sujet, ne peut prendre la forme de la contemporanéité : ou le pour-soi psychologise sa durée ou bien il historicise son écoulement. L'ipséité doit s'historiciser parce que le pour-soi est avant tout conscience du monde, et non conscience de soi. Alors que le pour-soi qui intériorise sa durée se saisit soi-même comme objet, figé dans un *ego*. Le cogito préréflexif ne peut concevoir la temporalité psychique, elle ne peut surgir que par l'intermédiaire de la réflexion complice. Ces deux temporalités restent donc aussi parallèles que le sont la conscience comme champ transcendantal sans sujet et la psychè comme « dérivé dégradé de la conscience[754] ». Ce qui est dégradé, hypostasié, dans la conscience c'est bien sa spontanéité. Dans la réflexion impure, la conscience perd sa spontanéité, et l'on retrouve le problème de la définition d'une spontanéité qui ne s'abîmerait pas dans l'instant. Et il est sans doute bon de revenir maintenant à la définition que Sartre donne de la psychè :

> Nous nommons psychè la totalité organisée des ces existants qui font un cortège permanent de la réflexion impure et qui sont l'objet naturel des recherches *psychologiques*[755].

La réflexion impure ne peut conduire à l'historicité mais seulement à la saisie substantielle d'un sujet qui fuit sa temporalisation comme inachèvement perpétuel.

Ce que révèle la relation de la temporalité à la réflexion, c'est que la temporalisation elle-même est *réfléchissante.* Le pour-soi *se temporalise.* Dans le verbe pronominal se glisse alors toute la conception de l'ipséité et de la temporalité sartrienne qui gagne l'avancée fondamentale que le temps n'est pas mais que le pour-soi *se temporalise.*

---

[754] Jean-Marc Mouillie, *Sartre, Conscience, ego et psychè*, Philosophies, PUF, Paris, 2000, p.50
[755] *EN*, p.203

Le moment de la morale, entre instant et réflexion

La morale, telle qu'elle apparaît dès l'introduction du concept d'authenticité, n'est plus simplement affaire de choix à produire dans l'instant. En effet, l'authenticité, et la manière d'être qu'elle engage, n'est possible que lorsque le sujet fait à la fois ce qui est nécessaire dans la situation dans laquelle il se trouve, et en même temps évalue sa manière d'être à l'aune de l'examen de la réflexion pure. C'est donc un étrange mixte temporel auquel conduit le moment moral, à la fois produit dans l'instant et prolongé par la réflexion. Il en va de même pour le mixte d'intériorité et d'extériorité qui la compose. On pense ici à la très belle description que Sartre fait de l'idée. L'idée n'est pas

> une bille qu'on met dans un sac mais un immense complexe de pensées, d'actes et de sentiments, une hypothèse sur mon avenir et un éclairement de mon passé. L'idée apparaît d'abord au loin comme objet : c'est le socialisme, l'idéalisme, etc. Mais cette apparence disparaît lorsqu'on approche l'idée ; le glacis objectif qui la défendait s'ouvre (…) A ce moment l'idée redevient projet subjectif ; mon projet en liberté. Je deviens l'idée. Seulement du même coup l'idée s'est refermée sur moi ; elle est objectivité pour les autres ; elle a un aspect d'en-soi : consistance, permanence, corporéité. Du coup je suis *caractérisé* par l'idée. Je deviens *un* communiste, *un* socialiste[756].

L'idée n'est donc jamais une chose, elle est encore et toujours du temps : « une hypothèse sur mon avenir et un éclairement de mon passé » ; on retrouve bien le mouvement de dépassement et d'évasion de l'être propre à la morale sartrienne, et sa conséquence, la formulation temporelle de la morale, mais on assiste aussi au retournement de l'idée contre le sujet. En effet, l'idée est à la fois le projet de ma liberté, comme c'est le cas de l'idée socialiste ou communiste, mais elle est également ce qui peut m'enfermer dans l'objectivité de la qualité, de la propriété. En somme, l'idée peut précipiter le pour-soi dans l'en-soi. Et il semble bien que ce soit contre cela que l'authenticité et la réflexion pure doivent agir. Elles doivent empêcher cette consistance de l'idée de réduire la liberté du Pour-soi. C'est pour cela qu'il faut que je puisse ne pas toujours vouloir le projet, que je puisse me dédire et changer de projet.

[756] *CpM.*, p.20-21

C'est la deuxième dimension de l'avenir, que Sartre a énumérée dans la réponse[757] qu'il fait à Levinas et à sa conception de l'avenir comme relation à l'autre. Ce qui importe dans l'avenir, tout comme dans le projet et dans la liberté, c'est qu'il ne se trouve pas réduit à être, qu'il soit toujours possibilité de changer, en somme d'être compagnon de route et non pas communiste. L'authenticité a donc pour effet de maintenir la distance, la séparation qui rend la liberté effective et agissante. La morale sartrienne est donc une morale du choix, de la prévalence de l'instant, mais dont l'avenir est toujours maintenu ouvert par la distance à soi. Il serait intéressant à cet égard de voir ce qu'il advient de la promesse dans la morale sartrienne. A-t-elle un sens ? N'est-elle pas le discours de l'autre en moi ? N'est-elle pas le signe d'une aliénation de la volonté par le temps de l'autre ? Il semblerait que la promesse puisse figurer aux côtés de l'exigence et du devoir comme agents de l'aliénation du Pour-soi. Mixte de réflexion et de spontanéité, de dedans et de dehors, la morale suppose donc un temps particulier :

> Dehors-dedans : que la réflexion tienne la spontanéité entre parenthèses, en suspens, sans lui ôter sa force affirmative, comme *epoche* phénoménologique où la réflexion non complice n'empêche pas une seconde d'affirmer dans l'attitude naturelle la réalité du monde[758].

Tout comme la liberté doit toujours pouvoir tenir à distance l'idée qui *caractérise*, la réflexion doit toujours maintenir un écart entre l'existence du pour-soi et la spontanéité de ces choix. C'est donc un rythme très particulier qu'exige la morale : à la fois conversion et spontanéité, qui se produisent dans l'instant, elle doit également creuser une place pour la réflexion non complice qui produira la manière d'être, au détriment de l'être. Tout le problème de la morale est donc d'atteindre cette temporalité mixte, celle d'un *instant réfléchi*. Et c'est ce qui explique que l'échec soit si familier dans l'expérience morale, « parce qu'il est toujours trop tard ou trop tôt pour elle[759]. » *Si la morale intervient toujours trop tôt ou trop tard, c'est justement parce qu'elle se trouve dans cette temporalité mixte : trop tôt pour la réflexion non complice, trop tard pour l'instant.* La temporalité de la morale fait donc elle même difficulté. Et c'est cette difficulté que la

[757] *CpM*, pp. 431-433
[758] *CpM*, p. 12
[759] *CpM*., p.19

réflexion affronte.

La pratique réflexive peut être soit complice soit pure. Elle est, dans les deux cas, liée à la conception du pour-soi comme distance à soi. C'est parce que le moi n'est pas ce qu'il est qu'il se réfléchit. La dyade « reflété-reflétant » appelle un effort réflexif d'unification qui demeure toujours hors de portée. La réflexion complice, « troisième terme qui veut unifier les deux autres[760] », est vouée à l'échec. Par l'intermédiaire de la psychologie, elle réduit à l'en-soi ce qui est pure liberté dans le pour-soi, au caractère, au sentiment. On retrouve ici tout le problème de la liberté : comment peut-elle s'inscrire dans l'histoire concrète et continue d'un sujet sans être réduite à un caractère, à une nature ? Il faut sortir de la réflexion complice et aller vers la réflexion pure qui « est-et-n'est pas à la fois le réfléchi au lieu que la réflexion complice n'est *pas du tout* le noème constitué[761]. » Lorsque la réflexion récupère le soi sous forme de nature, de caractère, de réponse, alors elle est complice. Il y a réflexion pure lorsque « l'existence paraît à soi-même sous la forme d'un thème et d'une question. » En somme, la réflexion, pour échapper à la complicité, doit être elle-même *projet*, « issu du projet non réflexif et décision de suspendre ou de poursuivre le projet[762] ». La réflexion pure est donc pratique temporelle, projet et création de soi vers l'avenir alors que la réflexion impure se tourne vers l'en-soi et le passé pour voiler la distance à soi qu'elle ne veut plus voir.

L'authenticité, à laquelle le pour-soi se convertit par la réflexion pure, est aussi pratique de l'avenir. Elle est refus de l'être, et donc du passé, elle est toujours projet. Sartre prend l'exemple de l'amitié de Pierre. Si j'affirme que Pierre est mon ami, en réalité j'affirme en même temps que je doute de cette même amitié puisqu'elle ne peut pas *être*. La réflexion impure niera la contrepartie dubitative de toute croyance et de toute affirmation, elle fera tout pour la dissimuler et pour faire comme si la relation était entre-en-soi. La réflexion pure, au contraire, aura l'authenticité de « maintenir la tension[763] » entre la croyance et son incertitude. Conscient de la fragilité de la croyance, et de la réversibilité de l'amitié, le pour-soi converti à l'authenticité se reprend et réaffirme sans cesse l'amitié qu'il a pour Pierre, la soutient à l'être puisqu'elle ne peut être. La croyance devient alors « entreprise », elle se projette vers l'avenir. La réflexion pure et l'authenticité sont bien des pratiques de l'avenir

[760] *CpM*, p. 489
[761] *Ibid.*
[762] *CpM*, p. 495
[763] *CpM*, p. 495

puisqu'elles font s'exister dans l'avenir ce qui ne peut prétendre être :

> (…) je veux construire cette amitié dans un mouvement de temporalisation où chacun de mes actes se modèlera sur un acte de Pierre et réciproquement, et où à chaque temps particulier de l'entreprise correspondra une certitude intuitive. Cela n'est pas du nominalisme : il ne s'agit pas du tout de réduire l'amitié à une succession d'instants mais de considérer le thème unificateur comme choix intentionnel de faire (faire une amitié) et, dans cette perspective, de laisser aux moments leur développement concret[764].

La réflexion pure est par définition hors de la psyché, hors de portée de toute récupération psychologique. Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais bien d'une reprise existentielle et temporelle de soi. Qu'est-ce qu'accomplit la reprise réflexive qui la sauve de la mauvaise foi ? Alors que la mauvaise foi fige dans l'être-en-soi, la reprise maintient l'existence *en tension.* Elle ne nie pas la présence du non-être au sein de l'existence, et ce même dans les sentiments dont on voudrait qu'ils en soient le plus exempts, comme l'amour. La description de l'amour authentique dans les *Cahiers pour une morale* démontre que tout réside dans sa tension, dans la destruction de la psyché. L'amour, pour être authentique, doit perpétuellement être mis en question, repris par la réflexion, être assumé comme amour et non-amour, comme amour et comme ce qui détruit l'amour. La réflexion complice veut ignorer cette nature problématique de l'amour. Il ne s'agit pas de réévaluer tous les jours, à chaque instant, la quantité d'amour, supérieure ou inférieure à celle de la veille, mais de savoir que « aimer et vouloir aimer ne sont qu'un[765]. » Dans l'amour, il ne peut y avoir que de l'amour, puisqu'il y a le néant de la volonté de l'amour ! L'amour ne peut donc pas être plein de lui-même : l'amour authentique n'est pas être mais tension. Il est doublement mu par l'avenir et par le néant – et au fond, c'est la même chose. C'est donc dans le statut de la volonté que tout se joue : si je ne peux pas *être* l'ami de Pierre, l'amant d'Anny, je peux au moins être celui « qui *veut* croire en l'amitié de Pierre, qui *veut* aimer Anny[766] ». Cette mise en tension, maintenue à l'existence par l'authenticité se trouvait déjà dans les *Carnets de la drôle de guerre*. Sartre y décrivait l'authenticité comme le fait de

[764] *CpM,* p. 492
[765] *Ibid.*
[766] *CpM*, p. 494

s'engager dans sa propre vie, de l'*assumer* :

> Non pas *accepter* ce qui vous arrive. C'est trop et pas assez. L'*assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous-même), c'est-à-dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l'était donné par décret et, acceptant cette responsabilité, en faire l'occasion de nouveaux progrès *comme si* c'était pour cela qu'on se l'était donné[767].

Assumer sa vie, c'est en être entièrement responsable, c'est « reprendre à son compte » ce qui nous arrive. C'est la définition de la reprise existentielle ! Dans la reprise se glisse toute la puissance de la volonté. En effet, dans la reprise comme dans la réflexion se situe toute la centralité de la théorie sartrienne de la volonté. Qu'est-ce que vouloir sinon l'opposé de l'être ? Si je veux quelque chose, c'est bien que je ne le suis pas. Pour le comprendre, revenons à la description de la volition qui préoccupe le Carnet III. La volonté est aussi pratique temporelle, « et ceci pour une raison évidente, c'est que l'objet de la volonté est futur[768]. » La structure temporelle de la volonté, c'est d'être-à-venir. On ne peut alors vouloir contre le temps, « on ne peut jurer ni contre soi ni contre le temps[769] ». La volonté est, structurellement et temporellement, transcendance, elle est rapport à l'avenir. Elle vise toujours un au-delà de l'être dans l'avenir et s'éprouve dans une résistance du monde, dans ce que *L'Etre et le néant* appellera « le coefficient d'adversité des choses », ou encore situation. Cette structure de la volonté ébauchée dans les *Carnets* est approfondie dans les *Cahiers pour une morale* :

> La réflexion pure et authentique est un vouloir de ce que je veux . C'est le refus de me définir par ce que je suis (Ego) mais par ce que je veux… [À ces moments] la réflexion *ne voit pas* le réfléchi et ne veut pas le voir[770].

Parce qu'elle est pratique de l'avenir et transcendance, qui sont d'une certaine façon une seule et même chose, la volonté se fait l'écho de la dissonance qui existe au sein de la conscience qui n'est pas soi mais projet de soi. Ainsi seul un être à distance

[767] *CdG,* p. 122
[768] *CdG*, p. 49
[769] *CdG*, p. 50
[770] *CpM*, p. 496

de soi peut-il être authentique. Assumer son existence, être authentique, c'est réfléchir la distance qui me sépare de moi-même. Etre authentique, c'est s'évader de l'être, évasion qui est impossible à tout être parfait, plein de lui-même, captif de sa perfection. Dieu n'a ainsi pas de volonté puisqu'il est « précipité de création en création sans pouvoir 'prendre ses distances', par rapport à soi et par rapport à l'objet[771]. » L'intuition qu'approfondissent les *Carnets* est que la volonté est la faculté qui s'échappe à elle-même vers un avenir, « elle est pro-jet[772] ». En s'échappant à soi par la volonté et vers l'avenir, le pour-soi peut se convertir à l'authenticité. La volonté, comme l'authenticité et la réflexion pure sont donc éminemment problématiques, elles mettent le pour-soi en question dans son être. Le pour-soi devient alors « perspective » et « direction[773] », et non pas être ou substance. Qu'est-ce que cela change pour le morale ? Eh bien, l'intention devient seconde. Ce qui compte en morale, ce n'est pas de vouloir faire le bien, de secourir l'autre, ce qui compte c'est ce qui est fait, « construire hôpital », « donner à boire à celui qui a soif ». La morale de l'intention est toujours déjà une morale de l'être et de la psyché, voulant immobiliser en prescription ou en sentiment ce qui est *à faire*. Il y a donc une temporalité mixte dans la morale : à la fois l'immédiat de la mise en question de son existence et dans l'avenir de l'entreprise morale, toujours à saisir dans un Faire.

Comment alors passer de la réflexion impure à la réflexion pure ? En refusant le Moi, l'être et l'emprise psychique en général, en rétablissant la transcendance et en maintenant la distance à soi. Dans la réflexion et la reprise s'expriment le refus de l'immanence fondateur de l'ontologie sartrienne. La réflexion impure est complaisance à soi et oriente tous les projets non vers eux-mêmes dans l'avenir mais vers le Moi. C'est donc bien en abandonnant le Moi que la réflexion peut devenir pure et le pour-soi authentique. Pour illustrer ce détournement par le Moi de la morale dans la réflexion complice, Sartre reprend l'exemple sur lequel se sont ouvert les *Cahiers*. Si je donne à boire à celui qui a soif pour être bienfaisant, le projet moral est en fait projet de Moi et donc phénomène complaisant de la réflexion complice. Si je lui donne à boire parce que « l'eau apparaît comme immédiatement désirable pour lui[774] », alors la conversion du pour-soi à l'authenticité peut se produire. *Entre la réflexion complice et la réflexion pure, il y a toute la distance qui sépare le Moi de l'ipséité.* L'ipséité

[771] *CdG*, p. 53
[772] *CdG*, p. 54
[773] *CpM*, p. 493
[774] *CpM*, p. 497

est bien ce qui thématise et ce qui met en question l'existant dans son être. Elle ne relègue pas l'eau au second plan du projet mais au contraire en fait l'essentiel. Il y a donc un double mouvement dans la réflexion pure qui maintient la distance à soi nécessaire à l'authenticité : d'un côté le pour-soi « veut la fin pour elle-même » et de l'autre « il est conscient de soi comme voulant cette fin ». Le Moi ne s'interpose pas directement dans le projet ; la transcendance demeure. Ce n'est pas le Moi qui veut le projet pour soi, comme dans l'immédiateté de la réflexion complice, mais le pour-soi qui se récupère dans le projet qui demeure fin en soi :

> Seulement il est récupéré comme absolu et totalité sans cesser d'être gratuit. C'est ce double aspect simultané du projet humain, gratuit en son cœur et consacré par la reprise réflexive, qui en fait l'*existence authentique*[775].

La réflexion pure est donc toujours maintien de la tension à l'existence. Elle est projet tourné vers le monde et vers l'avenir, mais projet d'un pour-soi ; elle est absolue et contingente. La réflexion, qu'elle soit complice ou pure, saisit toujours l'existence humaine comme projet.

La réflexion est donc pratique temporelle qui maintient l'existence en tension et qui fait de la subjectivité le mode de dévoilement du monde. Revenons à la distinction entre réflexion pure et complice. Charles Larmore superpose une distinction éclairante à celle des deux réflexions sartriennes, la réflexion pratique et la réflexion cognitive, qui permet de ressaisir la place de la subjectivité dans la réflexion. En effet, dans la réflexion pratique, « le moi apparaît sous son aspect primordial qui est d'être le moi que nous avons seuls à être[776] ». Il ne s'agit pas de « devenir ce qu'on est », formule dont Sartre moquait le romantisme dans les *Carnets*[777], mais il faut au contraire assumer la distance à soi et s'engager dans sa propre incoïncidence. Le but de la réflexion pratique n'est pas de mieux se connaître mais de *s'agir* :

---

[775] *Ibid.*

[776] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.*, p. 9

[777] « Des phrases comme 'Deviens ce que tu es' nous faisaient grincer des dents. Nous passions notre temps au contraire à isoler les concepts, à les rendre incommunicables et chacun fermé sur soi (…). » (*CdG*, p. 111). Contre Nietzsche, Sartre, Nizan et Aron choisissent Descartes, et son « philosopher à coup d'épée ».

> En effet, nous pouvons faire retour sur nous-mêmes en vue, non d'accroître nos connaissances, mais de mieux nous vouer à des croyances ou sentiments, ou à des actions, qui sont déjà nôtres ou que par là nous faisons nôtres pour la première fois. Dans ce cas, il s'agit de ce que je vais appeler la réflexion pratique[778].

Dans les *Pratiques du moi*, Larmore analyse la structure réflexive de l'authenticité. La conception de la réflexion pratique développée par Larmore coïncide bien avec la réflexion pure sartrienne, ce qu'il indique lui-même[779], mais également avec ce que nous avons nommé la reprise existentielle, le *revivre* qui fait l'existence : « Nous essayons de nous ressaisir, non en ajustant nos croyances à ce que nous sommes devenus, mais en changeant notre vie elle-même[780]. » C'est une transformation de l'existence entière qu'engage la réflexion pure/pratique. La réflexion cognitive ou impure n'affecte l'existence que localement, dans une croyance, un sentiment précis. Il y a aussi une imposture du moi dans la réflexion cognitive puisqu'elle prétend que le sujet et l'objet de la réflexion sont une seule et même chose. En prétendant ne faire qu'un avec lui-même, le pour-soi de la réflexion complice, non seulement se condamne à l'échec, mais aussi s'aliène. C'est au contraire en *assumant* la séparation à soi que la réflexion pure peut devenir projet de soi dans l'avenir. Déjà dans *La Transcendance de l'ego*, Sartre notait que « L'attitude réflexive est exprimée correctement par cette fameuse phrase de Rimbaud… "Je est *un autre*[781]" ». La connaissance de soi n'est pas un engagement de soi, seule la conscience de soi permet de « se récupérer ». La connaissance de soi est donc inauthentique en ce qu'elle obéit à la même logique que celle de la mauvaise foi. Elle n'est pas le *comme si* authentique de celui qui assume sa vie comme s'il était à l'origine de tout ce qui lui arrivait, c'est le *comme si* du mensonge. La réflexion pure ne livre pas une connaissance, un donné, mais elle livre le réfléchi comme « l'être que nous avons à être, dans une indistinction de point de vue (…), elle ne nous apprend rien, elle pose seulement[782]. » La réflexion pure ou pratique est une *attitude existentielle*, elle est cette reprise de soi qui donne un

---

[778] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 43
[779] « Sartre, par exemple, a marqué une distinction entre réflexion « impure » et « pure », qui recouvre à certains égards celle que je propose entre réflexion cognitive et pratique. » (Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 99)
[780] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 152
[781] Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l'ego* (1936), *op cit.*, p. 78
[782] *EN*, p. 202

sens à la réalité-humaine, celui du projet. L'authenticité est donc bien une création[783] ou une re-création de soi : puisque nous ne sommes *rien,* il faut nous créer, il faut nous donner à être ce que nous sommes. Dans ce mouvement de création de soi projetée dans « devoir-être », Charles Larmore distingue la dimension normative de la pensée sartrienne :

> On n'est pas ce qu'on est et on est ce qu'on n'est pas », cette formule de Sartre s'éclaire aussi, si nous remarquons que ce qu'on s'oblige à être représente par là ce qu'on n'est pas encore, ce qu'on a à être. La « transcendance » qui habite notre « facticité », pour évoquer encore la terminologie sartrienne, est la dimension prescriptive qui traverse tout notre être. Nous sommes toujours à distance de nous-mêmes dans la mesure où nous sommes des êtres fondamentalement normatifs[784].

C'est également à cette dimension inaperçue de la pensée de Sartre que Jean-Marc Mouillie consacre certains de ses travaux actuels[785]. Il propose de comprendre la normativité à partir de la liberté, en particulier dans les notes préparatoires à la conférence de Rome et dans les manuscrit de Cornell. La particularité de la pensée normative chez Sartre est alors qu'elle mène à la subjectivité. La norme n'est pas conçue comme un phénomène de la répétition mais au contraire comme ce qui va permettre aux possibilités de l'action de se produire. Elle se trouve du côté de la liberté et de la création de soi et non pas de l'obéissance ou du déterminisme.

Une des découvertes de Larmore est la familiarité de la réflexion pure sartrienne avec la pensée bergsonienne : « « Bergson et Sartre ont voulu, chacun à sa manière, mettre en évidence que le moi n'existe que dans et par l'effort pour se

---

783 « La conscience authentique se saisit elle-même dans sa structure la plus profonde comme créatrice… L'authenticité nous [dévoile] que nous sommes condamnés à créer et en même temps que nous avons à être cette création à laquelle nous sommes condamnés. » (*CpM*, p. 530)

784 Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 117

785 En particulier, la conférence qu'il a donnée lors de la conférence annuelle du Groupe d'études sartriennes à l'ENS le 24 juin 2017 intitulée « Sartre, penseur subversif de la norme ».

constituer comme moi[786]. » C'est en effet le mouvement même de la réflexion pure que l'on semble reconnaître dans cette description de *L'Evolution créatrice* :

> Pour que notre conscience coïncidât avec quelque chose de son principe, il faudrait qu'elle se détachât du *tout fait* et s'attachât au *se faisant*. Il faudrait que, se retournant et se tordant sur elle-même, la faculté de *voir* ne fît plus qu'un avec l'acte de *vouloir*[787].

La réflexion pure ou pratique est bien cette tension permanente de la conscience pour se maintenir à l'existence, qui risque de retomber dans l'en-soi de la mauvaise foi ou de la connaissance de soi. C'est bien la conscience de soi qui permet à la reprise réflexive de se produire et à l'existence de se recréer. La même opération réflexive est opérée par la conscience qui vit une expérience morale dans la philosophie de l'existence nabertienne.

La réflexion nabertienne : existence et régénération de soi

Dans l'article de 1957, « La philosophie réflexive[788] », Nabert se place dans la même lignée que Brunschvicg, Lachelier et Lagneau qui, selon Ricœur, allie la dimension transcendantale, épistémologique et la dimension intime, éthique. Ainsi la méthode réflexive n'est-elle pas seulement une puissance d'intériorisation mais elle permet aussi d'atteindre le cœur de la sphère pratique, la responsabilité et les sentiments. Et ce n'est pas le seul tour de force de Nabert que d'édifier une philosophie réflexive dans laquelle les sentiments jouent un rôle tout à fait premier. Dans ce même article, Nabert revient sur ce qui l'éloigne de la phénoménologie – en dépit d'une similitude de méthode. Il définit la méthode réflexive non pas comme une réflexion qui permettrait de produire une connaissance de l'immédiat, non pas comme une analyse réflexive qui révèlerait le rapport de la conscience à l'être mais comme « ce qui ramène au sujet dans une perspective d'immanence[789] » :

---

[786] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 132
[787] Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, *op. cit.,* p. 238
[788] Repris dans *EIL*, pp. 397-411
[789] *EIL*, p. 399

> La réflexion n'est pas seulement retour à l'intériorité : elle est aussi progrès vers l'unité, parce qu'elle retrouve à la source de tous les symboles un même acte qui paraît se morceler à la rencontre des moyens d'expression qu'il ne peut éviter de se donner[790] .

Ce qui permet de connaître la conscience, ce n'est plus l'être, mais la conscience pure. La méthode réflexive n'est pas une variété de l'introspection dans laquelle le moi se replie sur son « intériorité moite » ; la conscience revient à soi mais sans se détourner du monde. Au contraire, ce que la méthode réflexive réfléchit, c'est l'événement qui fait le lien entre le moi et le monde. La conscience ne peut se connaître qu'à travers ce qu'elle produit. Paulin note ici l'origine fichtéenne de cette conception « d'un moi qui ne se pose qu'en posant un non-moi[791] ». Nabert insiste à de nombreuses reprises sur cette relation du moi au monde : la méthode réflexive, si elle vise une conquête du moi et un progrès de l'existence, passe toujours, à quelque degré, par « le temps, le langage, l'histoire[792] ». La méthode réflexive n'est donc pas une saisie directe de la conscience mais elle doit la retrouver dans le monde à travers les signes, les actes, les événements qui la constituent. C'est d'ailleurs en cela que la méthode réflexive est tournée vers l'action, donc l'avenir, et non pas vers l'être et le passé. La méthode réflexive, si elle ressaisit le passé dans les expériences de la faute, de l'échec ou de la solitude, vise en réalité l'avenir à travers ce passé. Jean-Philippe Pierron décrit ainsi la reprise réflexive propre à la philosophie de Nabert :

> Pour ce dernier, attaché au *moment du désir constitutif de notre être,* le désir d'être n'opère une reprise de soi que dans et par la médiation des actes avec lesquels le soi ne parvient pourtant guère à s'égaler à soi[793].

Cette réflexion est elle-même double. En effet, Paulin voit à l'œuvre deux formes de réflexion dans les œuvres morales de Nabert : la réflexion naturelle et la réflexion philosophique, qui est comme une reprise de la première. Dans les *Eléments pour une éthique*, l'examen part de la réflexion naturelle, de l'expérience de la faute, de la solitude ou de l'échec. Dans l'analyse de l'expérience morale, il apparaît que la

---

[790] *EIL*, p. 407
[791] Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 69
[792] *EIL*, p. ?
[793] Jean-Philippe Pierron, *Ricœur, op. cit.,* p. 14

réflexion, qui est alors à la fois naturelle et transcendantale, est aussi un *acte*. En effet, la réflexion dans l'expérience morale transforme la conscience et l'approfondit ; elle est une pratique de l'existence et pas seulement une méthode théorique. Ce qui apparaît alors c'est que le problème moral ne peut se poser a priori. La philosophie morale ne peut avoir pour origine que l'expérience concrète de la vie morale. La fonction de la réflexion est alors d'abord critique : elle doit retrouver l'acte sous les signes qui le dissimule et l'opacifie, en cela elle reprend les insuffisances de la réflexion naturelle.

La réflexion se distingue de l'intuition dans la mesure où elle n'est pas autoposition de soi, saisie immédiate de soi mais au contraire création de soi par la reprise. Les mouvements de l'intuition et de la réflexion sont inverses : alors que l'intuition part du fondement, la réflexion part des données initiales de l'expérience[794]. Elle reprend ce qui dans les actions accomplies par le sujet sont problématiques et ne se fondent pas dans la continuité de son existence. La réflexion n'est possible que dans une existence marquée par la discontinuité, faite de ruptures et de reprises. Cette conception de la réflexion distingue à nouveau la pensée de Nabert de celle de Lavelle : la réflexion est pure création de soi, elle ne fait pas que découvrir ce qui est déjà là en moi. La réflexion crée véritablement le sujet, elle le constitue en lui-même et le ressaisit à même ses actes et les résistances qu'il rencontre. C'est cette élément problématique que récupère la réflexion, comme le souligne Charles Larmore :

> Dans chacune de ses formes, la réflexion se conçoit donc comme la réponse à un problème. C'est en butant sur des résistances à l'exécution de ses projets, qu'elles viennent de l'extérieur ou de ses propres défaillances, qu'on se sent obligé de réfléchir sur ce qu'on a tenu pour certain jusque-là. Ainsi la réflexion est-elle toujours située, toujours adressée à une interruption qui s'est produite dans la continuité de l'existence. Elle apparaît, comme le dit Jean Nabert, « comme un moment dans l'histoire du désir constitutif de notre être[795].

---

[794] « Le philosophe de la réflexion ne cherche pas le point de départ radical ; il a déjà commencé, mais sur le mode du sentiment ; tout est déjà éprouvé, mais tout reste à comprendre, à ressaisir – selon le bon mot de Jean Nabert –, en clarté et en rigueur ; ce sont précisément ces sentiments initiaux qui attestent que la réflexion est désir et non point intuition de soi, jouissance de son être», Paul Ricœur, Préface à Jean Nabert, *EpE.*, p.6. Repris dans *Lectures 2, op. cit.*

[795] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 120

Ce rapport de la réflexion au négatif[796] en fait une véritable dialectique. La méthode réflexive est à la fois récupération de soi dans les expériences qui affectent l'existence *et* relation de l'histoire concrète de la conscience et des aspirations qui la passent. Cette dialectique existentielle ne doit pas être entendue au sens de méthodologie mais réellement de « posture philosophique[797] », comme le rappelle Jean-Philippe Pierron. Le propre de la méthode réflexive, si loin de l'abstraction et de l'impersonnalité du méthodique, est d'accompagner la conscience dans les moments de son histoire, et de « substituer à l'alternative brutale une dialectique fine[798] ». La réflexion, tout comme pour Sartre, est toujours relation, mise en tension de l'existence. Elle accompagne la conscience dans les deux mouvements opposées qui la traversent ; elle est à la fois élan d'expansion vers le monde et mouvement de concentration sur soi dans l'acte originaire. La réflexion a pour rôle, non pas de dissoudre la tension entre ces deux directions, mais au contraire de la maintenir en redonnant un sens au présent et à l'avenir. Lorsque que le temps est arrêté par la faute, l'échec ou la solitude, la réflexion est cette pratique du présent qui permet de remettre le temps en mouvement, de rouvrir l'avenir. Dans l'analyse réflexive, le moi cherche à se récupérer, à se réapproprier ce qu'il était et qui est devenu inconciliable avec son présent. Il ne peut ni nier que cet acte est bien le sien ni s'y reconnaître. La régénération de soi est bien différente de la récupération de soi sartrienne dans la mesure où elle participe d'un progrès spirituel mais elle partage pourtant avec elle ce rapport à l'absolu et n'est pas si étrangère à ce que Sartre appelle le choix originel.

Quelle est alors le lien entre la méthode réflexive et la subjectivité ? Dans la préface de *Soi-même comme un autre*[799], Ricœur annonce la relation fondamentale de

---

[796] « La réflexion serait littéralement bouchée (et elle semble l'être souvent, elle l'est même à la limite), quand le moi se trouve en présence d'un acte qui n'offre aucune prise au repentir, au remords, au regret, parce qu'il étonne le moi qui l'a accompli, au point de ne pas même donner prise à une analyse de la motivation, donc un acte qui est l'expression de la nature comme telle, et rien que de la nature. Il faut qu'au sein même de l'acte apparaisse une lueur de liberté, de décision, pour qu'il donne prise à la réflexion et, du même coup, à la conscience d'une différence entre moi et moi, entre ce qui est au principe même de mon être, c'est-à-dire de mon élan, de ma confiance, de mon aspiration. Si faible que soit cette lueur de liberté, si éloigné que soit mon acte d'une décision véritable, il ne condamne pas la réflexion à l'insuccès. Cette finalité de la réflexion est la recherche d'une adéquation entre mes actes et moi. » (*DdD*, pp. 33-34)

[797] Jean-Philippe Pierron, *Ricœur*, Paris, Vrin, Bibliothèque des philosophies, 2016, p. 17-18

[798] Paul Ricœur, *Du texte à l'action*, op. cit., p.162

[799] « La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu'elle s'exprime à la première personne du singulier : 'je pense', 'je suis'. » Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Essais, Seuil, 1990, p. 11

l'ipséité et de la réflexion. Dans l'ipséité ricœurienne, on retrouve la même distance par rapport au concept d'identité substantielle et permanente à soi dans le temps :

> Notre thèse constante sera que l'identité au sens d'*ipse* n'implique aucune assertion concernant un prétendu noyau non changeant de la personnalité[800].

Il y a dans l'ipséité la volonté de réintégrer l'altérité dans la définition du soi. La relation de l'ipséité au temps et à la conscience apparaît alors aussitôt : c'est parce que la conscience est un *cogito* brisé altéré par le temps en permanence que l'ipséité est adéquate à la vie du sujet. Dans son analyse du raisonnement cartésien, Ricœur rappelle le dilemme qui a divisé l'histoire de la philosophie entre une conception du *cogito* comme fondement mais aussi comme vérité abstraite (Malebranche, Spinoza) et une conception idéaliste du *cogito* (Kant, Fichte, Husserl) non pas comme vérité première mais comme fondement de toute vérité. C'est le « je pense » de Kant, qui accompagne toutes mes représentations et auquel Sartre s'oppose dans *La Transcendance de l'ego*[801]. Et la tâche de la philosophie réflexive est bien de retrouver l'activité de la conscience, de révéler le « je » qui se manifeste dans ses actes.

Pour mieux saisir le rôle de la réflexion dans l'œuvre de Nabert, on peut se tourner vers un autre philosophe de l'existence, qui a également pensé un double usage de la réflexion et qui est le contemporain de Sartre, Jankélévitch et Nabert : Gabriel Marcel. Il semble bien y avoir un lien souterrain entre l'existence et la réflexion. Tout comme Sartre, Marcel distingue deux types de réflexion : une réflexion primaire qui se rapproche de l'analyse, qui disjoint et fractionne le réel – qui semble proche de ce que Charles Larmore appelle la réflexion cognitive. Et puis une réflexion seconde :

> C'est ainsi que le rôle de la réflexion – qu'elle s'exerce sur le sentir ou sur l'agir – consiste non point à morceler, à démembrer, mais tout au contraire, à rétablir dans sa continuité le tissu vivant qu'une analyse imprudente avait disjoint[802].

---

[800] Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 13
[801] *TE*, p. 14
[802] Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, Paris, Gallimard, NRF, 1949

Cette réflexion seconde équivaut-elle à la réflexion pure ? Elle a bien une fonction récupératrice et elle doit bien restituer l'expérience authentique de l'existence, elle, aussi, « est un mouvement de conversion[803] ». La réflexion est surtout *reprise*, qui récupère ce dont l'unité a été brisée par la réflexion primaire. La différence est donc là : la réflexion seconde ne récupère que ce qui a été morcelé par l'expérience primaire. Elle n'est pas le maintien de la tension propre à l'existence comme c'est le cas pour Sartre et Nabert et ce pour une raison essentielle qui tient au rôle de l'être dans leur morale respective. En effet, alors que Nabert et Sartre se retrouvent dans une critique de l'être, Marcel fait reposer la réflexion seconde « sur l'être, non sur une intuition, mais sur une assurance qui est confondue avec ce que nous appelons notre âme[804] ». La conscience, pour Marcel, n'est pas incoïncidence, inadéquation à soi mais indisponibilité : « adhérence à soi-même, plus primitive et plus radicale encore que l'amour de soi[805]. » Ricœur affirme que la distance entre Marcel et Nabert[806] tient à la présence d'un système moral chez ce dernier[807]. Et en effet, chez Sartre et Nabert, la réflexion a une vocation éminemment morale. Qu'en est-il alors de Jankélévitch ? On sait que la réflexion n'apparaît pas en tant que telle dans son œuvre et qu'il se place du côté des philosophies de l'intuition. Pourtant apparaît dans sa conception temporelle de la morale quelque chose qui ressemble à la réflexion, la reprise.

[803] Gabriel Marcel, *L'Homme problématique. Position et approche concrète du mystère ontologique*, Paris, Présence de Gabriel Marcel, 1998
[804] Gabriel Marcel, *Pour une sagesse tragique et son au-delà*, Paris, Plon, 1968
[805] Gabriel Marcel, *Etre et avoir*, Paris, Aubier Montaigne, Philosophie de l'esprit, 1935, p. 100
[806] Il est d'ailleurs étonnant que Ricœur ne confronte pas directement la pensée de ceux qu'il a reconnus comme deux de ses plus grands maîtres.
[807] Ricœur, *Lectures 2*, « Réflexion primaire et seconde chez Gabriel Marcel », *op. cit.,* p. 68

2. Le temps de la reprise

Jankélévitch , la reprise et la deuxième fois

La description que Jankélévitch donne de l'existence, « exister, n'est-ce-pas renaitre ainsi d'instant en instant par un miracle de chaque seconde[808] ? », insiste en effet sur le mouvement d'une reprise. Il y a une nécessité chronologique et ontologique de la reprise, « comme itération et comme retour sur soi[809] ». Pour sentir véritablement, l'homme doit ressentir, c'est-à-dire ressaisir ce que la temporalité a fait irréversible et unique. Pour s'approprier son existence, l'homme refait en quelque sorte ce que la temporalité a fait et rendu unique par la reconnaissance : « l'homme est fait pour reconnaître, pour se rappeler, pour confirmer, pour témoigner[810] ». La mémoire est ainsi un des instruments de cette reprise existentielle qui leste le devenir oublieux. Entre le passé oublieux et l'imprévisibilité de l'avenir, le présent est sans cesse menacé de disparaître s'il n'est pas ressaisi par la conscience. La temporalité comporte toujours un risque de désagrégation contre lequel lutte la reprise.

L'intuition elle-même, comme méthode, est une reprise et une re-création : « qu'est-ce que l'intuition, sinon la reproduction gnostique de l'acte drastique par lequel l'infinie complexité nous est offerte comme indivisible simplicité? » L'intuition « refait l'acte originel qui a posé ou aurait posé ce tout[811] ». Comprendre, c'est alors « reproduire et revivre » pour soi, l'intellection est une re-création. Tout le mouvement de l'existence pour l'ipséité vivante se trouve dans ce « re- ». L'intuition, en ce sens, est une reprise existentielle. C'est la différence entre l'intellection, qui est recréation de la simplicité, et l'intelligence, qui est recomposition de la complexité. Enrica Lisciani-Petrini analyse cette dualité dans la pensée de Jankélévitch en ces termes :

[808] *JNSQ1*, p. 38
[809] *JNSQ2*, p. 94
[810] *JNSQ2*, p. 95
[811] *JNSQ1*, p. 58

> Pour Jankélévitch, tandis que la conscience « spéculative » ou intellectuelle jouit d'une position de survol et de distance par rapport aux choses, qui lui permet de voir sur une sorte de plan horizontal unique la réalité tout entière, la conscience morale adhère pleinement au flux mobile de la vie vivante[812].

Contrairement à l'analyse qui divise et démembre, l'intuition saisit la vie ou la durée dans sa totalité. Elle place la conscience non plus en position de spectateur du temps ou de la liberté, comme le font les paradoxes de Zénon, mais en position d'acteur. Et c'est cette sympathie qui engage toute la conscience qui permet de saisir à nouveau ce qu'est le temps ou la liberté. Contemplés de l'extérieur, et compris au passé, la liberté et le temps n'ont plus de sens, sont proprement indécidables pour la conscience et Achille ne rattrapera effectivement jamais la tortue ; saisis de l'intérieur, sympathiquement, pour une conscience qui vit dans le temps et agit librement, les concepts retrouvent leur sens. Il ne s'agit plus alors de connaître mais de « revivre, refaire, recréer[813] ». Chacune de ces opérations se temporalise dans un temps bien différent : l'intelligence est toute rétrospective, elle est polarisée par le passé ; l'intellection est contemporaine de la naissance de ce qu'elle saisie et recrée. L'intuition, elle, suppose la reprise, elle ne peut se maintenir à l'existence :

> Et pourtant, le presque-rien du mystère n'étant qu'entrevu dans le presque-rien d'un éclair, l'entrevision est toujours à reprendre ; ce qui ne peut pas être *continué* doit être continuellement *recommencé*[814].

En matière d'intellection, comme en matière de morale, rien n'est donc jamais fait. La critique de la thésaurisation[815] est omniprésente dans la philosophie de Jankélévitch. Puisque l'intuition est le moyen de ressaisir la réalité de l'existence et d'accéder à l'acte moral, la continuité vertueuse ou gnostique est impossible. L'intuition ne peut se continuer dans un savoir, au mieux, elle peut être ressaisie dans une demi-gnose[816]. C'est pour cela qu'elle n'est pas, à proprement parler, vision, et

---

[812] Enrica Lisciani-Petrini, *Charis. Essai sur Jankélévitch, op. cit.,* p. 86
[813] *HB*, p. 30
[814] *JNSQ1*, p. 59
[815] Notamment : Vladimir Jankélévitch, *Quelque part dans l'inachevé*, Paris, Gallimard, NRF, 1978, p. 68 ; *JNSQ1*, p. 59.
[816] *PP*, VIII, 2 « La demi-gnose de la Quoddité, et la présence absente », p. 149-155

que Jankélévitch *ponctualise* encore plus l'intuition bergsonienne : d'une vision, on peut conserver un souvenir, d'une entrevision, on ne retient que la certitude d'avoir entrevu, qu'un quod sans quid. L'intuition qui entrevoit et qui ne peut se fixer dans la mémoire est donc un éternel recommencement, une reprise incessante de l'instant. On retrouve la même présence absente que dans l'interrogation initiale sur l'être : un quod présent mais un quid absent. Le mystère de l'intuition, comme celui de l'existence, ne tient pas à son *fait*, à son quod, mais à son *quid.*

Dans *Le Pur et l'Impur*, le commencement, pure efférence, est présenté comme étant le privilège de Dieu. Le commencement absolu n'a de sens que pour une ipséité infinie et pour laquelle la partition de l'instant et de l'intervalle n'ait pas de sens. Il n'y a pas de répétition, de reprise ou de deuxième fois pour l'être divin. *La secondarité, le « re- » est la marque de la condition humaine, temporelle, et même deux fois temporelle. L'existence humaine est celle de « la Deuxième fois, la coupable secondarité*[817] *». Puisque l'existence est une succession, la deuxième fois est le rapport proprement humain au temps.* Pour l'ipséité divine, le commencement est perpétuel, il n'est qu'une seule fois. Mais pour l'ipséité vivante, qui s'altère dans le devenir, les fois sont plus secondaires que premières : le commencement alors « n'est déjà plus initiative, mais répétition et pastiche, délayage et rabâchage[818]. » La forme profondément humaine de l'existence est alors ce *revivre*, cette récurrence de la deuxième fois qui est tout à la fois première et deuxième.

Si la philosophie de Jankélévitch est crucialement une pensée de l'instant, elle n'en est pas pour autant une pensée de l'éphémère et de l'inconséquence. En effet, elle est tout autant une philosophie de la reprise et un vitalisme du revivre. Ainsi pour qu'un acte soit un véritable commencement, il ne suffit pas qu'il apparaisse dans l'instant ; encore faut-il qu'il se continue dans l'intervalle. Le sérieux du commencement se mesure à sa capacité à reprendre dans la continuité ce que l'instant a initié. Un commencement qui ne fait qu'inaugurer sans véritablement commencer est un échec. La réalité du temps et de l'existence humaine se mesure aux œuvres et non aux projets avortés dans l'instant. Il en va de même pour la conversion, pour la reconnaissance qui ne sont sérieuses et sincères que si elles s'installent dans l'intervalle, que si elles parviennent à excéder l'instant qui les a initiées. Le sérieux temporel du

[817] Vladimir Jankélévitch, *Le Pur et l'Impur,* Paris, Flammarion, Champs, 1990, p. 32 (ensuite abrégé *PeI*)
[818] *Ibid.*

commencement conduit dans *La Volonté de vouloir*[819] à la pensée de la liberté ; l'ipséité de la liberté n'est pas le commencement considéré comme pouvoir d'initiation absolu mais comme capacité de continuation. La liberté n'est pas simple surgissement, elle est consistance temporelle, elle est coïncidence du pouvoir et du vouloir.

La reconnaissance, la mauvaise conscience et la reprise

Si le temps est à la fois le méconnaissable par excellence, Jankélévitch estime, progressant toujours par paradoxes, qu'il est aussi « la dimension de la reconnaissance[820] ». En effet, c'est la futurition qui révèle ce qui a été méconnu et masqué par le devenir. L'ambivalence du temps est donc celle d'être à la fois un devenir irréversible qui autorise la méconnaissance et *en même temps* « un temps organique et actif d'incubation : un mûrissement [821] » qui rend possible la reconnaissance. *Le temps est donc à la fois ce temps universel qui défait et ce temps humain qui recrée.* Il est à la fois le temps du vieillissement, de la disparition et le surgissement continu d'un avenir créateur de nouveauté. Le temps propre à la conscience morale a été défini comme retard, symptôme de la mauvaise conscience ; la reconnaissance s'exprime déjà dans le repentir, dans la volonté de défaire ce qui a été fait. Voici la définition de la reconnaissance :

> Il y a *re*-connaissance toutes les fois que la deuxième fois, que la n^{ième} fois est inexplicablement vécue comme première, *tout en restant ordinalement deuxième*. Comprenne qui pourra ! Une itération qui n'est pas *ré*itération, mais qui est en fait initiale, une répétition qui est en fait une innovation sans cesser toutefois d'être répétitive – voilà le paradoxe de la première deuxième fois[822].

Dans la reconnaissance se joue le mouvement fondamental de l'existence, cette reprise qui est une saisie, ce revivre qui est un vivre, ce ressentiment qui est sentiment[823]. Ici apparaît dans cette

---

[819] *JNSQ3*, p. 47
[820] *JNSQ2*, p. 117
[821] *Ibid.*
[822] *JNSQ2*, pp. 158-159
[823] On trouve dans le chapitre sur la simplicité de *Henri Bergson*, une phrase quasiment identique à celle-ci : « En vérité, il ne s'agit pas de 'faire', mais de refaire, (…) : toute itération est ici recréatrice, c'est-à-dire créatrice et la deuxième fois aussi initiale que la première. » (*HB*, p. 232) ; et à nouveau dans *Le Pur et l'Impur* : « (…) la fin n'est jamais terminale et le commencement jamais initial que provisoirement et jusqu'à nouvel ordre ; rien n'est jamais

réitération qui est itération l'ambivalence vitale du temps, qui est certes irréversible, irrévocable mais qui nécessite néanmoins d'être revécu et repris par une conscience. La vie entière est cette « première deuxième fois » ; ce retournement temporel est toute son épaisseur et tout son sérieux. La philosophie de Jankélévitch, qui ne peut survivre que dans l'atmosphère du paradoxe, exalte à la fois l'irréversibilité du temps et sa réversibilité pour la conscience. En effet, la reconnaissance peut procéder à une inversion du passé et du présent lorsque je reconnais la deuxième fois comme première ou la première comme si elle était la dernière. C'est là le mystère de la temporalité : « tout instant est à la fois première fois et n^{ième} fois, commencement et continuation ; tout instant est à la fois 'semelfactif' et répétitif[824] ». C'est l'envers optimiste du mixte temporel de l'existence humaine, qui n'est plus seulement mixte d'intervalle et d'instant mais aussi mixte de création et de répétition, de perte et de recréation.

Jankélévitch distingue trois temporalités de la reconnaissance, citérieure, contemporaine de la mort et ultérieure. La reconnaissance implique nécessairement un écart entre le moment de l'apparition et celui de sa ressaisie, en somme une certaine lenteur du temps. Une reconnaissance immédiate serait seulement une connaissance ou une intuition. Pour qu'il y ait reconnaissance, il faut donc une durée et un délai qui porte en lui la menace de la méconnaissance. La reconnaissance est une médiation temporelle, dans laquelle un minimum de durée est incompressible. Lorsque la reconnaissance intervient en-deçà de la mort, elle est réparation intégrale de la méconnaissance. La célébration d'un génie de son vivant efface toute la méconnaissance qui l'a accablé et nié. La reconnaissance citérieure n'est pas coïncidence de l'œuvre et de sa célébration mais harmonie consonante. C'est cela « faire époque » : exprimer son temps sans le devancer, contrairement aux génies méconnus. Lorsque la reconnaissance est intentionnellement retardée, elle n'est plus délai de réflexion mais prétexte de la mauvaise foi à la recherche d'alibis. L'expérience subjective est hantée par le spectre de la méconnaissance, à laquelle l'orientation rétrospective de la conscience morale la condamne. Pour la conscience morale, la reconnaissance intervient toujours trop tard sur fond d'une méconnaissance initiale. Tout comme l'événement moral, la reconnaissance est toujours anachronique. Pour

---

fini, rien n'est ultime, rien n'est premier, mais tout est bien plutôt pénultième ou second, avant-dernier ou 'après-premier', en ce sens par exemple, que nos initiatives sont déjà imitation et réitération (…). » (*PeI*, p. 178)

[824] *JNSQ2*, p. 161

autant, la reconnaissance est-elle toujours un phénomène de la mauvaise conscience ? Une exception semble se présenter : celle de la rencontre, celle de l'Occasion heureuse. L'émotion esthétique, la rencontre amoureuse, l'intuition d'une vérité peuvent faire l'objet d'une reconnaissance immédiate, d'une reconnaissance qui ne serait pas au préalable coupable de méconnaissance.

Contrairement à beaucoup de ses livres qui sont faits de reprises d'articles antérieurs – c'est le cas de *Henri Bergson*, de *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, *Le Pur et l'Impur*, *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien – L'Irréversible et la nostalgie* semble surgir *ex nihilo*, pur commencement, précédé d'aucune itération. En réalité, Jankélévitch reprend dans ce texte une des thèses fondamentales – l'intuition fondamentale de sa philosophie ? dans le livre qui est peut-être le plus bergsonien de son œuvre ? – celle de la substance temporelle de l'existence humaine. En ouverture[825], Jankélévitch s'exclame que la temporalité, qui est irréversiblement irréversibilité, n'est pas une manière d'être pour l'homme, mais son ipséité même, sa seule substantialité. Le régime ontologique de l'existence irréversible est à lui seul un paradoxe insurmontable : l'être de l'homme est de devenir, donc de n'être pas, ou de n'être jamais le même. On va voir que si le *revenir* est un non sens dans une temporalité dont l'ipséité est l'irréversibilité, le *revivre* dans une reprise est pourtant possible et nécessaire. Ce qui est refusé à l'existence, c'est la répétition à l'identique, c'est la deuxième fois qui serait identique à la première. Les concepts de « primultime » et « semelfactif » expriment cette impossibilité de la secondarité de tout événement. L'irréversible interdit la répétition stricte mais il encourage la reprise existentielle. En effet, celui qui n'a qu'entrevu, qui n'a saisi le Presque-rien qu'un instant, cherche alors l'assurance et la vision que lui donnerait la réitération. Il faut donc reprendre « pour éviter que la première-dernière fois, faute d'un lendemain, ne soit emportée dans le néant[826]. » C'est le recommencement qui rend l'équivocité du temps et de l'événement un peu plus univoque. *C'est à ce recommencement comme moment existentiel crucial, et inattendu dans une philosophie de l'irréversibilité, que l'on voudrait prêter une attention particulière*. Il ne s'agit pas réellement de la possibilité de *revivre* le passé dans le présent par la mémoire mais plutôt de *revivre* le présent au moment même où on le vit pour la première-dernière fois. Le paradoxe de l'itération se présente ainsi :

[825] *IN*, p. 7
[826] *IN*, p. 49

> (…) tout instant est premier-ultime ; mais aussi tout instant est deuxième-pénultième ; tout ce qui arrive arrive pour la seconde (après-première !) – avant-dernière fois dans al continuation des moments successifs[827].

De la même façon que le commencement n'est jamais absolu, la fin n'est jamais tout à fait finale non plus ; l'adieu est un au revoir. Cette seconde fois qui est en même temps première fois ne doit pas être confondue avec le revenir. Le *revivre* n'est pas le *revenir*, que Jankélévitch définit comme un contraire illusoire du devenir. Le revenir est la tentation rétrograde de tourner le dos à la futurition, de retomber en enfance au moment où la vieillesse nous saisit. Le revenir croit déjouer le devenir mais il ne peut lui échapper, il en fait partie, il va même dans son sens. Toutes les réversions sont donc des illusions puisqu'elles ne pourront jamais défaire ce que le temps irréversible a fait ; elles pourront simplement donner l'impression de défaire le *fuisse* du devenir en produisant une forme qui semble aller dans le sens contraire. Mais retomber en enfance, c'est encore vieillir, c'est encore exister dans un temps irréversible qui conduit à la mort. La mémoire elle-même, et la possibilité de l'oubli, ne garantissent pas la réversion. Au contraire, la mémoire et l'oubli sont des revenir qui sont dans le devenir, qui sont à l'endroit de la futurition même s'ils semblent regarder en arrière.

Un autre phénomène lié à la reprise tient une place très importante dans la philosophie de Jankélévitch, la mauvaise conscience. Le temps humain, « – lequel est vieillissement, évolution, maturation, histoire dramatique, biographie passionnelle[828] – », est aussi *primultime*. Ainsi l'association de l'irréversibilité et de la finitude est le tragique de l'existence. C'est ainsi que l'on peut comprendre la place du remords dans la vie morale :

> Le remords acquiert une dimension à la fois éthique et métaphysique, qui confirme pleinement le cadre temporel à l'arrière-plan de l'ensemble du discours[829].

---

[827] *IN*, p. 66
[828] *JNSQ1*, p. 118
[829] Enrica Lisciani-Petrini, *Charis. Essai sur Jankélévitch, op. cit.,* p. 89

Cette dimension éthique et morale du remords, soulignée par Enrica Lisciani-Petrini, est liée à la mauvaise conscience. Jankélévitch définit cette mauvaise conscience comme « anachronisme paradoxal [830] », phénomène moral de l'incoïncidence temporelle à soi. Le remords est, pour Jankélévitch, « un problème central qui s'attache, par l'intermédiaire du problème de la douleur, au fait primitif de la vie spirituelle : l'Irréversibilité[831] ». La mauvaise conscience est le phénomène moral correspondant à la vérité métaphysique de l'Irréversibilité de l'existence.

Ce qui est fait est toujours à refaire

Si la réversion est une illusion, et que le temps irréversible, qu'en est-il de la vie morale ? Le remords, le regret, la conversion ne sont-ils pas des modalités temporelles d'un *revenir* qui réussit et d'un *revivre* vital ? Les expériences morales n'ont-elles pas un statut exceptionnel dans leur temporalisation qui peut défaire ce qui a été fait ? Si le regret peut défaire ce qui a été fait, il ne peut défaire le fait que cela a été fait : le *quod* est irréversible même si le *quid* peut être refait. La dimension morale de l'existence, si elle ne se soustrait pas à la loi de l'irréversibilité, ouvre quand même un rapport au temps singulier. Pourtant, « la *conversion* n'est *réversion* qu'au sens métaphorique[832]. » Si la réversion n'a pas de sens, même pour une temporalité morale, la reprise en revanche en constitue le mouvement même. Si rien n'est jamais fait, n'est jamais dit mais est toujours à faire, toujours à dire, c'est que le recommencement et la reprise sont le sérieux de la moralité. *La futurition et le devenir sont les mots d'ordre de cette reprise qui marque la dissymétrie et le privilège de la dimension morale de l'existence – alors que Jankélévitch répète sans cesse que l'irréversibilité du temps condamne chaque événement à l'impossibilité d'être défait, il affirme dans le même temps, qu'en morale, rien n'est jamais fait. Le Faire moral n'est donc pas de la même espèce que le Faire quotidien alors que l'un ne peut jamais être véritablement fait, l'autre ne peut être raisonnablement défait.*

Comment expliquer cette dualité du Faire – que Jankélévitch ne formule jamais directement ou en ces termes ? Comment concilier d'un côté cette affirmation : « Le désespoir d'avoir-fait en général est la limite métempirique et presque absurde de l'éthique[833] » et celle-ci : « ce qui est fait n'est pas fait, ce qui est fait reste à faire[834] » ?

---

[830] Vladimir Jankélévitch, *La Mauvaise conscience*, repris dans *Philosophie morale*, *op. cit.,* p. 89
[831] Vladimir Jankélévitch, *Une Vie en toutes lettres*, *op. cit.,* p. 33
[832] *IN*, p. 82
[833] *IN*, p. 301
[834] *IN*, p. 110

Ce sont deux dimensions du Faire qui se développent parallèlement dans la philosophie de Jankélévitch, sans qu'il n'est les confronte directement. Ils coexistent simplement, dans un état de contradiction. La morale se soustrait-elle à l'irréversibilité du temps dans la reprise et le recommencement ? Non. Bien entendu, la morale est toute temporelle et ne peut donc échapper à son ipséité, l'irréversibilité. Mais ce qu'il faut peut-être comprendre, c'est que si le fait moral n'est jamais fait, c'est qu'en fait, son ipséité est la temporalité, c'est-à-dire un devenir permanent, qui se refuse à l'être. Le Faire quotidien est un mélange d'être et de temps : il devient mais il demeure. Le Faire moral est tout temporel : il devient mais il n'est jamais. Cette impossibilité à être pour la morale a pour origine la critique de l'ontologie qui ne connaît pas le recommencement, la reprise. L'être et n'a pas à être à nouveau. *Le devenir, au contraire, est un recommencement perpétuel – un recommencement qui a tout à voir avec la nouveauté, une itération qui n'est pas répétition du même. Il y a donc une exceptionnalité du statut du Faire moral, qui le distingue de tous les autres Faire qui s'immobilisent en Etre à un moment ou un autre.* L'existence morale a donc besoin de la reprise, du refaire, du redire. Une déclaration d'amour, pour être réelle, doit être reprise, redite ; si l'amour n'a été déclaré qu'une fois, a-t-il jamais vraiment existé s'exclame Jankélévitch ! En somme, la relation exige la reprise, le refaire et le revivre.

La question qui se pose est celle du statut temporel de la conversion. En effet, si la réversion et l'inversion sont impossibles, l'inversion qu'accomplit la conversion va-t-elle dans le sens du temps ? Puisqu'il s'agit de volonté morale, « rien n'est trop difficile[835] », ni impossible. C'est là la surnaturalité de la morale qui s'exprime. Il y a donc la temporalité quotidienne, habituelle, qui ne souffre aucune exception à l'irréversibilité, et il y a une temporalité morale dans laquelle l'inversion de celui qui se convertit a tout son sens. Reprenant la conception plotinienne[836] de la temporalité, Jankélévitch conçoit le temps à la manière englobante d'une atmosphère : « C'est le *re* de ce revivre qui est la folle chimère. Tout reparaît, rien ne reparaît. Rien ne disparaît, tout disparaît[837]. »

[835] *IN*, p. 133
[836] En particulier : Plotin, *Ennéadse*, III, 7, 8, Paris, Belles Lettres, 1995
[837] *IN*, p. 69

Reprise et répétition

Nous savons désormais ce qu'est la reprise pour Jankélévitch, et quel rôle elle joue dans sa morale. Il est temps de voir, brièvement, ce qu'elle doit à Kierkegaard[838] et à son propre concept de reprise. Qu'accomplit la reprise ? Elle fait exister le même comme autre à chaque instant. C'est le paradoxe propre à la répétition :

> En définitive, tout instant est à la fois première fois et n-ième fois, commencement et continuation ; tout instant est à la fois « semelfactif » et répétitif. Ou pour s'exprimer autrement : l'oubli aérant la mémoire, la deuxième fois est relativement première ; mais la mémoire aidant, la première fois est relativement deuxième. La répétition, si monotone soit-elle, ne dément pas l'irréversible, mais à sa manière la confirme l'irréversible n'annule pas la réitération ni ne dément le souvenir, mais dégage au contraire la plénitude de leur sens. Kierkegaard nous a rendu plus familier le paradoxe si déroutant de la répétition[839].

La reprise est orientée vers l'avenir, elle est « un ressouvenir en avant[840] », une réminiscence qui ne serait pas tournée vers le passé. Contrairement à la philosophie du devenir hégélienne, « la nouvelle philosophie enseignera que la vie tout entière est une reprise[841] ». Kierkegaard fait dépendre l'existence à la possibilité même de la reprise : si Dieu n'avait pas voulu la reprise, alors il n'y aurait pas eu, à proprement parler, d'existence : « La reprise est la réalité, le sérieux de l'existence[842] ». C'est à l'expérience de l'amour et de la religion en priorité que Kierkegaard applique la catégorie de la reprise[843]. Si la reprise est « la nouvelle catégorie philosophique qui doit être découverte », c'est parce qu'elle bouleverse le rapport à la temporalité. Pour reprendre, il faut qu'il y un avoir-été, et c'est cet avoir-été qui est précisément l'occasion de la nouveauté. Ce n'est plus une fermeture du passé sur lui-même mais au

---

838 Je renvoie ici aux travaux de Pierre-Alban Gutkin-Guinfolleau qui étudie la relation de ces deux auteurs dans un travail de thèse, également entrepris sous la direction de Frédéric Worms.

839 Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 2008, p. 161

840 Søren Kierkegaard, *La Reprise*, traduction et présentation par Nelly Viallaneix, Paris, GF Flammarion, 1990, p. 66

841 Kierkegaard, *La Reprise*, *op. cit.*, p. 65

842 Kierkegaard, *La Reprise*, *op. cit.*, p. 67

843 Il prend en particulier l'exemple de Job, qui voit tous ses biens doublés après les épreuves infligées par Dieu. « Job est béni et il a tout reçu *au double*. – Cela s'appelle une reprise. » (Kierkegaard, *La Reprise*, *op. cit.*, p. 156)

contraire sa revitalisation dans le devenir. Jean Wahl voit dans la reprise kierkegaardienne quelque chose de « puéril » :

> Qu'est-ce que la répétition pour Kierkegaard ? (…) Kierkegaard avait très fortement l'idée que nous ne serions heureux que si nous pouvions retrouver tel quel tel moment du passé. (…) Il s'est rendu compte qu'il y avait là tâche impossible. (…) il a conclu que ce n'est pas dans ce monde que nous pouvons trouver la répétition, que c'est dans l'autre monde, et que c'est par la foi[844].

Ce que nous nommons reprise, et qui prend des formes réflexives et temporelles chez Sartre, Nabert et Jankélévitch n'est pas liée à la foi ou à l'espérance d'un autre monde. Elle est au contraire profondément enracinée dans l'existence. Même chez Nabert, dont l'œuvre conduit de l'expérience morale à l'expérience religieuse, la reprise est avant tout existentielle. C'est ce que l'on aperçoit dans la relation de l'aveu à la reprise. Alors que les *Eléments* utilisent très peu d'exemples pour illustrer l'éthique, l'exemple de l'aveu revient à de nombreuses reprises, de l'analyse de celui fait par la Princesse de Clèves, à celui, emprunté à la littérature hégélienne, de l'accusé qui refuse d'avouer, à l'analyse détaillée qu'en donne le chapitre IX. En effet, « l'aveu change tout[845] », le rapport à soi, aux autres, à la vérité, à l'être. Pourquoi l'aveu est-il si central dans l'éthique, sans vertu précise, des *Eléments* ? Parce qu'il offre l'exemple peut-être le plus parfait du commerce des consciences, de la communication profonde que Nabert s'efforce de rendre sensible. L'aveu, lorsqu'il est un progrès de l'existence, réalise la régénération de l'être intime de la conscience par la relation à l'autre. L'aveu est un appel auquel répondent les autres consciences. Dans l'aveu, la possibilité d'une histoire du soi réapparait, « c'est la reprise de son histoire pour le moi qui a trouvé audience[846]. » La faute commise avait arrêté l'histoire du moi, prisonnier d'un passé qui empêchait tout présent, autre que celui de la culpabilité ou du déni. En avouant, la conscience *renouvelle* son histoire. Pour la personne qui avoue, comme pour celle qui fait l'expérience de la communication profonde, l'être de l'autre devient plus intérieur que le sien propre.

---

[844] Jean Wahl, *Les philosophies de l'existence*, *op. cit.,* p. 111
[845] *EpE*, p. 177
[846] *EpE*, p. 179

Si l'aveu rend possible la régénération de soi, c'est qu'il peut faire l'objet d'une reprise, que la réflexion peut réconcilier la conscience divisée. Il y a pourtant des phénomènes moraux qui ne peuvent être repris, que la réflexion échoue à ressaisir, qu'aucune conversion ne peut récupérer. C'est précisément ce qui fait la force inédite de la description du mal dans la philosophie de Nabert et de Jankélévitch.

3. L'irrécupérable, le mal

Si la vie est définie par ce mouvement de reprise, il y a pourtant des expériences qui sont irrécupérables dans l'histoire d'une conscience. La définition explicite que Nabert donne du mal, et celle implicite que formule la réflexion de Jankélévitch sur le pardon, attestent cette impossibilité de la reprise et de la récupération de soi dans des expériences aux limites de la vie morale.

La faute, la reprise, le mal

La méthode réflexive rencontre ses limites, tout comme la possibilité du recommencement existentiel. Paule Levert insiste sur cette dimension de la première fois dans la faute : elle n'est jamais recommencement ou reprise, elle est pur commencement, rupture qui n'est pas reprise : la faute « se présente et doit se présenter à la conscience qui se juge comme un commencement absolu[847]. » Le mal est à la fois impossibilité de la reprise et rupture de la relation, et l'on verra en quoi ces deux aspects sont liés : le temps qui peut être partagé et vécu ensemble est toujours le temps qui peut être repris.

Qu'y a-t-il d'irrécupérable dans le mal ? Pourquoi ne peut-il faire l'objet d'une reprise ? Après tout, la faute, dans les *Eléments pour une éthique*, avait été surmontée par l'analyse réflexive et la régénération du moi avait pu se produire. La raison se trouve dans la différence entre la faute et le péché. Dans la faute, il y a encore la référence à une norme, à quelque chose d'extérieur à la seule subjectivité. Le péché, en revanche, est sentiment d'une transgression tout intérieure à la subjectivité. Il y a un excès dans l'expérience du mal qui passe toute mesure et donc toute possibilité de reprise. Comme à son habitude, Nabert ancre sa réflexion dans des expériences concrètes, celle de la cruauté, de conditions d'existences inacceptables et inégales entre les hommes, de la souffrance, de la guerre, de la mort. Surgit une protestation qui excède tout rapport de commensurabilité à une loi ou à une norme. L'injuste se définit par le rapport à une norme ou un idéal ; le sentiment de l'injustifiable qui naît dans la vie de

[847] *EM*, p. 84

la conscience est pur absolu. La manifestation temporelle de ce sentiment est son irréversibilité totale. Face au mal, l'analyse réflexive ne peut rien :

> Le mal et les maux ne désignent plus qu'un retard, une incomplétude initiale, la nécessité de passer par certaines étapes pour que s'explicite dans la réflexion, pour que se réalise dans l'action, une possession originaire[848].

L'injustifiable est ce sentiment primitif qui ne peut être repris, dont la radicalité est telle qu'elle n'offre aucune prise à la conscience. Le mal est injustifiable parce qu'il est sans mesure avec la rationalité, parce qu'il est inintelligible mais surtout parce qu'il est immanent en quelque sorte à la conscience. Il n'y a plus de distance à soi dans le mal, il n'y a plus de distinction entre le moi pur et le moi concret. Le mal colle de si près à la conscience qu'il manque la distance minimale nécessaire pour s'en saisir. L'intégrité de la conscience n'est plus temporairement déchirée, comme dans le cas de la faute. Le mal rend impossible l'appropriation de soi, qui est le chemin de l'éthique et la tâche de la philosophie. Il n'y a pas d'approfondissement réflexif possible puisque le mal n'a même pas la profondeur qui permettrait de le ressaisir ! Le problème du mal est donc qu'il est tout intérieur. Il est inaccessible aux catégories de la raison, aux normes, à tout ce qui n'est pas lui. Il y a une forme de positivité absolue du mal, qui est plein de lui-même et qui le rend irrécupérable. Pour qu'il y ait relation, il faut qu'il y ait distance. Or il n'y a aucune distance à soi dans l'expérience du mal.

Le péché, l'injustifiable, le mal

Ce que Nabert découvre, au chapitre II, c'est la causalité impure qui produit le mal. Cette causalité se cache ses propres motifs et n'est ni entièrement du côté de la nature et des tendances ni du côté de la liberté. Nabert prend l'exemple de la colère et de la jalousie. La causalité qui s'exprime dans ces actes n'est pas seulement liée à des tendances, à la pression du caractère ou de la nature. Il y a une participation irréductible du moi, qui *consent.* Ce penchant, cet amour de soi est « la réfraction dans l'expérience intérieure et dans l'expérience historique d'une sécession originaire sur quoi bute la réflexion et qui correspond à un resserrement de la causalité spirituelle en

[848] *EM*, p. 26

chaque moi[849]. » En un mot, le mal ne peut s'expliquer seulement par la finitude humaine. Alors que la faute exprimait une faillite de ma volonté par rapport à un devoir-être, le péché affecte la totalité du moi et interdit toute reprise de soi :

> Chacune de nos fautes, au niveau des expériences accessibles au jugement, est comme la répétition de cette rupture dans la perspective des actes rapportés à nos libres initiatives. L'acte entièrement spirituel dont l'idée hante la conscience correspondrait à une reprise radicale sur cette rupture[850].

Le péché met le moi en contact avec la conscience pure : il n'est plus rapport à la liberté mais à la causalité du moi. Il met aussi un terme à la communication des consciences. Dans le mal, la conscience se plonge dans la solitude absolue. L'autre cesse d'être celui avec lequel je communique, pour ne devenir plus que cet « autre ». En rompant la réciprocité de la communication, la conscience se prive de ce qui fait son être. Le mal est donc défini par Nabert comme un appauvrissement de l'existence, comme une diminution de ce qui nous fait être. Ce qui apparaît alors face à l'expérience du mal et qui est révélé par le sentiment de l'injustifiable, c'est le désir de justification – le même mouvement réflexif était à l'œuvre dans les *Eléments pour une éthique* dans lesquels la conscience découvrait son désir d'être dans els expériences de la faute, de l'échec et de la solitude. Il n'est plus ici question de se régénérer, de rouvrir l'avenir à l'espérance mais de trouver une justification.

Nabert refuse toute justification théologique ou tout récit de théodicée. Puisque le mal est précisément l'injustifiable, toute explication rationnelle, mythique ou théologique viserait à le supprimer. Justifier le mal, c'est le faire disparaître. Sa réalité même dépend de son absence de fondement et de l'impossibilité de sa justification. Alors que la conscience avait rencontré l'affirmation originaire en réfléchissant les données de l'expérience, elle ne peut atteindre aucune forme de certitude face à l'injustifiable. Le mal, la douleur, la mort ne sont pas, rigoureusement, des expériences éthiques, elles sont au-delà. L'éthique a toujours à voir avec la normativité et la rationalité. Le sentiment de l'injustifiable est le sentiment du « tout autre ordre », qui appartient au domaine de l'incoordonnable. Ni la morale ni l'ontologie ne permettent de penser l'injustifiable : la morale veut le réduire à une

[849] *EM*, p. 82
[850] *EM,* p. 96

transgression par rapport à une norme ; l'ontologie veut en faire une dégradation de l'être, une chute originelle liée à la finitude humaine. Dans les deux cas, l'injustifiable est justifié. Il faut au contraire illimiter le domaine de l'injustifiable : il est sécession originaire des consciences, et sécession d'une reprise réflexive de soi. L'injustifiable est donc l'absence de la relation sous toutes ses formes, à la dialectique de l'aspiration qui anime la relation du moi pur au moi concret, à la communication qui fait exister la relation du moi aux autres consciences.

Injustifiable et banalité du mal

Il peut être intéressant de comparer la conception du mal comme injustifiable chez Nabert et celle de la banalité du mal telle que l'a pensée Arendt. Ils expriment tous deux une opposition à une partie de la doctrine kantienne du mal. Le mal pour Nabert n'est donc pas transgression d'une loi ou de la raison mais trahison de soi. Il ne retient pas la compréhension kantienne du mal comme choix de la nature contre la liberté. Le mal est lié à la forme même du moi, à sa subjectivité. Il est structure toujours déjà présente de la subjectivité. Quel peut être alors le rapport entre le mal comme injustifiable et le mal comme banal ? C'est dans le rapport à soi et dans la conscience de soi que l'opérateur du rapprochement entre Nabert et Arendt peut se trouver. Arendt s'oppose également à Kant mais c'est sa conception du mal radical ou diabolique qui est visée. *La banalité du mal tient à son absence de profondeur*, comme elle l'écrit à Gershom Scholem:

> Vous avez tout à fait raison: j'ai changé d'avis et je ne parle plus de « mal radical ». (…) A l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais « radical », qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il « défie la pensée », comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa « banalité ». Seul le bien a de la profondeur et peut être radical[851].

[851] L'échange de lettres entre Arendt et Scholem à la suite de la publication *d'Eichmann à jérusalem* a été publié en français dans *Fidélité et utopie,* Calmann-Lévy, 1978

Pour que le mal soit radical, il faut qu'il y ait une opposition à la loi morale. Le mal, dans son apparition banale, n'est pas privation ou négation, comme pour Nabert, il a sa propre et pleine positivité. Le mal n'a pas de profondeur et n'est pas saisissable par la pensée. Puisqu'il est sans relief, il n'offre aucune prise à la réflexion : c'est dans « l'étrange lien entre l'absence de pensée et le mal que réside la leçon du procès de Jérusalem[852] ». La banalité du mal tient aussi à ce qu'il n'est rien d'exceptionnel, il est une virtualité en chacun de nous, tout comme chez Nabert où il constitue une structure de la subjectivité. Ce qui rend le mal parfaitement injustifiable et banal, c'est qu'il n'a pas de motif. Dans *Considérations morales*, Arendt montre que seul le jugement sur soi peut tenir le mal à distance. Elle prend l'exemple de Socrate et de Richard III, « hommes de réflexion ». C'est là peut-être que le rapprochement avec Nabert est le plus saisissant : le mal est l'expression d'un refus de rapport à soi, de refus de la distance de soi à soi que produit la conscience. C'est « l'absence de pensée » de Eichmann. Le propre de la conscience, c'est toujours la distance à soi, la possibilité d'un regard critique, d'une analyse, d'un jugement sur soi. Pour Arendt, le mal est donc lié à un déni de réflexivité. La banalité du mal c'est donc le refus du jugement de soi, c'est la tentative de coller purement et simplement à ses actes. Dans la distance de soi à soi, se retrouve la possibilité de la conscience de soi, de la réflexion pure sartrienne, de la dialectique de l'aspiration nabertienne.

Le pardon, l'imprescriptible et l'irrévocable

Tout comme le sentiment de l'injustifiable ressenti face au mal, le pardon apparaît comme un phénomène métamoral. En effet, l'injustifiable tel que le conçoit Nabert ne semble pas si éloigné de ce qui constitue l'impardonnable pour Jankélévitch. Enrica Lisciani-Petrini rappelle ainsi que :

> … la portée des crimes est telle qu'elle dépasse toute mesure imaginable et toute réaction possible parce qu'elle ne renvoie pas un mal fait à quelqu'un, réglé par le droit et par les normes (…). Mais un mal fait au genre humain, à l'être de l'homme en tant que tel, et non à un individu[853].

Il y a, dans ce mal, quelque chose qui passe toute mesure et toute norme et qui

[852] Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, Paris, Gallimard, Folio Histoire, p. 495
[853] Enrica Lisciani-Petrini, *Charis. Essai sur Jankélévitch, op. cit.,* p. 119

en constitue même l'impardonnable. Tout comme l'injustifiable, l'impardonnable a à faire à de l'irrécupérable, à quelque chose qui ne peut être ressaisi par la réflexion ou par la volonté. De même, le pardon doit échapper « à toute référence subjective[854] », et donc morale. En ce sens, le pardon est déjà métamoral.

Retraçons rapidement le parcours que suit le pardon dans l'œuvre de Jankélévitch. Le pardon se retrouve, dès le début, et dans toutes les dimensions de l'œuvre de Jankélévitch : traités[855], cours[856], prises de parole liées à l'actualité[857], entretiens[858]. En dépit des tonalités et des visées différentes de ces textes – du traité philosophique *Le Pardon* au pamphlet *Pardonner ?* – il y a toujours deux conditions minimales au pardon : que l'offenseur ait demandé pardon et que l'offensé puisse accepter lui-même cette demande. Pourquoi proposer de ranger le pardon dans la catégorie des irrécupérables – au même titre que l'injustifiable nabertien – dans le domaine du métamoral ? L'impardonnable est par définition ce qui ne peut être repris, ce qui ne peut être récupéré par la conscience. C'est en s'intéressant à la contexture temporelle du pardon que l'irrécupérable pourra apparaître plus clairement.

Dans *Le Pardon*, Jankélévitch distingue le pardon de l'excuse et de l'oubli. L'excuse est comme la conséquence d'un raisonnement qui énumère les raisons qui ont poussé à la faute. Inversement le pardon se pense comme l'acte pur de la Volonté qui se détache dans l'instant de tout raisonnement explicatif. L'exceptionnalité et l'inconditionnalité du pardon ne peuvent se comprendre que lorsque sa définition se détache sur fond d'instantanéité. Le vrai pardon, ce don gracieux de l'offensé à l'offenseur, est un *événement* qui arrive à un moment précis. Le surgissement irrationnel du pardon s'oppose à l'ordre des raisons que suppose l'explication. Le pardon fait partie, au même titre que la charité ou le sacrifice, des cas-limite de la vie morale qui ne peuvent se produire que dans l'instant : « La grâce du pardon et de l'amour désintéressée nous est concédée dans l'instant et comme une apparition disparaissante[859]. » Alors que le pardon empirique est orienté vers le passé ou le futur, temporalités intéressées propres à la clémence, le pardon métempirique se produit

---

854 Enrica Lisciani-Petrini, *Charis. Essai sur Jankélévitch, op. cit.,* p. 121
855 En particulier dans le *Traité des vertus* (1949) et dans *Le Pardon* (1967).
856 Cours donné en Sorbonne en 1962.
857 Conférence intitulée « Introduction au thème du pardon » lors du Cinquième colloque des intellectuels juifs en 1963 et *Pardonner ?* publié en 1971 et repris dans *L'Imprescriptible.*
858 Entretien avec Renée de Tyron-Montalembert « Difficultés du pardon », publié dans *La vie spirituelle,* n°619, mars-avril 1977.
859 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale,* Paris, Flammarion, Mille & une pages, 1998, p. 1000

seulement dans l'instant du Presque-rien. Il y a trois formes de simili-pardon avec lesquelles il ne faut pas le confondre : l'usure par le temps, l'excuse intellective et la liquidation. Le vrai pardon se distingue par trois traits distinctifs : il a un devenir historique, il est un événement daté qui intervient dans le cours de la durée ; il est un don gracieux qui intervient en dehors de tout système judiciaire et sans égard pour la loi ; enfin, il est un rapport strictement personnel entre l'offenseur et l'offensé. Il n'y a donc pas besoin de temps pour pardonner. Ce n'est pas le temps qui fournit au pardon sa matière mais au contraire la volonté. C'est presque contre la temporalité et le devenir que l'on pardonne. On sait bien que le temps va faire son œuvre – c'est le pari de l'oubli – contre le temps, c'est la volonté qui fait œuvre de pardon.

Si le pardon est intempestif, s'il va d'une certaine façon à contre-courant de la futurition, il y a pourtant toujours quelque chose qui lui résiste, quelque chose d'irrémissible, c'est l'irrévocable. L'irrévocable, en effet, survit toujours au pardon. L'offensé peut vouloir tenir pour nul l'offense qu'il a subie, il ne peut la tenir pour non-avenue, il ne peut la nihiliser et faire qu'elle n'ait pas été. C'est l'ipséité qui résiste en dernier ressort. Jankélévitch remarque ainsi que c'est la folie propre au meurtre de vouloir supprimer jusqu'à la quoddité de la personne, jusqu'au fait même qu'elle ait jamais existé.

S'il y a donc de l'irrécupérable – qu'il s'agisse de l'injustifiable ou de l'irrévocable – c'est bien qu'il y a, dans l'existence, dans les rencontres avec le mal, quelque chose qui ne peut faire l'objet d'une reprise, qui ne peut être récupéré. La reprise est donc impuissante face à ces phénomènes métamoraux. Est-ce bien tout ce qui résiste à la reprise ? Il semble bien qu'il y ait d'autres phénomènes qui se soustraient à la récupération et à la reprise qui caractérise la vie morale pour Sartre, Jankélévitch et Nabert.

4. Anachronismes et négations temporelles

L'anachronisme du remords et du regret

Une autre façon pour la conscience de se soustraire à la reprise est de demeurer dans l'anachronisme de l'intervalle, à « *contre-temps*[860] ». La temporalité morale a pour caractéristique de maintenir le sujet dans une relation anachronique à lui-même, toujours en avance ou en retard sur lui-même. Ce phénomène propre à la vie de la conscience est « anachronisme moral » ou « conscience retardataire » et trouve sa forme la plus aigüe dans le remords et le regret.

> La mauvaise synchronisation de l'acte et de la juste sanction, en un mot l'*anachronisme*, est la première raison d'être d'une existence morale[861].

Dans le repentir, l'intempestivité de la conscience morale est ici problématisée par son rapport au passé ; elle est rétrospectivité douloureuse. Le devenir, et son irréversible, conduit la conscience à lui opposer un « revenir », à tenter de défaire ce qui a été irréversiblement fait. Le regret s'offre déjà comme une forme de réparation, à la différence du remords qui est « « expérience de l'*irréparable*[862] ». Si le regret ne peut défaire ce qui a été fait, le repentir agit sur le passé tandis que le remords est pure impuissance à faire ce qui n'a pas été fût. En réalité, cette expérience du retard de la conscience par rapport à ce qui s'est fait ou à ce qui ne s'est pas fait est le destin de l'expérience morale. L'acte moral ne coïncide jamais avec ce qu'on pourrait appeler la *ponctualité* d'une bonne conscience puisque « l'événement moral est retardataire par essence [863] ». La bonne conscience qui accompagnerait l'acte moral serait nécessairement travestissement, hypocrisie, mauvaise foi, malentendu. La satisfaction du « devoir accompli », dans laquelle la conscience morale est parfaitement contemporaine à son action, est un déni de temporalité, et même deux fois. Ce retard

[860] *JNSQ1*, p. 127
[861] *JNSQ2*, p. 104
[862] *JNSQ2*, p. 105
[863] *JNSQ2*, p. 124

est « la malédiction de l'existence morale » à laquelle il n'est pas sérieux de penser se soustraire. La tonalité de la conscience morale est cette dissonance, « cette blessure secrète, ce décalage[864] », que la mauvaise foi ne peut éclipser toute une vie.

Le retard et l'anachronisme reçoivent le statut de problème de méthode dans le *Bergson* de Jankélévitch. La différence entre l'intuition et l'intelligence est éminemment temporelle : alors que l'intuition est instantanée, l'intelligence est rétrospective. Toujours orientée vers le passé, elle est toujours « en retard[865] ». Le devenir, ce qui n'est pas encore *fait*, ne peut être saisi par l'intelligence. Mais pour ce qui est durée et mémoire, qui existe donc dans les trois dimensions temporelles, et pas seulement dans celle qui est révolue, l'intelligence est inapte à les regarder. Pour ce qui vit, pour ce qui existe d'un présent et d'un futur, l'intelligence est perpétuellement en retard. L'intuition est alors l'expression du *Kaïros* - première apparition de ce terme récurrent dans la philosophie de Jankélévitch - qui donne les moyens à la conscience d'être contemporain de l'événement. Le temps de prédilection de l'intelligence, et qui signe son anachronisme, est le futur antérieur : « Simultanément *antérieur* et à venir, le futur antérieur est le type même des anachronismes qui nous interdisent une vision *synchrone* du présent[866] (...) ». L'intelligence est par nature *intempestive*, retardant toujours sur la durée de la vie, toujours prête à ajourner l'instantanéité de la responsabilité et de l'action morale.

La temporisation et la mauvaise volonté

Si le bien doit être fait séance tenante, la temporalité peut aussi être un auxiliaire de la mauvaise volonté. En effet, le temps peut prêter main forte à la *nolonté* de la conscience en temporisant, en ajournant *sine die* l'instant moral : « Dans la médiation discursive il y a le principe de la temporalité, qui arrange tout[867]. » Le principe de la temporalité, son irréversibilité, a pour conséquence le refus du paradoxe, de la coexistence des contraires. Telle est « la ruse du temps », de refuser l'alternative en proposant à la succession des contraires, d'abord ceci puis cela. On suit alors d'abord l'être ou l'égoïsme, puis l'amour ou l'altruisme, puis on revient à l'être. Rien n'est alors tranché : l'acte n'est pas la décision instantanée et avec « l'âme

[864] *JNSQ2*, p. 115
[865] *HB*, p. 21
[866] *Ibid.*
[867] *PxM*, p. 98

entière » mais abandon aux moments successifs de la temporalité. Le temps n'admet donc pas la contradiction et la dissout en succession, en continuation continuée. La succession des contraires apparaissait déjà dans *Bergson*[868] comme une prérogative essentielle de la temporalité. Cet usage habile du temps est bien *temporisation*, allié de la mauvaise volonté patiente, qui sait qu'en attendant assez longtemps, l'alternative disparaîtra. C'est la succession temporelle qui ajourne la crise, qui la rend vivable. Jankélévitch analyse la différence entre le vouloir vouloir et le vouloir pur et simple. Le vouloir vouloir est une stratégie de temporisation où la mauvaise conscience nie le temps en en créant artificiellement un excédent.

> Car l'éloignement même du voulu revêt la forme temporelle de l'ajournement. Le vouloir vouloir, reculant à l'infini dans l'avenir l'échéance de la décision, et par conséquent de l'exécution, fabrique du temps grâce à ses manœuvres et prétextes dilatoires ; le vouloir vouloir est donc principe de temporisation[869] !

Le vouloir est une expérience de l'immédiat, du séance tenante. Toute la mauvaise volonté est celle qui se réfugie dans l'intervalle artificiel qu'elle crée. Et c'est ainsi qu'il faut aussi comprendre la critique de la délibération qui se trouve au début de *La Volonté de vouloir*[870]. La prise de conscience est elle-même définie comme temporisation par Jankélévitch – prendre conscience, prend du temps et ce temps de la prise de conscience est « le plus médiocre et le plus pâteux de tous les temps[871]. » La prise de conscience est toujours déjà retardataire, toujours déjà expression de la mauvaise volonté. Elle est, tout comme la délibération, un refus de l'instant et un délayage de l'intention dans la durée. L'impossibilité pour le sujet de demeurer dans l'instant, de séjourner dans la pureté de l'intention, marque déjà « la quoddité de la faute[872] », la culpabilité de la créature temporelle. La prise de conscience prend du temps et par définition elle est donc toujours anticipatrice ou retardataire ; la conscience n'est jamais « opportune[873] ».

---

[868] « Les contradictoires, incapables de coexister *uno eodemque tempore* peuvent du moins se succéder. L'un *d'abord* et l'autre *ensuite* : telle est la ruse de la futurition, qui empêche la futurition du Pas-encore, du Maintenant et du Déjà-plus : il fallait y penser ! », (*HB,* p. 37)
[869] *JNSQ3*, p. 64
[870] Je reviendrai sur le statut de la délibération dans le chapitre VI.
[871] *PeI*, p. 34
[872] *Ibid.*
[873] *PeI*, p. 262

Il y a donc un mauvais usage du temps, celui qui va dans le sens d'une préservation de soi, de cette succession qui tourne *in fine* à mon avantage. En ce sens, la temporalité n'est plus l'alliée de la moralité mais de la rationalité, elle joue le rôle de médiation entre le sujet réticent et l'action morale. Tout le problème temporel de l'acte moral est le rôle d'intermédiaire qui refuse de se *ponctualiser* en instant. L'intervalle, sa continuation successive et rationnelle, est du côté de l'être, d'un être qui préfère durer plutôt qu'aimer. Le devenir, en ce sens, a partie liée avec l'être ; il lisse les contradictions dans la succession, rend impossible la coexistence tragique de l'instant moral. Le Presque-rien, tout et rien à la fois, est incompatible avec la médiation de l'intervalle. L'organe-obstacle est impensable dans le temps, il sera successivement organe et obstacle mais ne rendra jamais possible l'élan moral et sa coexistence contradictoire. A la collision de l'instant, l'intervalle substitue la succession, au mieux l'alternance. L'indivision, que la métaphysique de Jankélévitch cherche en permanence à maintenir, sur le fil de l'instant, est donc brisée par la temporisation. Inversement, l'organe-obstacle se soustrait à la médiation et à la succession, il est pure collision. L'organe-obstacle se prête parfaitement à l'existence humaine et à son intermédiarité – jusqu'à un certain point, celui de la maladie par exemple, définie comme le dysfonctionnement de l'organe-obstacle. Le rapport du temps à la contradiction avait déjà été souligné dans *Bergson* :

> Le temps n'est donc pas seulement l'absence de la contradiction, il est bien plutôt la contradiction vaincue et perpétuellement résolue ; mieux encore, il est cette résolution elle-même, considérée sous son aspect transitif[874].

Le temps, parce qu'il est l'agent du devenir, ne se brise donc pas sur la contradiction, il la surmonte au contraire en permanence. De même, la morale, qui entretient un rapport permanent à la contradiction, la surmonte également sans cesse dans l'acte libre. En quelque sorte, parce que le temps est devenir, qu'il n'est ni de l'ordre de l'être ni de l'ordre du néant, la morale est épreuve de la contradiction.

[874] *HB,* p. 38

La méconnaissance, le malentendu et le temps

La temporisation n'est pas le seul phénomène qui se joue de la reprise et tente de se soustraire à la récupération morale. Le temps joue un rôle prépondérant dans la formation de la méconnaissance. Le « moment » de la connaissance la plonge dans l'ambiguïté de la temporalité ; si je ne connais pas le « quand », je ne connais à proprement rien : « La clause temporelle, c'est-à-dire la réponse à la question *quand ?*, est celle qui conditionne toutes les autres[875]. » La dissymétrie entre l'espace et le temps apparaît immédiatement : le réel est toujours *quelque part* dans la dimension spatiale ; dans le temps, le réel advient pour aussitôt disparaître, irréversible et irrécupérable. L'espace sert globalement de repère tandis que l'orientation vers l'avenir de la temporalité est source d'imprévisibilité. Le temps est nécessairement méconnu, il échappe toujours à sa saisie puisqu'il existe comme étincelle, apparition-disparaissante. Alors que les livres précédents conceptualisaient l'existence en fonction de deux concepts, le *quid* et le *quod*, l'enquête sur la Méconnaissance et le Malentendu ajoute celui du *quando*. L'interrogation sur le moment formulée par le *quando* est beaucoup plus proche de celle sur la quoddité que de celle sur la quiddité : « *savoir quand*, c'est à plus forte raison *savoir que*[876] ». L'effectivité et la réalisation dans le temps sont indissociables : s'effectuer, c'est devenir dans le temps, c'être *se faire* pour l'existence. La solidarité du *quod* et du *quando* se manifeste dans l'impératif théologique « *mora certa, hora incerta* », situation de pensée récurrente chez Jankélévitch. Si l'homme connaissait l'heure de sa mort, alors elle deviendrait effective, alors elle serait *faite*. L'incertitude du *quando* revêt donc une nécessité métaphysique première, celle de la possibilité de la liberté. Le moment de la mort est l'objet par excellence de la méconnaissance, qui devient ici vitale. Dans la méconnaissance, l'ambiguïté fondamentale du temps se manifeste : il est à la fois nécessaire de méconnaitre le moment de sa mort pour demeurer libre, et en même temps c'est l'irréversibilité de la temporalité qui rend la méconnaissance possible.

Le chapitre III de *La Méconnaissance, le Malentendu* est entièrement consacré à la temporalité et reprend la conception non-substantialiste[877] développée dans les précédents traités. Puisqu'il n'est presque-rien, le temps est à la fois méconnaissance première et condition de toute méconnaissance. Dans l'éternité, la connaissance ne se

[875] *JNSQ2*, p. 21
[876] *JNSQ2*, p. 22
[877] « Le temps n'est pas une chose, mais un presque-rien. » (*JNSQ2*, p. 90)

dégraderait pas en méconnaissance ou en malentendu. La complicité du devenir est indispensable à la méconnaissance. Le temps est l'altération ininterrompue de l'être et rend possible, sinon inévitable, l'incoïncidence. Premièrement, on confond la réalité du temps avec le mouvement des horloges[878], le temps est toujours ailleurs. Deuxièmement, la temporalité est tout aussi brumeuse, atmosphérique qu'elle est certaine et évidente. C'est le paradoxe de la formulation augustinienne de la temporalité : le « quid » de la temporalité est indécidable. La temporalité est fondamentalement *évasive*, elle se soustrait à toute immobilisation dans l'être ou dans la connaissance. Elle rend ainsi la répétition à l'identique impossible et la reconnaissance plus difficile.

Si la temporalité a besoin de la négation pour faire apparaître, disparaître et devenir l'être, les négations[879] de la temporalité elle-même sont débusquées l'examen philosophique. Ainsi la solution du malentendu repose-t-elle « sur la réhabilitation de la temporalité[880] ». Il est significatif que Jankélévitch revienne dans La *Méconnaissance, le Malentendu* en 1957 au problème du malentendu, qu'il avait déjà traité dans *Du Mensonge* en 1943. Le mensonge, en effet, ne présente pas tant de difficulté pour la philosophie morale que le malentendu : l'ambiguïté de la morale et l'ambivalence du temps ne sont pas en cause dans le mensonge qui est foncièrement univoque. Le malentendu, en revanche, joue sur la nature parfaitement amphibolique de la morale et de l'existence. Le malentendu est essentiellement affaire d'interprétation. L'herméneutique tient une place tout à fait résiduelle, sinon tout à fait absente, dans la philosophie morale de Jankélévitch. En effet, la morale n'est pas affaire de sens ; le sens de l'action morale n'est pas à découvrir et à interpréter pour la simple et bonne raison qu'il n'existe pas. La morale n'est pas entreprise du sens mais mouvement de la bonne volonté. Le terme d' « herméneutique[881] » lui-même est très rare dans le vocabulaire de Jankélévitch. Ce qui compte dans le malentendu, c'est donc moins l'interprétation que « l'appréciation morale[882] ». Le Je-ne-sais-quoi « atmosphérique » est propice aux malentendus pour celui qui ne veut pas entendre.

---

878 Manifestation, si l'on peut dire, primaire du bergsonisme de Jankélévitch et de son rejet de toute réduction spatialisante de la durée.

879 « Malheur à ceux qui négligent le temps ! Malheur à ceux qui traitent le 'Presque-rien' comme une quantité négligeable ! » (*JNSQ2*, p. 200)

880 *JNSQ2*, p. 185

881 Il apparaît par exemple dans *JNSQ2*, p. 31 : les mots étant en quelque sorte l'organe-obstacle du langage, il faut interpréter pour échapper à la méconnaissance et au malentendu.

882 *JNSQ2*, p. 186

Jankélévitch reprend la conception déjà développée dans *Du Mensonge* qui faisait du malentendu un mensonge minimal consenti – le chapitre consacré au Malentendu est même une reprise du texte de 1943. J'en restitue rapidement l'essentiel ici. Le malentendu requiert une analyse plus fine que celle du mensonge où les frontières de la bonne et de la mauvaise volonté sont clairement définies et où surtout la conscience de la mauvaise intention ne fait aucun doute. Alors que le malentendu est communément compris comme un « accident du langage » dont la responsabilité n'est à imputer à aucun des interlocuteurs, Jankélévitch voit dans le malentendu une variété du mensonge qui se différencie de lui seulement en ce qu'il ne se produit pas initialement avec l'intention de nuire mais qu'il se perpétue grâce à elle. Ce qui pose problème dans le malentendu, ce n'est donc pas son commencement mais sa continuation, permise par une demi mauvaise foi. Au lieu de dissiper l'équivoque, accidentelle au départ, l'homme du malentendu se garde de mettre un terme à la confusion. Le malentendu est en quelque sorte un mensonge offert par l'occasion : il naît par hasard mais se continue intentionnellement.

Le malentendu est donc un problème temporel, où la mauvaise foi tire parti des effets de ressemblance du réel. En effet, le temps est « l'élément différentiel par excellence[883] », il distingue et pluralise l'être dans le devenir. Il n'y a donc pas d'interchangeabilité possible pour ce qui existe temporellement. Le malentendu nie ce pouvoir différenciant de la temporalité en jouant sur les ressemblances qui ne peuvent être que de l'ordre de l'apparence, et pas de l'être temporalisé. Le temps est, un paradoxe de plus à mettre sur son compte, le principe de la différence, tout en étant « invisible, négligeable[884] ».

Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, Jankélévitch s'intéresse aux *attitudes temporelles* qui modalisent la relation à l'irréversible : la résistance, la complaisance sont des formes de négations du temps, et qui s'opposent à la dernière attitude, celle du consentement. Le désespoir et l'espoir, qu'ils soient bilatéraux (vers le passé et le futur) ou unilatéraux, sont des attitudes temporelles négatives où l'irréversibilité est niée pour ce qu'elle est. L'espoir unilatéral est celui qui veut voir la certitude de la mort disparaître et veut penser le devenir comme une continuation sans terme. Ces trois attitudes temporelles marquent un déséquilibre par rapport au mouvement réel du temps vécu qui est l'alternance entre « l'irrémédiable passéité du passé et l'inépuisable futurité de

[883] *JNSQ2*, p. 185
[884] *JNSQ2*, p. 197

l'avenir[885] ». La négation de la temporalité, ses résistances, exprime le malheur de la condition humaine ; la complaisance à la temporalité est une trace de la bonne conscience ; seul le consentement au temps peut apporter la joie, sentiment de l'instant et que Jankélévitch voit se déployer dans l'œuvre bergsonienne[886]. La difficulté de l'irréversibilité, c'est qu'elle n'est pas sentie. Lorsque le temps passe, nous ne sentons pas que chaque fois est la dernière. L'irréversibilité est « une abstraction philosophique » qui ne se manifeste pas en tant qu'elle même dans l'existence mais qui prend la forme du sentiment de l'impuissance à revenir et de la continuité du devenir.

[885] *IN*, p. 169
[886] Voir le chapitre VII consacré à la joie dans *Henri Bergson* (*HB* pp. 229-254)

Il est donc possible de se soustraire à la reprise – c'est même le fonctionnement de la mauvaise foi, du malentendu et de toutes les entreprises de temporisation que traquent, en moralistes, Sartre, Jankélévitch et Nabert. Ces négations de la temporalité, de son mouvement, sont autant de tentatives de se soustraire à la responsabilité qui incombe au sujet. En effet, pour chacune de ses théories de la liberté, la responsabilité est illimitée, et constitue une reprise à part entière. La responsabilité apparaît en effet comme reprise proprement morale puisqu'elle consiste à *reprendre sur soi* l'acte avec lequel je ne coïncide pourtant jamais[887]. La responsabilité n'est donc pas une simple affirmation, elle n'est jamais immédiate et première. Si le temps est donné, le temps de l'existence lui n'est pas donné, il doit être repris. La responsabilité suppose cette reprise qui comble l'écart qui sépare la conscience d'elle-même. Parce qu'elle ne coïncide pas avec elle-même, la conscience doit donc être responsable *par surcroît.* La responsabilité, comme la conscience de soi, n'est donc pas donnée, elle est à reprendre.

Si les négations de la temporalité tentent *volontairement* de soustraire le sujet à sa responsabilité et le temps de l'existence à sa reprise, il y a aussi de l'*irrécupérable* qui ne peut faire l'objet d'une reprise, cette fois-ci non pas par mauvaise volonté mais par la nature métamorale des phénomènes de l'*injustifiable* ou de l'*irrécupérable*. Il est remarquable que les philosophies de l'existence placent l'expérience du mal dans le domaine métamoral, comme c'est explicitement le cas chez Nabert et Jankélévitch. Le silence de Sartre sur l'expérience du mal est également éloquent à ce sujet. En *moralisant* l'existence, en illimitant son domaine d'extension, les philosophies de l'existence ont, de manière en apparence paradoxale, rejeté hors du domaine de l'éthique ce que les philosophies traditionnelles lui attribuent.

Jusqu'à présent c'est la relation du sujet au temps et à la morale qui a fait l'objet de notre attention. *Pourtant la reprise, la réflexion, la régénération, la responsabilité reconduisent toutes à la relation*.

---

887 C'est ce que signifie *assumer* pour Sartre : « Non pas *accepter* ce qui vous arrive. C'est trop et pas assez. L'*assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous-même), c'est-à-dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l'était donné par décret et, acceptant cette responsabilité, en faire l'occasion de nouveaux progrès *comme si* c'était pour cela qu'on se l'était donné. » *(CdG,* p. 122)

Chapitre V

D'UN TEMPS À L'AUTRE

Temps de la relation, temps de l'aliénation

Le temps est relation ; c'est ce que l'expérience du mal, qui se soustrait à la reprise, a révélé. Lorsque la relation à soi et aux autres cesse, il n'y a plus rien à reprendre, plus rien à récupérer, il est alors tout aussi impossible de justifier que de pardonner. Ce mal était celui de la métaphysique, au-delà du domaine de l'éthique. En faisant apparaître le temps dans sa dimension vitale et organique, et plus seulement dans son ampleur métaphysique, la conscience se retrouve confrontée à d'autres formes du mal : la violence, la douleur, la maladie.

En effet, les philosophies de l'existence, si elles laissent de côté la dimension biologique du bergsonisme, manifestent la présence sensible du corps dans toutes les expériences de la conscience. L'incarnation, aussi différente soit elle dans ses versions sartrienne, nabertienne et jankélévitchienne, est une donnée existentielle première. Tout comme le reste de l'existence, le corps ne se comprend que dans sa relation au temps, qui est à la fois *altération et aliénation*. *Le corps, comme le temps, nous fait continuellement autre et nous fait continuellement dépendant de l'autre* :

> L'aliénation et l'altération, la futurition elle-même, le devenir qui fait advenir les possibles supposent la présence du corps : car le temps lui-même ne nous rendrait pas impurs sans la chair qui le meuble[888] (…).

L'ambivalence du temps, à la fois puissance de création et de destruction, surgit à nouveau dans le rapport au corps, qu'il crée et qu'il détruit. La corporéité, parce qu'elle est phénomène temporel, est ambivalente mais peut-elle faire l'objet de la même reprise que l'expérience morale et métaphysique ? C'est la question du *revivre*, dans son sens plein, qui se pose maintenant, et qui mène à l'examen de la relation que le temps dévoile comme *soin* et *aliénation*. Si le temps est la condition de possibilité de la négation comme l'a démontré Sartre, il est donc aussi le principe de l'ambivalence.

[888] *PeI*, p. 76

La relation, parce qu'elle est temporelle, est donc ambivalente, créatrice ou destructrice, non pas parce que l'homme est bon ou mauvais mais parce que le temps existe, que l'action est à la fois irréversible et récupérable. Dans le cours de l'existence, les actions dont la signification est irréversible, et non pas la temporalité, sont rares. Toute action est temporellement irréversible, elle ne peut se produire qu'une fois dans la même configuration, mais la plupart de nos actions peuvent être reprises, amendées, rectifiées, réorientées. C'est cela qui fait la relation, c'est en cela que la relation est à la fois plongée dans le temps et à contretemps. Ce qui fait que la signification d'une action peut être défaite, ce n'est certainement pas le temps, c'est la relation. Le temps défait ce que la relation peut maintenir. *La relation apparaît alors comme ce contretemps, cette intempestivité d'une volonté qui va contre le temps et qui affirme la possibilité d'une durée que le temps semble perdre à chaque instant*.

Jusqu'où peut-on alors penser le pouvoir intempestif de la relation ? Jusqu'au soin ? La médecine est bien sûr l'effort sans cesse renouvelé de reporter le moment de la mort, de retarder ce que le temps défait. Mais il y a autre chose dans l'idée de la relation comme ce qui va contre le temps. La relation devient la signification humaine que l'on donne au temps. La relation en ce sens est aussi reprise puisqu'elle récupère ce que le temps détruit, elle le sauve de l'oubli, de la destruction. La relation n'est pas pour autant conservatrice. Elle est créatrice, elle recrée ce que le temps défait. Tout comme la reprise, elle est *engagement* dans sa propre existence, affirmation de ce à quoi on tient contre l'altération du temps. *Ce que la reprise accomplit dans la relation à soi, c'est-à-dire lui donner du sens, c'est la relation qui le réalise dans la relation à l'autre, donner du sens à la coexistence temporelle des consciences*. *Ce n'est plus la réflexion qui peut alors refaire ce que le temps a irrémédiablement fait et défait, mais le soin.*

La relation, c'est bien sûr *donner du temps* mais c'est peut-être surtout *donner du sens* au temps. Dans la solitude, la conscience perd toute sensation du temps. C'est bien dans la relation à l'autre que le temps se fait sentir. La relation devient alors la signification intersubjective du temps, révélée à la conscience dans le soin ou dans la violence, parallèles à l'ambivalence d'un temps aussi créateur que destructeur.

1. Temporalité et corporéité

Phénoménologie temporelle du corps

Avant de déterminer si la relation est bien cette création qui donne du sens au temps, il faut comprendre le lien entre la temporalité et la corporéité. Suivons d'abord Sartre et la phénoménologie temporelle du corps qui nous emmène au cœur du pour-autrui. Pour Sartre, la temporalité et la corporéité sont deux dimensions dans lesquelles nous éprouvons notre contingence. *L'Etre et le néant* martèle que « le corps, c'est le passé[889] ». Etre un corps et avoir un passé sont deux dimensions de ma facticité, l'un et l'autre me sont donnés. Le concept de « facticité » est même introduit par Sartre dans les analyses sur la temporalité. Le corps, en tant qu'il est le donné fondamental, est la figure privilégié de la facticité. On sait combien Sartre s'est opposé à tout enfermement de la conscience dans l'intériorité psychologique. Il remet en cause le problème transmis par la tradition cartésienne de la dualité de l'âme et du corps[890]. S'il faut unir le corps et la conscience, alors c'est qu'on traite la conscience et le corps comme des choses. La conscience n'a pourtant rien d'une chose, elle est existence et extériorité à elle-même. Il s'agit toujours de maintenir la conscience dehors, à l'extérieur grâce à la compréhension sartrienne de l'intentionnalité. C'est en refusant toute intériorité à la conscience qu'on peut la retrouver réellement. Et de la même façon, c'est en comprenant le pouvoir de la négation que l'on peut réellement saisir le corps.

Pour comprendre la corporéité, il faut se placer dans une perspective préréflexive. En effet, dans la réflexion, le corps retombe en chose. C'est dans l'immédiat qu'il faut saisir le corps. De manière immédiate et préréflexive, le corps m'apparaît donc comme l'épreuve de ma contingence. Le refus de l'intériorité est aussi refus de réduire le corps à une chose auquel condamne l'idéalisme corporel. Au contraire, le corps coïncide avec le point de vue du pour-soi sur le monde, avec sa situation. On retrouve dans l'expérience de la corporéité le double mouvement du point de vue : le corps est à la fois un point de départ, ancré quelque part, et en même temps un champ de vision qui excède sa localisation dans l'espace, une réalité diffuse

[889] Par exemple, *EN* p. 366 ou p. 367

[890] Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre estime que Descartes a si bien séparé l'âme et le corps qu'il a été, depuis, impossible de les réunir (*CdG,* p. 111).

dont les limites ne sont pas claires. La conscience du corps est une conscience non-thétique, qui est en-deçà de la conscience d'objet. Si le corps est toujours passé pour Sartre, on est en droit de se demander s'il ne manque pas une dimension essentielle du corps, celle de son engagement dans l'action et dans l'avenir. C'est ce que Gabriel Marcel énonce :

> mon corps, c'est mon présent, et (…) je ne puis m'identifier à ce présent sans nier de moi tout ce qui fait que je suis moi. Mais on ne transcende pas mon présent en me pensant comme succession de présents, comme histoire[891].

Le corps est aussi cette « réserve d'avenir[892] ». Or pour Sartre le corps est toujours du côté du dépassé, de la situation à transcender par la liberté. Le corps n'est donc pas une structure de la liberté. Pourtant Sartre le définit bien comme centre de l'action, point de vue sur le monde, par rapport auquel mon action peut s'orienter. N'y a-t-il pas là une contradiction ? La conception sartrienne du corps manque-t-elle quelque chose de la réalité du corps en le réduisant à « l'instrument que je suis[893] » ? Sartre saisit le corps dans deux dimensions : d'abord j'existe mon corps, ensuite il est saisi par autrui. Le corps est donc à la fois pour-soi et pour-autrui. Apparaît une troisième dimension ontologique du corps : « J'existe pour moi comme connu par autrui à titre de corps[894]. » Le corps est donc toujours déjà là pour le pour-soi :

> Naissance, passé, contingence, nécessité d'un point de vue, condition de fait de toute action possible sur le monde : tel est le corps, tel il est pour moi. Il n'est donc nullement une addition contingente à mon âme, mais au contraire une structure permanente de mon être et la condition permanente de possibilité de ma conscience comme conscience du monde et comme projet transcendant vers mon futur[895].

Mon corps est toujours à dépasser et c'est ce dépassement même qui fait qu'il y a corporéité. Ce dépassement n'est pas pour autant survol, il est engagement. La

---

[891] Gabriel Marcel, *Journal métaphysique*, *op. cit.*, p. 268
[892] Gabriel Marcel, *Présence et immortalité*, Paris, Présence de Gabriel Marcel, 1959, p. 11
[893] *EN*, p. 399
[894] *EN*, p. 392
[895] *EN*, p. 367

finitude et le corps sont donc la condition du pour-soi. Le corps est bien passé qui doit être sans cesse repris et dépassé. Il est renvoi à « la néantisation première » qu'est la naissance. Il n'est pas cette entité unie à la conscience, il est structure toujours déjà là du pour-soi, il est condition de possibilité de la conscience, et en ce sens il est relation à l'avenir, et pas seulement au passé. Le rapport du corps à la liberté apparaît alors mieux : bien qu'il soit passé immédiat, le corps est à la fois ce qu'il faut dépasser et ce qui permet le dépassement. Il est donc ce qui entrave et ce qui permet le dépassement, il est à la fois la situation et la liberté.

Le temps et le corps-pour-autrui

C'est par un exercice d'inversion temporelle et spatiale que le corps d'autrui peut apparaître au pour-soi. En effet, si mon corps est mon point de vue sur le monde, celui d'autrui me demeure inaccessible. Ce ne peut être par une saisie de l'écoulement de son ipséité que je peux avoir accès à son temps et à son corps. C'est même l'inverse qui se produit. Puisque je ne peux pas saisir directement le corps d'autrui, c'est son agencement dans le monde qui me le révèle : « Percevoir autrui, c'est se faire annoncer par le monde ce qu'il est[896] ». Le geste de Pierre devient compréhensible à partir du moment où je projette dans le monde et dans le temps ce vers quoi il tend. C'est une forme de déduction par l'avenir qui se produit ; sans avoir recours à cette projection, le corps d'autrui ne peut être saisi par ma perception. Il faut partir de ce qui n'est pas lui, le monde, pour rejoindre le corps de l'autre. Le corps d'autrui exige donc fondamentalement une dimension d'avenir pour être perçu. Cette dimension d'avenir est ce qui permet d'interpréter la radicale extériorité et différence d'autrui.

La préoccupation des philosophies de l'existence pour les rapports entre le temps et le corps se prolonge dans les analyses qu'elles livrent toutes de la douleur. Sartre, Jankélévitch ou Nabert traitent tous de la douleur comme d'un problème philosophique et existentiel à part entière.

[896] *L'Etre et le néant,* p. 386

2. Le temps de la douleur

L'ipséité de la douleur

La douleur constitue bien un foyer de la réflexion pour *L'Etre et le néant*, *l'Essai sur le mal* et dans l'ensemble de l'œuvre de Jankélévitch. L'expérience de la douleur permet de comprendre quelque chose de l'incorporation et du rapport au temps dans l'existence.

Pour Jankélévitch, la douleur exprime l'intermédiarité, la symbiose du corps et de l'esprit, l'indivision du corps et de l'ipséité :

> C'est incontestablement moi qui souffre cette douleur, et qui en suis le Je-sujet ; la douleur embrouille un peu plus l'enchevêtrement de Bios et Zoé, approfondit un peu plus l'immixtion mutuelle du corps et dans l'âme et de l'âme dans le corps[897] (…)

Contrairement à la position du stoïcisme ou du purisme, Jankélévitch affirme l'extension de la douleur, qui n'est pas phénomène local, qui n'affecte pas « le mien » mais « le moi » tout entier. La douleur n'affecte pas que mon corps, elle me concerne tout entier. Elle suppose « une modification modale et comme une altération pathologique du sujet[898] ». Il y a toujours quelque chose d'évitable et de scandaleux dans la douleur. C'est ainsi que Jankélévitch définit la médecine, cet effort pour atténuer toute douleur en particulier parce qu'elle n'est jamais nécessaire, et qu'elle peut toujours être ajournée, tout comme la mort. La « dolorité de la douleur », en revanche, comme la mortalité de la mort, ne peut être nihilisée. Comme toujours en moral, la certitude du *quod* est compliquée par l'incertitude du *quid.* Si le fait de la douleur est irrémédiable, sa temporalité elle peut être atteinte par l'action. De ce point de vue, la temporalité propre à la médecine est la temporisation, on y reviendra, soit la capacité à donner du temps.

---

[897] *PeI*, p. 106
[898] *PeI*, p. 107

Douleur et subjectivité

La douleur est aussi structurellement liée à la subjectivité pour Nabert, elle dont il dit qu'elle peut « briser les ressorts du moi [899]». La douleur est ce qui interrompt l'intégrité du moi − le vocabulaire de la faute réapparaît de manière surprenante, qui elle aussi mettait fin, dans les *Eléments pour une éthique*, à l'intégrité du moi −, elle fait obstacle à toute appropriation de soi, à toute analyse réflexive, à tout progrès spirituel. Souffrir, c'est alors ne plus s'appartenir. Nabert voit dans la douleur deux aspects qui semblent contradictoires : elle est à la fois le signe de l'emprise du réel sur le sujet et le signe d'une communication plus difficile avec les autres consciences. Elle est donc à la fois pression plus grande du monde et repli de l'être sur lui-même. Nabert introduit une distinction entre la douleur et la souffrance morale qui semble contraire à celle développée par Simone Weil dans *L'Attente de Dieu*. La souffrance, jusqu'à un certain point, peut servir l'approfondissement réflexif de soi et n'interdit pas la régénération. La douleur, en revanche, « ne se laisse pas intégrer à l'histoire du moi[900]. » Tout est toujours affaire d'appropriation, encore permise par la souffrance, entièrement arrêtée par la douleur. Il y a dans la douleur une extériorité que le moi ne peut s'approprier. Elle entrave à la fois la relation aux autres et la relation à soi, « il n'est rien en tout ceci qui puisse passer pour une reprise du moi sur l'affection qu'il subit comme une donnée impénétrable. » Si donc la douleur est un mal pour la personne, en ce qu'elle est injustifiable et qu'elle empêche à la reprise réflexive de se produire, l'est-elle pour autant en tant que tel ? Tout comme Jankélévitch, Nabert semble considérer que la douleur est nécessaire, même si elle ne l'est jamais pour tel ou tel individu, à tel ou tel moment. Elle est la « rançon de l'individualité », elle fait sentir au sujet sa nature organique. *Nabert souligne le paradoxe de la douleur : elle rend la subjectivité captive d'elle-même et l'occupe entièrement lorsqu'elle se produit mais tombe aussitôt dans l'oubli lorsqu'elle disparaît*. Simone Weil la comprend également comme intensité qui disparaît sans laisser de trace[901]. *Et en effet, c'est bien comme si la douleur « n'intéressait pas notre destinée véritable[902] ». Puisqu'elle ne peut s'intégrer à l'histoire du moi dans l'intensité qu'elle fait subir au présent, elle ne peut non plus se faire passé.*

---

[899] *EM*, p. 44-45
[900] *Ibid.*
[901] Simone Weil prend l'exemple du mal de dents dans « L'amour de Dieu et le malheur », in *L'Attente de Dieu*.
[902] *EM*, p. 45

Si le moi ne peut s'approprier la douleur, si elle ne peut faire partie de son histoire, c'est bien qu'elle instaure une rupture temporelle, qui ne peut faire l'objet d'une reprise ou d'une régénération et qui tombe alors dans l'oubli. Ricœur tient une position très proche de celle de Nabert. Il définit la souffrance comme la rupture du fil narratif, comme ce qui ne peut être repris dans un récit de soi. *S'il n'y a pas d'histoire de la douleur ni de récit de la souffrance, c'est parce que le temps n'y est plus*. Dans la douleur, les ressorts du moi sont brisés, tout comme les ressorts de la temporalité, qui n'avance plus. Alors que le temps est ce devenir altérant, la douleur fige l'être dans l'instant. L'instant de la douleur interrompt la fluidité du devenir. Il n'y a plus de succession entre le passé et le présent et le présent et le futur. « Ca ne passe pas », cela veut dire que la douleur est toujours là et que le temps lui a disparu. *Ne reste que la douleur et l'être, la douleur qui fige dans l'être, la douleur qui nous réduit à être et nous vole l'existence.* La douleur est donc rupture de la relation à soi, aux autres et au temps.

Le présent se trouve aliéné dans la douleur, rappelle Jérôme Porée dans *L'Epreuve du temps*. Et c'est dans l'instant que la douleur se fait être, c'est de la durée qu'elle prive le sujet qu'elle affecte. Reprenant la formule de Sartre, il remarque que la douleur n'est pas « la conversion d'un destin en liberté » mais la retombée de la liberté en destin. La douleur, arrêt du temps, interdit tout autre événement que celui de sa propre intensité. La temporalité, arrêtée, n'est plus que répétition du même et non pas reprise de l'autre. Rien d'autre ne se produit que cette douleur, que cette souffrance qui hante la conscience qui ne peut plus devenir. C'est ainsi que Porée qualifie le deuil : un seul événement s'est produit, rien ne changera plus, rien ne pourra plus arriver.

Si la souffrance transforme la liberté en destin, retrouvons au cœur de *L'Etre et le néant* la phénoménologie de la douleur que donne Sartre.

Phénoménologie de la douleur

Si la souffrance transforme la liberté en destin, retrouvons au cœur de *L'Etre et le néant* la phénoménologie de la douleur que donne Sartre. *La douleur est définie par Sartre comme ce qui résiste à l'intentionnalité.* Qu'est-ce qui fait obstacle à l'intentionnalité dans la douleur ? L'évasion de soi qu'elle rend impossible. La douleur a une dimension de présence singulière qui empêche l'être de s'évader. Tout projet est entravé par la facticité mais la douleur est une situation particulière. L'exemple que prend Sartre est celui de la douleur du lecteur, dont les yeux le font souffrir. La

douleur, dans ce cas, est sans intentionnalité alors même que c'est la structure essentielle de la conscience ! La douleur est donc un état exceptionnel dans la vie du pour-soi. *Dans la douleur, pas d'extériorité, on colle à son être, pas d'évasion possible, on est irrémédiablement soi.*

Il n'y a pas de représentation possible de la douleur, puisqu'elle est transcendance mais sans distance : elle est à la fois en dehors de la conscience et partout présente en elle. Puisqu'il n'y a « aucune distance de la conscience réfléchie à la douleur ni de la conscience réflexive à la conscience réfléchie[903] », il n'y a pas de possibilité de reprise de soi dans la douleur. *Je suis ma douleur,* d'une façon qu'il m'est pourtant d'ordinaire refusé d'être moi. Si « la douleur est totalement dépourvue d'intentionnalité[904] », c'est qu'elle ne se distingue pas de moi, qu'elle ne peut être représentée, ni connue, qu'elle n'est pas saisie par la réflexion. Elle n'est pas non plus saisie par autrui, elle n'est pas corps-pour-autrui. La douleur, pour Sartre, comme pour Nabert, est en-deçà du réflexif, il n'y a rien en elle qui puisse être repris puisqu'elle est pure adhérence à soi, privée de l'intentionnalité qui fait sa liberté et sa réflexivité.

Si la douleur n'a pas d'intentionnalité, a-t-elle du moins un lieu ? Elle ne se trouve pas comme un objet dans l'en-soi ou dans le monde. Elle n'est pas non plus dans mon corps perçu par autrui, celui que Sartre nomme le corps-objet, elle ne peut même pas faire l'objet d'une perception. Elle n'est pas non plus dans mon corps compris comme mon point de vue, mon ancrage dans le monde. Elle n'est pas dans l'espace « mais elle n'appartient pas non plus au temps objectif : elle se temporalise et c'est dans et par cette temporalisation que peut apparaître le temps du monde[905]. » Une autre surprise attend donc le lecteur : après l'absence d'intentionnalité de la douleur dans une existence qui avait jusqu'à présent était entièrement définie par elle, voilà que la douleur devient l'expérience qui nous révèle « le temps du monde » ! Cette temporalisation douloureusement révélée est « la matière translucide de la conscience ». La douleur apprend à la conscience qu'elle est liée, de manière contingente, au monde. Sartre envisage pourtant le rapport de la douleur à l'avenir : elle est projet de ne plus souffrir. Il y a donc un arrachement possible dans la douleur, un projet vers l'avenir de la conscience qui serait de s'exister dans la non-douleur.

---

[903] *EN*, p. 376
[904] *EN*, p. 372
[905] *EN*, p. 373

Le fonctionnement de la temporalité et de la volonté n'est pas tout à fait enrayé par la douleur puisqu'il est encore possible de vouloir, encore possible de voir un avenir. Sartre prend garde de préciser que la douleur n'est pas un objet psychique mais « projet non-thétique du pour-soi ». Sartre affirme que c'est le monde qui m'apprend ma douleur : c'est la nécessité de lire rapidement qui me révèle la douleur de mes yeux qui est en réalité douleur-vision. De manière étonnante, Sartre renvoie la douleur non pas à la subjectivité mais au monde. Alors que la douleur n'est pas phénomène intentionnel, Sartre la maintient pourtant – artificiellement ? – à l'extérieur de la conscience. Il y a bien un privilège de la douleur dans l'ontologie phénoménologique :

> Nulle part ailleurs nous ne toucherons de plus près cette néantisation de l'en-soi par le pour-soi et le ressaisissement du pour-soi par l'en-soi qui alimente cette néantisation même[906].

Si elle me révèle le temps du monde, la douleur a pourtant sa propre temporalité, qui n'est ni celle du monde ni celle de la conscience. La douleur ne se confond pas avec la conscience mais elle en partage les principales qualités, mais sous une forme dégradée. Cependant, alors que la conscience est tension et mouvement perpétuel, la douleur reste elle-même. C'est cette identité à elle-même qui fait le sérieux de la douleur et son plus grand mal. Version dégradée de la conscience, la douleur a, tout comme elle, sa temporalité propre, « sa durée propre », et « possède un passé et un avenir[907]. » Mais tout comme la douleur est une dégradation de la conscience, cette temporalité est une dégradation de la temporalisation originelle. Sartre qualifie alors les moments qui composent cette durée de « mélodiques » : les intervalles de la douleur sont eux-mêmes douloureux, ses arrêts font partie de la mélodie de la douleur de la même façon que les silences font partie de la mélodie musicale. Sartre attribue l'unité de la mélodie à la réflexion qui ressaisit et organise les arrêts et les élancements de la douleur, qui a son propre rythme.

La douleur est enfermement dans le vécu, inaccessible à la représentation. Faute de distance, elle ne peut être ressaisie autrement que par l'intermédiaire d'autrui. *C'est par l'intermédiaire de la troisième dimension du corps que la douleur et la maladie*

---

[906] *EN*, p. 374
[907] *EN*, p. 375

apparaissent. L'absence d'intentionnalité de la douleur complique la saisie de la douleur : pourtant « je peux la viser dans son en-soi, c'est-à-dire précisément, dans son être-pour-autrui[908]. » Alors que la douleur est généralement définie comme un phénomène qui ne peut exister intersubjectivement, Sartre juge le détour par autrui nécessaire pour la comprendre. Il n'y a en réalité rien de surprenant puisque ce que je vise c'est une connaissance de ma douleur et que la connaissance se présente toujours dans *L'Etre et le néant* comme savoir de l'autre, comme « couche aliénante cognitive[909] ». Pour connaître le mal, il faut donc le saisir par la dimension dans laquelle il se présente aux autres. Les instruments de la connaissance, dont le langage, viennent toujours de l'autre : « C'est donc au moyen des concepts d'autrui que je connais mon corps[910] ». La réflexion est alors forcément réflexion impure, complice ou cognitive puisqu'elle se fait point de vue de l'autre sur moi. Sartre prend l'exemple de l'estomac : la douleur perçue est celle de tout l'estomac vécu douloureusement mais la douleur représentée, réflexivement saisie depuis le point de vue des autres, est « mal d'estomac ». Lorsque la douleur est perception pure, le mal ne se distingue pas de lui-même, le mal des yeux est douleur-vision mais lorsque la douleur est représentée, elle devient « mal des yeux », localisée, connaissable. La douleur fait advenir « une nouvelle couche d'existence de mon corps psychique[911] » : la réflexion complice fait de mon corps un quasi-objet.

Cette conception du corps psychique conduit Sartre à une analyse de la maladie qui ne laisse pas de surprendre. La maladie, cette expérience qui bouleverse la subjectivité, qui l'enferme dans sa solitude, qui fait obstacle à la communication des consciences et qui barre le devenir du temps, se présente tout à fait différemment dans *L'Etre et le néant* : « Je suis malade pour les autres[912]. » La maladie, tout comme la douleur, n'est connaissable que « par l'intermédiaire du regard et des concepts de l'autre. » Sartre fait de la maladie une expérience aliénante, non pas en ce qu'elle me coupe d'autrui, mais en ce qu'il m'envahit ! La maladie néglige les deux premières dimensions du corps : je n'existe plus seulement mon corps comme facticité, mon corps n'est plus seulement pour-autrui, utilisé par lui, il est aliéné tout entier par le regard d'autrui qui le constitue en objet. Il est étonnant de voir à quel point Sartre

[908] *EN*, p. 396
[909] *Ibid.*
[910] *Ibid.*
[911] *EN*, p. 397
[912] *EN*, p. 385

renverse le point de vue commun sur la maladie : si mon corps perd soudain de sa familiarité, s'il me semble étranger, ce n'est pas à cause du mal en moi mais parce que « Dans la maladie, j'adopte le point de vue d'autrui sur moi. » La douleur elle-même n'est plus intime dès qu'elle est représentée par l'autre. Sentir que je souffre, sans déterminer le mal, sans le localiser par la connaissance aliénante, est donc la façon d'exister la douleur dans sa facticité, dans la première dimension du corps. Sentir qu'on a mal, ce n'est pas souffrir d'un mal déterminé. C'est seulement lorsque ce mal est décrit dans les mots de l'autre qu'il devient *mal de quelque chose*. Avoir une prise sur sa douleur suppose donc l'abandon du point de vue en première personne. La douleur et la maladie m'aliènent non pas pour ce qu'elles font de mon corps mais parce qu'elles me livrent entièrement au regard de l'autre. La maladie et la douleur suspendent la subjectivité en première personne – mais pas pour les raisons que l'on croit !

Maladie, liberté et dépassement

Peut-être faut-il alors s'arrêter quelques instants sur cet aspect de la maladie dans *L'Etre et le néant.* Qui est la figure paradigmatique de cet autre qui connaît ma douleur ? A qui ce langage de la connaissance de la douleur appartient-il ? Qui est le médecin dans *L'Etre et le néant*? La conception sartrienne conduit à penser qu'il n'y a pas de maladie sans médecin, qu'il n'y a pas de mal sans regard clinique. *Le médecin est celui qui fait exister mon corps dans sa troisième dimension, celui pour lequel mon corps n'est que cela. En un sens, Sartre établit une distinction importante entre être souffrant et être malade. La maladie n'existe que par l'autre*. Il en est responsable ! Le médecin me crée comme malade. Un pour-soi isolé ne saurait être malade. *Perçue dans mon corps, la maladie est malaise synesthétsique ; localisée, identifiée, nommée, elle devient maladie.* Sartre rend compte ici de la violence du diagnostique qui arrache la douleur à mon intimité, la fait phénomène extérieur à moi et qui arrive de l'autre. Ce que la maladie révèle, c'est que le corps est aussi donné, qu'il est une figure de la donation. Dans la douleur, le pour-soi s'éprouve comme incorporé, dans une dimension simplement vécue. Ca souffre en moi, mais pour me voir comme malade, alors je dois passer par le regard de l'autre. C'est ce que l'exemple de W révèle dans *Vérité et existence,* cette femme qui ne veut pas aller voir le médecin de crainte qu'il la connaisse comme malade de la tuberculose :

Comme *présent* (j'ai peut-être la tuberculose) il est *moindre être* ; comme *à venir* (je

vais *voir* si j'ai la tuberculose) il est indéterminé ; mais un avenir indéterminé, c'est un avenir qui n'est pas *mon* avenir[913].

Tant que la maladie n'est pas connue, tant qu'elle n'est pas représentée par le médecin, elle est mal indéterminée, elle n'est pas *ma* maladie. Elle n'est pas structure de mon présent, elle est simple possibilité dans un avenir qui n'est pas encore le mien. Je peux donc toujours échapper à la maladie, je peux toujours refuser cet avenir en forme de destin que me dessine la maladie. Je peux continuer à exister ma douleur à la première personne et refuser de la représenter par le regard clinique. On retrouve – sous une forme à laquelle il n'est pas aisé de consentir – la radicalité de la liberté sartrienne. La récurrence de la figure du médecin dans *L'Etre et le néant* a de quoi surprendre. Le médecin apparaît comme la figure essentielle de la troisième dimension du corps, celle qui me fait exister pour moi « comme connu par autrui à titre de corps[914] », celui qui me fait connaître mon corps de l'extérieur. Une question qu'il faudrait pouvoir poser est alors celle de savoir comment échapper à la troisième dimension ontologique du corps dans la relation soignant-patient ? Comment faire apparaître la première dimension, celle de mon corps que j'existe comme facticité ? Le problème est bien que mon corps m'échappe à moi-même en tant qu'objet de connaissance. Je ne peux le connaître en tant que mien ; je ne peux que prendre sur lui le point d'autrui.

Dans les *Cahiers pour une morale*, Sartre rappelle que la fameuse sentence « Nous sommes condamnées à être libres », qui n'a jamais été bien comprise, est bien « la base de (sa) morale[915]. » En effet, la liberté humaine est dépassement, c'est-à-dire qu'elle est à la fois facticité et projet, à la fois entravée par le passé et ouverte sur l'avenir. La maladie fait évidemment partie de ma facticité, elle est ma situation mais elle peut toujours être dépassée. La possibilité d'un projet vers soi dans l'avenir est toujours maintenue dans la maladie. Sartre reprend l'exemple de la tuberculose, cette fois-ci dans les *Cahiers*[916]. Cette maladie qui devient ma situation réduit mes possibles, cela est indéniable. Le langage courant fait de moi « un être diminué », un bouquet de fleurs auquel on a ôté quelques fleurs mais qui demeure dans le même vase. En réalité, cette image est mécanique et immobile. Elle nie la tension qui anime l'existence. La

913 *VE*, p. 79
914 *EN*, p. 392
915 *CpM*, p. 447
916 *CpM*, pp. 447-449

maladie est configuration nouvelle de mon existence, agencement inédit de possibles et non diminution par rapport à un état antérieur. La maladie n'est pas un changement de degré mais de qualité. Comme l'affirmaient déjà les *Carnets*, cette situation doit être *assumée.*[917] « Etre authentique, c'est réaliser pleinement son être-en-situation », quelle que soit cette situation, fût-elle la maladie, avec la conscience que l'on porte ainsi « à l'existence plénière la situation d'une part et la réalité humaine d'autre part[918]. »

Pour Sartre, de manière parfaitement contre-intuitive, la maladie n'est donc pas tant diminution de mes possibilités que disparition et apparition de nouvelles possibilités. Il n'y a donc pas de diminution de la liberté dans la maladie – en cela, la maladie n'est pas une exception à la théorie de la liberté sartrienne dont on sait qu'elle n'admet pas de degré, qu'elle est toujours intégralement. Le pour-soi doit décider de sa situation : « être un bon ou un mauvais malade », dépasser sa condition de malade vers la guérison ou vers l'agencement d'une nouvelle vie de malade. « Autrement dit, la maladie est une condition à l'intérieur de laquelle l'homme est de nouveau libre et sans excuses[919]. » Alors que la maladie nous vient de l'extérieur et que nous ne l'avons pas voulue, l'assumer revient à la vouloir désormais, à la faire mienne. Pour le dire dans les termes de Jankélévitch, si le pour-soi sartrien n'est pas libre de la quoddité de la maladie, du fait de son existence, il est libre en revanche de sa quiddité, de la signification et des modalités qu'il peut lui donner. La surpression des possibles n'est pas de son fait, en revanche, la création de soi, la reprise de soi à travers un nouveau projet vers soi est entièrement accessible au pour-soi. La morale sartrienne n'est jamais très loin, en apparence, du stoïcisme, alors même qu'elle s'en défend sans cesse[920]. La différence tient à ce qu'assumer ce qui est inévitable et destin pour l'existence n'est que le premier moment de la morale sartrienne : « il ne faut l'assumer

---

[917] « Non pas *accepter* ce qui vous arrive. C'est trop et pas assez. L'*assumer* (quand on a compris que rien ne peut vous arriver que par vous-même), c'est-à-dire le reprendre à son compte exactement *comme si* on se l'était donné par décret et, acceptant cette responsabilité, en faire l'occasion de nouveaux progrès *comme si* c'était pour cela qu'on se l'était donné. » *(CdG,* p. 122)

[918] *CdG*, p. 72

[919] *CpM*, p. 448

[920] Par exemple, « Se vaincre soi-même plutôt que la fortune. Fort bien dit. Mais voilà qui montre bien la sournoiserie du stoïcisme. (…) Aveugles et sourds, voilà les stoïciens. (…) De toute façon, le stoïcien est un pragmatiste qui recourt à la violence et au mensonge à soi pour atteindre son but. » (*CdG*, p. 68-69)

que pour la changer[921]. » Ce n'est donc pas une existence entièrement déterminée par la maladie que doit être celle du pour-soi mais une existence qui assume la maladie tout en demeurant libre. La maladie n'est donc pas diminution ou excuse mais seulement condition, situation :

> Ainsi suis-je sans repos : toujours transformé, miné, laminé, ruiné du dehors et toujours libre, toujours obligé de reprendre à mon compte, de prendre la responsabilité de ce dont je ne suis pas responsable. Totalement déterminé et totalement libre[922].

La maladie ne transforme donc pas l'avenir et la liberté en destin pour Sartre. La possibilité, et le fardeau, de la reprise est toujours présente. L'existence, même malade, est toujours cette tension vers soi, faite de ruptures et de reprises. Il y a donc une authenticité possible dans la maladie. Qu'en est-il maintenant de la mort ?

[921] *CpM*, p. 448
[922] *CpM*, p. 449

3. Le temps de la mort

La mort et ma *mort*

La conception de la relation de la mort à l'existence dans *L'Etre et le néant* s'oppose à celle de l'être-pour-la-mort heideggérien. En effet, la qualification essentielle de la mort pour Sartre est sa propriété accidentelle. Pour Philippe Cabestan[923], il faut même se demander si, en réduisant la mort et la naissance à des faits purement contingents, en affirmant qu'il « n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi » et que « nous mourons toujours par-dessus le marché », Sartre n'ignore pas une dimension essentielle de la temporalité et, par suite, de l'existence. C'est à « ma mort » que Sartre réfléchit d'abord. Il s'oppose aussi bien à la conception réaliste qu'à la conception idéaliste de ma mort. En effet, l'idéalisme tente de « récupérer[924] » ma mort, c'est-à-dire d'en faire un moment de mon existence, tel le « vivant jusqu'à la mort[925] » de Ricœur. C'est, pour Sartre, une tentative de faire de la mort un moment de la vie, de l'intégrer à une conception humaine de la vie. La mort n'est plus la rencontre de l'inhumain mais le dernier moment de ma vie. Tout comme l'intentionnalité maintenait la conscience à distance d'elle-même, dans une extériorité à soi, *ma* mort doit échapper au piège de l'intériorité. Lorsque la mort fait partie de la vie, elle est intériorisée et « La mort devient ma mort[926]. » Pour Sartre, Heidegger se montre déjà complice de cette entreprise d'humanisation de la mort :

> Si, en effet, le Dasein ne subit rien, précisément parce qu'il est projet et anticipation, il doit être anticipation et projet de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde. Ainsi la mort est devenue la possibilité propre du Dasein, l'être de la réalité-humaine se définit

---

923 Philippe Cabestan, « Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi- même ? », *Les Temps Modernes* 2005/4 (n° 632-633-634), p. 604-625.
924 *EN*, p.577
925 Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de *Fragments*, Paris, Seuil, Couleur Idées, 2007
926 *EN*, p. 577

comme « Sein zum Tode[927]. »

Si, en effet, le Dasein ne subit rien, précisément parce qu'il est projet et anticipation, il doit être anticipation et projet de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde. Ainsi la mort est devenue la possibilité propre du Dasein, l'être de la réalité-humaine se définit comme « Sein zum Tode. » Sartre reconnaît bien ce qu'il y a de séduisant dans une telle conception de la mort puisqu'elle devient mienne, puisqu'elle cesse d'être la rencontre de l'inhumain. Faire de la mort un moment de la vie, c'est transformer la vie en attente de la mort. Mon rapport au temps devient celui d'une succession me précipitant vers la mort. On comprend bien la réticence sartrienne à faire de la vie une attente dans la mesure où cette attente fait de la vie un destin et barre la possibilité de la liberté. Le problème vient de l'abstraction de la mort. En effet, on peut attendre une mort en particulier, dans une situation concrète. Mais on ne peut attendre la mort en général. Le premier argument de Sartre contre cette conception humaniste et idéaliste de la mort est qu'elle en réduit l'absurdité. La considérer comme le moment ultime de la vie, et donc l'y intégrer pleinement, en faire le « terme d'une mélodie[928] » lisse l'absurdité de la mort. Comment ne pas penser aux échos bergsoniens de cette mélodie ? Et du reproche récurrent adressé par Sartre à l'optimisme de la durée bergsonienne ?

La conception heideggérienne de la mort est qualifiée de « tour de passe-passe[929] » par Sartre : Heidegger en effet individualise la mort du Dasein. Il n'est pas évident que l'expression « ma mort » ait un sens, de même que le truisme « la mort est la seule chose que personne ne puisse faire pour moi ». En réalité, personne ne peut aimer pour moi. Sartre décèle ici un raisonnement inauthentique. Le raisonnement de Sartre lui-même semble pourtant ici de mauvaise foi : en effet, selon lui, lorsqu'il s'agit de mourir pour la patrie, à la place de l'autre, quelqu'un d'autre peut toujours le faire pour moi. Mais ici Sartre n'envisage que le cas de la mort-pour. Or la mort se présente communément comme phénomène qui n'est justement pas ordonné à autre chose qu'elle-même. Il est rare de « mourir pour » et beaucoup plus fréquent de simplement « mourir ». *Sartre renverse alors la relation entre ipséité et mortalité : ce n'est pas ma mort qui donne à mon ipséité son caractère d'irremplaçable, c'est au contraire ma subjectivité qui fait*

927 *Ibid.*
928 *EN*, p. 577
929 *EN,* p.578

de la mort un irremplaçable. Il n'y a que le condamné à mort, celui qui connaît la date de son exécution, le malade en phase terminale, dont on puisse véritablement dire qu'il *attend la mort*. L'attente est toujours un concept déterminé, ayant un contenu précis. On ne peut attendre quelque chose sans savoir précisément ce qu'elle est. Sartre estime que ce reviendrait à confondre *attendre* et *s'attendre à*. Et la mort a toujours quelque chose d'imprévu, d'inattendu au sens propre, qui la rend incompatible avec le phénomène de l'attente. On peut s'attendre à quelque chose d'indéterminé ; on s'attend donc à la mort plutôt qu'on ne l'attend.

Sartre établit une « différence considérable de *qualité* entre la mort à la limite de la vieillesse ou la mort soudaine qui nous anéantit dans l'âge mûr ou dans la jeunesse[930] ». En effet, dans le premier cas, attendre à la mort dans ces conditions revient à accepter la finitude. Dans le second cas en revanche, c'est faire de la vie une « entreprise manquée ». C'est parce que la mort ne survient pas seulement au moment de la vieillesse qu'on ne peut l'attendre, mais qu'on peut seulement s'attendre à la certitude de sa venue. L'incertitude de la mort, ce que Jankélévitch appelle l'*incerta hora*, nous condamne à nous y attendre mais interdit de l'attendre : « cela signifie qu'on ne peut que par aveuglement ou mauvaise foi *attendre* une mort de vieillesse[931]. » Le sens de la mort ne peut venir de la vie et inversement la mort ne donne pas son sens à la vie. La mort soustrait tout sens à la vie puisqu'elle est cet événement à l'absurdité irréductible.

Sartre définit l'existence humaine ainsi « le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après[932] ». Le suicide n'a alors aucun sens puisque c'est seulement cet « après » qui pourra donner un sens au suicide :

> Il serait vain de recourir au suicide pour échapper à cette nécessité. Le suicide ne saurait être considéré comme une fin de vie dont je serais le propre fondement. Etant acte de ma vie, en effet, il requiert lui-même une signification que seul l'avenir peut lui donner ; mais comme il est le dernier acte de ma vie, il se refuse cet avenir ; ainsi demeure-t-il totalement indéterminé.

930 *EN*, p.581
931 *Ibid.*
932 *EN*, p. 585

Le sens d'un acte ne peut se déterminer que dans l'avenir, que dans les conséquences qu'il aura. Or le suicide supprime cet après et toute possibilité d'un sens. L'absurdité du suicide vient donc du refus de tout sens auquel il se condamne. Il y a donc aliénation du sens dans le suicide et aliénation de soi par l'autre dans la mort en général : « Ainsi l'existence même de la *mort* nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui. Etre mort, c'est être en proie aux vivants[933]. » Tant que je suis projet vers moi dans l'avenir, je peux m'opposer à ce que l'autre saisit en moi, je peux lui résister et réaffirmer que ce que je suis pour moi est toujours incommensurable à l'apparence dans laquelle autrui me saisit. *Le mouvement de l'existence est cette fuite perpétuelle face à ce qui me saisit. Mais avec ma mort, la résistance prend fin.* L'autre gagne puisqu'il est témoin de ma mort et qu'il va pouvoir lui donner un sens auquel je ne pourrai pas m'opposer. Ce que Sartre découvre c'est donc que ma mort n'est pas *la mienne*, qu'elle engage toujours les autres. Je ne peux pas l'attendre, son sens dépend ultimement de celui que lui donne ceux qui me survivent. La mort en effet n'est pas une de mes possibilités, au sens sartrien du terme. Puisqu'elle referme l'avenir, son sens en est parfaitement indécidable pour moi. C'est pourquoi la mort se tient en dehors de la structure ontologique du pour-soi, ne fait pas partie de la vie. Ma mort est donc, avant d'être ma mort, « le triomphe de l'autre sur moi[934] ». La mort ne fait pas partie des structures ontologiques du pour-soi. Ma mort *n'existe* pas pour moi : elle est seulement structure ontologique d'autrui. Sartre extériorise donc complètement la relation du pour-soi à sa propre mort : « *Mortel* représente l'être présent que je suis pour-autrui ; *mort* représente le sens futur de mon pour-soi actuel pour l'autre[935]. » *Ma mort n'a de sens que pour ceux qui me survivent.* En, effet, dans l'hypothèse du solipsisme, ma mort ne serait pas ma mort, elle serait la disparition simultanée de moi et du monde. Or avec l'existence d'autrui, ma mort devient le fait pour l'autre de me survive. C'est là le sens premier de la mort sartrienne.

La mort et la finitude

Sartre réitère ainsi son opposition à Heidegger : ma mort est une contingence absolue qui n'a de sens que dans la vie d'un autre. C'est pourquoi il faut renoncer à

933 *EN*, p. 588
934 *EN*, p. 590
935 *EN*, p. 592

l'être-pour-mourir heideggérien[936]. Il n'a pas de sens pour le pour-soi mais seulement pour l'autre. Pour Sartre, il faut dissocier la mort et la finitude. La mort est contingente, elle est de l'ordre de la facticité tandis que la finitude est une structure ontologique du pour-soi :

> L'acte même de liberté est donc assomption et création de la finitude. Si je me fais, je me fais fini et, de ce fait, ma vie est unique. Dès lors, fussé-je immortel, il m'est interdit de « reprendre mon coup » ; c'est l'irréversibilité de la temporalité qui me l'interdit, et cette irréversibilité n'est autre que le caractère propre d'une liberté qui se temporalise[937].

Quel statut faut-il donner à cette irréversibilité ? Elle semble avoir un statut ambiguë. En effet, la tension vers l'avenir traverse sans cesse l'existence humaine et rend le sens des événements indécidables tant que je ne les ai pas repris : ainsi la crise de foi d'un adolescent peut prendre un autre sens s'il décide de se convertir à l'âge adulte. Par le projet et par la liberté, la temporalité ne semble jamais tout à fait décidable. Son sens n'est pas celui d'un irréversible mais dépend de la signification que lui accorde le pour-soi. Alors que l'irréversibilité chez Jankélévitch est liée à la nature même du temps, chez Sartre elle semble sans cesse contredite par le privilège accordé à la liberté.

« Tout homme meurt plusieurs fois »

La mort occupe une place beaucoup moins centrale dans la pensée de Nabert. C'est essentiellement dans *L'Essai sur le mal* qu'elle apparaît. L'analyse de la mort prend rigoureusement le contrepied de celle Sartre. Alors que pour Sartre « ma mort » n'est pas une expression bien formée puisque la mort n'est jamais *la mienne* et qu'elle est un phénomène qui ne concerne qu'autrui, une structure de son être et non du mien, pour Nabert « Tout homme meurt plusieurs fois[938] ». En effet, chacun meurt aussi souvent que meurent ceux auxquels il était lié par la communication. Et à

---

[936] Renoncement auquel les *Carnets de la drôle de guerre* appelaient déjà : « Il n'y a pas d'être-pour-mourir au sens heideggérien, mais toute conscience est transie par le Néant et par la mort, sans même pouvoir se retourner sur ce Néant pour le contempler en face. » (*CdG*, p. 140)

[937] *EN*, p. 591

[938] *EM*, p. 46

chaque fois cette mort se charge d'une signification nouvelle en fonction de l'intimité de cette communication. La mort n'est donc pas un phénomène qui ne me concerne pas et qui ne m'arrive pas en propre, mais au contraire une expérience qui se produit plusieurs fois au cours de ma vie et qui est directement liée à la mort de ceux qui me sont proches. La perspective est donc entièrement inversée ! Nabert se préoccupe également de la temporalité propre à la mort. Ce qui menace sans cesse dans le temps de la mort, c'est qu'il ne se superpose pas parfaitement au temps du sujet, de son histoire intérieure. Il y a une « disparité des deux temps[939] », celui de la mort et celui du sujet, celui de l'événement et celui de l'accomplissement de soi. La coïncidence entre ces deux temps est rare et bien souvent la mort interrompt le déroulement d'une histoire qui n'était pas arrivée à son terme.

La mort entre mystère et événement

Jankélévitch s'intéresse aussi aux différentes dimensions de la mort, ma mort, celle de l'autre, la mortalité de la mort. La mort est à la fois un mystère et un événement : un mystère qui a une dimension métempirique comme le dit Jankélévitch, c'est-à-dire qui se produit au delà de l'expérience de l'empirie, et en même temps, un événement empirique, palpable, visible. Toute l'ambiguïté dans le soin et en médecine est de s'y retrouver entre ce mystère et cet événement : il se passe quelque chose devant nous, dans l'empirie, nous en sommes témoins, et en même temps il se passe autre chose, le mystère de la mort qui est aussi la disparition irremplaçable d'une ipséité, toujours unique. La mort c'est donc un mystère qui a lieu, c'est ce premier paradoxe qui va nous conduire ensuite à un second, celui du temps dans le moment de la mort. Jankélévitch remarque que la propre mort de chacun est d'être toujours au futur. On ne vit jamais vraiment sa propre mort au présent, on s'y rapporte toujours comme à un futur : « le futur de la mort-propre n'est pas présentifiable[940] ». Or le soignant, comme le proche, est précisément celui qui vit la mort de l'autre au présent, et dans un présent qui peut devenir aussi celui d'une répétition. Le cadre de la recherche de Jankélévitch sur la mort est entièrement

939 *EM*, p. 48
940 Vladimir Jankélévitch, *La Mort*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 2008, p. 19 (ensuite abrégée M)

conçue en termes temporels : il cherche à penser « la mort en-deçà, la mort sur le moment, la mort au-delà[941] ».

Surgit un second paradoxe : la mort est le plus sûr et le plus prévu des événements, nous savons tous que notre propre mort adviendra, et pourtant il est impossible de s'y préparer. Quoiqu'il arrive, la mort prend toujours de court et est toujours prématurée[942]. Pourquoi ? Parce que la mort n'est pas simplement un événement mais elle se double d'un mystère. On ne peut jamais être préparé à la mort parce qu'elle est toujours extemporanée, « elle déjoue toute temporisation ». Il ne peut pas y avoir de temporisation pour sa propre mort mais en revanche c'est la fonction médicale première que de temporiser celle d'autrui.

La mort et le soin : un problème temporel ?

C'est par le problème métaphysique et moral de la mort que Jankélévitch entre dans la réflexion bioéthique. Cette préoccupation est présente dès le début de son œuvre, notamment dans l'article de 1939 « De l'ipséité ». La réflexion sur l'euthanasie qu'il y développe témoigne de l'intérêt que Jankélévitch a porté très tôt à l'éthique médicale :

> Tant qu'il y a un souffle de vie l'être existe, d'une vie diminuée si vous voulez, mais d'une existence plénière et totale ; la quantité d'être, le peu et le beaucoup ne font rien à l'affaire. C'est ce qui fait de l'euthanasie, en déontologie médicale, un cas de conscience presque métaphysique, une manière d'assassinat : rien n'est perdu tant que le moment de la mort n'a pas changé le vivant en cadavre[943].

Les deux aspects de sa réflexion, la préférabilité de l'être et l'espoir infinitésimal sont des constantes de sa pensée et se retrouvent dans les traités ultérieurs. Ainsi dans le *Traité des vertus*, il affirme que le fondement minimal commun à la morale et à la médecine est la préférabilité de l'être et de la vie : « La solution médicale, par exemple, est celle qui, en chaque circonstance, permet au malade de

941 *M*, p. 35
942 « Si vieux qu'on soit, on meurt toujours trop tôt » (*M,* p. 20).
943 *PDP*, p. 182-183

survivre et à l'être de continuer d'être[944]. » On s'aperçoit que, de manière discrète, la médecine constitue un des exemples privilégiés d'application de la morale pour Jankélévitch. Elle est présente dans chacune des réflexions éthiques ou métaphysiques. Là encore on retrouve l'impératif de toute la philosophie de Jankélévitch : ce qui importe, c'est le *quod* et non pas le *quid*, ce qui compte, en éthique médicale, comme ailleurs, c'est d'être, et non pas les manières d'être. Dans *L'Irréversible et la nostalgie*, il s'intéresse à nouveau à la question de l'espoir infinitésimal en médecine et réaffirme qu'en médecine :

> cet espoir justifie tous le efforts tentés pour prolonger l'existence du malade. La justification de la chimérique espérance, la continuation de la précaire existence, l'exploration de la moindre chance de survie – voilà bien le premier et le dernier mot de la déontologie médicale[945].

Notre propre mort est donc un mystère que nous ne vivrons pas tandis que pour l'autre elle est à la fois mystère et événement. Quelle est-t-elle pour l'autre particulier qu'est le soignant, qui vit la mort de l'autre dans le temps *? Le soignant est celui pour lequel la mort d'autrui est à la fois événement, mystère et répétition*. C'est en ajoutant une autre catégorie temporelle que l'on s'approche peut-être de cette réalité qu'est la mort de l'autre pour celui qui le soigne. Le rapport à la mort, dans la relation de soin, est éminemment temporel. Le paradoxe de la mort dans la relation de soin est que la mort marque la fin du temps, c'est le temps qui s'arrête pour le patient, tandis que celui du soignant continue. Soigner, c'est peut-être à la fois donner du temps et temporiser.

Jankélévitch propose une partition simple pour comprendre la mort comme phénomène et mystère : il y a d'abord la mort en troisième personne, qui n'est précisément la mort de personne, qui est la mort en général, abstraite. Etonnamment pour illustrer cette situation, Jankélévitch prend l'exemple du médecin malade : le médecin aborde sa maladie comme un phénomène. La mort en troisième personne n'est donc pas à proprement parler un mystère. C'est un événement qui peut faire l'objet d'une analyse médicale, sociale, biologique, etc. Cette mort en troisième personne, anonyme, c'est la mort qui affecte ceux qui se trouvent loin de nous,

[944] *TV I*, p. 4
[945] *IN*, p. 162

emportés par une catastrophe. Cette mort est abstraite, peut se réduire à un chiffre. Il n'y a pas de subjectivité dans cette situation, c'est un « Je anonyme » comme le dit Jankélévitch. Mais le médecin-malade, c'est aussi celui qui vit la mort en première personne, c'est aussi celui qui cesse d'être seulement médecin en se rapportant à la mort en général, pour se confronter à sa propre mort, en particulier. La mort à la troisième personne est sereine alors que la mort en première personne est la mort vécue, et donc le déchirement.

Entre la tragédie de la mort en première personne et l'anonymat de la mort en troisième personne, se trouve l'intermédiarité de la mort en deuxième personne. C'est le cas de la mort du proche, qui n'est ni ma propre mort ni la mort de l'anonyme, d'autrui. Une des questions que l'on peut adresser à Jankélévitch est celle de savoir si la mort du patient dans la relation de soin n'échappe pas à ces catégories puisqu'elle n'est ni tout à fait la mort en troisième personne, anonyme et distante, ni la mort en deuxième personne, intime et déchirante du proche. Quelle est donc cette mort et à quelle personne est-elle vécue ? *La question est de savoir à quelle personne est vécue la mort du patient pour le soignant pour lequel il n'est ni seulement un Il ni tout à fait un Tu.*

Ce ne sera pas du côté de la grammaire que l'on trouvera une réponse, mais plutôt du côté d'une analyse du temps. Ce qui est frappant dans la mort en troisième personne, c'est que cette mort est atemporelle. On pourrait pourtant comprendre que seule ma propre mort est atemporelle, met fin au temps. Mais la mort en troisième personne ne s'inscrit pas véritablement dans une histoire. La mort en troisième personne ne change ni mon passé, ni mon présent ni mon futur. Pourtant j'en suis contemporain, mais d'une simultanéité atemporelle, uchronique. Peut-être faut-il ici introduire une distinction supplémentaire entre contemporain et simultané : la mort en troisième personne, la mort impersonnelle et anonyme qui ne m'affecte pas, est simultanée à ma propre vie. La simultanéité serait donc le fait de se produire dans un même espace, dans un lieu partagé mais pas véritablement dans un temps partagé. Et de ce point de vue là, on pourrait dire que la mort dans la relation de soin m'est contemporaine et non pas simultanée. Elle se produit en même temps que ma propre vie, elle se produit dans mon présent et elle peut affecter mon futur, et donc elle est plus que simultanée, elle m'est contemporaine. La mort dans la relation de soin prend toujours place dans une histoire, elle est une contemporanéité éprouvée, vécue, la contemporanéité de la vie du soignant et de la mort du patient. Jankélévitch établit une autre distinction entre contemporanéité abstraite et contemporanéité flagrante.

La contemporanéité abstraite est atemporelle, elle ne se déploie dans aucun temps partagé et la contemporanéité flagrante c'est celle du présent immédiatement vécue.

La mort à la première personne est toujours à venir, elle est toujours en instance, toujours au futur. Comme le dit Jankélévitch, « ce n'est jamais moi qui meurs, c'est toujours l'autre[946] » et « je ne meurs jamais que pour les autres[947] », pas pour moi. La mort à la troisième personne est atemporelle. Qu'en est-il de la mort en deuxième personne ? Eh bien il faut du temps. En effet, Jankélévitch rappelle que « la mort ne devient pensable que par la distance : soit la distance dans le temps, qui rend pensable la mort propre », c'est-à-dire ma mort mais à venir, toujours au futur, « soit la distance dans l'espace, soit la distance dans le temps et dans l'espace » comme dans la mort en troisième personne. Mais comment penser la mort pour le soignant qui ne bénéficie pas de cette séparation dans le temps et dans l'espace, puisque sa vie est contemporaine de la mort du patient ?

Le mystère de la mort n'est donc pas un problème comme les autres pour le soignant. Il y a une réalité propre de la mort dans le soin que nous allons essayer de penser et ce grâce à des critères, des catégories temporelles, que sont l'intervalle, l'instant et la durée, la répétition.

Dans la maladie grave, c'est l'intervalle qui donne la forme de mon temps : l'intervalle entre deux examens, deux opérations, la vie suspendue entre deux moments et arrêtée par cette suspension. « L'instant est sacrifié à l'intervalle[948] » dans la maladie grave dont l'évolution est bornée par les examens médicaux. On perd « la flagrance du présent[949] » pour l'extension d'un futur qui n'est en réalité qu'un passé puisqu'il est complètement déterminé. L'intervalle, c'est la fermeture du temps. Et l'ouverture du temps c'est évidemment le critère de la liberté. Dans l'intervalle, le patient est pris entre un Déjà-plus et un Pas-encore. Le moment où la mort devient imminente, non plus une certitude métaphysique de la finitude partagée, non pas une éventualité abstraite, mais « l'avènement d'un événement », c'est le moment crucial.

---

946 *M,* p. 32
947 *M,* p. 33
948 *M,* p. 31
949 *Ibid.*

Reprenons, avec Jankélévitch, un cas particulier d'éthique médicale, celui de la fin de la vie, également formulé en termes temporels[950]. L'opposition entre théorie et pratique trouve un parallèle saisissant dans la conciliation impossible de la durée et de l'instant au moment de la mort. En effet, entre la certitude du fait de la mort et l'incertitude de sa date, s'insère à la fois l'espoir vital mais aussi le problème de l'hétérogénéité entre la théorie et la pratique, entre la durée et l'instant, entre la croyance et le fait. Si la mort n'oppose pas de résistance métaphysique dans la durée puisqu'elle est certaine et inévitable, elle devient un problème moral dans l'instant, toujours scandaleux, de sa venue. L'instant de la mort est toujours incertain et contingent tandis que la mort en tant que phénomène de la durée est inévitable et donc admise. Si elle est inévitable en théorie et en durée, elle est insupportablement contingente et révocable en pratique et en instant.

Ainsi formulé dans les termes de l'*hora incerta*[951], le problème de l'instant de la mort trouve son point de conceptualisation le plus ardu et le plus crucial dans le cas des soins palliatifs. Le soin palliatif ne pose aucun problème dans l'instant : la fonction du médecin est de prolonger la vie, ne serait-ce qu'un instant de plus ; le soin qui maintient l'être et garantit sa continuation est donc un geste médical nécessaire. Mais cette règle de l'instant perd son sens dans la durée. Dans un entretien donné à Daniel Diné en 1967 à propos de *La Mort*, Jankélévitch reconnaît qu'

> il est impossible de ne jamais mourir et pourtant il n'est jamais nécessaire de mourir plutôt lundi que mardi, plus aujourd'hui que demain. Quelle que soit la date fixée, elle peut être ajournée sans absurdité. Et d'ailleurs, je crois que c'est le mot même de l'espérance médicale. Tout homme qui est encore en vie peut être prolongé. Le médecin ne connaît que cela[952].

---

[950] « La conscience à l'article de la mort n'est plus qu'un passé sans avenir, un passé qui, séparé de toute futurition, n'est même plus du passé au sens temporel de ce mot ; d'innombrables souvenirs que n'aère plus aucune espérance, - tel est le devenir ossifié, tel le temps congelé du moribond (…) ; on peut appeler mort cette prétérition sans futurition (…) » (*PeI*, p. 260)

[951] Termes que Jankélévitch reprend dans *Le Paradoxe de la morale* : « *Mors certa. Hora incerta* : telle est la formule de l'entrouverture ….Le *Quod* est implacable mais le *Quando* reste entrebâillé (…). » (*PxM*, p. 62)

[952] Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort*, Paris, Liana Levi, Essai, 1994, p.24-25

Ajourner la mort est toujours souhaitable pour le médecin. Mais cette valeur dans l'instant médical a-t-elle un sens pour la durée qu'est la vie d'un patient ? Le problème est ici aussi celui de l'incoïncidence de la durée théorique et de l'instant factuel, de leur hétérogénéité fondamentale et douloureuse. Jankélévitch prend l'exemple d'un malade dans le coma :

> Il peut très bien ne mourir que demain, si je peux reculer sa mort à demain, et je le peux, médicalement. Enfin, à la longue, c'est absurde. Alors c'est le sens des mots « à la longue » qui est problématique, irritant. C'est le problème métaphysique du continu et du discontinu[953].

En effet, tout le problème moral et pratique des soins palliatifs réside dans ce « à la longue » qui révèle l'infranchissable gouffre métaphysique qui sépare le continu du discontinu, la vie de la mort. Cette aporie métaphysique s'ouvre pourtant sur une alternative pratique dans la philosophie de Jankélévitch que rappelle en ouverture de « La mort ou l'incertitude fondamentale » la convocation liminaire des concepts de « destin » et de « destinée ». Dans ce couple de notions qui ne varie que d'une syllabe s'exprime tout le déterminisme porté par l'irréversibilité du temps et l'espoir autorisé par la liberté et l'action entre lesquelles oscille la pensée de Jankélévitch. Dans ce « é » s'insère toute la conception de la liberté que produit l'éthique jankélévitchienne, frappée certes par l'irréversibilité du temps mais transfigurée par l'ouverture des possibles permise par la futurition. Le destin est la figure de l'irréversibilité tandis que la destinée sera celle de la futurition. Jankélévitch opère cette distinction conceptuelle fondamentale au détour d'une analyse de la spécificité temporelle de l'aventure amoureuse dans *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*[954]. Le destin est la dimension de la vie fabriquée par « les fatalités économiques, sociales, physiologiques et biologiques[955] ». Mon destin est l'ensemble des fatalités matérielles qui affectent mon existence. Le destin est donc clos et rigide, le signe de l'irréversibilité temporelle. Inversement, la destinée est cette aura qui entoure le destin. La destinée est en quelque sorte le destin augmenté de la liberté humaine. Ce que le destin rejette comme absurde, contingent, la destinée l'admet et lui donne une raison a posteriori. Jankélévitch donne l'exemple

953 *Ibid*.
954 Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale*, *op. cit.*, p. 845
955 *Ibid*.

de la vie de Rimbaud, partagée entre le destin d'un poète dont il est attendu qu'il publie des recueils auprès d'éditeurs parisiens, de « tenir son rôle de guignol dans la république des lettres[956] » et la destinée saugrenue d'un vendeur d'armes. La destinée est donc l'autre nom, et quel nom, que Jankélévitch donne à la liberté, à la liberté prise dans les nécessités du destin, de la fatalité temporelle de la mort.

Au « non » du destin peut donc toujours s'opposer le « oui » de la destinée de la même façon qu'à l'irréversibilité de la nostalgie peut toujours répondre la futurition de la joie et de la liberté. Et c'est dans cette affirmation de la destinée que se fonde la quasi-infini puissance de la liberté. En effet, entre la « déchéance destinale » que Jankélévitch n'adoucit pas et la liberté métaphysique illimitée, « l'homme est presque tout-puissant ». La réflexion sur les soins palliatifs s'ancre donc dans une conception de la liberté extrêmement puissante. La conception de la liberté aux pouvoirs infinis exposée dans *La Mort* en 1966 a sensiblement évolué par rapport à celle définie dans *L'Irréversible et la nostalgie* qui date de 1974. En effet, la liberté tient l'équilibre entre la possibilité d'une vie de remords perpétuels ou de joie sans cesse renouvelée dans une vie irréversiblement à sens unique. C'est la raison pour laquelle toute l'œuvre de Jankélévitch peut prendre la forme d'une éthique temporelle où la vertu coïncide avec un rapport bien réglé au temps. C'est, en effet, dans cette équivocité de la perception temporelle, ce choix qui est laissé au sujet moral de déplorer le piège du temps, de s'abandonner à la douleur qui se dégage de l'irréversible ou bien de faire de l'instant le summum de la joie, l'*acumen* sans cesse à venir qui ménage toute la liberté de l'homme. C'est dans cet espace creusé par l'alternative temporelle que l'éthique peut trouver sa place et qu'une morale de la vertu-instant peut se former. La philosophie morale de Jankélévitch, ainsi que sa conception de la liberté, sont prises entre deux termes limites : d'un côté la plénitude de l'instant, de l'autre l'oppressante nécessité de la succession irréversible. On peut guérir du mal temporel en ne faisant qu'un avec ce qui est à la fois l'atome temporel, son élément premier insécable, et son horizon éternel, l'instant. Le temps cesse alors d'être le mal métaphysique qui ronge la vie morale de l'homme pour en devenir le remède et une des figures de la liberté.

La confrontation des termes décrivant la condition de la liberté entre *La Mort* et *L'Irréversible et la nostalgie* est très frappante : alors qu'elle va « jusqu'au bout de ses pouvoirs », qu' « elle distend à l'infini la portée de son action transformatrice » dans le

[956] Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale*, *op. cit.*, p. 846

premier texte, elle apparaît dans le second comme toujours limitée, toujours « demi-liberté », caractéristique de la condition « d'apprenti sorcier » de l'homme, métaphore récurrente chez Jankélévitch pour désigner la condition intermédiaire de l'homme. La liberté est à double tranchant et c'est son destin temporel que de condamner l'homme aux maux de la temporalité que sont le regret, le remords, la nostalgie puisque la volonté ne peut que vouloir temporellement et l'action n'agir que temporellement. La demi-liberté humaine est alors marquée par une relation dissymétrique entre un devenir sans revenir et une espérance sans espoir de retour. Alors que rien n'entrave la liberté telle qu'elle est conçue dans la réflexion sur l'incertitude fondamentale de l'instant de la mort, elle apparaît ontologiquement limitée dans la réflexion sur l'univocité du temps. En effet, si l'homme n'est pas maître de sa mort, s'il doit mourir, il est pourtant quasiment infiniment libre de faire ce qu'il veut du temps dont il dispose sans savoir de combien il en dispose. C'est là que réside l'infini de la liberté, dans le creux laissé vide par l'incertitude de la date de la mort. C'est pourquoi le cas du condamné à mort est « monstrueux[957] » puisqu'il est celui qui connaît la date de sa mort. L'incertitude a été supprimée, et avec elle, toute la liberté qu'elle rend possible. Ce cas limite et insupportable démontre à quel point l'incertitude, l'*hora incerta*, est à la fois la condition de possibilité et le fondement ontologique de la liberté. Puisque nous subissons le temps, puisqu'il nous impose sa succession dont on ne peut jamais remonter le cours, la liberté ne peut se loger ailleurs que dans notre capacité à abonder dans le sens du temps, à rejoindre son sens par notre action. Connaître la date de sa mort, voir sa vie basculer dans la certitude de sa mort, c'est supprimer la liberté en même temps que le mouvement du temps. En effet, pour le condamné à mort, le temps s'arrête, l'action n'est plus possible, la liberté n'a plus de sens puisque son sens est celui de la futurition. L'incertitude est donc l'autre nom de la futurition, illimitée, bornée par aucune date. La finitude n'est donc acceptable qu'à condition d'être voilée par l'incertitude, de n'être bornée qu'en théorie.

En ce sens, les soins palliatifs sont ce qui rend la finitude supportable, ce qui restitue toute son incertitude vitale à la mort, rejetée dans le flou de la durée et bannie de l'instant. Ils garantissent que l'*hora* demeure *incerta*. Mais si les soins palliatifs restituent à la futurition son sens et à la liberté sa puissance, le problème demeure celui de leur durée. Dans l'instant, s'ils sont libérateurs, dans la durée, « à la longue »,

[957] Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort*, *op. cit.*, p. 29

ils perdent leur sens puisque la mort ne peut indéfiniment être repoussée. Le cas limite des soins palliatifs pose le problème de la valeur de l'instant dans la pensée de Jankélévitch. En effet, l'instant apparaît, dans une pensée où l'examen procède par disjonction temporelle, comme le moment moral, la temporalité proprement éthique. Dans le *Traité des vertus*, l'accomplissement moral ne fait qu'un avec cette conquête de l'instant éternel et spirituel. Agir moralement, c'est alors reconquérir la valeur plénière du présent et de l'instant. La tâche du philosophe de la morale est alors de découvrir sous la trame de l'intervalle les instants qu'il dissimule et qu'il fond dans la succession irréversible. Toutes les pathologies du temps que Jankélévitch nomme « algies », qu'il s'agisse du regret, du remords ou de l'ennui, ont en commun de voir le sujet exilé de sa propre temporalité, incapable de coïncider avec son propre présent. L'homme du regret, du remords ou de l'ennui a perdu contact avec l'instant et doit, s'il veut guérir, retrouver le chemin du temps. Le défi existentiel qui se pose à la vie morale est donc celui de parvenir à reprendre en main sa temporalité. Les différentes monographies sur les « algies » du temps conduisent toutes à la même pensée, celle du sérieux de la destinée : elle n'a rien de taré à la base, il faut simplement vivre dans le sens du temps, « abonder dans son sens » comme le répète si souvent Jankélévitch. Le malheur ne se produit que lorsque la conscience se retrouve confrontée au fait nu de sa propre existence, lorsqu'elle s'est délestée de ses valeurs, qu'elle n'a plus le souci de sa responsabilité morale, en un mot lorsqu'elle a voulu se retirer du temps. Le problème du temps, vital pour la conscience, fait donc état de l'optimisme joyeux et profond de Jankélévitch : si le temps nous échappe, on peut néanmoins l'apprivoiser – et c'est dans cet apprivoisement temporel que réside la chance de la conscience, que se produit l'instant de la joie. Sa philosophie implique ainsi la préséance de l'instant qui, en tant qu' « acte », bénéficie d'une priorité créatrice par rapport au temps-succession. L'instant permet la réintégration dans une éternité vivante ou dans un éternel présent et c'est cette instantanéité bienheureuse qui garantit l'optimisme de Jankélévitch.

Cruel paradoxe donc que la temporalité proprement morale, l'instant, soit dans le cas le plus vital, celui de la fin de la vie, insuffisante à fonder la validité des soins palliatifs dans la durée. Comme dans l'éthique des vertus de l'instant, le problème est celui de la continuité et de la durée. Dans le *Traité des vertus*, Jankélévitch fait une description des vertus selon leur modes substantiels qui sont en réalité d'ordre temporels : la différence première entre le courage et la fidélité, entre le pardon et

l'excuse, réside moins par exemple dans la nature de l'acte moral qu'ils commandent que dans le rapport au temps qu'ils supposent. Le temps délaye l'affront, l'intervalle affadit la rancune et si le pardon a besoin de temps, c'est qu'il ne pardonne pas. Attendre l'absolution de la durée, c'est renoncer au pardon. La décision de passer à la limite qu'est le pardon ne peut s'effectuer que dans l'instant. L'usure chronologique de la durée s'oppose donc catégoriquement à l'avènement du pardon instantané. C'est ainsi que l'on peut naturellement considérer que l'instant est moral tandis que la durée devient habitude inconsistante dans la temporalité éthique. Cette conquête de la morale, qui s'achève lorsqu'un rapport bien réglé au temps est trouvé, métamorphose l'horizontalité du temps de l'empirie où les instants ne font que se succéder les aux autres en verticalité de l'instant métaphysique. A l'intérieur de la temporalité vécue, le sujet peut transcender spirituellement ou moralement le malheur de l'irréversibilité, refuser l'ennui, le regret et le remords et accéder à la plénitude de l'instant.

Le problème des soins palliatifs, celui de la conversion du sens de l'instant en absurdité de la durée, est le même que celui qui anime la réflexion éthique du *Traité des vertus* dans lequel les vertus sont partagées entre les vertus de l'intervalle (fidélité, patience, modestie, amitié, etc.) que le sujet peut posséder mais qui, aussitôt acquises, se dénaturent et deviennent mécaniques vertueuses, et les vertus de pointe (sacrifice, humilité, générosité, etc.) qui ne se laissent jamais posséder mais qu'il faut sans cesse répéter. L'instant toujours recommencé, tel est le temps propre de la morale. Comment alors penser l'action juste dans la durée ? Comment dépasser l'instant ? Problème qui prend toute sa dimension vitale dans le cas des soins palliatifs. Jankélévitch dit de l'action morale que « ce qui est fait reste à faire[958] ». Ce qui est fait dans les techniques n'est plus à faire tandis que la morale est un éternel recommencement d'instants vertueux. La vie morale n'obéit pas aux lois de l'arithmétique, n'obéit pas au principe de conservation et de non contradiction. La durée, la continuité, l'homogénéité ne sont donc pas des régimes de la décision valable pour l'acte moral. Ce qui est fait n'est en réalité nullement fait. Ce qui est déjà fait n'est même pas encore fait ; il demeure immuablement toujours à faire. Dans le cas des soins palliatifs, il en va de même. A chaque instant, il faut réévaluer et refaire. Dans la pratique médicale, cela se traduit dans une décision concrète, temporelle et

[958] *IN*, p. 125

historique, à chaque instant d'assurer la continuité de la vie ou non. La décision de trancher cette alternative ne peut être extrapolée, étirée en durée ; elle ne peut jamais être qu'une durée artificielle, fractionnée d'instants et de décisions renouvelées prises en fonction du moment et des données temporelles. Il faut alors supposer « une certaine simplicité d'esprit et de cœur[959] » chez le médecin pour recommencer à chaque instant à prendre la bonne décision. In fine, c'est « l'histoire, la temporalité [qui] décident de tout. Aussi bien de la possibilité de se soigner que de la nécessité de capituler[960] ».

La formulation dans ce texte du problème rencontré par le médecin face au patient mourant se fait en termes exclusivement temporels : « le moribond n'est jamais moribond qu'au futur antérieur », la maladie ne « sera donc avérée mortelle et désespérée que rétrospectivement », « l'homme qui temporise sécrète autour de lui du temps, afin de garder l'initiative », etc. Et si le problème est « temporalisé », c'est que la solution est elle-aussi temporelle. Le cas de l'euthanasie pose des questions temporelles similaires à celles des soins palliatifs et auxquelles Jankélévitch a répondu avec une clarté frappante :

> Théoriquement, je dis oui à l'euthanasie. Mais dire dans tous les cas oui à l'euthanasie, au contraire, c'est méconnaître le temps, la puissance du temps, l'ouverture de l'avenir, le sens des possibles[961].

Puisque l'homme est un être de temps, c'est à chaque instant que la décision doit être reprise et que l'uniformité de la durée lui sera éternellement et éthiquement refusée. Les soins palliatifs, en ce qu'ils rendent l'*hora* toujours *incerta*, ont une vocation métaphysique fondamentale : celle de garantir la puissance de notre liberté. Ils nous révèlent également la vérité première de la morale jankélévitchienne : « surtout, je crois que faire acceptation de la temporalité, de l'ambiguïté qu'elle apporte et des nuances humaines qu'elle impose, c'est le mot de la fin[962] ».

---

[959] Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort*, *op. cit.*, p.89
[960] Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort*, *op. cit.*, p. 103
[961] Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort*, *op. cit.*, p. 92
[962] Vladimir Jankélévitch, *Penser la mort*, *op. cit.*, p.104

La mort : problème métaphysique, problème moral

La qualification de la mort dans *Philosophie Première*, dans une perspective métaphysique, est celle d'une juxtaposition de la métempirie et de l'empirie tandis que dans *La Mort*, et dans une perspective morale, elle est à la fois mystère et événement. C'est la même partition qui s'exprime, la même ambivalence qui se trouve formulée dans ces deux lieux de la pensée de Jankélévitch. Les perspectives métaphysique et morale se rejoignent dans la reconnaissance du caractère irréductible de la mort à soit un mystère métempirique soit à un événement moral. La mort n'est pas conciliation de ces deux domaines de pensée et de ces deux registres d'existence mais « collision[963] ». Là encore, c'est le concept de discontinuité qui doit être réintégré pour penser la mort : la mort n'est pas la succession de ces deux vérités mais apparition de leur vérité « décousue et contradictoire ». Cette double nature est précisément ce qui en fait le tragique de l'existence. La catégorie du tragique est liée à ce mixte temporel : il n'y a rien de tragique dans la conception éternitaire ou continue de la mort. La mort n'est jamais seulement ni événement biographique ni répétition biologique. La mort de l'ipséité vivante est toujours cette discontinuité, ce mixte de temporalités et de perspectives métaphysique et morale : « mystère surnaturel qui est un fait naturel et historico-empirique[964] … ». Cette double nature temporelle et atemporelle de la pensée se retrouve dans le *cogito* cartésien, qui est tout à la fois intellection éternelle et affirmation existentielle.

La mort est définie comme « cette imperceptible terminaison de l'intervalle biographique », un « instant solennel[965] ». Ce qui disparaît dans la mort, c'est le Hapax, catégorie de l'unicité et de la singularité absolue. On retrouve à nouveau tout l'effort paradoxal de la pensée de Jankélévitch : penser la singularité absolue, irréductible, dans les concepts abstraits de la philosophie. Tout le vocabulaire doit alors être infléchi dans le sens de cette unicité, doit être modalisé pour désigner les apparitions uniques. Une pensée du temps comme continuité lisse tout ce qu'il y a de semelfactif, d'unique dans la vie de la conscience, qui est ipséité justement parce qu'elle est irremplaçable. Il n'y a plus de compensation, de continuité, d'optimiste pour une pensée dans laquelle « l'ipséité est tout » : dans vie qui est discontinuité, pour une conscience qui est ipséité, le tragique est la tonalité fondamentale. Jankélévitch

963 *PP*, p. 49
964 *PP*, p. 50
965 *PP*, p. 49

oppose l'intervalle de l'empirie à l'éternité de la métempirie. La vie du sujet est succession d'avant et d'après, bornée par la naissance et la mort.

La mort est bien un mystère, au sens où Gabriel Marcel l'entend. Il est rare que Jankélévitch fasse référence à la philosophie d'un contemporain[966]. Le mystère est ce qui résiste à l'analyse, à la compréhension d'un intelligible. Marcel oppose le mystère au problème, comme Jankélévitch oppose le mystère au secret. Le mystère révèle l'intersubjectivité de l'être tandis que le problème objective l'être, le pense comme un objet. Le problème engage un rapport d'extériorité à l'être, il se rencontre du dehors, il es étymologiquement « *problema* », ce qui est placé devant moi. Inversement, je suis d'emblée engagé dans le mystère de l'être, il est à la fois en-moi et devant-moi. L'être, Dieu, la mort sont par conséquent des mystères et non des problèmes. La différence notable cependant entre les conceptions du mystère de Marcel et de Jankélévitch se trouve dans leur temporalité : le mystère de Marcel a partie liée à l'éternel et à la perfection ontologique alors qu'il témoigne d'une temporalité mixte chez Jankélévitch.

Si la mort est destin pour l'humanité, elle est aussi tragédie pour mon ipséité. Entre l'objectivité du destin et la subjectivité de l'ipséité se trouve la destinée, « qui est à la fois moins que tragique et bien plus qu'humoresque, qui est donc simplement *sérieuse* [967] ». Le mystère est toujours mixte, entre phénomène et événement. L'expérience morale est définie également comme cette collision de l'empirique et du métempirique ; en elle se rencontre la loi universelle de la dignité humaine et l'exigence intime, hyperbolique qui excède le simple devoir. La morale doit donc réunir ces deux perspectives, celle de la légalité et celle de l'ipséité, pour être à la

[966] Jankélévitch cite à nouveau Gabriel Marcel (*PP*, p. 121) après avoir dénoncé la philosophie contemporaine qui ne fait que parler « à propos » de métaphysique, qui ne produit que des allégories, sans jamais en effleurer la vérité. Marcel échappe à cette critique lui qui reconnait que parler de Dieu, c'est toujours parler d'autre chose. La conception marcellienne du mystère et du problème est mobilisée à nouveau pour décrire la mort dans *Le Pur et l'Impur* (p. 216).

[967] On retrouve ici les prémisses de la distinction entre destin et destinée qui marquera un moment conceptuel important de *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux*, Champs, GF, Paris, 2017, p. 42 : « Appelons destin ce que fabriquent à l'homme les fatalités économiques et sociales, physiologiques et biologiques, les fatalités matérielles en un mot, l'hérédité, l'infinité elle-même : être pauvre de naissance, handicapé par une maladie grave, etc., – voilà qui fait partie de mon destin. De ce destin clos et rigide on peut dire que l'aventure amoureuse ne fait pas partie. L'amour est hors destin. Mais il y a, autour de ce destin, quelque chose d'évanescent et de plus flou qui le cerne comme une aura ou un halo de lumière et que nous appelons du mot féminin de destinée. » La destinée dans *AES* est plus proche de l'aventure et de l'amour que du sérieux auquel elle est assimilée dans *PP*.

hauteur de l'existence. Il n'y a plus de sens alors à considérer la morale et la métaphysique séparément, elles forment toutes deux la philosophie première lorsqu'on prend la légalité et l'ipséité ensemble, lorsque l'atemporalité et l'existence entrent en collision.

La mort, si elle est réalité métaphysique et morale, réflexion bioéthique nécessaire, est aussi vécue par le sujet comme violence et comme ce contre quoi il faut lutter.

4. Le temps et l'aliénation

Temps du sujet, temps aliéné

Chacune des trois philosophies de l'existence se préoccupe de l'aliénation qui guette la conscience. Mais aucune morale n'est obsédée par ce problème autant que celle de Sartre.

Pour comprendre ce qu'est le pouvoir aliénant de la temporalité, il faut en revenir à un passage des *Cahiers*[968] dans lequel Sartre analyse les trois dimensions du temps et ses trois directions. Le temps est d'abord temps du pour-soi, le temps qui se temporalise dans l'existence concrète et singulière d'un pour-soi. Il est ensuite le temps partagé de la rencontre avec les autres pour-soi. Il n'est plus alors un temps vécu de manière absolu par la conscience mais au contraire partagé. Ce temps intersubjectif, celui de ma rencontre avec l'Autre, est lui-même ambivalent : « temps-objet en même temps que temps-sujet[969] ». C'est évidemment l'ambivalence de la rencontre même qui se manifeste dans le temps partagé : ce temps que j'existe était absolu jusqu'à ma rencontre avec l'autre, c'était un temps dont j'étais le sujet. Mais dans le regard de l'autre, ma temporalité se temporalise en s'objectivant. On retrouve ici les conditions de la rencontre avec l'autre analysée dans *L'Etre et le Néant.* Dans le regard de l'autre, je découvre l'objectivité de ma temporalité, que je lis désormais à sa montre : « il me vole mon temps qui se temporalise, il en fait le temps de l'univers[970] ». La rencontre avec l'Autre fracture donc mon temps qui cesse de donner forme à ma subjectivité triomphante pour me confronter à l'objectivité du regard et du temps de l'Autre. On retrouve cette idée du « temps de l'univers » qui n'est en réalité le temps de personne[971]. Il y a donc une dépossession fondamentale qui se produit dans la rencontre avec l'autre ; j'y perds une partie de ma liberté comme j'y perds une partie de la sensation de ma temporalité.

La troisième dimension de la temporalité est la synthèse des deux premières : le temps est pour moi à la fois mien, absolu, ouvert et non-déterminé et en même temps

968 *CpM*, p. 97
969 *Ibid.*
970 *Ibid*.
971 *CpM*, p. 521

celui de l'Autre, relatif, toujours barré par l'hypothèque de ma liberté. Cette deuxième direction du temps affecte la première et la modifie pour toujours : le temps-sujet du Pour-soi ne me revient que comme temps-objet. Ce temps-objet est assimilé au passé par Sartre, cette dimension du temps entièrement déterminée que j'ai à être et à dépasser. Ce temps-objet, c'est même le passé de l'humanité, c'est le temps physique. C'est le temps sur lequel je ne peux plus agir. Le passé est donc le temps relatif par excellence puisqu'il est par l'Autre, par le temps universel et anonyme. Le passé déréalise le devenir en l'envisageant seulement du côté du devenu. Il serait intéressant de confronter cette conception à celle du passé chez Bergson. Le passé, s'il est fait, ne pourrait-il pourtant pas continuer à être *mon* passé, à être le temps du sujet dans lequel il puise sa singularité ? Pourquoi annuler la dimension subjectivante du passé pour le pour-soi ? Ce qui fait basculer le passé dans le temps relatif, c'est la date. Le présent et l'avenir n'ont pas de date pour Sartre ; ils sont en cela universels. La date est ce qui fait basculer un événement que j'existe dans le temps de l'Autre, dans le temps historique. Il serait également intéressant de confronter cette idée à la conception de l'événement développée par Sartre dans la *Critique de la raison dialectique*. En effet, dans sa définition minimale, l'événement fait date. Il constitue un passé, une référence universelle dans le temps partagé des pour-soi. L'événement est ce qui arrive tout d'un coup, qui donne un sens au passé mais aussi au présent. L'événement est toujours plus qu'un instant. Il doit se prolonger en durée totalisation.

> Dans le temps historique il y a donc une double déchirure : celle de l'Autre (qui est réciproque) et celle du Passé (qui est sans réciprocité). Au passé il n'y a qu'un temps, le temps historique qui unifie les morts : ils sont tous dans le même temps. L'ek-stase essentielle est le passé (puisque passé, présent et avenir sont semblables en ceci qu'ils sont tous passés) et cette équivalence permet l'illusion rétrospective d'explication[972].

On retrouve ici le concept d'illusion rétrospective, que Sartre reprend à Bergson, ce « mouvement rétrograde du vrai[973] » qui réaffirme la réalité créatrice du temps. Le temps n'est pas la simple progression logique et déterminée de la réalité, c'est le surgissement de la durée créatrice et de son imprévisibilité qu'il est vain de vouloir

[972] *Ibid*.
[973] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, « Introduction », *op. cit.*

annuler dans cet effet rétroactif du possible devenu vérité.

Le temps de l'autre

C'est bien le regard de l'Autre qui menace sans cesse d'aliéner le temps du sujet. L'auter apparaît comme celui qui me vole mon monde, celui dont la montre indique désormais mon temps[974]. Il est celui qui m'aliène, celui qui s'oppose à l'appropriation du monde et du temps par le pour-soi ; il n'est plus la figure du collaborateur comme c'était le cas chez Husserl.

Chez Sartre, l'autre est toujours l'intrus. C'est comme ça qu'on peut comprendre son statut dans les *Cahiers*. En effet, l'autre est toujours l'élément perturbateur, celui qui n'était pas compris dans mon monde. De toutes les situations qui sont évoquées dans les *Cahiers*, une seule correspond à une situation d'aide, celle du pour-soi qui décide de tendre la main à l'homme qui court après un autobus. Le caractère résiduel de cet acte, la très longue réflexion qui semble précéder la décision de finalement tendre la main, tout cela crée une atmosphère dans laquelle on ne peut comprendre l'apparition de l'autre que comme une intrusion. De la même façon, comment ne pas comprendre le statut tout à fait problématique de l'autre dans la description que Sartre donne de l'acte courageux :

> En ce sens le courage est la substitution de l'esprit d'expérimentation à l'esprit d'observation : le courage c'est de se pencher en avant et d'accompagner ses skis, la lâcheté c'est la conduite appropriée à l'esprit d'observation. Ainsi est-il faux d'y voir une qualité donnée, puisqu'il doit être un perpétuel redressement ; en ce sens personne n'est courageux, mais il est également faux d'y voir le produit d'une contingence[975] (…).

Comment ne pas entendre dans cette comparaison entre le courage et la tendance à suivre le mouvement de ses skis une compréhension très faible, vidée de sa destination pour autrui, du courage ? « Le courage c'est de se pencher en avant et d'accompagner ses skis », le courage ce n'est pas être responsable de l'autre, ce n'est pas mettre sa propre vie en danger pour la sienne, c'est plutôt suivre « l'esprit d'expérimentation ». Il y a là toujours la manifestation de l'égologie de la morale

[974] *CpM*, p.97
[975] *CpM*, p.97

sartrienne. Face à l'autre, la conscience cherche toujours à restaurer sa transcendance. C'est d'ailleurs ainsi que l'on peut comprendre l'exemple de la main tendue à l'autre : je le surplombe depuis la plateforme de l'autobus, je peux décider ou non de l'aider à rendre son projet effectif. Je tâche de redevenir maître de la situation alors que je ne le suis plus dès que l'autre paraît. Etre exposé à l'autre revient toujours à être exposé à une menace. L'autre pourrait ainsi décider de faire peser tout son poids et de m'entrainer, une fois la main tendue saisie, dans la chute. L'aide n'est donc jamais inconditionnelle, principielle. Elle doit prendre un sens dans mon propre projet.

L'autre est celui qui s'insère entre moi et moi, c'est celui qui crée une rupture au sein de ma subjectivité, comme de mon temps. Il est celui par lequel mon temps-sujet devient temps-objet. Il est la figure de l'aliénation, celui qui barre mon avenir au lieu de le rendre possible, celui qui me dépossède du monde. L'autre prend toujours la figure d'un danger métaphysique, aussi bien dans *l'Etre et le néant* que dans les *Cahiers*. Il n'est pas un danger parce qu'il est malveillant mais tout simplement parce qu'il existe, qu'il a des intentions et qu'il me voit. C'est là une des oppositions majeures que l'on aimerait formuler à la thèse avancée par Yvan Salzmann[976] d'une « éthique de la bienveillance réciproque » chez Sartre.

Le problème de la morale c'est véritablement d'échapper à la mauvaise foi. L'authenticité c'est tout sauf une attitude héroïque, si l'on suit Sartre, même la fuite peut être authentique. Puisque la mauvaise foi nous guette sans cesse, il faut trouver des *manières d'être* qui y échappent. La mauvaise foi c'est bien l'attitude contradictoire dans laquelle je me suppose libre tout en faisant comme si je ne l'étais pas. La réfutation du solipsisme se paie au prix fort : je ne suis jamais seul mais la présence-toujours-déjà-là de l'autre est aussi toujours un traumatisme. Partout l'ipséité est assiégée par l'autre. D'ailleurs la figure de l'autre est toujours cela, anonyme et impersonnelle. Ce n'est jamais l'autre dans son ipséité et sa singularité qui m'assiègent. C'est un *on*, impersonnel et menaçant. De la même façon que mon temps ne devient pas le temps d'*un* autre mais un temps anonyme, universel[977]. Comme le note Jocelyn Benoist dans son cours sur *L'Etre et le néant*, c'est en fait une réponse à

[976] Yvan Salzmann, *Sartre et l'authenticité, Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides, Genève, 2000

[977] *Cahiers pour une morale*, p.97 : « Ce temps que je vis est celui de l'Autre qui est mon objet ; donc il a une face d'objectivité et réciproquement en tant que je m'éprouve objet pour son regard, j'éprouve ma temporalité comme objectivité. S'il attend ma réponse en consultant sa montre, il me vole mon temps qui-se-temporalise, il en fait le temps de l'univers. »

Heidegger pour lequel le « on » est une extension du moi dans le collectif, un « nous » inauthentique. Alors que pour Sartre, ce « on » est en fait l'expression de l'Autre, de celui qui me regarde toujours déjà. L'altérité radicale n'est pas la figure d'un autre identifiée, singularisée mais au contraire c'est la présence de ce « on » anonyme qui est la plus fondamentalement aliénante. Identifier l'autre, c'est déjà réduire son altérité. L'autre est au plus haut point cette vague présence, aliénante.

Le destin : le temps aliéné

Une autre figure de l'aliénation temporelle dans les *Cahiers* se cache dans la figure du destin. Le destin, c'est l'avenir refermé, truqué et déterminé par l'Autre. C'est le vol de mon temps temporalisé par la liberté de l'Autre. Le destin est donc le temps aliéné par excellence, c'est-à-dire le temps-sujet du pour-soi entièrement réduit à sa dimension de temps-objet. Il n'y a pas de liberté, pas de subjectivité agissante dans le destin qu'on fabrique au pour-soi. Ma liberté ne peut plus alors se temporaliser dans son avenir propre, dans un avenir de temps-sujet : « Ainsi mon action, dès que je l'objective, s'aliène et devient mon destin[978] ». Le concept qui s'oppose au destin est donc celui d'avenir. L'histoire est conçue par Sartre comme mélange d'œuvre et de destin : je me fais dans l'histoire mais l'histoire me fait aussi, entre avenir et destin. Ainsi Sartre considère-t-il « qu'une génération est le destin de la précédente et qu'elle trouve dans la suivante son destin[979] ». L'histoire de l'humanité n'est pas la réalisation d'un unique destin, implacable, mais plutôt la succession de destins à l'échelle d'une vie humaine, « une ligne brisée de destins ». La figure du destin est donc multiple : elle est à la fois l'avenir que me fabrique l'autre, autre nom de l'oppression, elle est l'avenir que fabrique une génération pour la suivante, elle est l'avenir que mon œuvre fait de moi.

> Une finalité qui agit à l'imitation de la causalité, c'est précisément ce qu'on appelle fatalité ou destin. Ainsi ce que je dois vouloir en agissant, c'est 1° être perpétuellement destin pour moi-même et 2° briser perpétuellement ce destin pour le retrouver de nouveau comme destin continu là où j'avais cru y échapper par des zigzags discontinus[980].

978 *CpM*, p. 114
979 *Ibid.*
980 *CpM*, p. 129

Le destin c'est donc la temporalité qui se temporalise en causalité. Tout dépend donc de l'origine de cette causalité temporelle. Il y a en effet une réversibilité du destin : si le pour-soi est à l'origine de son destin, s'il donne au temps la forme de sa causalité propre, il faut consentir au destin ; mais si le destin est la forme de la causalité créée par l'Autre pour mon avenir, il faut alors y résister. Dans la description du destin, on retrouve les structures de l'oppression telles que la décrit Sartre. L'oppression, c'est « constituer un avenir à l'autre[981] ». C'est donc faire de l'avenir de l'autre un moment de mon propre projet. De finalité, son avenir devient moyen et nie alors toute réalité du temps : « Il y a destin quand l'homme est libre dans un monde truqué, c'est-à-dire lorsqu'il jouit d'une liberté limitée *dans le projet de l'autre*[982]. » Ce constat vaut aussi bien pour l'oppression que pour le don. En effet, cette analyse intervient dans le cadre de la phénoménologie du don esquissée par Sartre à la fin du Cahier I. Le don peut en effet avoir exactement le même effet que l'oppression, soit la suppression de l'avenir de l'autre. Donner un avenir à l'autre, c'est en réalité lui voler son temps, c'est nier la réalité créatrice du temps.

Le destin est donc une figure ambivalente dans la phénoménologie temporelle des *Cahiers* : il est à la fois la forme temporelle que je dois donner à ma propre existence et mon propre avenir, mais il est en même temps le risque de le voir se refermer dès que ce destin est fabriqué par l'autre, quelles que soient ses intentions, d'oppression ou de don. Le temps est donc toujours menacé par ce risque de négation, soit de négation par le pour-soi de la possibilité de son propre avenir, soit par le projet des Autres intervenant dans la fabrication de ma temporalité. Dans les deux cas, qu'elle soit intériorisée ou imposée par l'Autre, cette négation du temps est violence.

La violence et le temps

Dans les *Cahiers pour une morale*, presque toutes les descriptions de la violence se doublent d'un refus de la temporalité: ainsi la violence est-elle « besoin de lutter contre le temps par création de l'irrémédiable, en général par destruction (parce que toute construction est *destructible*, au lieu que la destruction est ineffaçable)[983] ». La violence est donc essentiellement refus de la temporalité :

---

[981] *CpM*, p. 386
[982] *CpM*, p. 352
[983] *CpM*, p. 197

> (…) pour refuser l'action de l'autre, je refuse le changement, c'est-à-dire le temps. Je refuse un avenir à ma pensée, comme aussi bien, par là même, mon propre avenir. Le temps est transformé en cadre vide et sans pouvoir de changement. L'éternité et l'instant ne font plus qu'un. Je fais un serment. Quoi qu'il arrive, je ne changerai pas. Cela signifie l'inverse de la violence ordinaire qui est acceptation-de tous les moyens pour produire un effet. Ici je récuse d'avance tous les moyens utilisés pour me changer[984]. »

La violence exprime donc le refus de l'avenir qui se prépare pour moi ou que l'autre prépare pour moi. L'acte violent va donc contre le mouvement de la temporalité, cherche à empêcher le temps de se temporaliser ; c'est ainsi que le temps dans la violence se fige, retourne à l'être. Le temps devient « ce cadre vide ». Le violent est donc celui qui vit dans l'éternité, dans le refus d'un temps qui le change et change sa situation. Au lieu de laisser le temps temporaliser le changement, c'est le violent qui s'en empare. C'est donc essentiellement au départ une caractérisation de la violence comme impatience que propose Sartre.

Plus loin, Sartre conçoit un autre rapport de la violence au temps, dans le cas particulier de la révolte et de l'avenir. En effet, lorsque le pour-soi se trouve dans une situation « où il est impossible d'être humain », il doit choisir la destruction de cette situation et de l'avenir en forme de destin qu'elle lui fabrique :

> Une autre source confluente de la violence c'est le refus de l'avenir. Car l'avenir vient à lui par un Autre et comme Autre. Son avenir est façonné par le Maître, il est dans la *répétition* mécanique, il est limité et gouverné du dehors. C'est la dépendance : le maître peut le vendre ou le séparer de sa famille. (…) L'avenir c'est l'extériorité et la négation de tout projet qu'il peut faire. Non pas cette négation intériorisée par la liberté même qui peut révoquer le projet mais une négation d'extériorité qui fait de sa vie un destin. L'esclave ne peut se retrouver lui-même que dans l'instant. L'instant même du cogito cartésien : tout le reste appartient au malin génie qui est l'Autre ou le Maître[985].

---

984 *CpM*, p. 223
985 *CpM*, p. 415-416

La violence peut donc être produite par un refus de l'avenir, qui est ici en réalité pur destin aliénant. Cette violence comme refus de l'avenir est en fait une révolte contre un temps qui a été vidé de son pouvoir créateur : dans la destin et la répétition auxquels le maître condamne l'esclave, il n'y a plus de temps. Il y a seulement une éternité qui se perpétue et se continue dans l'identité à soi. Se révolter pour l'esclave, c'est alors reprendre son avenir volé par le maître, c'est se réapproprier son temps et le remettre en mouvement. C'est se faire destin pour soi-même. « L'esclave ne peut se retrouver lui-même que dans l'instant » : on retrouve ici la même idée que celle que Sartre avait exposée dans l'exemple de la femme infidèle ; c'est seulement dans l'instant que la subjectivité se rejoint, qu'elle échappe aux déterminismes que la durée met en situation. Cet instant, « instant même du cogito cartésien », est donc à la fois le moment de l'action et de la réflexion. Sartre poursuit : ce n'est pas le doute qui rendra à l'esclave son avenir, c'est en projetant une temporalité réduite à l'instant, celui de la révolte. C'est en effet dans l'instant qu'on se révolte, en tenant pour inessentiel ce que la durée proclame au contraire comme l'incontournable. L'instant est ce qui permet au révolté de créer de l'irrémédiable, de l'inexorable : « Et l'acte concret qui réduit le temps à l'instant c'est la destruction[986] ». C'est l'oubli de la durée qui rend la destruction de la révolte possible. Il y a toujours trop de raisons de ne pas agir dans la durée alors que dans l'instant il n'y a rien à perdre. La destruction n'est donc pas un processus lent, une dégradation permise par le temps mais au contraire la violence de l'instant qui détruit l'édifice d'un coup, d'un seul.

Se révolter, c'est donc refuser le destin qui a été fabriqué et retrouver la liberté dans l'instant, présent pur. Le moment de la révolte n'est donc pas encore celui du projet. Le projet pourra surgir ensuite, après la révolte, pour reconstruire un avenir. Il faut ainsi que l'esclave cesse d'envisager son existence dans la durée pour pouvoir se révolter. La révolte est donc refus du temps dans l'instant pour qu'une véritable temporalisation puisse ensuite se produire, une temporalisation qui rendrait à l'avenir sa véritable liberté.

« L'existant se définit en s'opposant »

La tâche de la morale pour Sartre est donc de résister à l'aliénation et à

[986] *Ibid*.

l'objectivation de ma temporalité et de ma subjectivité. Le problème moral fondamental est donc de parvenir à être soi dans le temps : à faire exister une temporalité qui n'est pas celle de l'Autre, anonyme ou physique, mais celle que ma liberté structure, à faire temporaliser un Destin que je fais mien et qui me mène vers mon Avenir. Pour cela, il faut revenir sur la relation, tout à fait problématique, de l'instant et de la durée. En effet, est-on soi-même dans l'instant ou dans la durée ? et si on l'est dans l'instant, comment devenir tout en restant soi-même dans la durée ? Comment s'approprier ce qu'on est sans réduire le temps à une succession, un cadre formel vide ? Autrement dit, comment faire coïncider la temporalisation du temps et celle de ma subjectivité ? C'est la question qui se trouve au cœur de l'analyse de la situation dans laquelle se trouve la femme bourgeoise tentée de suivre son désir de liaison :

> (…) sa liberté est temporelle ; c'est elle-même dans ses opérations dans le temps ; elle-même transcendant vers ses fins une situation concrète et douée d'une certaine permanence. Mais je lui propose la liberté hors de toute situation en créant à elle-même sa propre situation : je lui propose le modèle de la liberté toute-puissante, créatrice du monde et du Bien. C'est-à-dire qu'elle ne peut être telle que par un refus de la temporalité et dans l'instant. Dès que l'instant se transforme en laps de temps, elle se retrouve une petite-bourgeoise engagée dans une vie conjugale et je suis, en face d'elle, un industriel plus riche et plus puissant qu'elle dont la posture humble est une plaisanterie ridicule[987].

Ici le conflit de l'instant et de la durée se présente d'une façon singulière : le choix à faire entre la morale bourgeoise et la tentation de son désir, présentée par Sartre comme « liberté hors de toute situation », est partagé par deux « temps du temps », l'instant et la durée. Puisqu'il est bien acquis que « sa liberté est temporelle », la femme peut faire le choix dans la durée de la situation qui est la sienne, celle de mère et de femme mariée, ou alors elle peut faire le choix de la liberté hors de toute situation. Et là encore on retrouve une alternative temporelle : la situation est de l'ordre du passé, de l'être, de ce qui doit être dépassé. Cette situation temporalise la durée, celle de l'existence qu'elle se fait être. La durée est alors le temps de l'Autre,

[987] *CpM*, p. 243

celui du mari, des enfants, de la société conservatrice, du passé. Alors « elle ne peut être telle que par un refus de la temporalité et dans l'instant ». C'est simplement l'instant qui permet à la femme bourgeoise d'être elle-même, c'est-à-dire de dépasser la situation dans laquelle elle se trouve. Et le refus de la temporalité ici, alors qu'il était présenté comme le fait de la violence, devient l'acte de la révolte, de l'émancipation. Il n'y a rien de contradictoire à cela puisque le refus caractérise également la révolte face à l'oppression.

On en revient ainsi à l'idée, énoncée par Sartre lui-même, selon laquelle il a fait une philosophie de l'instant, qui élude la durée. Et la durée, dans sa relation à la subjectivité, vient se heurter au concept d'identité. En effet, le problème de la subjectivité est de parvenir à être soi-même dans la durée et non pas dans l'instant. Et c'est là que le rôle de la réflexion non complice se fait crucial. S'il m'est aisé d'être moi-même dans l'instant, ou du moins de savoir quel choix me permettrait d'être moi-même dans l'instant, la question demeure de savoir comment maintenir cet effort pour être soi dans la durée qui fait retomber la liberté en situation. La réflexion a donc pour vocation de démasquer l'inauthenticité qui guette en permanence la durée pour revenir à l'instant de la conversion. Et le concept de conversion manifeste bien cette ambivalence à la fois de la morale sartrienne et de la temporalité qui lui est propre : la conversion se produit à la fois dans l'instant, expérience cruciale qui modifie tout le rapport du Pour-soi à son avenir, et en même temps cet effort est maintenu dans la durée par la réflexion qui accompagne la conversion. La conversion n'est pas simplement une manifestation de la volonté dans l'instant mais également prise en compte de la durée dans la réflexion non complice.

Tout le problème de la subjectivité peut donc se résumer à la façon dont elle se temporalise : le pour-soi ne peut exister comme une totalité, ou comme coïncidence à soi, il faut donc que la façon dont il se temporalise restitue cette « contexture fuyante » :

> En un mot l'existant se définit en s'opposant. Un être total ne pourrait s'opposer à rien, et, par conséquent, ne pourrait se définir, il ne serait jamais ce manque. En effet la compréhension du manqué implique celle du manquant car le manqué et le manquant sont en situation de définition réciproque. Or tout l'être ne peut pas s'exister comme manque parce que sa totalité est

indéterminable si elle est infinie ou indéfinie[988].

Le pour-soi ne peut donc accéder à la totalité et c'est la raison pour laquelle l'opposition est une structure de son existence. C'est la présence de ce manque au sein du pour-soi qui fait de la temporalisation l'opération par laquelle on est soi en ne l'étant pas. Pour être soi, il faut creuser une distance avec l'être, il faut arriver à la *manière d'être*. Cette nécessité ontologique de la distance à soi et à l'être se manifeste par un fondement temporel de la subjectivité. La subjectivité joue donc « à cache-cache[989] » avec l'être. Il y a un mouvement perpétuel entre l'être et le pour-soi, animé par la temporalisation. En effet, ce manque de soi, Sartre le présente aussi comme « réalité future à soi[990] ». L'avenir est donc ce manque à soi qui sort l'existant de l'être, qui lui permet de s'opposer et donc d'exister, qui rend au fond la négation possible. La négation a bien un fondement temporel : l'opposition à l'être, c'est la négation que la temporalité rend toujours possible. Le pour-soi se manque puisqu'il ne peut pas pleinement être, il est toujours partagé entre ce qu'il est et ce qu'il a à être. Le futur est donc la dimension manquante de la subjectivité mais dont le manque permet justement au pour-soi d'exister. Un pour-soi qui ne se manquerait pas par la possibilité toujours renaissante de son futur serait un en-soi.

Si le pour-soi se définit en s'opposant, c'est que la relation à l'autre est aussi créatrice que destructrice de sa propre subjectivité.

988 *CpM*, p. 164
989 *CpM*, p. 165
990 *CpM*, p. 166

5. Le temps de la relation

Le temps, la relation, la honte

Entre *La Transcendance de l'ego* et *L'Etre et le néant*, l'interrogation sartrienne sur « la personne » se fait de plus en plus présente, comme en témoignent les *Carnets de la drôle de guerre*.

Dès le début de la troisième partie de *L'Etre et le néant*, Sartre reproche ainsi à Kant d'avoir oublié « la question des personnes[991] » dans sa conception universelle de la subjectivité, reproche qu'il partage d'ailleurs avec Nabert. Sartre pose la question fondamentale de savoir ce qu'il arrive à la temporalité quand elle est à la fois mode de mon être et intrastructure ontologique de l'autre. Quelle est la relation entre le temps d'autrui et mon temps ? Si la temporalisation a pour le moment pris la figure de la distance et de l'ek-stase, comment pourrait-elle prendre la forme d'une relation à l'autre ? Autrement dit, *l'incoïncidence qui est le propre de la temporalisation et de l'ipséité, est-elle conciliable dans une réelle relation ?* On voit bien le problème : jusqu'à présent, le temps a été défini par sa relation à *une* conscience. Il semblerait que ce soit de la négation, une fois de plus, que le temps reçoive sa signification. En effet, autrui m'apparaît comme « la négation radicale de mon expérience, puisqu'il est celui pour qui je suis non sujet mais objet[992] ». En dépit de sa critique de la théorie husserlienne[993], Sartre lui reconnaît le mérite de faire apparaître qu'autrui se présente toujours à moi d'abord comme une absence. Autrui est celui qui se refuse, qui fuit tout en me saisissant par son regard.

On s'aperçoit alors que le problème du solipsisme est éminemment lié à la

---

991 *EN*, p. 263

992 *EN*, p. 267

993 A laquelle Sartre reproche d'avoir conservé le sujet transcendantal kantien. Cette critique s'exacerbe entre *La Transcendance de l'ego* et *L'Etre et le néant* : « J'avais cru, autrefois, pouvoir échapper au solipsisme en refusant à Husserl l'existence de son « Ego » transcendantal. Il me semblait alors qu'il ne demeurait plus rien dans ma conscience qui fût privilégié par rapport à autrui, puisque je la vidais de son sujet. (…) Ainsi, pour avoir réduit l'être à une série de significations, la seule liaison que Husserl a pu établir entre mon être et celui d'autrui est celle de la connaissance ; il ne saurait donc, pas plus que Kant, échapper au solipsisme. » (*EN*, p.274)

possibilité d'une relation du pour-soi à autrui dans le temps. Si Husserl se contente d'envisager une relation univoque à l'autre, à partir du cogito, c'est la réciprocité qui va prendre la forme de la relation à l'autre dans la pensée hégélienne. Et c'est encore une fois par la négation que le partage du temps, et l'échappement au solipsisme, vont se produire. En effet, le projet du pour-soi s'effectue dans l'opposition à l'autre. On passe ainsi du cogito husserlien à la dialectique du maitre et de l'esclave hégélienne. Si la négation est présente dans les deux cas, une claire gradation s'y manifeste pourtant. La possibilité du temps partagé est alors garantie par la temporalisation du conflit et de la reconnaissance. La revendication de l'individualité du pour-soi, dans une relation à autrui qui est négation interne, fait donc advenir le partage de la temporalité.

> La conscience d'autrui, c'est ce que je peux simplement contempler et qui, de ce fait, m'apparaît comme pur donné, au lieu d'être ce qui a à être moi. C'est ce qui se livre à moi dans le temps universel, c'est-à-dire dans la dispersion originelle des moments au lieu de m'apparaître dans l'unité de sa propre temporalisation. Car la seule conscience qui puisse m'apparaître dans sa propre temporalisation, c'est la mienne, et elle ne le peut qu'en renonçant à toute objectivité[994].

Ainsi la temporalité d'autrui pour le pour-soi, c'est celle du temps universel. Je ne peux avoir accès à la temporalisation d'autrui puisqu'elle est intrastructure de son ipséité, à laquelle je n'ai pas accès. Il y a *mon* temps et le temps universel mais il n'y a pas d'expérience d'une temporalité qui serait spécifiquement celle de la conscience de l'autre. Cette partition entre le temps du pour-soi et le temps du monde ou d'autrui se retrouvera dans les *Cahiers* et prendra la forme de la distinction entre un temps-sujet et un temps-objet[995]. La reconnaissance ne peut donc être le paradigme le plus complet de la relation à l'autre puisque de la temporalité de l'autre je ne saisis que sa part objective et donc coupée de son ipséité. C'est le passage de la lutte hégélienne à

---

994 *EN*, p. 281

995 « Mais cette temporalité est à deux faces : temps-objet en même temps que temps-sujet. Ce temps que je vis est celui de l'Autre qui est mon objet ; donc il a une face d'objectivité et réciproquement en tant que je m'éprouve objet pour son regard, j'éprouve ma temporalité comme objectivité. S'il attend ma réponse en consultant sa montre, il me vole mon temps qui-se-temporalise, il en fait le temps de l'univers » (*CpM*, p. 97

l'équipe heideggérienne, de la reconnaissance à l'interdépendance. La relation à l'autre n'est pas d'abord celle d'un Je à un Tu mais l'expérience d'un « Nous » sur fond d' « il y a », d'être ronronnant. Le temps est alors un « être-avec » et pas un « être-pour ». Dans cette substitution heideggérienne, Sartre voit un retour de la subjectivité formelle et universelle kantienne et un dépassement manqué de l'idéalisme. En faisant de cet être-avec une structure ontologique du Dasein, il se contraint à substantialiser la fuite par laquelle la réalité-humaine tente de s'échapper : « la fuite hors de soi est fuite vers soi[996] ». C'est cette structure ontologique qui affaiblit la conception heideggérienne de l'altérité ; la troisième partie de *L'Etre et le néant* établit en effet qu' « on rencontre autrui, on ne le constitue pas[997] ».

Si autrui se rencontre, cette rencontre va prendre la forme d'une confrontation dans « l'être-vu ». L'autre est celui qui me regarde à chaque instant et dont le regard transforme ma temporalisation. Mes possibilités, mon avenir, au lieu d'être organisés en fonction de ma conscience, d'être polarisés par moi, s'objectivent et retombent dans le monde. Le regard d'autrui, en m'aliénant, ampute ma temporalité de la négation interne qui la fait pleinement exister. Lorsque je suis vu par autrui, ce n'est pas seulement « la situation qui m'échappe[998] », c'est aussi mon propre temps qui m'échappe dans son objectivation. C'est en devenant réel pour l'autre que mon temps perd sa signification. En effet, pour Sartre, la réalité du temps étant ek-statique, elle perd son sens lorsqu'il devient objet. C'est donc par son objectivation que mon temps volé par l'autre m'échappe alors que c'était dans la fuite, dans l'échappement au contraire que mon temps prenait sa signification néantisante. L'expérience de la honte, première rencontre avec l'autre dans *L'Etre et le néant*, rappelons-le, témoigne de cette altération temporelle qui se produit lorsque mon être est vu :

> La honte n'est, pareillement, que le sentiment originel d'avoir mon être dehors, engagé dans un autre être et, comme tel, sans défense aucune, éclairé par la lumière absolue qui émane d'un pur sujet : c'est la conscience d'être irrémédiablement ce que j'étais toujours, 'en sursis', c'est-à-dire sur le mode du « pas-encore » ou du « déjà- plus ».

[996] *EN*, p. 288
[997] *EN*, p. 289
[998] *EN*, p. 304

Ce temps objectivé, aliéné qui se solidifie dans la honte, c'est un temps qui m'échappe, complètement désindexé de ma temporalité. Ce « sursis », ce « pas-encore » ou « déjà-plus », c'est un temps qui n'est plus polarisé vers moi. C'est un temps pour lequel je suis anachronique puisque c'est fondamentalement le temps de l'autre. Dans les deux premières parties de *L'Etre et le néant*, le pour-soi ne rencontre pas l'autre et son temps ne s'immobilise pas dans la simultanéité, succession déviée. Pour un pour-soi qui serait seul, il n'y aurait que des co-présences, il se rendrait seulement présent aux objets qui existent comme des « petits néants séparés les uns des autre[999] ». Si la relation temporelle entre deux consciences est bien la contemporanéité, c'est parce que la simultanéité n'est pas la réciprocité. Dans la simultanéité, l'extériorité radicale, irréductible, des consciences est maintenue. La simultanéité maintient cette distance infinie à l'autre et maintient les temporalisations du pour-soi et de l'autre parfaitement parallèles. Le problème est évidemment que la temporalisation d'autrui m'affecte : « en tant qu'il s'élance vers son propre temps, je lui apparais dans le temps universel[1000] ». Le regard d'autrui solidifie ma temporalité, il la fait apparaître comme objet et non plus seulement comme dimension de ma subjectivité. Le regard d'autrui transit donc mon corps, mon ipséité, ma temporalité. Mon présent n'est plus temporalisation de mon ipséité mais en présent universel. La temporalisation cesse d'être l'écoulement de ce que je suis, le rythme de mon ipséité, pour devenir le temps universel, le temps d'un autre. Le temps étant une structure du moi, il ne peut être que négation de mon ipséité lorsqu'il devient mon temps saisi par l'autre. Le temps redevient alors « temporalisation que je ne suis pas ; ce qui se profile à l'horizon de cette simultanéité que je vis, c'est une temporalisation absolue dont un néant me sépare[1001] ». De pure néantisation imprévisible de tous les possibles, mon temps devient « irrémédiable » dans le regard de l'autre. Le surgissement de l'autre, et la déviation de ma temporalité qu'il entraine, fait donc de la relation à l'autre un événement majeur dans la vie de la conscience. Ce qui se produit à cette occasion est « l'écoulement du monde vers un autre monde qui est le même et pourtant incommunicable avec celui- ci[1002] ». Alors que le pour-soi s'historicise dans une

[999] *EN*, p. 241
[1000] *EN*, p. 306
[1001] *EN*, p. 306
[1002] *EN*, p. 308

temporalité ek-statique à son ipséité, il s'historialise[1003] comme « historialisation antéhistorique » dans la simultanéité des consciences. On voit donc apparaître l'histoire, contemporaine du surgissement d'autrui. L'historicité ne concernait que mon ipséité, l'historialisation est une modalité fondamentale de ma relation à l'autre.

Cependant, l'être-pour-autrui n'est pas seulement passage d'une temporalisation-ipséité à un temps universel. C'est aussi la troisième ek-stase du pour-soi. En effet, l'être-pour-autrui apparaît après les deux premières ek-stases : celle du pour-soi dans les trois dimensions de la temporalité qui se fait projet vers soi et celle de la réflexion qui est « arrachement à cet arrachement même[1004] ». Cette ek-stase réflexive est condamnée à l'échec puisqu'elle cherche à faire *être* la néantisation et qu'elle cherche à être « point de vue » sur cette néantisation. Or pour être point de vue, il faudrait une réelle séparation au sein du pour-soi, une altérité foncière qui diviserait la conscience. Elle est au contraire translucidité et champ transcendantal unifié. La réflexion, pour être menée à bien, aurait besoin d'une scission effective au sein de la conscience. La réflexion ne peut jamais être que « le réfléchi » puisqu'il lui manque une altérité fondamentale, altérité qu'elle va rencontrer dans l'ek-stase du pour-autrui et dans la négation externe qu'elle rend possible. Ce mouvement de négation externe ne saurait non plus être mené à son terme, qui conduirait à une négation en-soi et non plus pour-soi. L'ek-stase du pour-autrui, si elle est plus radicale que l'ek-stase réflexive, échoue également :

> Dans la réflexion, en effet, si je ne parviens pas à me saisir comme objet, mais seulement comme quasi-objet, c'est que je suis l'objet que je veux saisir ; j'ai à être le néant qui me sépare de moi : je ne puis échapper à mon ipséité ni prendre de point de vue sur moi-même ; ainsi, je n'arrive pas à me réaliser

[1003] On se souvient que Sartre avait d'abord introduit le concept d'historicité, définie comme l'opposé de la durée psychologique : « La réflexion saisit donc la temporalité en tant qu'elle se dévoile comme le mode d'être unique et incomparable d'une ipséité, c'est-à-dire comme historicité » (*EN*, p. 193).
Dans *Vérité et existence*, Sartre distingue l'historialité de l'historisation : « J'appellerai historialité le projet que le Pour-soi fait de lui-même dans l'Histoire : en décidant de faire le coup d'Etat du 18 Brumaire, Bonaparte s'historialise. Et j'appellerai historisation le passage à l'objectif de l'historialisation. Elle a pour résultat l'historicité ou l'appartenance objective à une époque. Il est clair que l'historicité est au contraire pure expression de l'époque. L'historisation est retombée du dépassement, du point de vue de l'époque ultérieure, ou passage de l'historialisation à l'historicité. Il y a donc mystification perpétuelle. Et l'histoire terminée serait, pour une conscience transcendantale et non engagée, l'historicité du genre humain tout entier, c'est-à-dire la libre historialisation des hommes tournée en Destin figé. » (*VE,* p. 193).
[1004] *EN*, p. 337

> comme être, ni à me saisir dans la forme du « il y a », la récupération échoue parce que le récupérant est à soi-même le récupéré. Dans le cas de l'être-pour-autrui, au contraire, la scissiparité est poussée plus avant, le (reflet-reflétant) reflété se distingue radicalement du (reflet-reflétant) reflétant et par là même peut être objet pour lui. Mais cette fois, la récupération échoue parce que le récupéré n'est pas le récupérant[1005].

Dans le pour-autrui, je me rapproche donc de la possibilité de saisir mon ipséité pour le néant qu'elle est, d'avoir un point de vue sur moi puisque la possibilité d'une négation externe se fait jour. Mais ce détour par l'autre rend également cette ek-stase caduque puisque la scission entre le pour-soi et l'autre est insurmontable et ne peut être dépassée. Ce qui manque c'est cette totalité d'être dans laquelle l'ipséité du pour-soi et celle d'autrui se fonderaient.

La fuite et la relation : l'ontologie relationnelle ?

C'est par la fuite du pour-soi que Sartre conçoit la relation. La temporalité rend possible la fuite existentielle du pour-soi qui poursuit un en-soi dans lequel jamais il ne s'immobilisera vivant. Le pour-soi dépasse donc sa facticité, son passé et son corps, vers un avenir qui ne le conduira pas à son être en-soi : « le pour-soi est cette fuite même[1006] ». Cette fuite est la néantisation originelle du pour-soi dans sa relation à l'en-soi. D'une façon très surprenante, et au fond très discrète dans *L'Etre et le néant*, Sartre trace une ontologie relationnelle : « Le pour-soi est fondement de toute négativité et de toute relation, il est la relation[1007] ». C'est seulement au détour de cette phrase qu'apparaît explicitement la dimension relationnelle du pour-soi. Pourtant, tout dans le pour-soi est relation depuis la première partie de *L'Etre et le néant.* Il est relation à un manque, à un dépassement, à une fuite, à un arrachement : il est même ontologiquement cela, une relation à un être qu'il n'est pas et à un non-être qu'il est. La négativité est le fondement de la relation et le fondement ontologique du pour-soi. La fuite est relation à un avenir, le dépassement est relation à une situation, le pour-soi est relation à une manque et un en-soi. La relation ressemble à ce point aveugle, fondement qui ne dit pas son nom, de l'ontologie dans *L'Etre et le néant*.

[1005] *EN*, p. 338
[1006] *EN*, p.402
[1007] *Ibid*.

L'intentionnalité, la relation et la temporalité sont ontologiquement fondées par la négativité.

Il ne peut y avoir de relation dans l'identité ; c'est seulement dans l'incoïncidence que la relation devient possible. La relation a donc besoin du creux d'être, de cette spectralité qui hante toute l'ontologie sartrienne pour devenir réelle. Une fois de plus, la réalité, qu'il s'agisse de la relation ou de la temporalité, est intrinsèquement liée à la négativité. Il faut remarquer que la relation originelle dans *L'Etre et le néant* n'est pas celle du pour-soi à autrui mais celle du pour-soi à l'en-soi. Et c'est pour cela que l'ontologie sartrienne est intégralement, radicalement relationnelle : le pour-soi étant manque à lui-même, il est du même coup relation à l'en-soi. S'il était *être*, la relation n'aurait pas de sens. L'incoïncidence à soi révèle la nature fondamentalement relationnelle du pour-soi. C'est pour cela que l'existence d'autrui ne peut être déduite de mon existence, que l'autre ne peut dériver du pour-soi. L'autre se rencontre parce que le pour-soi est manque, parce qu'il fait l'expérience de la division et de la dualité qu'il cherche sans cesse à dépasser. C'est cette dimension inaperçue de la théorie des relations humaines que souligne Frédéric Worms:

> Rarement – et peut-être jamais – aura-t-on vu ou lu dans l'histoire de la philosophie une théorie aussi radicale des relations, ce que nous pourrions appeler un « égalitarisme » métaphysique absolu. Il s'ensuit (de manière déductive cette fois on le sait) une théorie non moins radicale dans sa cohérence et ses conséquences du corps humain. Celui-ci m'est donné comme objet sous le regard d'autrui, mais je le vis ou l'existe aussi pour moi, et finalement je vis surtout la manière dont autrui le voit. Tout comme, bien sûr, je vois aussi la manière dont autrui le vit. A-t-on jamais été plus loin[1008] ?

Les relations à autrui sont autant égalitaires qu'asymétriques, elles ne « seront *jamais neutres* », comme en atteste la description de mes relations concrètes avec autrui, tour à tour sadisme ou masochisme. La forme que la limitation prend pour le pour-soi est moins la finitude[1009] que la relation. Si Frédéric Worms souligne la radicalité

[1008] Frédéric Worms, « Une théorie radicale des relations humaines », in *Nouvelles Lectures de L'être et le néant*, *op. cit.*, pp.159 et sq.

[1009] Sartre ne réduit déjà pas la finitude à la mortalité et refuse une conception « externe » de la finitude, comme il le rappelle dans la section E) Ma mort (p. 573) de la quatrième partie. La finitude est en réalité une finitude interne, qui n'est pas liée à ma mort, mais qui est la

souvent réduite ou inaperçue de la théorie sartrienne des relations humaines, il lui reproche néanmoins de ne pas aller assez loin. En effet, une théorie relationnelle encore plus puissante et plus radicale ferait de la relation l'origine du pour-soi. Mais ce serait là une toute autre orientation de la pensée sartrienne, difficilement compatible avec sa tonalité. En effet, même si dans les descriptions de la honte on retrouve une ambivalence irréductible – la honte est à la fois réduction de ce que je suis dans le regard d'autrui et « reconnaissance[1010] » de ce que je suis – il est indéniable que le type de la relation envisagé prioritairement dans *L'Etre et le néant* ne se rapproche pas d'une pensée du soin et ou de l'attachement. Ainsi la fuite devant autrui est-elle proprement impossible. Je ne peux me soustraire à son regard, je ne peux échapper à ce que son regard voit en moi. En m'empêchant de fuir, en m'assignant à résidence en moi-même, autrui fait de ma liberté un donné. Transi de part en part dans son être-vu, le pour-soi ne peut s'échapper, sa temporalité même est atteinte. La totalité détotalisée qu'est la temporalisation du pour-soi est totalisée par autrui. La fuite du pour-soi, au lieu d'être ek-statique, est « prévue et contemplée, fuite donnée[1011] ». Cette fuite figée du dehors n'est plus échappement mais aliénation, « telle est l'origine de mes rapports concrets avec autrui ». C'est donc incontestablement sous l'angle de l'aliénation, de l'empêchement et de la limitation que la relation à autrui apparaît prioritairement. La théorie des relations sartrienne pourrait ainsi difficilement être étendue à une conception « complète des relations vitales et morales entre les hommes, comme relations premières à la fois attachantes et individuantes, à la fois constituantes d'elles-mêmes et de leurs termes, ceux-ci étant alors à la fois reliés et libres[1012] », ainsi que Frédéric Worms l'appelle de ses vœux.

Il semble impossible en effet de faire comme si autrui n'apparaissait pas comme « celui qui m'a volé mon être[1013] » et comme si le projet de mon être n'était pas celui de récupérer mon être figé par autrui. Le conflit apparaît bien comme le sens originel de l'être-pour-autrui, tension entre le projet de récupération du pour-soi et projet de résorption de l'autre. La relation à l'autre, même lorsque nos projets sont contradictoires, est toujours une relation où l'autre est vu, reconnu. On peut ainsi

---

conséquence de ma facticité, du fait que le pour-soi ne puisse jamais être son propre fondement.

[1010] *EN*, p. 260

[1011] *L'Etre et le néant*, p. 402

[1012] « Une théorie radicale des relations humaines », in *Nouvelles Lectures de L'être et le néant*, sous la direction de Jean-Marc Mouillie, p.165

[1013] *L'Etre et le néant*, p. 404

nuancer le caractère terrible et aliénant de la phénoménologie du regard dans l'être-pour-autrui. L'attitude qui vise à nier le regard de l'autre, mon être-pour-autrui, est l'indifférence, cécité permise par la mauvaise foi. L'indifférence est en effet l'attitude qui consiste à prétendre que je n'ai pas dehors saisi par autrui, que je peux anéantir la présence d'autrui.

> Cet état de cécité peut se poursuivre longtemps, au gré de ma mauvaise foi fondamentale, il peut s'étendre avec des répits sur plusieurs années, sur toute une vie : il y a des hommes qui meurent sans avoir - sauf pendant de brèves et terrifiantes illuminations - soupçonné ce qu'était l'autre[1014].

Ce constat terrible qui frappe d'échec l'attitude d'indifférence montre bien l'ambivalence de la théorie de la relation chez Sartre. La réduction du pour-soi à un être-pour-autrui peut être une limitation, voire une violence mais l'autre branche de l'alternative, ne jamais soupçonner « ce qu'était l'autre », est, à bien des égards, pire. Mieux vaut une liberté entravée qu'une mauvaise foi débridée dans un solipsisme artificiel. L'attitude proche de l'indifférence, et qui vise également l'anéantissement des autres consciences, est la haine. L'indifférence et la haine se heurtent à la même limitation temporelle : je peux faire semblant que l'autre n'existe pas, je peux le haïr au point de le détruire mais je ne peux faire en sorte qu'il n'ait pas existé. Son passé me résistera toujours ; le fait premier de son existence est impossible à défaire. C'est là toute la contradiction de la haine : il faut reconnaître l'existence de l'autre pour pouvoir vouloir la défaire. Plus que le passé de l'être d'autrui qui est irréversible, la dimension d'être-pour-autrui du pour-soi est irrémédiable, même si l'autre disparaît. L'être-pour-autrui devient une structure de mon être que je ne peux défaire : « Je ne saurais donc m'en délivrer[1015] ». Mon être-pour-autrui est irrémédiable, je ne peux revenir en-deçà de cette structure que j'ai à être. L'autre est en effet celui qui « détient le secret de mon être » et l'aliénation est de ce point de vue irréversible. La mort de l'autre fige ainsi le pour-soi dans ce qu'il était pour lui, rend l'aliénation éternelle : « La mort de l'autre me constitue comme objet irrémédiable, exactement comme ma propre mort. » Si toutes mes relations concrètes avec autrui sont vouées à l'échec, la haine en représente l'échec le plus irrémédiable et le plus aliénant. J'aliène ma liberté

[1014] *EN*, p. 421
[1015] *EN*, p. 452

dans la haine de l'autre, j'abdique la possibilité de ma temporalisation.

Le temps du « nous »

En opposition au *Mitsein* heideggérien, Sartre développe une double théorie du nous, le nous-sujet et le nous-objet. Le nous-sujet est conscience non-thétique des consciences. L'unité n'est en effet pas réalisée par une conscience positionnelle d'une communauté des subjectivités mais est opérée par l'absorption dans une action ou une perception commune. C'est une reconnaissance qui est de la même nature que la conscience non-thétique (de) soi. Le nous-sujet ne peut se constituer que par l'intermédiaire d'un pôle unificateur extérieur aux consciences. Le nous-sujet se manifeste dans des situations où il est « pris à parti », où il se constitue comme témoin, par exemple dans une salle de spectacle quand les spectateurs sont absorbés par la scène qui se déroule devant eux, ou alors quand les consommateurs à la terrasse d'un café sont pris à parti par un accident de taxi ou de triporteur. Le nous-objet inversement est conscience positionnelle de subjectivités par aliénation commune. Ce n'est plus la perception ou l'action qui unifient le nous comme structure ontologique collective mais une situation où les consciences se retrouvent passives, figées dans le regard de l'autre.

L'expérience du nous-sujet ne révèle rien de l'existence du pour-soi, elle est une simple expérience psychologique. Sartre utilise le motif du rythme pour illustrer la dynamique propre au nous-sujet, celui « de la marche cadencée des soldats », du « travail rythmé des équipes[1016] ». Sartre insiste sur le fait que ce rythme du sujet est véritablement projet libre du moi, qui « synthétise un futur avec un présent et un passé, dans une perspective de répétition singulière ». C'est un des rares exemples où la transcendance du pour-soi peut s'accorder avec celle des autres sans prendre la forme d'une transcendance transcendée. C'est même peut-être le seul exemple de réciprocité véritable dans *L'Etre et le néant*. Il n'est peut-être pas inutile de comparer cette analyse du rythme du nous-sujet de la marche des soldats à celle de l'analyse de la subjectivité propre au régiment dans les *Cahiers pour une morale*[1017]. Sartre analyse *l'esprit de corps*, dont la cadence du défilé peut être une des expressions, et pointe cette fois la dimension fictive de cette totalité. Ce n'est plus le libre projet d'une transcendance qui rejoint *latéralement* celle du groupe, en échappant à sa

[1016] *EN*, p. 465
[1017] *CpM*, p. 35

transcendance, c'est au contraire une entité fictive qui produit une unité subjective. La camaraderie prend ainsi un sens tout à fait différent de ce que les analyses de *L'Etre et le néant* annonçaient : chaque pour-soi doit être interchangeable et équivalent à l'autre dans l'esprit de corps. Le régiment est un ensemble de subjectivités qui se font objet « et qui mettent leur liberté à imiter l'inertie ». Il n'y a plus rien de libre dans le projet des soldats qui se fondent dans cet esprit de corps. Il n'y a plus de rythme, mais seulement un consentement à l'objectivation de sa liberté. Cette description de l'esprit de corps rejoint bien le constat de *L'Etre et le néant* : toute relation concrète avec autrui est voué à l'échec, ne pouvant échapper à la seule alternative qui s'offre à elle, transcender la liberté de l'autre ou le laisser transcender sa propre liberté.

La figure de l'aliénation, et de son effet sur la temporalité sartrienne, apparaît sous une forme opposée dans la philosophie de Nabert. En effet, l'enjeu n'est plus de résister à l'impérialisme objectivant de l'autre, d'exister en s'opposant mais au contraire de s'approprier ce qu'on est et de retrouver la relation à l'autre.

Les sentiments et la relation à soi, au monde, aux autres

Nabert accorde une place inédite aux sentiments dans la réflexion sur la vie morale, dont ils constituent « la matière[1018] ». Pourquoi passer par les sentiments pour rejoindre l'expérience morale ? Dans ce geste, il faut bien entendu voir la distance que Nabert prend avec l'intellectualisme : l'expérience morale nécessite une véritable conversion de l'existence. Comme le note également Ricœur dans la préface qu'il rédige pour les *Eléments*, commencer par les sentiments, c'est prendre les choses déjà en cours de route. Ce n'est pas chercher de point de départ qui fonderait *a priori* une morale pure et systématique ; c'est suivre le mouvement de l'existence. Tout a déjà commencé mais tout reste à ressaisir. Dans les données de l'expériences, la conscience éprouve une inégalité et une étrangeté à soi dont la réflexion s'empare. Le choix de commencer par les sentiments, donc de commencer au milieu de l'existence, présente la réflexion comme désir et non comme intuition. Ricœur interprète l'absence de préface comme un signe de ce désir de commencer au milieu de l'existence : la théorie n'est pas première, elle est précédée de l'existence.

[1018] *EpE*, p. 19

Si l'on comprend désormais le rôle des sentiments dans la réflexion morale, pourquoi choisir ceux de la faute, de l'échec et de la solitude ? Pourquoi est-ce par le négatif que la morale peut être ressaisie ? Parce que le progrès vers soi, vocation de la morale, ne peut se produire que dans des expériences où les aspirations profondes du moi sont manquées, où son désir d'être s'avive. Et parmi les expériences négatives, pourquoi celles-ci en particulier ? Parce qu'elles appartiennent au même foyer de la réflexion, parce que la faute exprime une relation à soi, l'échec une relation au monde et la solitude une relation aux autres, et parce qu'elles sont :

> trois négations d'une même ambition fondamentale, d'un même désir, qui ne concerne pas l'assimilation d'un objet par un sujet, mais la génération d'un monde de rapports qui rendraient les consciences transparentes les unes aux autres et chacune à soi-même. Elles couvrent ainsi une bonne partie du domaine de l'éthique[1019].

Dans ces expériences, le désir d'être se révèle donc à la conscience qui peut commencer, par la réflexion, à se ressaisir. L'expression « désir d'être » ne doit pas faire penser qu'il y aurait quelque chose comme un retour à la philosophie de l'être par l'intermédiaire de l'expérience morale. Ce que la méthode réflexive peut atteindre, c'est l'affirmation originaire, et non pas l'être, c'est le jugement thétique du « je pense ». Loin de la plénitude et de la positivité de l'être, l'éthique n'apparaît à la réflexion que par des médiations négatives et dans l'existence par l'absence, le manque, par l'expérience d'une tension entre le moi pur et le moi concret. Cependant, les expériences de la faute, de l'échec ne sont pas que épreuves du négatif : elles révèlent en fait une double relation, celle au non-être et celle à une certitude que Nabert ne nommera pas affirmation originaire avant le livre II des *Eléments*.

L'expérience de la faute est essentiellement une relation douloureuse au passé et à soi. La conscience se heurte à l'impossibilité de contenir la faute dans les limites de l'action qui l'a engendrée ; elle s'étend à toute la conscience et met douloureusement un terme à l'intégrité du moi. Chez Sartre et Jankélévitch, l'acte libre engage l'intégralité du sujet – c'est ce qui se produit dans l'expérience de la faute

[1019] *EpE*, p. 62

pour Nabert : la conscience « illimite » le retentissement d'un seul acte sur le reste de l'existence du sujet. La faute atteste « la solidarité des actes entre eux et (…) la solidarité de la conscience avec eux tous[1020]. » En effet, la causalité de ma conscience n'est pas divisible selon chacun de mes actes ; elle s'exprime tout entière dans chacun de mes actions. Par la réflexion, on remonte alors de l'acte singulier à la totalité de la causalité qui l'a produit. La faute empêche l'acte de retomber à l'état d'objet dans mon passé, il est entièrement solidaire de ma subjectivité. L'analyse réflexive de la faute montrera ainsi ce que l'*Essai sur le mal* reprendra magistralement : le mal est une structure de la subjectivité, et non pas un rapport déséquilibré entre liberté et nature.

L'expérience de la faute engage un rapport à la temporalité qui n'est plus celui de l'action. Doivent apparaître à la fois la conscience de soi, qui est en quelque sorte permise et empêchée par la culpabilité, et la réappropriation de soi, qui a été arrêtée par la faute. Le temps est ici à la fois l'organe et l'obstacle, pour reprendre le vocabulaire de Bergson et de Jankélévitch : la faute est en quelque sorte l'expérience d'un passé qui ne passe pas, qui ne cède pas la place au présent mais c'est aussi ce qui va permettre à la conscience de s'approprier ce qu'elle est. Il y a donc à la fois le passé répétitif et fermé de la culpabilité qui obsède la conscience et il y a le passé de la rétrospection réflexive. La réflexion transforme bien le rapport de la conscience à son passé ; ce n'est plus le passé factuel qui n'empêche pas la progression du sujet, c'est un passé dont il doit se libérer :

> Quand il commence, le passé obstrue, si l'on ose dire, le présent et l'avance du temps semble n'avoir d'autre fonction que de ramener le même passé et les mêmes souvenirs, de telle sorte que la conscience est comme tirée sans cesse en derrière de soi, ou plutôt ne progresse vers de nouveaux présents que pour subir plus complètement l'emprise du passé[1021].

Il n'y a plus de devenir possible pour la conscience qui éprouve sa faute, elle est enfermée dans un temps qui ne peut plus être celui de l'action. Un présent et un futur qui ne sont que le retour du passé rendent en effet toute action impossible. Le seul espoir pour la conscience de redonner une valeur à son temps est de « régénérer son être ». Ici le temps n'est pas pure irréversibilité, progrès vers l'avenir qui ne peut

[1020] *EpE*, p. 21
[1021] *EpE*, p. 31

être empêché mais puissance de rappel de le faute. Le salut de la conscience ne peut venir que de la réflexion qui aura pour effet de redonner au présent et au passé un sens et un mouvement[1022]. La réflexion n'abolira pas pour autant le passé mais elle le remettra à sa place et lui donnera une nouvelle signification pour la conscience, qui ne sera plus hantée. En effet, elle met le passé au service de l'avenir du moi, régénéré et transformé par la réflexion de la faute. La temporalité retrouve sa fluidité et sa progression. Le désir d'être que ressent la conscience n'est pas alors un désir d'oublier le passé, « il enveloppe au contraire un rapport, sans cesse maintenu, du moi à son passé[1023] ». L'intégrité morale est essentiellement pensée en termes temporels : elle est le dépassement du passé, la participation au présent et à l'avenir à nouveau permise après la faille temporelle. La faute est bien définie comme l'expérience d'une faille temporelle, une trouée dans l'unité du temps, un passé qui se désolidarise comme une île du continent du présent. Nabert établit une corrélation essentielle entre l'identité de la conscience et ses structures temporelles : si le moi de la faute, défini par son passé, est identique au moi de la réflexion, alors la récupération de soi est impossible. Il faut que le moi soit converti, changé de l'intérieur par la réflexion, pour pouvoir ressaisir la faute. L'intégrité morale est alors le désir d'être pour restaurer un lien entre le passé fautif et le présent coupable. L'être du moi prend alors la forme d'une double relation temporelle : « rapport à un passé où toujours, à quelque degré, se trouve impliquée sa liberté, et rapport au principe dont il tient son désir d'existence et sa force de régénération[1024]. » C'est donc la certitude inconditionnée de ce qui n'est pas encore l'affirmation originaire qui permet au moi de se rapprocher de son être.

Ce que révèle la faute, c'est que l'expérience morale a en réalité une dimension toute métaphysique. La conscience s'aperçoit de cette dimension « d'un autre ordre[1025] » qui excède le domaine de la morale et des valeurs. Si la morale s'adresse à une volonté autonome, en prise avec des valeurs, alors l'expérience de la faute la dépasse entièrement. Il y a une dimension spirituelle et métaphysique, dans laquelle la conscience se trouve entièrement engagée, qui apparaît lors de l'expérience

[1022] « Dès que la réflexion parvient à opposer à ce passé quelque résistance et à restituer à la conscience une jouissance et une disposition de son présent assez grandes pour que se fasse jour la possibilité d'un avenir, c'est celui-ci qui, progressivement, se soumet le passé, non point dans le dessein de l'abolir, mais d'y appuyer la création d'un loi pour l'histoire prochaine de la conscience. » (*EpE*, p. 31)
[1023] *EpE*, p. 27
[1024] *Ibid.*
[1025] *EpE*, p. 23

de la faute. Une réflexion qui serait purement morale ne pourrait régénérer l'être du moi et échouerait à s'approprier sa causalité ; elle doit alors faire appel à une instance supérieure. En recherchant ce que l'*Essai sur le mal* appellera *causalité impure*, la réflexion se heurte à une donnée irrécupérable. Ce n'est pas en cherchant les causes et les motifs qui auraient conduit à la faute que la conscience pourra se régénérer. La faute n'est pas l'échec d'une volonté faillible, n'est pas la perversion d'un devoir ; elle est manquement à soi, rupture de l'intégrité du moi, fracture dans l'être. La notion de devoir est ici parfaitement en-deçà de la réalité de l'expérience de la faute. Il arrive même que le sentiment de la faute survienne lorsque le devoir a été suivi à la lettre. La faute restitue, dans un moment crucial, la vérité que toute l'existence fait éprouver : celle de l'inégalité à soi d'un sujet déchiré entre la réalité de son moi concret et l'idéalité de son moi pur. Il y a donc une compréhension faible de la faute où elle est soustraction à la règle morale et une compréhension forte où elle est manquement à la loi métaphysique.

Comment comprendre le rôle du temps dans l'expérience de la faute ? Est-il seulement le moyen de prendre conscience de la faute, et de préparer le moment de la réflexion ? Nabert mentionne au cours de l'examen de la faute l'existence d'un « passé plus lointain », qui permet au « non-être de la faute » de communiquer avec « un non-être essentiel[1026] ». Qu'est-ce que ce « passé qui déborde le cadre de ses souvenirs et toute son histoire empirique[1027] » ? Ce passé qui n'est pas un passé empirique, qui n'est pas la mémoire, quel est-il ? Ce passé métaphysique, cette nouvelle dimension temporelle, la conscience ne peut le découvrir qu'à l'occasion de la faute qui s'inscrit dans ce passé, qui ne fait qu'y participer, sans le créer. L'expérience de la faute excède le domaine de la morale par sa relation à ce passé métaphysique. Est-il le mal radical, structure intelligible hors du temps comme chez Kant ? Pas tout à fait. La conscience chez Nabert se trouve toujours déjà engagé dans le mal, il n'y a pas d'état de pureté et d'innocence originels. L'existence n'est donc pas une chute ; la conscience n'a jamais été égale à elle-même. Ce passé lointain donne à la faute sa dimension métaphysique, il permet de comprendre que la faute n'est pas seulement une action localisée dans mon passé concret, accessible à la réflexion morale, mais qu'elle appartient aussi à un autre ordre, celui de la métaphysique. Le passé lointain rend donc compte de ce non-être métaphysique que la réflexion morale ne peut pas réfléchir, qu'elle ne peut

[1026] *EpE*, p. 30
[1027] *EpE*, p. 28

ressaisir ou récupérer. Le passé lointain est donc intimement lié à la structure de l'être du sujet : de la même façon que l'existence est tension entre moi pur et moi concret, la temporalité est tension entre passé lointain et passé « singulier ».

Cette compréhension métaphysique de la faute fait désormais apparaître clairement la raison pour laquelle l'intégralité de la causalité de la conscience était mise en cause dans l'expérience de la faute. Par la faute singulière, concrète qui se déploie dans une action localisable, la conscience entre en fait en contact avec un mal plus profond, métaphysique, qui la dépasse. Cela ne vaut pas pour autant pour une disculpation du moi et de sa causalité. Le sujet est tout aussi responsable, même si sa faute est subordonnée à un mal plus profond. Ce que toutes les données de l'expérience vont révéler, c'est que la relation du moi au non-être est la structure de la subjectivité. Ce non-être n'est pas seulement imputable à la faute empirique du moi, il est aussi manifestation du mal métaphysique. L'existence est cette oscillation fondamentale entre le donné empirique et la certitude métaphysique, « elle se tend vers l'une ou vers l'autre, sans jamais toucher le fond de la misère ou le sommet de la pureté[1028] ». A cette oscillation se joint l'expérience ponctuelle de la conversion. La réflexion accomplit en effet une conversion de la conscience qui est aussi conversion de la temporalité du sujet dont le « présent s'ouvre maintenant sur des possibilités d'action dont elle n'attend point qu'elles annulent son passé, mais qu'elles le convertissent en liberté[1029]. » Cette opération intérieure, qui semble œuvre de l'instant, doit être maintenue, reprise sans cesse par la conscience puisqu'il

> lui faut désormais vérifier à tout instant, dans ses sentiments et dans ses actes, une conversion à son être véritable, et cependant douter de son authenticité en profondeur[1030].

Cette vérification de chaque instant est ce que j'ai appelé la reprise existentielle, dans sa dimension toute morale ici.

On retrouve, de manière assez surprenante, dans l'analyse de la faute la critique du mobile et du motif qui se retrouve chez Sartre, Jankélévitch et Merleau-Ponty. Dans l'expérience de la faute, la conscience éprouve l'insuffisance de la volonté

[1028] *EpE*, p. 29
[1029] *Ibid.*
[1030] *Ibid.*

et de l'intention pour expliquer la génération de la faute. La conscience ne peut à la fois ni renier la faute, elle est-même intégralement mienne, ni la comprendre pleinement. Il y a donc une dissociation entre les plans de la réflexion naturelle et de la réflexion philosophique : la conscience saisit le mal qui se manifeste dans l'action mais ne peut en ressaisir la causalité. Il y a donc quelque chose qui excède l'action et qui n'a pas été ressaisi dans le mal. C'est ce manque, que l'expérience rend sensible, et que la réflexion doit rendre intelligible. C'est ce manque que traduit l'incommensurabilité de la faute à tout effort de réparation : rien ne peut compenser la faute qui a été commise. La régénération de la conscience ne peut venir d'une action extérieure mais seulement d'un progrès intérieur. L'effet temporel de la réflexion est donc « d'enrôler le passé pour le devenir du moi dans le sens de sa plus haute espérance[1031]. »

C'est une autre forme de culpabilité qu'éprouve la conscience dans la signification de l'échec, qui n'engage plus cette fois la relation à soi mais la relation au monde. Ce n'est pas tant la résistance que m'oppose le monde, qui serait révélée par l'échec, qu'une transgression à laquelle je n'aurais pas dû succomber. Le sujet a méconnu ou ignoré une loi et l'échec est la punition qu'il mérite. Le sujet qui évalue la signification de l'échec le ressent non pas comme un événement mais comme une sanction. Tout comme dans la faute, la conscience de soi est inséparable d'un élément négatif, de la rencontre du non-être. A partir de la réflexion sur la signification de l'échec, Nabert précise le rôle de l'idée dans l'analyse réflexive et la relation de l'essence à l'existence[1032]. En effet, si l'idée est indispensable pour comprendre le devenir de l'existence, elle n'est en quelque sorte que seconde. L'acte ne peut être réfléchi que s'il produit un changement concret dans l'existence, qui peut *ensuite* être ressaisi comme signe de l'idée. Naulin voit ici un rapprochement de Nabert et de l'existentialisme puisque pour lui « l'existence précède et détermine l'essence[1033] ».

[1031] *EpE*, p. 31

[1032] « Ainsi la réflexion sur l'échec nous conduit jusqu'au problème de l'idée dans son rapport à l'être. Si l'être est dans l'idée, si l'être est d'abord en pensée, l'opération par laquelle il se déploie ne peut rien lui ajouter d'essentiel. (…) Dans cette conception, il y a en germe, une interprétation instrumentale du succès et de l'échec. » (*EpE*, p. 39)

[1033] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, *op. cit.*, p. 282

Le temps et la solitude

La réflexion qui permet l'approfondissement de l'expérience de la solitude suit le même parcours que celui de la faute et l'échec : la conscience intériorise l'expérience de la solitude, la rapporte à la structure de toute conscience de soi et se ressaisit. Comme avec le passé lointain et l'échec fondamental, l'expérience concrète de la solitude révèle la présence d'un négatif qui empêche la communication absolue, la rupture de la réciprocité dans mes relations à l'autre. L'impossibilité à communiquer avec les autres est un phénomène de l'inégalité à soi qu'existe la conscience, qui crée comme « une lacune dans la conscience de mon être[1034] ». Naulin compare la relation à autrui telle que « la philosophie contemporaine[1035] » la conçoit, soit comme conflit où la reconnaissance de l'autre ne peut venir que d'une négation de soi, à la conception de Nabert. L'approfondissement de la solitude découvre à la conscience que relation à l'autre, même dans les limites de la communication, est en fait une structure de la conscience de soi. En effet, dans la solitude, la réflexion naturelle découvre d'abord l'infini singularité du moi, sa subjectivité absolue, mais la réflexion philosophique fait apercevoir que la conscience est en même temps au-delà de cette singularité.

Une étrange expérience de lecture attend celui qui lit en parallèle le chapitre que Sartre consacre aux relations concrètes avec autrui dans *L'Etre et le néant*[1036] et celui dans lequel Nabert approfondit l'expérience de la solitude. Nous allons le voir, ces deux textes produisent un effet de miroir troublant pour la conscience qui les lit ensemble.

Nabert présente la solitude comme une privation d'être – la totalité de l'existence ne peut se déployer que dans la relation à l'autre. La solitude est même l'équivalent d'un rêve pour la conscience, qui n'existe plus tout à fait. Dans la solitude, le temps n'est plus tout à fait vécu ou autrement vécu, la conscience relâche son attention à la vie. La conscience qui ne communique plus est aussi incapable de se saisir. Contrairement à ce que l'on pourrait attendre de la part d'une pensée que ses adversaires qualifient « de philosophie de l''intériorité », la conscience « est encore impuissante à faire de la solitude la voie d'accès à son être propre[1037]. » Sans la

[1034] *EpE*, p. 49
[1035] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, *op. cit.*, p. 300. Il semble qu'il pense ici essentiellement au Sartre de *L'Etre et le néant*.
[1036] *EN*, 3ème partie, chapitre III, pp. 404-477
[1037] *EpE*, p. 49

relation aux autres et au monde, la relation à soi est radicalement incompréhensible[1038]. Le sentiment même de l'existence ne peut être ressenti qu'à même la relation à l'autre, la solitude n'est en aucun cas la conscience de l'ego. L'approfondissement de la solitude permet ainsi de gagner deux certitudes : la communication est le moyen d'exister en soi pour la conscience et une unité existe entre toutes les consciences, que la solitude, en niant, révèle.

Sartre, lui, admet un point de départ inverse à celui de Nabert. Il ne part pas de l'expérience déjà attestée de la relation à l'autre et de sa disparition mais au contraire du « surgissement d'autrui (qui) atteint le pour-soi en plein cœur[1039]. » La figure de l'autre n'apparaît pas dans le contexte de la douleur de sa disparition mais dans celui du conflit de sa présence. Dans les deux cas, la conscience marque un temps d'arrêt, elle se retrouve figée par la disparition/apparition de l'autre – dans les deux cas, la conscience se trouve incapable d'être elle-même, soit dans le silence de l'autre, soit dans son regard. D'ailleurs, le choix de la phénoménologie du regard, qui est déjà et toujours unilatéral, et ou de celle de la communication, qui suppose une réciprocité et une réponse, engage chacune des théories relationnelles sur leur voie, celle du rapport de forces ou celle de l'amour. L'aliénation de ma liberté dans le regard d'autrui me conduit à adopter deux types d'attitudes envers autrui, celle de l'amour, du langage et du masochisme ou celle de l'indifférence, du désir, de la haine et du sadisme. Ce qui est intéressant dans la lecture dédoublée de Sartre et de Nabert, c'est qu'ils emploient des formules parfois très proches mais en leur donnant un sens parfaitement antithétiques. Par exemple, Sartre déplore : « Autrui détient un secret : le secret de ce que je suis[1040]. » Il détient le secret de ce que je suis à la fois parce qu'il me l'a volé, comme il a volé mon temps et ma liberté et en a fait des donnés, mais aussi parce qu'il m'accule à *être*.

Tandis que pour Nabert, autrui détient le secret de mon être parce que « le sentiment de l'existence pour soi[1041] » naît seulement de la communication des consciences. Pour Sartre, le regard de l'autre est privation d'existence, pour Nabert, c'est la solitude qui est « expérience d'une privation d'être par interruption de la

[1038] « Et la secrète douleur de l'être qui n'est pas aimé est faite de ce sentiment que, faute d'amour, il ne peut être délivré de soi. » (*EpE*, p. 53)
[1039] *EN*, p. 402
[1040] *EN*, p. 404
[1041] *EpE*, p. 56

communication des consciences[1042]. » Alors que le regard de l'autre me dépossède de ce que je suis, la communication avec les autres consciences rétablit la relation à soi et le sentiment de l'existence que la solitude empêchait. Il n'y a pas d'unité partagée pour Sartre mais au contraire un conflit qui est le sens originel de l'être-pour-autrui. Autre exemple de convergence des expressions et divergence des sens qui unit-sépare Sartre et Nabert : « je suis projet de récupération de mon être[1043] ». Le pour-soi veut récupérer son être volé et réifié dans l'être-pour-autrui ; la conscience esseulée veut se récupérer et se régénérer dans le retour à la communication avec autrui. Alors que mon projet de « récupération de moi est fondamentalement projet de résorption de l'autre », mon projet de régénération de moi est fondamentalement projet de communication approfondie avec les autres consciences. Il ne s'agit pas tant de nier[1044] autrui que de l'affronter[1045] ; il ne s'agit pas tant d'affirmer autrui que de l'aimer.

Sartre et Nabert admettent donc des définitions inconciliables de la subjectivité. La subjectivité du pour-soi se fonde sur son propre néant et est menacée par la relation à autrui tandis que la subjectivité du Moi concret se fonde sur son rapport au Moi absolu et aux autres consciences. La solitude est première pour Sartre, et la communication est réduite « à la tentative pour chaque conscience de conquérir la liberté de l'autre et elle ne peut qu'échouer[1046]. » C'est parce que Sartre part de la multiplicité des consciences qu'il ne pourra jamais les réunir et trouver leur principe unitif.

« Le commerce des consciences »

Dans la description des rapports de la conscience à l'autre, Naulin voit le renversement du paradigme hégélien de la reconnaissance[1047]. L'égalité voulue dans la reconnaissance et refusée par le maitre à l'esclave conduit à l'inégalité. Tandis que Nabert part lui de l'inégalité voulue de la conscience de soi à celle des autres et qui

---

[1042] *EpE*, p. 51
[1043] *EN*, p. 404
[1044] Le solipsisme ou l'indifférence, feinte de solipsisme, sont des illusions ou des attitudes de la mauvaise foi, théorique et pratique, pour Sartre.
[1045] « C'est donc en vain que la réalité-humaine chercherait à sortir de ce dilemme : transcender l'autre ou se laisser transcender par lui. L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit. » (*EN*, p. 470)
[1046] Paule Levert, « La pensée existentielle de Jean Nabert », *op. cit.*, pp. 361-369
[1047] Paul Naulin, *L'Itinéraire de la conscience*, *op. cit.*, p. 300

produit la réelle égalité. La communication avec les autres consciences ne peut se produire qu'à partir du moment où j'abandonne le principe de réciprocité. Au lieu de chercher une confirmation de soi chez l'autre, il faut commencer par aimer « les autres consciences en cela même qui lest fait autres que nous-mêmes[1048]. » La lutte pour la reconnaissance n'a pas lieu si la conscience fait le choix de la générosité, le choix de renoncer à obtenir de l'autre « le secret de son être ». Cet acte premier de générosité n'est lui-même possible que par l'approfondissement de la solitude. Puisque la solitude me révèle à la fois que je suis infinie singularité et que je suis au-delà de cette singularité, la relation à l'autre s'en trouve profondément modifiée. Je ne peux communiquer avec l'autre par l'intermédiaire de ce qui fait de moi un être singulier mais par ce qui en moi passe toute singularité.

Nabert ne renonce pas pour autant intégralement à la réciprocité dans les relations avec autrui. En ce sens, il se trouve peut-être quelque part entre Sartre et Levinas. Alors que la réciprocité et le conflit sont l'essentiel de la relation sartrienne à l'autre, l'asymétrie et la reconnaissance de la Hauteur de l'autre sont le tout de l'éthique levinassienne. Faudrait-il voir dans l'éthique de Nabert une éthique de l'amour, de la priorité de la reconnaissance de l'autre, mais qui maintient fermement l'horizon de la réciprocité, comme le fera par la suite Ricœur[1049] ? *En effet, l'éthique de Nabert n'est ni tout à fait une métaphysique du Même ni entièrement une éthique de l'Autre, au sens où Levinas les définit[1050]. Son site est plutôt l'espace entre le sujet et l'autre, le temps de la relation.* Frédéric Worms voit ainsi dans la philosophie de Nabert une pratique de « la rupture éthique comme condition de la relation à soi[1051] ».

Si Nabert maintient la réciprocité comme condition de la communication, c'est que la distance entre les consciences ne peut être franchie simplement par un acte unilatéral de renoncement à soi du sujet. La communication n'est pas cet appel d'une conscience, qui pourrait rester sans réponse, qui pourrait se heurter à la haine ou à l'indifférence. Pour qu'il y ait communication, il faut qu'il y ait rencontre, il faut qu'autrui réponde à mon appel. Pour Nabert, la communication n'est donc pas

---

[1048] *EpE*, p. 53

[1049] Dans *Soi-même comme un autre*, Ricœur exprime ainsi la nécessité de maintenir la tension entre l'idéal d'égalité et de réciprocité de la justice et l'impératif éthique et asymétrique de sollicitude (Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre, op. cit.,* p. 236)

[1050] cf. en particulier « Transcendance et Hauteur », communication présentée le 27 janvier 1962 devant la Société française de philosophie lors d'une séance présidée par Jean Wahl, reprise dans *Liberté et commandement*, Paris, Biblio Essai, Livre de Poche, 1994, pp. 59-92

[1051] Frédéric Worms, *La philosophie en France au 20ème siècle. Moments*, Paris, Folio Essais, Gallimard, 2009, p. 415

négation de soi, comme elle l'est dans des sens parfaitement opposés chez Sartre et chez Levinas, négation de soi dans le conflit ou dans la Hauteur. La communication est plutôt la rencontre avec l'autre rendue possible par le détour par soi, par l'approfondissement de la solitude. Dans la solitude, je découvre en moi le principe d'unité que j'éprouve ensuite dans ma rencontre avec les autres consciences. Encore une fois, et l'on ne saurait assez insister sur cet effet de la philosophie de Nabert, la réflexion n'a pas l'intériorité pour destination mais est destinée à revenir vers le monde ; elle est premièrement exigence d'action. L'intersubjectivité n'est donc pas reconnaissance de la Hauteur de l'Autre ou épreuve du conflit avec autrui mais elle est expérience de réciprocité et d'unité par delà la singularité des existences. Ce retour à l'expérience après l'épreuve transformatrice, la conversion opérée par la réflexion, fait passer la conscience « du sentiment d'une séparation à celui d'une participation », comme le souligne Ricœur dans sa préface aux *Eléments*. La donnée initiale de la solitude est bien ce sentiment de séparation provoquée par les intermittences de la communication avec autrui. La réflexion convertit cette expérience de la séparation en participation par le retour à l'action et à la communication : « seule des consciences ayant traversé l'épreuve de la solitude peuvent véritablement dire nous[1052] ». La réflexion est donc bien constitutive de mon existence, elle est ce qui rend possible sa promotion et son progrès.

Dans l'analyse des sentiments moraux, le temps apparaît comme la médiation essentielle pour prendre conscience de soi. Tout comme Nabert refuse de faire de l'existence une chute pour la conscience, le temps n'est jamais la dégradation de l'éternité ; « il faut ainsi comprendre les structures temporelles en général comme le schème des actes par lesquels se constituent la subjectivité[1053]. » Les dimensions du temps sont au contraire solidaire des expériences morales, chacune modalise un rapport particulier au temps. Ainsi dans l'analyse de la faute voit-on « le passé usurper la première place, occuper le présent, interdire l'avenir[1054]. » *L'affirmation originaire, au contraire, va rouvrir l'horizon de l'avenir, elle va restituer à la temporalité une puissance d'action que la réflexion rétrospective immobilisait.* Nabert insiste sur le fait que l'affirmation originaire et cette revalorisation de l'avenir ne coïncident pas parfaitement, l'affirmation originaire

[1052] *EpE* , p. 48
[1053] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, *op. cit.*, p. 320
[1054] *EpE*, p. 76

n'est pas une modalité temporelle en soi, mais, toutes deux, elles « conspirent dans le présent ». Il n'y a plus rien à craindre et tout à en espérer.

La dialectique de l'aspiration comporte un troisième moment, qui vient après l'ascèse par les fins et l'obéissance au devoir, l'expérience de l'Un, exposée dans le chapitre IX des *Eléments*. Nabert prend ainsi ses distances à la fois avec un rationalisme moral et juridique du devoir et avec un « mysticisme de l'Un où s'abolit la distinction des personnes[1055] ». Aucune conscience peut au contraire saisir son propre principe dans la solitude – cela a été établi par les données de l'expérience du livre I. Au contraire, c'est dans une communication plus profonde que la conscience peut approfondir son rapport à soi. Naulin discerne trois moments dans l'analyse de la communication profonde :

> la réciprocité immédiate des actes qui assure la communication spontanée ; la réciprocité rationnelle des devoirs fondée sur l'universalité de la loi ; enfin, la réciprocité qui permet la reprise de la communication et que nous pouvons qualifier de 'personnelle', puisque l'idée sert de point de départ à une théorie de la personne[1056].

Cette communication plus profonde est le moment le plus important de l'itinéraire de la conscience. En renonçant à « l'illusion d'être à soi-même tout l'être[1057] », elle gagne la possibilité d'exister par les autres. Le commerce des consciences est une conversion à part entière et qui constitue une avancée de l'existence. L'éthique nabertienne n'a donc rien à voir avec une morale de l'autonomie – elle est entièrement relationnelle. La conscience n'est plus cette personne rationnelle et autonome de la morale kantienne, elle est cet être qui existe pour soi-même dans la relation à l'autre. L'éthique ne se polarise plus en fonction du devoir mais par le commerce avec l'autre, par l'intermédiaire de la communication. « Combien l'autonomie, avec son caractère défensif et fermé, menaçait d'appauvrir la personne[1058] (…) » s'exclame Nabert ! Par la communication profonde, par la conversion du moi à l'altérité par la réciprocité, « *le moi se tend vers l'existence*[1059] ». Tout

[1055] *EpE*, p. 172
[1056] Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*, *op. cit.,* p. 402
[1057] *EpE*, p. 166
[1058] *EpE*, p. 171
[1059] C'est moi qui souligne (*EpE*, p. 171)

comme le devoir n'était qu'un moment de l'éthique, l'autonomie rationnelle n'est qu'une dimension de « l'unité vivante d'une existence[1060] ». La personne se crée dans la relation à l'autre, par l'approfondissement de la communication. Il est impossible de s'approprier son propre être par elle-même, c'est l'autre qui me met « sur le chemin de mon être[1061]. »

[1060] *EpE*, p. 174
[1061] *EpE*, p. 175

D'un temps à l'autre. Pour une conscience qui s'éprouve comme manque, le temps est aussi nécessairement celui de la relation. En effet, la relation, qu'elle conduise au soin ou à l'aliénation, n'est possible que parce qu'il y a une distance et un manque primordial au sein de la subjectivité. Pas de relation à soi pour une conscience qui serait parfaitement elle-même, pas de relation au monde ni à l'autre pour une conscience sans recul ! Preuve en est le phénomène de la douleur dans laquelle tout recul, toute distance à soi est refusée à la conscience arrimée à elle-même. La douleur est en quelque sorte la contre-épreuve de la définition existentielle de la subjectivité dans laquelle le temps s'arrête et ne peut être repris. Inversement, c'est la relation à l'autre, dans toutes ses virtualités d'amour ou de violence, qui passionne le temps de l'existence. Qu'il aliène mon temps et le ferme en forme de *destin* ou qu'il l'ouvre par la *communication des consciences*, l'autre transforme le sens de mon temps. La solitude est ainsi l'expérience, comme toutes les crises morales, dans laquelle le temps s'arrête, devient sensible pour la conscience précisément parce qu'aucun progrès n'est plus possible.

Si la relation à l'autre joue un rôle décisif dans les philosophies morales de Jankélévitch, Sartre et Nabert – quoiqu'opposé chez ces deux derniers –, il n'en demeure pas moins que l'existence est à la charge de la conscience. Philosopher selon l'existence, c'est bien renoncer à l'être comme concept premier et s'intéresser au contraire aux *manières* d'être.

Chapitre VI

EXISTER À TEMPS

Manières d'être soi

Exister à temps. Le temps, tel que les philosophies de l'existence le pensent, ne s'éprouve pas dans la continuité de la durée mais reflète l'incoïncidence à soi d'une conscience aussi libre que responsable. L'action, si elle donne sa consistance à l'existence, doit néanmoins faire l'objet d'une reprise, réflexive pour Nabert et Sartre, purement temporelle pour Jankélévitch. La relation, enfin, donne également son sens et son rythme au temps du soi. Reste à déterminer quelles sont les manières d'exister la subjectivité, les manières d'être soi dans le temps.

La conscience a à exister le manque qui l'affecte ; puisqu'elle ne peut *être,* elle invente des *manières* d'être. La manière est donc toujours une façon de composer avec le manque et de contourner l'impossibilité à simplement *être.* Pour une ontologie morale et existentielle, la manière d'être a toujours à voir avec la distance à soi, le manque, le négatif. En effet, pour Sartre, Jankélévitch et Nabert, un acte ne peut être moral *en soi*, il ne peut atteindre cette plénitude ontologique. Il peut seulement être une manière de faire être cet acte. Ce n'est donc plus la vertu, dont la constance et la solidité se prête mal au manque qu'est l'existence, qui sert de repère à l'acte moral.

Jankélévitch, Sartre et Nabert conçoivent l'existence comme ce qui refait ou défait ce que le temps a fait, qui se l'approprie. L'essentiel est sûrement là. L'existence est l'appropriation par la conscience, sous la forme de la reprise de soi – reprise qui peut être réflexion, relation, responsabilité, récit – qui exige que la liberté donne un sens à une temporalité qui n'en a pas. La reprise est la *signification* existentielle, humaine du temps[1062]. La liberté refait ce que le temps a fait, non pas comme répétition identique et stérile, non pas comme acceptation stoïcienne de la réalité, mais comme *engagement*. *Choisir une vie, c'est toujours engager un sens. Exister, c'est toujours se choisir dans des manières d'être.* Il est temps désormais de prêter attention à ces manières d'être que la reprise rend possibles.

Une question se trouve depuis le début à l'arrière-plan de notre réflexion et elle doit désormais être traitée à part entière : c'est la question du choix, et en particulier du choix de soi. Puisque le sujet existentiel n'a ni essence, ni substance ni

[1062] Jean-Philippe Pierron décrit ainsi la relation de la reprise à la subjectivité : « La reprise devient ainsi un déchiffrement du soi se comprenant devant le texte de son existence. » (*Ricœur, op. cit.,* p. 24)

être, il se crée sans cesse en faisant. Telle est la conséquence majeure pour la subjectivité d'une ontologie du Faire. Pour un sujet qui se choisit dans des manières d'être, le choix devient un foyer essentiel de la réflexion morale. Puisque la subjectivité n'est pas donnée, elle n'est rien d'autre que projet de soi dans le monde. On comprend alors les conséquences de cette conception du choix pour la morale : « le Moi originel, c'est l'œuvre », et non pas l'unité substantielle du Je. Le choix d'une vie, de la façon dont exister sa propre carence, devient donc éminemment moral dans une philosophie où le Faire supplante l'Etre.

Ce que les philosophies de l'existence nous apprennent c'est bien que *la vie n'est pas une unité de temps*. Elle est en fait conscience continue de la discontinuité, faite de résistances et de reprises, animée par un *désir d'être*, modalisée par des manières d'être. Le choix d'une vie, c'est alors styliser la carence qu'on n'est pas. A partir de la philosophie de Sartre, Jankélévitch et Nabert, on peut ainsi essayer d'approcher le mystère du choix de soi. La négation, la décision et le désir rendent, sinon intelligibles, du moins saisissables, les manières dont la subjectivité s'existe. Choisir une vie, ce n'est alors jamais le choix de telle ou telle chose ou attitude mais l'*engagement d'un sens.*

1. S'exister dans le choix

Désir d'être et manières d'exister

La nature privative de l'existence humaine pour Sartre, Jankélévitch et Nabert fait du désir, du choix et de la négation des enjeux premiers de la morale. *Le choix d'une existence particulière, celle-ci plutôt que celle-là, d'un style de vie, devient projet existentiel pour une conscience à laquelle l'être demeure inaccessible. Pour comprendre tel ou tel désir, il faut alors remonter à son fondement, et l'interpréter, démarche commune à Nabert et à Sartre.* En effet, pour chacune des théories de l'existence, « être, c'est se choisir », la réalité humaine doit « se faire être jusque dans le moindre détail[1063]. »

Rappelons d'abord les trois niveaux de désir qu'isole Sartre[1064] et qui spécifient le désir d'être dans *L'Etre et le néant* : il y a d'abord le désir d'être en général qui s'exprime dans le « choix originel » ; il y a ensuite le « choix fondamental » qui est manière d'être, style de vie en quelque sorte ; et enfin les désirs particuliers qui ont tous un lien avec le choix originel ou le choix fondamental. Le désir d'être du pour-soi, puisqu'il ne peut le faire *être*, le conduit à choisir des manières d'être. C'est en agissant selon son désir d'être que le pour-soi se rend présent au monde. Le désir d'être est donc lutte contre la séparation qui affecte le pour-soi et que creuse la temporalité.

Le désir est à la fois le signe de la liberté et du manque qui anime et affecte la conscience. Etre libre et désirer sont une seule et même chose[1065] pour la conscience qui n'est pas elle-même. Puisque la réalité humaine est sans fondement, elle est essentiellement fuite vers ce fondement dans l'avenir, désir d'être Dieu. On a à décider « quel genre de Dieu on veut être[1066] », comme l'explique Judith Butler. *A cet être privatif que nous sommes, il faut donner un style particulier d'existence. Chacun doit déterminer, pour soi, le choix originel qui fait exister ce qu'il n'est pas*. L'individuation se produit par

[1063] *EN*, p. 485
[1064] *EN*, pp. 622-623
[1065] « La liberté est précisément l'être qui se fait manque d'être. Mais comme le désir (…) est identique au manque d'être, la liberté ne saurait surgir que comme être qui se fait désir d'être. » (*EN*, p. 627)
[1066] Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XXème siècle*, Paris, PUF, 2011, p. 157

l'intermédiaire de ce choix originel, de ce choix fondamental et des désirs particuliers. C'est ainsi que nous devenons une *personne.* Se choisir, c'est donc faire exister la privation que nous sommes sur un mode précis. Parce que «« l'homme est fondamentalement désir d'être [1067] », que « le désir est l'être de la réalité humaine[1068] », la contingence qu'il existe doit se donner à elle-même sa propre forme. Comme le note Butler, pour Sartre, le désir est relation à soi et relation au monde. Le désir, « C'est l'intégralité due notre moi spontané, l'élan que nous sommes, la lame de fond qui nous attire vers le monde et fait du monde notre objet, l'intentionnalité du moi[1069]. »

Il existe des liens très forts entre l'ontologie phénoménologique de Sartre et l'ontologie relationnelle et sociale de Butler. Jocelyn Benoist[1070] souligne que la théorie du genre telle que Butler la conçoit est parfaitement compatible avec les catégories de *L'Etre et le néant*, en particulier celle de la mauvaise foi. Le rôle social que je joue ne se limite pas seulement à ma profession, à mon appartenance sociale, mais s'étend aussi à mon genre. Et ce rôle social, auquel le genre appartient, je peux toujours le changer. Ainsi choisir une vie, celle d'une femme ou d'un homme, ce n'est pas le choix de telle ou telle chose mais c'est *l'engagement d'un sens*. C'est ma manière d'exister l'être et de lui donner un sens. Jocelyn Benoist estime que la psychanalyse existentielle a ainsi influencé Judith Butler et notamment sa théorie de la performativité. Si l'identité sexuelle est performative, n'est-ce pas parce qu'il est possible à chacun de se créer et de s'inventer à chaque instant ? C'est par la liberté pour Sartre que « nous pouvons établir à chaque instant un recul par rapport à notre propre essence[1071]. » Butler reprend et radicalise le rôle de l'intersubjectivité dans l'ontologie sartrienne. Sa théorie opère également le refus de ce que Sartre appelle les « irréalisables », la critique de tout ce qui vise à figer dans l'être l'existence humaine.

L'existence et les irréalisables

L'ontologie et la morale sartriennes, depuis *La Transcendance de l'ego* jusqu'aux *Réflexions sur la question juive*, critiquent toute essentialisation de la réalité humaine, toute

[1067] *EN*, p. 625
[1068] *EN*, p. 636
[1069] Judith Butler, *Sujets du désirs*, *op. cit.,* p. 129
[1070] Dans le cours de préparation à l'agrégation qu'il a donné sur *L'Etre et le néant*, en 2015 à l'université Paris 1 Panthéon Sorbonne.
[1071] *CdG*, p. 416.

ontologie ou morale de l'être. Le fondement de cette critique est double : à la fois la théorie de l'intentionnalité et de l'incoïncidence à soi de la conscience et la conception de la morale comme liberté. Qu'en est-il de cette morale qui prend la liberté pour fondement ? Dans un passage des *Cahiers pour une morale*, Sartre revient sur l'incompréhension qu'a suscitée la sentence « Nous sommes condamnés à être libres ». C'est pourtant « la base de (sa) morale[1072] ». L'existence humaine est à la fois facticité et liberté, situation et projet, unis dans le dépassement. Ce dépassement, comme chez Hegel, revient à « conserver en dépassant. » En effet, tout dépassement qui ne conserverait rien du tout de la situation serait abstraction, idéalisme. Le pour-soi, bourgeois, juif, beau, ne peut nihiliser sa situation. Il peut la néantiser par la liberté mais elle subsiste. Il se doit de l'assumer « pour la changer ». De la même façon, je ne peux conserver en moi certaines vertus qu'en les dépassant constamment vers l'avenir. C'est donc ce double mouvement qui se produit dans le dépassement de la liberté :

> Je ne conserve ce que je suis que par le mouvement dans lequel j'invente ce que je vais être, je ne dépasse ce que je suis qu'en le conservant. Perpétuellement j'ai à me donner le donné, c'est-à-dire à prendre mes responsabilités vis-à-vis de lui[1073].

Il n'y a donc pas de caractère, pas de nature pour un être si libre qu'il peut se créer et s'inventer lui-même ! Les caractéristiques dans lesquelles les philosophies de l'être, ou la psychologie, veulent figer l'existence, *L'Etre et le néant* les nomme des *irréalisables[1074]*. J'ai beau être professeur, garçon de café, juif, beau ou laid, je ne peux *réaliser* ces qualités. Je peux seulement les exister à un moment donné. Ces irréalisables sont « l'envers de la situation » et sont parfaitement impossibles pour une existence qui se vit dans le temps. Il en va de même pour le tempérament et le caractère. Sartre reconnaît, avec Alain, que « le caractère est serment[1075]. » *Celui qui se dit colérique s'engage à l'être dans la durée, il se crée comme colérique contre l'altération du devenir. Il n'y a pas de caractère, il n'y a que des projets de soi.* Le caractère n'a de vérité que dans l'être-pour-autrui. C'est l'autre qui peut me saisir continuellement comme colérique, courageux ou franc. L'être-pour-soi ne peut avoir de permanence dans son être, c'est seulement

---

[1072] *CpM*, p. 447
[1073] *Ibid.*
[1074] *EN*, pp. 572-573
[1075] *EN*, p. 596

par le regard d'autrui qu'il devient transi d'irréalisables.

On reconnaît bien là l'argumentation que déploieront ensuite les *Réflexions sur la question juive*. L'antisémite est celui qui fait constamment le choix de l'antisémitisme, il choisit de se définir par cette passion : « il se choisit comme personne[1076]. » Il choisit d'affecter « la permanence et l'impénétrabilité de la pierre ». Il choisit de renoncer à se faire et tâche de se figer dans l'être. La morale ici n'est plus fondée sur la liberté mais sur un conception du Bien « tout fait, hors de question, hors d'atteinte ». L'existence du juif sert de prétexte à l'antisémite pour affirmer que sa place dans le monde a toujours été la même, que c'est son droit de l'occuper, qu'elle a la certitude de l'être. Ce que refuse l'antisémite, c'est justement l'ordre de l'existence. Il feint de croire à l'être : « L'antisémitisme, en un mot, c'est la peur devant la condition humaine. » L'antisémite veut se donner la permanence de l'être, la dureté du roc. Il veut être « tout sauf un homme[1077] ». La morale est donc toujours morale du choix et de la liberté.

Choix fondamental et reprise

Encore faut-il définir précisément le choix. Le choix est défini par Sartre comme la création de soi par la réalité humaine dans le monde. Le choix est donc « opération[1078] », transformation de soi dans le monde. Le pour-soi ne peut en effet se transformer par lui-même, directement, il doit passer par l'intermédiaire du monde :

> En réalité le choix est choix de créer par-delà le monde un état qui n'est pas encore, qui n'est pas une projection, et qui est en même temps *moi-même*[1079].

Quel est le lien du choix fondamental avec la reprise ? Qu'y a-t-il à reprendre si l'existence reçoit sa forme d'un élan initial, de l'origine ontologique du désir ? C'est justement que le choix fondamental ne donne pas « l'élan initial », il n'y a rien « d'acquis dont je puisse profiter tant que je me tiens dans les limites de ce choix[1080]. » En effet, le choix fondamental, parce qu'il se temporalise, doit sans cesse être repris. Il

---

[1076] Jean-Paul Sartre, *Réflexions sur la question juive*, *op. cit.*, p. 63
[1077] *Ibid.*
[1078] *CpM*, p. 134
[1079] *CpM*, p. 134-135
[1080] *EN*, p. 512

n'est pas production initiale, faite une bonne fois pour toutes, de la vie mais au contraire réorientation incessante de l'existence :

> La néantisation se poursuit continûment, au contraire, et par suite la reprise libre et continue du choix est indispensable[1081].

La liberté est néantisation, la conscience est projet vers soi dans l'avenir, rien n'est donc jamais acquis ! Aucun choix n'est si permanent qu'il ne faille sans cesse le refaire, le réaffirmer face à la temporalité, à la liberté et à leur pouvoir de néantisation. Sartre précise la temporalité propre à cette reprise, qui n'est pas celle que l'on croit : cette reprise « ne se fait pas d'instant en instant ». La reprise ne se fait pas dans l'instant – elle serait sinon pur commencement ! – « la reprise est si étroitement agrégée à l'ensemble du processus », qu'elle n'aurait aucun sens si elle se limitait à l'instant. L'instant menace pourtant toujours de défaire la reprise de mon choix. C'est seulement la reprise qui assure une continuité entre le passé et le présent, c'est seulement cette opération qui donne à la conscience une illusion d'identité et de permanence à soi.

Ce choix de soi, qui doit constamment être repris, ne se produit que par l'efficace du pouvoir néantisant de la liberté. Dans les *Carnets de la drôle de guerre*, Sartre affirme déjà que « l'existence pour la conscience, c'est la néantisation[1082] ». Pour une conscience qui n'est pas ce qu'elle est et qui est ce qu'elle n'est pas, se choisir, c'est néantiser.

[1081] *Ibid.*
[1082] *CdG*, p. 169

2. S'exister dans la négation

« Le ne-pas est une caractéristique existentielle »

Sartre, Jankélévitch et Nabert ont chacun donné au négatif une place inédite dans leur philosophie de l'existence. En effet, refuser toute conception substantielle de la subjectivité revient à donner une fonction inédite au négatif :

> En creusant le fossé entre la substance et le sujet, Sartre peut apparaître comme le penseur qui accroît le pouvoir du négatif – le désir en vient à être considéré comme un *choix*, un *jugement* et un *projet de transfiguration*[1083].

Ce désir ne peut être satisfait dans le monde mais il peut se résoudre dans l'imaginaire qui constitue « un déni momentané de la facticité » et qui « crée sa propre temporalité [1084](…). » Le sujet se construit lui-même dans le désir et dans la néantisation. On se souvient que Sartre définit l'existence par sa capacité à s'opposer[1085]. La néantisation est le propre de l'existence humaine : « le *ne-pas* est une caractéristique existentielle[1086]. » Etre conscience, c'est donc s'exister par la négation. C'est se choisir en se faisant « non-monde en présence du monde[1087] ».

Dès l'introduction de *L'Etre et le néant*, Sartre établit la relation nécessaire qui existe entre le temps et le néant. Plusieurs concepts permettent de comprendre pourquoi le temps ne peut passer que là où le néant peut être. Au cours de l'analyse des concepts d'en-soi, d'attente, de destruction, de fragilité apparaît l'évidence que sans néant, il ne peut y avoir de temps. Pour pouvoir former une négation en effet, il faut qu'il y ait un passé et un présent. Pour saisir l'absence de Pierre dans sa chambre,

---

[1083] Judith Butler, *Sujets du désir*, *op. cit.*, p. 125
[1084] Judith Butler, *Sujets du désir, op. cit.,* p. 126
[1085] « « En un mot l'existant se définit en s'opposant » (*CpM*, p. 164-165)
[1086] *CdG*, p. 218
[1087] *CdG*, p. 221

il faut que j'opère « une rupture avec l'être[1088] ». Cette rupture c'est le néant, qui ne peut se signaler que par son inscription temporelle entre un état de conscience passé où Pierre se trouvait dans sa chambre et celui immédiat où il ne s'y trouve pas. Sartre fait de la temporalité la condition de la négation et de la néantisation.

Sartre précise le rapport que l'en-soi a avec le temps et annonce que la temporalisation est le privilège du pour-soi. En effet, de la même façon que l'en-soi ne connaît pas la négation, l'en-soi ignore le temps, ne peut se temporaliser. Pour pouvoir exister, être ce qu'on est pas et n'être pas ce qu'on est dans le temps, il faut le néant, il faut la liberté. Et il faut la partition entre un dedans et un dehors, il faut du vide. L'en-soi et sa plénitude ne peut être que ce qu'il est, il ne peut se néantiser, il ne peut donc être autre que ce qu'il est massivement. L'en-soi est « isolé[1089] » dans l'identité de son être ; il ne peut connaître l'altérité, il n'est qu'identité à soi. Le concept de relation n'aurait alors aucun sens pour l'être : pour que la relation soit possible, il faut qu'il y ait une différence, une altérité, une distance, un vide, en somme une néant. La relation est d'emblée présentée par Sartre comme le corrélat d'une néantisation et d'une altérité. De la même façon, « les passages, les devenirs[1090] » n'ont pas de sens pour l'être. L'être ne devient pas, il est, dans toute son immobilité : « de ce point de vue nous verrons plus tard qu'il échappe à la temporalité[1091] ». Immédiatement, la temporalité apparaît comme ce qui soutient une relation à l'autre et au néant. Pour exister dans le temps, il faut cesser d'être, il faut s'exister comme manque, ce dont l'en-soi n'est par définition pas capable.

Si Sartre analyse le concept d'attente dans la dernière partie de *L'Etre et le néant*[1092] pour dissocier « attendre » et « s'attendre à » et les attitudes existentielles qu'elles engagent face à *ma* mort, il apparaît dès la première partie comme l'attitude qui rend la négation intelligible. En effet, il est « évident que le non-être apparaît toujours dans les limites d'une attente humaine[1093] ». La négation ne peut avoir de sens en dehors de l'horizon de son attente pour le pour-soi. Pour qu'il y ait un dévoilement d'être, qui se révèle dans la négation, dans le carburateur qui ne démarre pas, dans l'horloge qui ne tourne pas, il faut qu'il y ait une attente initiale. C'est elle

[1088] *EN*, p. 62
[1089] *EN*, p. 32
[1090] *EN*, p. 32-33
[1091] *Ibid.*
[1092] Cf. section E), « Ma mort »
[1093] *EN*, p. 41

qui rend possible le jugement de négation : « Et si j'attends un dévoilement d'être, c'est que je suis préparé du même coup à l'éventualité d'un non-être[1094] ».

Cette relation primordiale entre le temps et le néant se signale à nouveau dans l'analyse du concept de destruction. Pour qu'il y ait destruction, il faut qu'il y ait attente. Dans un paysage, les modifications produites par un événement naturel ne donne pas réellement lieu à une destruction, « il n'y a pas moins après l'orage qu'avant[1095] ». On ne peut même pas dire qu'il y ait autre chose puisque pour cela il faut un témoin qui existe dans le temps et qui temporalise son témoignage entre un passé et un présent. Si ce paysage n'est pas saisi par un pour-soi, alors il y a de l'être avant et après l'orage. La destruction suppose donc un rapport au néant et au temps dont l'en-soi seul n'est pas capable. Seule la relation d'un pour-soi à cet en-soi peut saisir le phénomène de la destruction. Cette relation d'un pour-soi à un en-soi est bien entendu une transcendance.

Cette relation essentielle entre le temps et la néantisation trouve un équivalent dans la philosophie de Jankélévitch qui donne également un rôle temporel à la négation. Selon lui, la négation produit « un effet de relief[1096] », elle a un pouvoir créateur et affirmatif.

La négation et l'alternative : « Exister, c'est choisir le choix »

« Toute détermination est négation[1097] » annonce Jankélévitch. Se choisir, se déterminer, c'est donc avoir recours à la négation. L'existence, qui est actualité, déterminée et finie, est essentiellement liée à la négation. C'est un aspect de la philosophie de Jankélévitch qui demeurera constant, en particulier dans *Philosophie première*, dont Jean Wahl[1098] fait même un moment de l'histoire de la théologie négative. L'alternative fondamentale, telle que la dramatise *L'Alternative*, est celle qui conduit au choix angoissé entre l'essence platonicienne et « l'existence étriquée[1099] ». L'existence est l'expérience simultanée de la dualité de la positivité du Quelque chose

---

[1094] *EN*, p. 42
[1095] *Ibid*.
[1096] *Le Paradoxe de la morale*, p. 112 ; « la négation est l'effet de relief (ou de bascule ?) qui aura mis après coup.en pleine lumière l'étincelle maintenant éteinte, qui fait voir l'apparition déjà disparue (…) », JNSQ2, o. 176
[1097] *A*, p. 6
[1098] Jean Wahl, « La philosophie première de V. Jankélévitch », *op. cit.*, p. 217
[1099] *A*, p. 7

et de la privation du Tout. « Exister, c'est choisir le choix[1100] » : l'existence est renoncement au Tout, détermination négative, c'est faire le choix de la limitation. Jankélévitch distingue trois degrés de choix : le premier degré est celui du choix ou de l'abstention, ce qu'on pourrait appeler le choix du choix ; ce choix se singularise dans un second choix, le choix de l'existence qui lui-même se détermine et se modalise ensuite dans des alternatives concrètes, des cas particuliers. *Exister est donc toujours une expérience disjonctive*. Jankélévitch distingue trois voies tracées dans l'histoire de la philosophie pour réconcilier les irréconciliables : la philosophie de l'identité de Schelling, la théologie négative et la philosophie romantique − trois sources de sa pensée.

Les concepts métaphysiques et moraux de Jankélévitch témoignent eux-mêmes de cette emprise existentielle de la négation. La négation immédiate, la rectification permanente de ce qui vient d'être dit afin d'empêcher la substantialisation du concept est une méthode philosophique en soi. Le propos est sans cesse modalisé, sans cesse précisé pour ne pas s'immobiliser dans des concepts incapables d'entrevoir l'instant. C'est ce dont témoigne la mobilité inhérente de concepts tels que le Presque-rien, l'organe-obstacle, le je-ne-sais-quoi, l'entrevision. La prédilection pour les concepts à traits d'union inscrit visuellement l'effort de la pensée pour tout saisir, pour penser l'existence dans sa singularité grâce à ces concepts « collision ». Même les concepts souples bergsoniens sont raffinés : l'intuition n'est plus vision mais entrevision, toujours plus près du Presque-rien dans la tangence et la ponctualité. L'existence ne devient accessible que par l'intermédiaire de la relation toujours maintenue entre la positivité et la négation, l'être et le néant. La pensée est essentiellement pratique de la relation, et la relation n'est possible qu'en dehors de l'identité : « La positivité sans mélange de Non ne peut donc être une relation[1101] ». Jankélévitch est un penseur de l'entre-deux, des interstices, de ce qui se glisse entre « le Plein ontologique et le Vide méontique[1102] ». Il construit sans cesse des alternatives au dualisme, par la pensée de Presque et de l'entre. L'effort philosophique qui se déploie dans *Philosophie première* lutte sans cesse contre la tentation de la division. C'est au contraire dans l'indivision que la pensée doit se loger. C'est cette exigence d'indivision que la conversion, l'instant et l'intuition, variétés du Presque-rien, rendent opératoire. On peut saisir ici une des

[1100] *A*, p. 11
[1101] *PP*, p. 107
[1102] *PP*, p. 180

difficultés de la méthode philosophique propre à Jankélévitch. Une méthode qui ne se déploie que dans l'instant est-elle encore méthodique ? Le refus de la dialectique se comprend à cet égard comme choix de l'instant contre l'intervalle : « Il n'y a pas *coextensivité* d'intervalles, il y a *coïncidence* d'instants[1103] ». Or pour que la dialectique se déploie, il faut bien qu'il y ait existences de durées parallèles, il faut qu'il y ait synthèse progressive. *La négation n'est pas un moment dans la philosophie de l'instant, elle est collision avec l'affirmation, elle est son corollaire indispensable et immédiat. La voie négative conduit ainsi à l'instant soudain, philosophème ultime.* La méthode comme route à parcourir est donc foncièrement étranger à la métaphysique du Presque-rien. C'est une conversion plutôt qu'un pèlerinage[1104] qu'elle requiert. Le rôle que la négation dans la conversion est une sorte de propédeutique : elle prépare l'esprit à l'état dans lequel la conversion pourra se produire.

Inversement les discours philosophiques allégoriques, qui tournent autour de leur objet sans jamais entrer en contact avec lui, sont des exercices de la circonférence. Au lieu de se placer au plus près de l'objet et de le saisir dans la vérité intuitive de l'instant, les métaphysiques de l'intelligence délimitent un périmètre, se tenant toujours à distance anachronique de l'existence. Il est aisé de reconnaître la tangence de la position de Jankélévitch à celle de Bergson, avec qui il partage le constat essentiel que « ce qui a le plus manqué à la philosophie, c'est la précision[1105] ». La critique de l'allégorie comme méthode, ou plutôt parade philosophique, se comprend comme le refus d'un discours métaphysique qui ne parle jamais que d'autre chose, qui emprunte des voies indirectes, se soustraient à l'instant. Pourquoi les concepts doivent-ils s'effiler par le pouvoir de la négation ? La contradiction, la négation sont les modes de l'ipséité, les médiations nécessaires à sa saisie :

> En fait l'ipséité n'est appréciée qu'indirectement dans ses appartenances, ou relativement, par rapport aux obstacles qu'elle doit vaincre pour s'affirmer, ou négativementà travers les entreprises de l'autre qui en contestent l'indépendance[1106].

[1103] *PP*, p. 113
[1104] *PP*, p. 117
[1105] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 6
[1106] *PDP*, p. 178

Jankélévitch poursuit : « Car c'est le temps qui révèle la positivité du négatif. » La négation est donc nécessaire à l'affirmation de l'existence, tout comme le paradoxe.

Le paradoxe et la morale

Jankélévitch établit une relation essentielle entre la morale et la négation : « La morale est essentiellement refus[1107] … » Il reprend intégralement la conception bergsonienne[1108] de la négation comme affirmation au deuxième degré, et en présente trois dimensions, modalisant chaque une relation au passé : premièrement, la négation exprime indirectement une affirmation (« la neige n'est pas noire ») ; deuxièmement, elle exprime une distinction fondamentale entre l'être et l'apparaître ; troisièmement, la négation peut-être négation de la négation. La négation dans la vie morale prend la forme des deux derniers stades, c'est le refus ; elle perd sa dimension première, rationnelle et logique pour prendre la valeur d'un acte. La négation ne prend plus la forme du « dire que ne pas » mais du « dire non ». Le refus associé à la négation comme apparence est le refus de la séduction, de la tentation tandis que celui associé à la négation de la négation est le refus opposé à la morale idéaliste. Cette négation de la négation, que Jankélévitch appelle *réflexion*, aboutit à « l'émancipation du désir ».

Si la morale prend souvent la forme du refus, elle se présente aussi souvent comme paradoxale, faisait de la négation un usage critique. L'élan moral, qui porte vers l'autre, jusqu'au sacrifice, ne peut se produire que par la conscience et l'oubli de soi. L'organe-obstacle n'est pas un concept moral parmi d'autre, il résume à lui seul le mouvement contradictoire de la morale, son usage vital du paradoxe et de la négation. L'organe-obstacle est un exemple de concept bergsonien, « moralisé » par Jankélévitch. Dans le premier chapitre de l'*Evolution créatrice*, en reprenant les arguments des théories mécanistes et finalistes, Bergson analyse l'œil humain. Ces théories sont également incapables de rendre compte de la contemporanéité de la simplicité de la vision et de la complexité de l'œil, de la contemporanéité de l'organe et de l'obstacle. La vision est possible parce que l'élan vital rencontre la matière, parce que l'organe rencontre un obstacle. Toute vision est vision gênée. Jankélévitch donne à ces concepts biologiques une dimension tout morale où l'amour fait figure d'élan vital et la matière s'incarne dans l'être. L'acte moral est toujours amour contrarié par

[1107] *PxM*, p. 27
[1108] Bergson Henri, *L'Evolution créatrice*, *op. cit.*, p. 272 et sq.

l'être. Le concept d'organe-obstacle rend ainsi compte de l'indivision morale et métaphysique première, sans supprimer les contraires. La métaphysique de Jankélévitch, comme l'atteste *Philosophie première*, n'est ni moniste ni dualiste ; elle échappe, comme tous ses concepts, à la division, et rend, sinon intelligible, du moins palpable, le mouvement paradoxal qui anime l'existence, irréductible à l'une de ses deux orientations.

3. Le temps de la décision

L'instant de la décision

Puisqu' « Exister, c'est choisir le choix », intéressons-nous de plus près au moment de la décision. En effet, la décision, dans les philosophies de Sartre et de Jankélévitch, semble bien se prendre dans un *moment*, de manière ponctuelle, sans qu'elle soit précédée par une délibération. Dans ces philosophies de l'instant, la délibération n'est donc pas un passage obligé de la vie morale. Ce refus de la délibération, et de la rationalisation de l'action qu'elle engage, est sans aucun doute lié à la théorie bergsonienne de la liberté.

Pourquoi se passer de la délibération ? Pourquoi refuser une théorie explicite du choix moral ? Prenons pour cadre de cette réflexion le *Traité des vertus* de Jankélévitch. S'il se présente comme un inventaire des vertus du courage à la charité, du pardon à l'amour, de la sincérité à la justice, il ne semble pas accompagner la description morale d'une théorie explicite du choix. Chaque vertu suppose pourtant de faire, à chaque fois, le choix de la bonté. Dans une éthique qui affirme sans cesse sa dimension pratique et a donc vocation à guider le sujet dans son action, comment comprendre ce silence sur la décision ? La première question est celle de savoir quelle est la temporalité propre à la décision, en quoi consiste le moment de la décision : en un instant mystérieux ou en une durée délibérative ?

D'emblée, ce qu'on peut appeler *le pointillisme* de la décision chez Jankélévitch apparaît : la décision, une fois prise, ne règle pas le problème. Le problème de la décision est de savoir comment elle se prend, à quel temps elle se prend, ce qui revient au même, mais aussi si elle doit se reprendre sans cesse. Dans le *Traité des vertus*, dans la section intitulée « Le courage n'est pas un savoir mais une décision[1109] », Jankélévitch démontre que le concept de continuation, et de fidélité, n'est qu'une illusion d'unité temporelle et morale qui nous fait croire qu'il y a une durée quand en réalité il n'y a qu'une succession de décisions renouvelées. C'est un moment important pour un disciple de Bergson que de montrer que la durée morale n'est pas un concept bien

[1109] *TVII*, p. 90

formé, que l'instant est la vérité de tout acte moral, même lorsqu'il s'agit de vertus de la continuation comme la fidélité. Il me faut décider à chaque instant de ce que j'ai l'intention de faire. Il n'y a pas de durée en éthique parce qu'il ne peut pas y avoir de continuité qui ne vire à l'habitude ou à l'hypocrisie. Faire le bien, c'est le faire à chaque instant. Cette théorie pointilliste de la décision, et dont la juxtaposition dessine l'acte et l'intention morale dans une uniformité de première vue, est la conséquence de l'impératif catégorique jankélévitchien « il faut le faire séance tenante ». *C'est parce que le devoir n'est pas un commandement immuable mais une interpellation urgente et ancrée dans l'instant, que la théorie de la décision est elle-même un pointillisme moral.*

La question qui surgit lorsqu'on examine le moment de la décision, qu'il soit instant ou délibération, est en fait celle de la liberté. La liberté est-elle intuitive, immédiate ou est-t-elle plus proche d'une rationalité morale qui a à délibérer ? S'il faut faire le bien séance tenante, plutôt que faire le bien parce que c'est mon devoir, c'est que le temps fait l'objet lui-même de contenu formel de la morale. Bien plus qu'une éthique qui fait du temps une de ses catégories morales les plus importantes, le *Traité des vertus* fait du temps à proprement parler le contenu de la morale. Que le temps ne soit plus une des variables de la morale mais son impératif même, c'est ce que révèle l'analyse du moment de la décision. Si le bien peut être fait séance tenante : c'est qu'il s'accomplit dans l'immédiateté, qu'il se présente au sujet instantanément, que toute délibération est inutile. Si toute délibération est inutile, c'est que la liberté s'exprime immédiatement, que la liberté ce n'est pas la pondération du libre arbitre mais la fidélité à ce que nous sommes indiciblement.

Peut-être n'y a-t-il pas de théorie du choix chez Jankélévitch parce qu'il y a plutôt à la place d'un moment du choix. C'est l'hypothèse que l'on peut aimerait défendre. La théorie, son contenu formel ou matériel, est rendue superflue par la temporalité. *C'est parce que la décision morale a un moment juste et non pas un contenu déterminé que toute théorie de la décision est inutile.* Cela nous laisse face à une importante conséquence : si la décision n'a pas de contenu mais seulement un moment, si elle n'a d'autre impératif que temporel, c'est que la liberté est une spontanéité, que pour agir librement, il suffit d'agir courageusement. *Et on aperçoit alors les conséquences que cette liaison de la politique à la morale pourrait avoir sur un système éthique auquel on a trop souvent reproché sa faible portée politique.*

Le mystère de la décision

La décision apparaît comme un mystère[1110] dans la morale de Jankélévitch puisque son effectivité précède sa connaissance : « Ainsi nous nous éprouvons obligés de faire avant de savoir quoi[1111] ». Avec un peu de mauvaise volonté, on pourrait ne pas comprendre ce que Jankélévitch veut dire dans cette phrase qui replie sous la forme d'une ellipse toute sa philosophie morale. Comment se sentir obligé de faire quelque chose avant de savoir même de quoi il s'agit ? Tout simplement parce que le bien se fait séance tenante, il est la réponse offerte par la bonne volonté du sujet, par le sérieux de son intention dans l'instant à l'adversité, au « monde irrationnel des événements, des présences et des aventures[1112] ». L'instant est la réponse au dilemme moral, la suppression de la délibération. Délibérer ainsi, c'est déjà mal vouloir, c'est refuser à l'intention son sérieux, c'est reculer, demander un moratoire, se soustraire à l'acte qu'on sait bien devoir réaliser. Jankélévitch écrit ainsi que : « l'intellectualisme (…) condamne toute volonté à l'indifférence, à l'hésitation et aux interminables délibérations[1113] ». Ce processus d'intellectualisation de la décision morale, propre par exemple à l'idéalisme[1114], faite d'hésitation et de délibération ou plutôt défaite par l'hésitation et la délibération, pulvérise l'unité de l'acte moral : je ne fais plus tel acte parce que je suis tenue de le faire par fidélité à ce que je suis, mais la décision devient une fabrication de l'acte moral à partir d'éléments, une reconstruction faite de telle et telle raison, de tels motifs et de telle hésitations. Or le Faire moral est un jaillissement, un acte pur dans la mesure où il n'est pas composé : « ni assemblage de parties constituantes, ni imitation spéculative d'un donné – car cela n'est pas faire, mais contre faire ; ni agir, mais copier[1115] ».

L'acte moral, le geste vertueux est donc indivisible, parcours intraduisible en termes rationnels. L'acte bon n'est donc ni sentiment ni connaissance et en ce sens n'a que faire de la délibération. Il n'y a pas de délibération nécessaire pour accéder courageusement à l'acte parce que la notion qui la remplace est probablement celle

---

[1110] « La décision elle-même, considérée absolument, est toujours un mystère de soudaineté : mais elle n'exclut pas, et elle implique au contraire l'usage des moyens qui la rapprocheront le plus possible de sa fin … - si du moins elle veut de tout son cœur et avec l'âme entière » (*JNSQ3*, p. 64).
[1111] *TVI,* p. 217
[1112] *Ibid.*
[1113] *Ibid.*
[1114] Idéalisme que Jankélévitch définissait comme « manque de courage » (*HB,* p. 232)
[1115] *Ibid.*

du sérieux de l'intention. La décision n'est peut-être pas un concept charnière pour Jankélévitch dans la mesure où l'intention, si elle est sérieuse, est déjà l'acte à venir, sans le passage à l'arrêt symbolique de la décision. La question est bien celle d'une rupture ou d'une continuité : si la décision est rupture, le sujet y aboutit au fil d'une délibération, si elle est continuité, elle n'est que l'acte de l'intention dont le sérieux garantit l'effectivité. On pourrait même dire que la décision n'a de sens que par rapport à une délibération qui la précède. Si c'est simplement une intention qui se manifeste dans l'instant, qui s'exprime dans l'immédiat, n'est-ce pas tout simplement un acte ? La conception que Jankélévitch semble se faire de la décision conduit à se demander si la décision ou le choix ne sont pas tout simplement l'instant de l'intention, le commencement de l'acte, un acte incausé, un pur commencement, en d'autres termes la liberté.

Si la décision ou une théorie du choix semble occuper si peu de place dans le *Traité des vertus*, c'est tout simplement parce qu'une intention sérieuse, un acte juste se passent de décision. Ne pas faire de choix ne veut pas dire ne pas avoir le choix, et cette redondance de la décision n'est évidemment en aucun cas le signe d'une liberté surveillée, d'une liberté raisonnée, d'une liberté diminuée. C'est au contraire le fait d'une liberté si puissante qu'elle n'a pas besoin de se mettre en scène dans le théâtre de la délibération. En ne faisant pas du choix l'apogée du moment éthique, Jankélévitch construit une éthique très exigeante, où les hésitations n'ont aucune place et font figure de mauvaise volonté. Bien vouloir, c'est bien faire, et non pas décider de bien faire. Si l'on veut, nul besoin de délibérer.

Le Bien est donc quelque chose qu'il faut faire et faire séance tenante. « Nous voilà bien avancés[1116] » plaisante Jankélévitch ! Cela veut dire fondamentalement que le bien n'est pas, il est toujours à venir, toujours à refaire, jamais fait. Il n'a aucune permanence, aucune adhérence aux actes qui le déploient. Nous ne pouvons savoir ce qu'est le Bien puisqu'il n'est pas et est seulement à faire. C'est la nature d'une chose toujours à venir, toujours à recommencer mais vers laquelle il faut orienter son action. L'action bonne est polarisée en fonction du bien mais elle ne le fait jamais exister. Jankélévitch croit donc à la possibilité de faire sans savoir, de suivre sans reconnaître. Faire le Bien, c'est le créer en permanence. Le Bien est donc tout sauf un idéal auquel se référer pour régler et décider de l'action à mener. C'est au contraire ce que mon

[1116] *TVI*, p. 217

action va créer sans jamais fixer, sans jamais accomplir, telle une tangente vers laquelle mon action doit tendre.

Il faut faire parce qu'il faut faire maintenant, tel est le cercle de la bonne action. Le moment de la délibération paraît alors complètement purement fictif. Si l'on sait qu'il faut faire, sans savoir ce qu'il faut faire, il n'y pas de durée de la délibération, pas de rupture du choix, mais seulement l'instant de l'acte qui commence. La décision ne portera pas alors sur le *quid*, sur le « ce qui est à faire », puisque j'ignore ce qu'il faut faire, mais portera seulement sur le *quod*, « le fait de faire », et c'est à moi de le faire. Comment délibérer au sujet de quelque chose qu'on sait devoir faire sans savoir en quoi il consiste précisément ? Comment comprendre la délibération sans contenu matériel précis ? C'est justement ce mystère fondamental du bien, dont la seule certitude est son impérativité et son urgence, qui rend la décision inutile ou insensible. Le Bien n'a pas de valeur ; il est la valeur même, comme une personne aimée n'est pas aimée parce qu'elle a de la valeur mais parce qu'elle est aimée, elle prend un valeur infinie. En tant qu'inconditionnel, le Bien ne peut donc être démontré ou prouvé.

Le moment de la décision n'est pas isolable en tant que tel : la mauvaise conscience est au passé, le devoir au futur et l'intention au futur presque présent. C'est encore par le temps qu'on arrive à l'essence de l'acte moral. Ce présent qui est sur le point d'advenir, qui est déjà engagé et qui existe déjà par le sérieux de l'intention, c'est ce que Jankélévitch appelle le futur intentionnel. Toute la morale réside dans ce futur intentionnel, c'est proprement le temps de la morale, qui absorbe le moment de la décision. Donc l'intention comporte en elle-même, comme passage à la limite, le passage à l'acte. Elle n'est pas le premier moment de l'action qui arrivera après la formulation de la décision. Ce que fait Jankélévitch, c'est supprimer tous ces concepts béquilles et fictifs que sont la décision et la délibération pour redonner à l'intention, à l'acte moral toute son intégrité, sa continuité et in fine sa valeur.

L'équation morale devient : vouloir est pouvoir et pouvoir est devoir. Il n'y a que cette bonne volonté qui vaille dans l'action du bien. Et cette volonté est universelle, partagée par tous. Le régime éthique est donc une démocratie de la volonté, et c'est cela que Jankélévitch appelle la facilité difficile de l'acte bon. L'intention qui ajourne son propos, qui dit on verra demain, ne veut pas. « Séance tenante, et pour tout de bon ! », c'est cette maxime morale et catégorique qui est l'aspect formel et matériel, et intégralement temporel, qui révèle la fictivité de la

décision qui n'est que découpage a posteriori de l'unité de l'intention. A la place de la décision, qui n'est que la fin, logique et chronologique de l'intention, Jankélévitch va substituer la notion d'effort : « entre l'intention et l'acte, il y a cet abîme de l'effort personnel que nul autre que moi ne peut franchir à ma place[1117] ». Cette substitution de l'effort à la décision est fondamentale. Pas d'hésitation, pas de délibération, seulement la difficulté de faire ce que l'on veut faire, le gouffre dans lequel s'engouffre la mauvaise volonté, qui produit la mauvaise conscience, la paresse, la débilité de l'action. Du point de vue de l'éthique, c'est fondamental, cela emporte tout le système moral sur son passage : cela illimite les bornes de la responsabilité. Il suffit de bien vouloir pour bien faire. Hésiter, c'est déjà mal vouloir, ne pas vouloir. A la partition classique : délibération / décision / action qui fait de la bonne volonté une partition rationnelle à jouer par le sujet Jankélévitch substitue la continuité, le processus de l'intention / l'effort / l'acte qui sont en réalité tous de la même nature, qui partent tous du même mouvement. La délibération est inutile puisqu'il suffit de vouloir et de faire l'effort d'agir, d'accéder courageusement à l'acte. Ce qui assure le passage de la possible intention à l'effective action, ce n'est plus la décision mais cet effort moral, cet effort qui fait tout la facile difficulté de la morale.

On ne peut pas s'empêcher de remarquer qu'une des rares occurrences du terme décision s'accompagne des adjectifs « oisive » et « notionnelle [1118] ». La décision est oisive puisqu'elle n'a rien à faire, elle n'a qu'à vouloir. La décision, c'est aussi la paresse de la volonté, un délai de plus que s'accorde la mauvaise volonté. Jankélévitch affirme ainsi qu'il y a aussi loin entre la bienfaisance et la bienveillance, événement et notion, qu'entre une armée et le concept de l'armée. La décision est donc notionnelle, c'est-à-dire qu'elle coûte aussi peu que la bienveillance. Décider ne coûte rien tant qu'on n'a pas agi. Il dissocie ainsi fortement la décision de l'action alors que la théorie classique inclut l'action dans la définition de la décision, conçue à la fois comme le processus par lequel je me détermine à agir et le résultat de cette action. C'est là une scissure fondamentale : il n'y a pas de moment de la décision parce que l'intention seule fonde une vie morale continue et la décision n'apparaît alors que comme une rupture de cette continuité, comme un refus de cette spontanéité, une mise en scène mal intentionnée de la vie morale du sujet. La décision n'est plus que le signe de la nolonté de cette volonté. La philosophie idéaliste, qui donne un rôle fondamental à la

[1117] *TVI,* p. 190
[1118] *Ibid.*

décision, est qualifiée par Jankélévitch de « philosophie du lendemain et de l'alibi[1119] ». C'est pourquoi elle accorde une place importante à la délibération et elle s'apparente à un calcul. Elle est une forme d'ajournement pensée par l'intelligence, ou « instrument dilatoire » comme l'appelle Jankélévitch. La décision et la délibération ne sont que des ruses de l'intervalle, des manières de temporiser et donc de ne pas être dans le temps. La décision ne donne alors que des prétextes à la prorogation qui se réfugie dans des généralités notionnels pour retarder, sinon empêcher, le passage à l'acte. La décision retarde le moment de l'événement, qui est toujours l'instant. Le moment de la décision, c'est donc le futur intentionnel que Jankélévitch appelle aussi le « futur moral ». Ce n'est pas un futur qui peut advenir sans mon action, qui se contente d'arriver, c'est un futur que je dois faire advenir, je dois « faire la moitié du chemin pour accélérer la rencontre et aider le hasard, aller chercher ce futur là où il est car il dépend entièrement de notre courage[1120] ».

La décision et le courage

Le courage est la vertu de faire en général, et notamment du faire séance tenante. Le courage n'est pas tant vertu que manière d'être de toute vertu. L'hypothèse qui se dessine après l'examen de la déconstruction de la décision est qu'accéder courageusement à l'acte, c'est la définition que Jankélévitch ne donne pas mais montre de la liberté. Il y a ce qu'une œuvre dit, et ce qu'elle montre, ce qu'elle est trop occupée à mettre en action dans son développement pour l'énoncer clairement. Et c'est peut-être là le rôle de la recherche, trouver le geste propre à l'œuvre telle qu'elle le fait au lieu de le dire.

On reproche souvent à la morale de Jankélévitch l'absence de conséquence politique mais ce que cette analyse du moment de la décision révèle c'est que si la liberté est l'équivalent du courage, c'est une conception très haute et très politique de la liberté que défend Jankélévitch. Et en ce sens, sa philosophie morale est aussi, et en même temps, une philosophie politique.

Pour démontrer en quoi le courage peut être la figure de la liberté, il faut retourner à la fin du chapitre 5, où Jankélévitch compare le courage à l'intuition : l'intuition est ce point où le sujet est son propre objet tout en continuant de se connaître, de la même façon :

[1119] p. 217

[1120] Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, Bordas, 1949, p.82

> Le courage surmonte paradoxalement l'alternative du faire et du connaître, à la fois gnostique et drastique en sa vertigineuse liminarité, il agit « au mieux » et serre « au plus près ». La philosophie morale tient en équilibre, par un rétablissement acrobatique, sur le rebord extrême de l'instant[1121].

Le courage est donc bien le passage à l'acte du sérieux de l'intention, synonyme de la bonne intention, ce passage immédiat et drastique, qui se passe de délibération est en même temps lucide, gnostique. Qu'est-ce donc que cette forme vide, radicale et informée, lucide et spontanée, sinon la liberté elle-même ? Le courage n'est pas un savoir mais une décision : « le courage choisit dans la nuit ». L'intention, n'est pas un savoir, elle n'a pas de contenu matériel me disant qu'il faut faire ceci ou cela. Le temps du courage est ce futur intentionnel : un futur vraiment en instance, cet avenir qui me sollicite moi, tout entier et tout de suite. Dans le courage, il n'y a pas de place pour l'ajournement qui veut remettre le choix à demain ; il faut l'être tout de suite. Le courage est, dit Jankélévitch, « est l'intention de l'instant en instance[1122] ». Quelle autre définition de la liberté et de l'acte juste nous a-t-il donné sinon celle-ci ? Un courage de bonne foi, bienfaisant, ne spécule pas sur le délai, il fait. Le courage n'est donc pas sagesse, comme faire le bien ne pouvait jamais être l'objet d'un savoir, d'un enseignement. C'est même une folie. L'intelligence nous conduit loin dans la délibération mais il y a des choses qu'elle ne peut faire à la place du courage. Si l'on attend des preuves pour agir, on n'agira jamais. Le courage est donc cette façon abrupte de résoudre le problème en agissant. C'est ce qu'ont en commun le courage et la liberté, et de manière générale toutes les vertus : le privilège de l'effectivité.

La conception de l'acte libre chez Jankélévitch est presque intégralement bergsonienne. Elle consiste à prendre au sérieux la réalité et la profondeur du temps. Cette emprise temporelle de la liberté le conduit à donner une définition également temporelle de la délibération, et à l'extraire de son carcan rationnel. La délibération n'est plus l'agent du libre-arbitre, ce qui permet à la volonté de rationnellement se déterminer. La délibération est elle-même expérience temporelle. Elle n'est pas une oscillation entre des possibles, considérés selon leur contenu logique, et dont on

[1121] Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, *op. cit.*, p.128
[1122] Vladimir Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, *op. cit.*, p.192

pourrait prévoir la régularité du rythme. Penser la délibération comme alternance, c'est nier sa dimension temporelle pour la réduire à une pratique de la volonté :

> La délibération est une subtilisation enrichissante, qualitative et régressive ; elle s'étire dans la dimension du temps ; le temps est sa carrière, son aventureuse carrière[1123] (…).

La délibération n'a donc rien de mécanique, elle n'a de signification que pour une conscience envisagée comme acte temporel. Sans le temps, celui qui délibère serait paralysé par le doute, s'en remettrait au hasard pour choisir ou alors trancherait mécaniquement. La délibération, lorsqu'elle ne prend pas le temps au sérieux, est incapable de mener à l'acte libre. Couper la délibération de son devenir temporel, c'est nier la liberté. La philosophie morale, une fois de plus, est méditation sur le temps[1124], et exercice de révélation des négations de la temporalité. Quel miracle assure le temps dans la délibération ? Il permet à la conscience d'être intégralement elle dans l'acte libre[1125], il est l'agent de son unité, menacée par les différents motifs, mobiles et possibles. Alors que le temps est l'opérateur de la différence dans l'être, il est ici ce qui met fin « au dédoublement de la conscience[1126] ». Parce que la liberté est au présent et qu'elle n'est possible que pour une conscience qui existe unitairement dans le temps, Jankélévitch refuse de penser le choix comme alternance, pure succession spatiale, ou comme alternative, suspension éternitaire. L'une et l'autre réduisent l'imprévisibilité du choix. Tout modèle disjonctif échoue à penser le choix puisqu'il ignore et réduit l'ambiguïté, qui est beaucoup plus que duplicité, de l'intention. La liberté est en effet terminalement indécidable, elle est « à elle-même sa propre énigme[1127] ». Elle apparaît toujours comme dynamique et mouvement puisqu'elle est opérée par une conscience qui est dans le temps et qui est elle-même acte temporel. Il est donc impossible d'hypostasier la liberté sans la perdre pour de bon. L'ipséité de la liberté n'est alors même pas celle du sujet : « La liberté, c'est d'être

---

[1123] *JNSQ3*, p. 21
[1124] « (…) il faudra conclure d'abord que la philosophie est la méditation du temps (…) », *JNSQ2*, p. 185
[1125] On retrouve la célèbre définition de l'acte libre du chapitre III de l'*Essai* : « Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment, quand ils ont avec elle cette indéfinissable ressemblance qu'on trouve parfois entre l'œuvre et l'artiste» (*DI*, p. 129).
[1126] *JNSQ3*, p. 21
[1127] *JNSQ3*, p. 22

libre de soi ou, en d'autres termes, de pouvoir n'agir pas selon ce qu'on est, d'être au-delà de soi[1128]. » En effet, la liberté n'est pas du côté de l'être mais du côté du temps ; elle n'est pas fidélité à une entité ontologique mais irruption temporelle libre de toute nature, possibilité permanente d'être autre que soi.

[1128] *JNSQ3*, p. 27

4. S'exister sans délibérer

Le statut de la délibération est un problème commun au « moment de l'existence ». En effet, comme Jankélévitch, Sartre et Merleau-Ponty affranchissent la liberté et la volonté de l'emprise rationnelle de la délibération. C'est aussi un problème qui divise les philosophies de l'existence puisque Nabert maintient la nécessité de la délibération. Il faut « commenter » les motifs de l'action pour que la conscience puisse se l'approprier. La délibération ne produit pas directement la décision mais elle permet à la conscience de se comprendre. On retrouve là l'empreinte rationaliste de la théorie de la liberté nabertienne qui s'oppose à celle de l'Essai sur les données immédiates de la conscience, qui est en partie ou intégralement reprise par Sartre et Jankélévitch.

Mobiles, motifs et délibération

Dès son *Bergson*, dans le chapitre consacré à l'analyse de l'acte libre, Jankélévitch s'oppose à la conception substantialiste et psychologique de la délibération, conçue comme hésitation précédant nécessairement la décision. En effet, dans cette perspective rétrospective, la délibération est un moment de l'explication du processus de la volition. Cette explication, par définition en retard sur l'acte, n'est pas contemporaine de l'acte libre lui-même, « mais une expérience vraiment contemporaine de l'action démontre, au contraire, qu'on délibère *après* avoir résolu bien plutôt qu'avant de résoudre[1129]. » On retrouve ici dans des termes d'une proximité frappante la même conception de la délibération que celle déconstruite par Sartre et Merleau-Ponty pour lequel la délibération est une « parodie », faisant écho à « la petite comédie » et au « scénario idéal » de Jankélévitch. Le rationalisme et le spiritualisme traditionnels se livrent donc à une mise en scène de la délibération. Une intuition dynamique de l'acte libre ne peut faire de la délibération un moment apriorique et inerte précédant la décision. La délibération et la décision ne font qu'un, tout comme la conception et l'exécution : cette partition n'a de sens que pour l'intelligence rétrospective, orientée vers le passé et l'inertie de la matière.

[1129] *HB*, p. 60

Pour une intuition capable de saisir le vivant *en action,* la délibération est alors contemporaine et indivise dans l'acte libre, qui est tout à la fois, au même moment et d'un même geste, conception, délibération, décision et exécution. Attribuer des « parce que » à la volonté est une opération de reconstruction a posteriori qui dissimule la véritable nature de la liberté. Le rationalisme se plaît à cette reconstruction idéale qui substitue à la réalité vivante une théorie mécanique qui détermine le futur imprévisible de l'acte libre en futur antérieur de la délibération. La délibération est donc un concept du passé et non pas une intuition de l'instant. Dans cette conception anachronique de la délibération, Jankélévitch voit l'œuvre de l'illusion rétrospective et de l'étiologie. Chercher les causes, c'est toujours prendre le problème à l'envers, c'est déjà se placer hors du temps et de la réalité vivante. En niant la spontanéité, qui est la vérité de la liberté, l'explication rétrospective et intellective se cache la réalité vivante de l'acte libre. La réalité même de notre vie disparaît sous ces reconstructions successives, « nous finissons par vivre une seconde vie, une vie rétrospective, toujours en retard sur la vie réellement vécue[1130] (…). » Cette très belle description de la dénaturation profonde que la théorie fait subir à la vie reconduit à penser l'ipséité dans son intégrité mouvante et vivante, en fonction de ce qu'elle est *réellement* et non de ce qu'il faudrait qu'elle soit pour accommoder les schémas rationalistes et rétrospectifs. Cette conception rationaliste de la liberté est une illusion rassurante qui dissimule, en la divisant, l'unicité du moi, ce qu'il y a de « personnel » dans les options prises.

« N'est-ce pas la définition de la mauvaise foi[1131] ? » s'exclame Jankélévitch ? La délibération est phénomène de la mauvaise foi, tout comme elle le sera quelques années plus tard dans *L'Etre et le néant* et dans la *Phénoménologie de la perception*. Il y a là une attitude philosophique commune d'opposition au rationalisme mécaniste et qui dissocie fermement la superposition fictive de la délibération et de la liberté. La délibération est simple « législation posthume[1132] » pour les bénéfices de la raison, mais sans incidence sur la génération réelle de la liberté. Il faut renoncer aux mobiles et aux motifs pour comprendre l'acte libre et le saisir dans son mouvement. L'examen des concepts de mobile et de motif dans *L'Etre et le néant*[1133] semble tributaire de

[1130] *HB*, p. 61
[1131] *HB*, p. 63
[1132] *HB*, p. 64
[1133] *EN*, pp. 491 et sq.

l'analyse développée par Jankélévitch. Comparons ce que Jankélévitch écrit à ce que Sartre dira :

> (…) car qu'appelle-t-on 'mobile' ou 'motif', sinon un contenu mental (sentiment, idée) considéré comme *pesant*, c'est-à-dire en tant que facteur pondérable dans une délibération oscillante[1134] ?

> L'illusion ici vient de ce qu'on s'efforce de prendre les motifs et les mobiles pour des choses entièrement transcendantes, que je soupèserais comme des poids et qui posséderaient un poids comme une propriété permanente, cependant que, d'autre part, on veut y voir des contenus de conscience ; ce qui est contradictoire[1135].

Illusion de la mauvaise foi, inanité du mobile et du motif comme contenu mental, métaphore du poids ; la convergence de ces deux textes est troublante. La liberté pour Sartre et pour Jankélévitch est orientation de l'ipséité tout entière, mouvement intégral du moi, qu'on ne peut imputer à des motifs extérieurs ; et en cela, ils rejoignent tous deux la définition que l'*Essai sur les données immédiates* selon lequel l'homme libre est celui qui se totalise. L'acte libre est l'acte de ma personne tout entière, exprimant mon projet originel, au présent transitif, « *se faisant* ». On peut, rétrospectivement, pulvériser en instants l'acte libre, mais pas sans en perdre toute l'effectivité vivante et mouvante. Si Sartre et Jankélévitch s'accordent dans une vision de la liberté comme *expérience temporelle de la contemporanéité à ses propres actions*, refus du passé comme causalité et du futur antérieur comme explication rétrospective, ils divergent cependant dans la *tonalité fondamentale* de cette liberté tout temporelle. *In fine,* la liberté chez Jankélévitch est événement moral, le dernier mot du chapitre sur l'acte libre chez Bergson n'est-il pas que le nom de la liberté est en réalité « sincérité[1136] » ? tandis que pour Sartre, dont on sait l'impensable que représente la sincérité pour lui[1137], la liberté est le choix que l'on fait de soi.

[1134] *HB*, p. 64
[1135] *EN*, p. 495
[1136] *HB*, p. 79
[1137] Par exemple : « Ainsi, la structure essentielle de la sincérité ne diffère pas de celle de la mauvaise foi, puisque l'homme sincère se constitue comme ce qu'il est pour ne l'être pas. C'est ce qui explique cette vérité reconnue par tous, qu'on peut devenir de mauvaise foi à force d'être sincère. » (*EN*, p. 100)

Si le pour-soi a à se choisir en permanence, quel rôle joue la délibération dans cette production de soi ? Comment le pour-soi fait-il le projet vers soi que soutient sa liberté et qui donne forme à sa vie ? Sartre opère d'abord une distinction entre le mobile et le motif :

> Nous appellerons donc motif la saisie objective d'une situation déterminée en tant que cette situation se révèle, à la lumière d'une certaine fin, comme pouvant servir de moyen pour atteindre cette fin. (…) Le mobile, au contraire, est considéré ordinairement comme un fait subjectif. C'est l'ensemble des désirs, des émotions et des passions qui me poussent à accomplir un certain acte[1138].

Le motif rend ainsi compte d'un acte à partir d'une situation, d'une manière objective, tandis que le mobile restitue l'état psychique dans lequel la décision a été prise. Cette distinction ne parviendra pourtant pas à rendre compte de la réalité de l'acte dans la mesure où la théorie sartrienne de la liberté est « plus profonde que la volonté[1139] ». En effet, le motif et le mobile tendent à rendre compte de l'intégralité de l'acte libre en tant qu'acte volontaire. L'acte libre qui se produit par néantisation ne peut être réduit à cette explication qui objective ce qui est radicalement et irréductiblement pour-soi. Pour décrire l'acte libre, il faut le saisir dans ses ek-stases temporelles. Le mobile ne devient une catégorie opératoire que pour une conscience passéifiée : le mobile ne peut se décréter qu'au passé. Dans l'instant présent de la décision, c'est toujours autre chose qui se joue. Le mobile s'apparente à une manifestation de l'effet rétrograde du vrai. Une fois que l'acte a été produit, le mobile peut apparaître rétrospectivement comme figeant dans l'en-soi ce qui est en réalité de l'ordre de la liberté donc de la néantisation. Le mobile fait de la liberté une chose et l'enferme dans le passé. Le mobile permet de rationaliser l'acte libre et de produire un savoir à son sujet. L'élucidation des mobiles conduit à une forme de science de la liberté où la décision devient position purement thétique pour le pour-soi et objet figé dans le passé.

L'efficace du passé dépend pourtant entièrement de sa reprise au présent par le pour-soi. Il ne saurait être cette pure transcendance qui s'impose à ma conscience,

---

[1138] *EN*, p. 491
[1139] *EN*, p. 496

sous peine de barrer toute possibilité d'acte libre. Sartre ne nie pas la validité du concept de mobile en tant que telle mais plutôt son utilisation en dehors des ek-stases temporelles. Le mobile ne peut être cet irrémédiable formé par la volonté, « par lui-même il est sans force ». Le sens du mobile est donc sa contemporanéité avec le jaillissement[1140] de la liberté. Si le mobile appartient au passé et désigne mon essence, ce que j'ai voulu, son sens ne peut venir que de sa reprise dans le présent et sa projection dans l'avenir. Retenir le mobile dans l'ek-stase passée, c'est manquer le mouvement même de la liberté qui se constitue dans les trois ek-stases temporelles :

> Mobiles passés, motifs passés, motifs et mobiles présents, fins futures s'organisent en une indissoluble unité par le surgissement même d'une liberté qui est par delà les motifs, les mobiles et les fins[1141].

La liberté est ek-statique et doit être saisie à travers les trois dimensions de sa temporalisation. La signification même de la liberté est temporelle. Les réticences opposées au concept de délibération peuvent se comprendre ainsi. Sartre considère ainsi que « la délibération volontaire est toujours truquée ». La délibération, qui n'est jamais loin de la mauvaise foi, fait comme si le choix de moi-même n'était pas premier. Le pour-soi qui délibère fait semblant de croire que les motifs et les mobiles sont transcendants à sa volonté[1142], qu'ils s'y imposent comme des choses dont la valeur ne dépendraient pas intégralement de moi. La volonté suit le même mouvement que la réflexion mais cette scissiparité ne vise pas à déterminer les fins à poursuivre mais « sur la manière d'atteindre cette fin déjà posée ». La volonté ne délibère ainsi pas sur le fond mais sur la forme.

La délibération est donc une mise en scène d'une liberté entièrement lestée par des significations *a priori*, qui ne sont pas projets vers soi. Les mobiles et les motifs sombrent alors dans l'en-soi, hors de ma portée. Toute l'illusion de la délibération consiste alors à faire comme si cette objectivation de la liberté sous la forme des mobiles et des motifs était *en même temps* des contenus de conscience. Le pour-soi se dissimule ainsi la liberté radicale qui est la sienne dans la considération des motifs et

---

[1140] La liberté avait déjà été caractérisée comme « pouvoir cataclysmique » par Sartre (*EN*, p. 79)

[1141] *EN*, p. 495

[1142] « L'idéal de la volonté, c'est d'être un 'ensoi-pour-soi' en tant que projet vers une certaine fin » (*EN*, p. 496)

des mobiles ; il tente de se décharger de la liberté qui est la sienne en faisant comme si son action était déterminée par la valeur immuable des mobiles et des motifs, alors qu'elle dépend intégralement de lui en réalité. « Quand je délibère, les jeux sont faits » annonce Sartre. La délibération est la mise en scène d'une décision que ma spontanéité libre a déjà prise. Au lieu d'attendre que l'action lui révèle la décision effectuée par sa liberté, le pour-soi se donne le temps de délibérer pour se faire annoncer le sens d'un acte à venir et d'une décision déjà prise. La délibération est bien cette entreprise de temporisation, qui n'est pas encore temporalisation, entre un « déjà décidé » et un « pas encore agi ». Il faut donc redonner son véritable sens à la délibération qui est l'annonce de la spontanéité et le refus de se la voir révélée par l'action, et qui n'est donc pas ce processus rationnel de détermination d'un contenu volontaire de la liberté.

Ce que nous appelons délibération correspond à la réflexion cognitive et pas à la réflexion pratique. C'est ce que l'on comprend à la lecture des *Pratiques du moi* :

> Quand nous réfléchissons ainsi à ce qu'il faut faire, nous nous appliquons toujours à confronter nos options à ce qu'en penserait autrui. (…) Quelle que soit la manière dont nous délibérons sur nos possibilités d'action, réfléchir consiste à nous comparer à un autre.[1143]

Alors que délibérer revient à prendre sur soi le point de vue d'un autre, la réflexion pratique est « toujours réflexion sur soi puisqu'elle consiste à épouser en toute conscience une certaine manière de s'engager[1144]. »

Délibération et projet de soi

La décision n'est donc pas le dernier terme de la délibération, elle en plutôt le moment premier, néantisation du projet originel d'un pour-soi, et la décision n'est pas non plus produite par la volonté. La délibération est une mystification de la liberté. En dépit des réticences sartriennes à l'égard du concept de mystère[1145], il semble bien qu'il y ait quelque chose comme un mystère dans la spontanéité de la liberté, dans son

---

[1143] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 44-45
[1144] Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, *op. cit.,* p. 122
[1145] « Refuser la notion de mystère » apparaît tel un mot d'ordre au début de *Vérité et existence* (*VE,* p. 13).

jaillissement et dans son pouvoir cataclysmique. Le dialogue que Merleau-Ponty engage avec Sartre dans *La Phénoménologie de la perception* peut être à cet égard éclairant. En effet, Merleau-Ponty souscrit à la remise en cause sartrienne du concept de motivation[1146] dans la section qu'il consacre à la liberté. Comme Sartre, il considère que le motif ne détermine pas la décision, et reprend la même métaphore du poids. Le motif n'est pas cette chose qui pèse sur ma volonté et oriente mon choix. C'est en réalité l'inverse qui se produit : c'est ma décision, Sartre dirait mon projet originel, qui donne *a posteriori* toute sa force au motif. La convergence de ces quelques pages avec la tonalité de *L'Etre et le néant* est frappante (« on me laisse libre entre le masochisme et le sadisme», « c'est encore moi qui fais être autrui pour moi », « la manière d'être étant seule laissée à mon choix[1147] »). Les déterminations psychologiques – Merleau-Ponty ne reprend pas la partition du mobile objectif et du motif subjectif – ce qu'on pourrait appeler mon tempérament, n'existe pas pour moi en tant que tel. Le tempérament m'est toujours prêté par autrui et si je me reconnais ce tempérament, c'est que je consens à me voir dans le regard d'autrui et que je fais choix de moi comme étant ce sujet doué de tel ou tel tempérament :

> Ce qui nous trompe là-dessus, c'est que nous cherchons souvent la liberté dans la délibération volontaire qui examine tour à tour les motifs et parait se rendre au plus fort ou au plus convaincant. En réalité, la délibération suit la décision, c'est ma décision secrète qui fait paraître les motifs et l'on ne concevrait pas même ce que peut être la force d'un motif sans une décision qu'il confirme ou contrarie. Quand j'ai renoncé à un projet, soudain les motifs que je croyais avoir d'y tenir retombent sans force[1148].

Pour redonner une force à ces motifs, le sujet doit se livrer à une manipulation temporelle. Il doit « rouvrir le temps et (se) remplacer au moment où la décision n'était pas encore prise ». La suspension est nécessaire puisque c'est justement par la temporalisation que ma liberté se manifeste. Pour remonter en deçà de la liberté, il faut donc arrêter le temps. Merleau-Ponty qualifie ainsi la délibération de « parodie » où la conscience met en scène comme à venir une décision qui est déjà advenue. Là

[1146] Merleau-Ponty fait explicitement référence à ce passage de la quatrième partie de *L'Etre et le néant* en note de bas de page.
[1147] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, Tel, 1976, p. 497
[1148] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 498

aussi la volonté n'est pas le dernier mot de la liberté. L'acte volontaire ne recouvre jamais l'acte libre, il est même le déguisement que la conscience donne à l'acte libre : « le schéma classique de la délibération ne s'applique qu'à une liberté de mauvaise foi qui nourrit secrètement des motifs antagonistes sans vouloir les assumer[1149] (…) ». Pour Sartre comme pour Merleau-Ponty[1150], la liberté est intrinsèquement liée à l'avenir, c'est de là que vient son sens et son *faire*. La liberté, conçue comme cette spontanéité irréductible à la volonté, dont le sens est toujours à venir, engage notre être tout entier : « Le choix véritable est celui de notre caractère entier de notre manière d'être au monde » dit Merleau-Ponty. Ce choix de soi n'est pas mis en jeu dans la durée rationnelle de la liberté mais « c'est le surgissement silencieux de notre être au monde[1151] ». Le bruit de la délibération ne dit donc rien de la liberté et est seulement la parole d'une liberté qui se prétend destin. Tout choix est choix total de soi, « une conversion totale de notre existence ». Ce qui s'oppose à la délibération, c'est bien la conversion, attitude existentielle que Sartre analyse longuement dans les *Cahiers pour une morale*[1152].

Cette conception commune à Sartre et à Merleau-Ponty de l'acte libre comme engagement de tout l'être de la conscience semble très proche de la définition que Bergson en donne dans *l'Essai sur les données immédiates de la conscience*[1153] : « Bref, nous sommes libres quand nos actes émanent de notre personnalité entière, quand ils l'expriment (…). » L'acte libre ne se détermine pas de l'extérieur, sous la pression d'un motif. La grande différence qui sépare les phénoménologies existentialistes du bergsonisme est la question des degrés de liberté. La liberté « admet des degrés[1154] » puisque Bergson envisage la liberté aussi dans ses dimensions psychologiques, ce à quoi se refusent Sartre et Merleau-Ponty. En fonction de l'engagement du sujet dans l'acte, il sera plus ou moins libre[1155]. Par ailleurs, Bergson ne refuse pas non plus par principe tout rôle à la délibération dans la production de l'acte libre même s'il met en

---

[1149] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.* , p. 501

[1150] « La notion même de liberté exige que notre décision s'enfonce dans l'avenir, que quelque chose ait été *fait* par elle, que l'instant suivant bénéficie du précédent et, sans être nécessité, soit du moins sollicité par lui. Si la liberté est de faire, il faut que ce qu'elle fait ne soit pas défait à l'instant par une liberté neuve. » (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p. 499)

[1151] Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, *op. cit.*, p.501

[1152] En particulier, *CpM,* pp. 489 et sq.

[1153] *DI*, p. 129

[1154] *DI*, p. 125

[1155] On se souvient que pour Sartre, « L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas. » (*EN*, p. 485)

garde contre la fausse délibération comme le rappelle Camille Riquier :

> Ces illusions, l'acteur en est lui-même victime quand il veut être son propre spectateur, préoccupé à se regarder agir plutôt qu'à agir. Ainsi dans les cas de fausse délibération : au lieu d'hésiter vraiment et donc de s'altérer soi-même à mesure des motifs qu'il conçoit, le moi pèse les motifs les uns après les autres, sans savoir que déjà « les jeux sont faits », la « résolution est déjà prise , et que c'est elle qui donne du poids aux motifs qu'il mettra dans la balance. Bergson compare cette fausse délibération à une suggestion reçue à l'état d'hypnotisme et qu'on se justifie de suivre une fois réveillé[1156].

Délibération et projet originel

La question qui se pose face à cette théorie absolument radicale du choix, c'est de savoir si elle n'élimine pas entièrement la difficulté de l'éthique. S'il est certain que la délibération peut servir à temporiser, à se soustraire à sa responsabilité et se présente alors, à juste titre, comme pratique de la mauvaise foi, n'y a-t-il pas des situations dans lesquelles le moi ne sait pas comment se choisir ni vers quel avenir se faire ? Le dilemme semble un concept vide de sens pour une conscience sartrienne. Il n'y a pas à hésiter, il faut se choisir. Mais qu'est-ce qui fonde ce choix de soi ? On ne se choisit par rapport à la conscience substantielle que l'on serait. Le concept de fidélité n'aurait de sens que pour un sujet hypostasié dont les actions devraient être fidèles à la subjectivité fixée. Ce n'est donc pas la connaissance de soi qui peut déterminer le choix de soi. *A définir ainsi la décision comme expression spontanée du choix de soi ou du choix originel, on peut même se demander si Sartre ne substantialise pas l'ipséité, fût-ce sous la forme du projet*. Le choix fondamental, que Sartre précise à la fin de *L'Etre et le néant*[1157] au moment de la description de la psychanalyse existentielle, commande et unifie toutes les décisions d'une vie. Fondamentalement, si la délibération est inutile, c'est parce que toute décision est l'expression de mon choix fondamental ou projet originel. Mais ne retombe-t-on pas dans une forme de déterminisme, certes qui ne serait ni

[1156] Camille Riquier, *Archéologie de Bergson*, *op. cit.,* p. 306

[1157] Voici la définition que Sartre en donne : « «Le projet originel qui s'exprime dans chacune de nos tendances empiriques observables est donc le projet d'être; ou, si l'on préfère, chaque tendance empirique est avec le projet originel d'être dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique, comme les tendances conscientes, chez Freud, par rapport aux complexes et à la libido originelle. » (*EN*, p. 625).

naturaliste ni psychique, mais qui n'en demeurerait pas moins un *a priori* existentiel de la subjectivité ? Sartre n'écrit-il pas que « de toute façon, les jeux sont faits[1158] » ? La spontanéité, lorsqu'elle est expression d'un projet originel, est-elle encore première ? Si Sartre refuse à la psychanalyse l'existence de l'inconscient, ne peut-on pas, exactement pour les mêmes raisons, lui refuser l'existence de ce projet originel de soi ? Une vie aussi uniforme soit-elle, et bien qu'elle possède indéniablement une tonalité majeure, ne peut jamais se réduire à un seul choix originel. Si fort est de constater qu'une vie peut s'ordonner à ce projet, elle n'en reste pas moins irréductible dans sa variété et dans ses variations à la totalisation d'un unique choix.

On peut même se demander si cette conception de l'action, et de la délibération comme attitude de mauvaise foi, n'affaiblit pas le pouvoir de la liberté. En effet, si être libre, c'est agir en fonction de son choix originel, c'est déjà donner un contenu à la liberté, c'est déjà la déterminer par quelque chose qui n'est pas elle. Sartre n'échappe alors peut-être pas alors à une conception de la liberté qui ne laisse pas en réalité *toute* sa place au néant. Quelle place reste-t-il pour la néantisation dans un acte libre qui est choix spontané de soi par rapport à un projet originel et fondamental de soi ? L'acte libre sartrien est certes produit par la spontanéité de la conscience mais cette conscience, dont on sait bien qu'elle est vidée par l'intentionnalité, pourrait bien être remplie à nouveau et discrètement par le projet existentiel. La distance intentionnelle à soi, si elle est indéniablement maintenue, peut être refermée par le choix originel. Jean Wahl relève également ce qui ressemble à une contradiction ou du moins à une difficulté dans la théorie du choix originel :

> Ensuite, il y a le problème qui est celui de l'unité de notre liberté. La liberté, c'est la possibilité d'être constamment différents de ce que nous sommes. Mais, d'autre part, n'y a-t-il pas une liberté fondamentale qui gouverne toutes nos libertés particulières ? C'est un problème que se pose Sartre dans *L'Etre et le néant*. N'y a-t-il pas un projet général qui est le projet même de notre vie, au delà de tous les projets particuliers ? Si on accepte cette idée, il semble que l'on soit amené à l'idée d'une liberté intemporelle, assez semblable à celle de Kant et à celle qu'a proposés Platon. Mais alors tous nos actes particuliers de liberté dépendraient de ce choix unique et intemporel. Sans doute le projet originaire

[1158] *EN*, p. 496

est plutôt une configuration générale ou même une image virtuelle. Il reste là cependant un problème[1159].

Comment expliquer cette apparition du projet originel au sein d'une conscience dont Sartre a tant insisté pour dire qu'elle était ce champ transcendantal sans sujet ? Jean-Marc Mouillie[1160] rend compte de cette greffe du psychique sur la conscience qui n'est pas sujet égologique et rappelle les passages étonnants que l'on trouve à ce sujet dans les *Carnets*. Sartre constate que sa théorie de la liberté comme échappement à soi coïncide avec la distance qu'il ressent vis-à-vis de ses propres sentiments :

> C'est ce que le Castor exprimait en disant « Vous n'êtes pas psychologique », ce qui ne veut pas tant dire que je n'aie pas les même réactions psychologiques que les autres, mais plutôt qu'elles apparaissent tout de suite en moi comme des plantes séchées dans un herbier[1161].

L'introspection est immédiatement mise à distance, les états psychiques sont immédiatement dévitalisés. Sartre aperçoit les limites de ce déni de toute intimité à soi et parle d'un « lent travail intérieur[1162] » pour redonner à la vie psychique une place dans sa propre vie et dans sa pensée. La perspective de *La Transcendance de l'ego* est donc modifiée par cette nécessité de penser une conscience à distance de soi et une psychè capable d'intimité. Ce tournant dans la réflexion de Sartre, qui redonne une place à l'idée de personnalité, ne se négocie pas sans difficulté. Sartre ne réintroduit-il pas de manière déguisée une transcendance dans la conscience ? Le choix originel semble opératoire lorsqu'il s'applique à une vie dans laquelle le pathologique peut déterminer l'œuvre (comme dans le cas de Flaubert ou Saint-Genet) mais pour une vie qui n'est pas unifiée par un trait pathologique dominant et dont l'œuvre n'est pas aussi facilement auscultable qu'une œuvre littéraire, ce concept a-t-il encore un sens ?

Sartre renforce d'ailleurs les suspicions de fond déterministe dans le concept de

---

[1159] Jean Wahl, *Les Philosophies de l'existence*, p. 97

[1160] Jean-Marc Mouillie, *Sartre, Conscience, ego et psychè*, *op. cit.*, p. 61

[1161] Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre (1939-1940),* 1983, 2ème édition augmentée, Paris, Gallimard, 1995, p. 513

[1162] Jean-Paul Sartre, *Carnets de la drôle de guerre (1939-1940),* 1983, 2ème édition augmentée, *op. cit.,* p. 88

projet originel lorsqu'il se défend de concevoir la liberté comme « arbitraire » ou « caprice[1163] ». Effectivement, l'existant libre est toujours déterminé par ce que l'autre fait de lui, il est celui « qui se fait annoncer ce qu'il est par autre chose que lui, c'est-à-dire par une fin qu'il n'est pas et qu'il projette de l'autre côté du monde[1164] ». Reprenons l'exemple du randonneur fatigué et qui s'arrête de marcher à un moment précis que Sartre mentionne à plusieurs moments[1165] de son raisonnement. Le randonneur cède à sa fatigue et choisit de s'arrêter à un moment plutôt qu'un autre. Pour Sartre, « cet acte n'était pas gratuit ». Ce n'est pas une explication causale de l'ordre du mobile ou du motif qui permet d'expliquer pourquoi ce randonneur s'arrête à ce moment là plutôt qu'un autre ; c'est son projet originel. Il y a quelque chose de très peu convaincant dans cet exemple. Premièrement, il tend à éliminer toute contingence dans la vie de la conscience engagée dans le monde. Des décisions aussi insignifiantes que l'arrêt à un endroit ou dix mètres plus loin sont investies de la signification totale de ce que je suis. Si l'on peut concevoir une liberté qui ne serait pas simplement indexée sur la volonté, il est pourtant difficile d'accepter cette sur-signifiance de la liberté. Sartre remplit la liberté de sens, ce qui engage un recul de la contingence. Deuxièmement, cet exemple s'accompagne d'une conception de la conversion étonnante. En effet, la décision de s'arrêter ou de continuer est soit l'actualisation de mon projet existentiel fondamental, soit sa conversion, ce qui d'une certaine façon revient au même !

> Cela n'implique pas que je doive nécessairement m'arrêter, mais seulement que je ne puis refuser de m'arrêter que par une conversion radicale de mon être-dans-le-monde, c'est-à-dire par une brusque métamorphose de mon projet initial, c'est-à-dire par un autre choix de moi-même et de mes fins. Cette modification est d'ailleurs toujours possible[1166].

Est-il nécessaire, et bienvenu, de donner un sens si mondain à la conversion ? En voulant réintégrer la personne dans sa conception de la conscience dans *L'Etre et le néant,* Sartre en fait-il trop ? Ne surdétermine-t-il pas trop l'ipséité, au détriment d'une conception signifiante de la conversion ? Si la conversion est permanente et se produit

[1163] *EN*, p. 497
[1164] *Ibid.*
[1165] En particulier *EN*, p. 508
[1166] *EN*, p. 508

sans cesse, au détour d'un chemin de randonnée lorsque la fatigue nous envahit, s'agit-il encore d'une conversion ? L'angoisse[1167] manifeste cette possibilité de changement permanent de notre projet initial. L'angoisse est une sorte de pressentiment de l'indétermination absolue de l'avenir. En tant que sentiment de l'avenir, l'angoisse rend manifeste à la conscience que tous les choix sont encore possibles et que mon projet originel peut toujours être converti. Cette conversion elle-même a une temporalité propre. Elle ne peut se réduire à la dimension de l'instant, elle doit échapper à la conception instantanéiste, husserlienne par exemple, à laquelle s'oppose Sartre. La conversion, en tant qu'elle est choix d'une conscience, se temporalise dans les trois ek-stases temporelles : « Nous choisir, c'est nous néantiser, c'est-à-dire faire qu'un futur vienne nous annoncer ce que nous sommes en conférant un sens à notre passé[1168] ». C'est en ce sens que toute conversion est radicale ; elle engage la totalité de l'existence la conscience.

« Choix et conscience sont une seule et même chose »

En refusant un « déterminisme psychique horizontal[1169] » comme l'admet la psychologie courante qui explique un acte par une causalité immédiate, par ce qui précède simplement l'acte, on peut se demander si Sartre n'a pas mis en place, tout comme Freud, un « déterminisme vertical ». Sartre reproche à la psychanalyse freudienne de n'être polarisée que par le passé et de refuser toute existence à la dimension de l'avenir. Le sujet de la psychanalyse n'évolue plus que dans deux ek-stases temporelles, et perd peut-être la plus fondamentale de toutes. La psychanalyse ne tient alors pas compte de la vérité essentielle de la vie de la conscience, son existence libre par néantisation et temporalisation. La psychanalyse, en suivant un mouvement purement régressif, ignore la vérité fondamentale de la réalité-humaine qui est son orientation vers un avenir. Elle est donc négation de la temporalité, une de plus. La psychanalyse existentielle diverge donc de la psychanalyse freudienne par son orientation temporelle :

[1167] Il faudrait revenir sur le statut ambivalent de l'angoisse dans *L'Etre et le néant*, qui semble resurgir comme « théorie d'appoint » lorsque cela est nécessaire mais qui ne correspond pas nécessairement à une tonalité existentielle fondamentale de la conscience telle que Sartre la présente.
[1168] *EN*, p. 510
[1169] *EN*, p. 503

> Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l'acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent[1170].

Sartre restitue donc la dimension future aux états psychiques du sujet de la psychanalyse tourné vers son seul passé. Le complexe d'infériorité n'a ainsi de sens que par rapport à l'avenir : les jugements dévalorisants que le sujet porte sur lui-même sont en réalité des « anticipations », exprimant les obstacles que représenteront ma laideur ou ma bêtise dans mes entreprises à venir. Ces jugements ne prennent leur sens que par rapport à mes actes futurs, à mes projets. Le complexe d'intériorité est alors le choix que je fais de moi, le choix de la façon dont je me rapporte à mes projets. Il est donc entièrement libre et ne saurait s'expliquer par mon passé. A toute explication causale, Sartre substitue une pure liberté.

Cette substitution du libre projet de soi au mécanisme causal part du même point de départ que celui de la psychanalyse freudienne : tout acte est explicable. On est reconduit à la question qui se posait plus haut : expliquer tout acte par la liberté, rendre tout acte intelligible, n'est-ce pas retomber dans une forme, atténuée, de déterminisme ? Sartre ne fait-il pas de la liberté un attribut substantiel de la conscience ? Tout acte s'intègre ainsi « dans la totalité que je suis » et c'est cette dimension totalisante dans laquelle l'ipséité et la liberté coïncident parfaitement qui ne va peut-être pas de soi. En effet, Sartre affirme l'identité de la conscience de soi et le choix de soi-même qui se manifeste en permanence dans les actes du sujet. Il s'agit bien-sûr d'une conscience non-positionnelle. C'est une conscience (de) soi, au sein de laquelle il n'y a pas de distance, et donc pas de place pour la délibération :

> Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose[1171].

Une fois de plus, la conception du choix, et l'orientation de la psychanalyse existentielle, a pour principe la compréhension ek-statique de la temporalité. Dans cette quatrième partie, Sartre revient sur le projet du chapitre sur la temporalité de la deuxième partie. En effet, il faut à la fois sortir de la temporalité instantanée à laquelle se limite la causalité psychologique immédiatement antécédente, et s'affranchir de la

---

[1170] *Ibid.*
[1171] *EN*, p.506

temporalité freudienne orientée seulement vers le passé. On retrouve l'impératif de la deuxième partie : le *cogito* cartésien doit être étendu. Prendre conscience (de) soi ne peut se produire que par l'action d'une temporalisation qui excède l'instant, cette « vue de l'esprit[1172] ». La conscience de soi ne peut se produire que lorsque le sujet prend conscience de ce qu'il est dans la totalité synthétique de ses temporalisations, en tant que sujet « engagé dans telle ou telle entreprise, escomptant tel ou tel succès, redoutant telle ou telle issue, et, par l'ensemble de ces anticipations, esquissant tout entière sa figure [1173] ». L'engagement suppose une relation synthétique à la temporalité. S'engager, ce n'est pas faire un choix dans l'instant, ce n'est pas une pure décision instantanée de la volonté. C'est le choix de soi-même dans la durée. Il est difficile ici de ne pas voir à quel point la définition de la conscience sartrienne rejoint celle développée par Bergson, en particulier dans l'*Essai*. Voici la définition que Sartre, en des termes qui pourraient presque être ceux de Bergson, donne du choix :

> Choisir, c'est faire que surgisse avec mon engagement une certaine extension finie de durée concrète et continue, qui est précisément celle qui me sépare de la réalisation de mes possibles originels. Ainsi liberté, choix, néantisation, temporalisation, ne font qu'une seule et même chose[1174].

Ce choix ressemble beaucoup à la durée, « continuité ininterrompue d'imprévisible nouveauté [1175] », insaisissable par l'analyse. Bergson et Sartre se retrouvent dans une opposition commune à l'analyse psychologique de la conscience. La conscience est acte temporel et c'est en tant que temporalisation qu'elle doit être saisie. Les états psychologiques, sentiments, motifs, mobiles, ne peuvent être divisés et recomposés qu'*a posteriori*. Le choix est la durée du moi ; il ne peut être réduit à une manifestation instantanée de la volonté. Choisir, c'est avoir conscience de soi, c'est se saisir en durée. L'ontologie sartrienne confirme alors dans cette quatrième partie ce que toute l'argumentation précédente conspirait à établir : la liberté, la néantisation et la temporalisation sont entièrement solidaires. Ce sont des intrastructures ontologiques qui ne sont pas pensables indépendamment les unes des autres. En réduisant la vie de la conscience à un instant, on perd alors, par le même geste, la

---

[1172] *Ibid*.
[1173] *Ibid*.
[1174] *EN*, p. 510
[1175] Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *op. cit.*, p. 30-31

liberté et la néantisation. La liberté ne peut se penser dans l'instant, elle est même en permanence menacée par l'instant, ce découpage fictif et atemporel. L'instant est la suspension de mon projet concret en train de se temporaliser. La temporalisation est donc toujours continue parce qu'elle est temporalisation *vivante*.

Prolongements

La vie au futur

Si tout choix est donc bien choix de soi, manifestation vive de ma liberté, qu'est-ce qui fait l'unité d'une vie ? Puisqu'il faut résister au morcellement de l'instant, unifier l'existence dans un projet originel mais que la durée homogène ne convient pas non plus au mouvement de la liberté, à quel temps regarder sa vie ? C'est la question que pose Sartre dans les *Carnets* :

> Ce que je sentais obscurément, c'est qu'on ne peut pas prendre de point de vue sur sa vie pendant qu'on la vit, elle vient sur vous par-derrière et on se trouve dedans. Et pourtant si on se retourne, on constate qu'on est responsable de ce qu'on a vécu et que c'est irrémédiable[1176].

Voilà le paradoxe du temps de l'existence : il est tout aussi impossible de la contempler de l'extérieur que de le connaître de l'intérieur. C'est un « dehors-dedans » comme Sartre le dira par la suite dans les *Cahiers pour une morale* et Jankélévitch dans *Le Pur et l'Impur*[1177]. Le dernier mot de cette temporalité est, pour eux, comme pour Nabert, moral. En effet, l'envergure morale du temps est la responsabilité, cette reprise sur soi du temps et de l'action. Si le temps est à la fois intérieur et extérieur, si la vie « vient sur vous par-derrière » alors qu' « on se trouve dedans », c'est bien qu'être responsable revient à *assumer* la part qui m'est extérieure. En ce sens, la responsabilité n'est pas une simple imputabilité, elle n'est pas la simple reconnaissance de ce dont je suis visiblement l'auteur. Au contraire, la responsabilité, si elle est autre chose, et plus, que l'imputabilité, consiste justement à revendiquer cette part qui n'est pas de moi, ce qui dans le temps de l'existence ne vient pas de moi mais qui me saisit. La responsabilité, en ce sens temporel, revient donc à *assumer* le passé, y compris ce qui n'y était pas de moi, et s'*engager* dans l'avenir.

Sartre entend dépeindre les évolutions de sa morale dans leur « atmosphère affective[1178] » dans les *Carnets*. La morale apparaît bien comme projet de soi, projet vers soi, structure subjective de l'ipséité. Il retrace ainsi les différents moments de la

[1176] *CdG*, p. 99
[1177] *CpM,* p. 12 et *PeI*, p. 257
[1178] *CdG*, p. 103

morale dans son histoire. C'est la « morale du salut par l'art[1179] » qui a marqué sa jeunesse et à laquelle Simone de Beauvoir l'obligea à renoncer[1180]. En quoi consiste cette morale ? A croire que c'est en faisant une œuvre que l'homme a l'avenir devant lui. « Hantée par l'idée de vie[1181] », la morale sartrienne est donc d'abord subordonnée à l'idéal romantique de la belle vie. C'est ainsi qu'il décrit une vie :

> Une vie, c'est-à-dire un canevas à remplir avec, déjà, une foule d'indications faufilées, qu'il faut ensuite broder. Une vie, c'est-à-dire un tout existant avant ses parties et se réalisant par ses parties. Un instant ne m'apparaissait pas comme une unité vague s'ajoutant à d'autres vies de même espèce, c'était un moment qui s'enlevait sur *fond de vie*. (…) En un sens, j'envisageais chaque moment présent du point de vue d'une vie faite, pour être exact, il faudrait dire : du point de vue d'une biographie (…)[1182].

La morale du salut par l'art fait de la vie une œuvre déjà accomplie. Elle est subordonnée au « désir de vie ». Mais elle est aussi oubli du temps ! Regarder sa vie comme une œuvre, comme si elle était déjà faite, c'est aussi renoncer à la liberté, la temporalité, l'aventure.[1183] La morale de l'art conduit immanquablement à une vision rétrospective de l'existence. Au contraire, le sens d'une vie ne se donne que dans l'avenir et c'est cet avenir indéterminé qui donne au « présent toute sa signification[1184]. » La signification de l'existence est temporelle en un sens très précis : c'est par le rapport à l'avenir que le sujet peut donner un sens à sa propre vie. Le rôle de l'imagination apparaît alors dans l'existence : c'est en imaginant sa propre vie qu'on lui donne un sens et que l'on *se fait*. Sartre évoque ensuite « la morale du salut », d'inspiration spinoziste, qu'il partageait avec Nizan pendant ses années à l'Ecole normale supérieure :

[1179] *CdG*, p. 102
[1180] « Vers le même moment, le Castor m'obligeait à renoncer à la théorie du salut par l'art. » (*CdG*, p. 114)
[1181] *CdG*, p. 105
[1182] *CdG*, p. 103
[1183] Jankélévitch formule une critique semblable à celle de Sartre : « Comme la vie vécue qui, sur le moment, paraît informe et, après la mort, devient une biographie, c'est-à-dire, acquiert un sens organique et une finalité rétrospective (…). » (Vladimir Jankélévitch, *L'Aventure, l'ennui, le sérieux*, *op. cit.*, p. 31)
[1184] *CdG*, p. 104

> Tout le temps que je restai à l'Ecole, être moral équivalait pour moi à faire son salut. L'expression était impropre mais la chose est restée. Faire son salut, non pas au sens chrétien du terme, mais au sens stoïcien : imprimer à sa nature une modification totale qui la fasse passer à un état de plus-value existentielle[1185].

Même si Sartre a abandonné cette « morale du salut », *il a conservé l'idée que c'est dans « la modification totale » de soi que se trouve la vérité de l'existence*. On reconnaît déjà ici la définition de l'authenticité, « pour atteindre l'authenticité, il faut que quelque chose craque[1186]. » Etre moral, c'est alors se créer et exister avec plus d'intensité, « exister davantage ». Cette morale du salut, si elle sera aussi abandonnée, est en somme très proche de la morale de l'authenticité et préfigure cette « modification totale » qu'est la conversion. Si les conceptions de la morale évoluent, elles conservent toutes une relation essentielle à la subjectivité ; la morale « est la loi qui règle *à travers* le monde le rapport de la réalité humaine avec soi ». Elle est rapport de soi à soi, à l'exclusion de Dieu, elle est « structure personnelle de la réalité humaine[1187]. » En effet, apparaît l'idée que la morale est l'expression du désir d'être de la conscience, désir d'être fondée sur l'absence de nature pour la réalité humaine :

> La réalité humaine est morale parce qu'elle veut être son propre fondement. Et l'homme est un être des lointains parce que c'est seulement en tant que possible qu'il peut être son fondement. L'homme est un être qui se fuit dans l'avenir. A travers toutes ses entreprises, il cherche, non à se conserver comme on l'a dit souvent, ni à s'accroitre mais à se fonder[1188].

La contingence de l'homme est à l'origine de la morale, qui est quête du fondement. *Si le pour-soi doit s'inventer sans cesse, c'est parce que rien ne le fonde et qu'il doit sans cesse reprendre ce qui ne se maintient sans sa volonté*. L'absence de fondement est bien ce qui atteste la nécessité de la reprise. Parce que rien ne maintient l'homme à l'être, puisqu'il est cette béance sans fondement, il faut sans cesse se reprendre pour s'exister. Parce qu'il est délaissé, l'homme ne peut compter sur Dieu pour assurer la continuité du temps et de l'existence. Parce qu'il lui manque un fondement, l'existence humaine

[1185] CDG, p. 107
[1186] CDG, p. 43
[1187] CDG, p. 138
[1188] *CdG*, p. 141

est perpétuelle tension et reprise de soi. Il faut se créer puisque rien ne nous fonde : « la vie est l'objet transcendant et psychique construit par la réalité humaine en quête de son propre fondement[1189]. » L'absence de fondement complique donc la relation à soi : puisque rien ne me fonde, c'est dans la fuite devant soi que le pour-soi se crée. Son temps privilégié n'est pas celui du passé qui fait de la vie une œuvre, ni celui du présent, qui la perd dans l'instant, mais celui de l'avenir. Bien entendu, il faut maintenir la relation entre les ek-stases temporelles : « le passé est indispensable au choix de l'avenir[1190] ». Puisque la liberté est dépassement, il faut bien qu'il y ait quelque chose à dépasser et donc que quelque chose soit et ait été : « pour que le futur soit réalisable, il faut que le passé soit irrémédiable[1191]. » Cependant, il faut bien maintenir le privilège de l'avenir sur les autres ek-stases : le temps, présent comme passé, reçoit de l'avenir son sens :

> C'est que la seule force du passé lui vient du futur : de quelque manière que je vive ou que j'apprécie mon passé, je ne puis le faire qu'à la lumière d'un projet de moi sur le futur. Ainsi l'ordre de mes choix d'avenir va déterminer un ordre de mon passé et cet ordre n'aura rien de chronologique[1192].

L'attente et l'ipséité

C'est cela qui est gagné par la compréhension morale du temps et qui est manqué dans sa compréhension chronologique : l'existence d'un projet *vers* soi. Ce projet vers soi est toujours projet de soi dans l'avenir. La vie, cela apparaît alors clairement, n'est jamais ma vie dans le moment présent mais *ma vie à venir, projetée, future* :

> C'est donc à la lumière du non-être et du futur que ma position peut être actuellement comprise : être-là c'est n'avoir qu'un pas à faire pour atteindre la théière, pouvoir tremper la plume dans l'encre en étendant le bras (…) Etre-là, pour un soldat, c'est être à cent dix, à cent vingt jours de la classe ; le futur - un futur projeté - intervient partout : c'est ma vie future à Bordeaux, à Etaples, la

---

1189 *Ibid*.
1190 *EN*, p. 542
1191 *Ibid.*
1192 *EN*, p. 544

> libération future du soldat, le mot futur que je tracerai avec une plume humectée d'encre, c'est tout cela qui me signifie ma place et qui me la fait exister dans l'énervement ou l'impatience ou la nostalgie[1193].

Etre là pour la conscience, exister, c'est se projeter. Exister, c'est être au futur. Rien n'est jamais déterminé dans le présent, telle la crise de foi de l'adolescent dont la signification sera décidée dans l'avenir, dans la conversion à la dévotion ou dans « la crise de puberté[1194] ». Quel est alors le temps de l'ipséité ? « De là cette nécessité pour nous de nous attendre. Notre vie n'est qu'une longue attente[1195] (…) ». Etrange déclaration dans une philosophie radicale de la liberté si l'on attribue une dimension passive à l'attente. Mais si l'on comprend l'attente comme engagement, alors la contradiction disparaît : s'engager, c'est se projeter et attendre la réalisation de la fin pour laquelle on agit. Cette attente est certes attente de la réalisation de ce que j'entreprends, attente de la rencontre et de la relation à l'autre, mais elle est surtout « attente de nous-mêmes[1196] ». Cette orientation fondamentale du temps de l'existence comme attente et projet de soi commune à Sartre, Jankélévitch et Nabert, mais trace aussi leur distance avec une autre philosophie morale contemporaine, celle de Levinas.

Le temps et l'autre : Sartre, Jankélévitch, Nabert et Levinas

Si l'on a voulu faire apparaître directement l'alliance souterraine et inattendue des philosophies morales et temporelles de l'existence de Sartre, Jankélévitch et Nabert – et cela en commençant par leur rapport à Bergson – on peut désormais emprunter un autre chemin, détourné cette-fois, pour revenir à leur unité. En effet, la relation à Levinas constitue négativement la concordance des temps de l'existence pour Sartre, Jankélévitch et Nabert. Pour chacun, la conscience existe dans le mesure où elle se temporalise vers l'avenir, pour chacun « c'est là la structure de l'ipséité : être soi, c'est venir à soi ». Le futur est à la fois temps de la morale, futur intentionnel pour Jankélévitch, espoir de régénération pour Nabert, et structure du soi. Qu'en est-il pour Levinas ?

[1193] *EN,* p. 538
[1194] *EN*, p. 582
[1195] *Ibid.*
[1196] *Ibid.*

Temporalité entre altérité et ipséité : le débat avec Levinas

Disons-le immédiatement, le débat entre Levinas et les philosophies existentielles de Sartre, Jankélévitch et Nabert a pour cœur la relation du temps à l'altérité et à l'ipséité. Pour Levinas, « le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais il est la relation même du sujet avec autrui[1197]. » C'est bien l'envers de ce qui lie Sartre, Jankélévitch et Nabert, la compréhension première du temps dans sa relation à l'ipséité. La relation à l'autre est bien entendu fondamentale dans chacune de ces philosophies morales ; la différence essentielle est qu'elle n'est pas première, c'est le Je qui vient d'abord.

Un des sites privilégiés et explicites de ce débat se trouve dans les *Cahiers pour une morale*. Sartre y répond à une objection adressée par Levinas dans *Le Temps et l'autre*. Levinas reproche au présent sartrien son inconsistance, son refus de la matérialité reléguée au passé :

> Il y a dans la philosophie de Sartre je ne sais quel présent angélique. Tout le poids de l'existence étant rejeté sur le passé, la liberté du présent se situe déjà au-dessus de la matière[1198].

C'est un reproche classique qu'adresse ici Levinas à la théorie sartrienne du temps et de la liberté, celui d'une liberté qui s'affranchirait complètement de la situation dans laquelle elle se trouve, d'une liberté fantasmée. Mais l'objection profonde qu'il adresse à Sartre se trouve ailleurs, dans l'orientation même de la temporalité, qui est tournée vers l'ipséité et non pas vers l'altérité. Il faut ici revenir à la conception de l'aliénation et du temps de l'autre qui s'expriment dans les *Cahiers pour une morale*. Le temps donné, et non pas celui qui est *vécu*, « n'est plus la temporalité de personne », elle est la simple synthèse des temporalités de chacun et conduit à l'aliénation parce que « je perçois mon propre temps à partir du temps des autres[1199]. Tout la question est donc de savoir si « le temps des autres » mène à l'aliénation ou à l'éthique même.

Pour Sartre, la temporalité est duale : il y a d'un côté mon temps, celui dans

[1197] *TA*, p. 17
[1198] *TA*, p. 44
[1199] Ibid., p.521

lequel s'exprime la singularité de la vie concrète de ma conscience et puis il y a « le temps des autres », celui qui est donné et qui en se temporalisant cesse d'être l'agent de mon ipséité. La figure de l'autre est nécessairement contemporaine, sinon cause, de l'aliénation du pour-soi. De la même façon que le devoir exprimait la liberté et la volonté de l'autre, le temps partagé devient un temps dont je suis dépossédé, et qui me dépossède de moi-même. *L'éthique n'est pas alors l'effort pour l'existence de partager le temps de l'autre, de se mettre à sa place, mais au contraire de résister à l'aliénation de la temporalité. L'éthique, tout comme chez Nabert, est avant tout l'histoire d'une existence qui a à s'approprier ce qu'elle est.* Cette conception de la temporalité renverse celle que Levinas a exprimée dans les conférences de 1947 et 1947 qui composent dans *Le Temps et l'autre*. Sartre mentionne d'ailleurs ce texte et réfute la compréhension que Levinas lui attribue du concept d'avenir. La controverse qui s'engage entre Sartre et Levinas porte sur le statut de l'avenir, et sur la place de l'autre dans la temporalité.

Pour Levinas en effet, c'est par l'autre que le temps existe. Sans la rencontre avec l'autre, il ne peut y avoir de temporalité pour moi. Dans de *L'Existence à l'existant*, il écrit ainsi : « La sociabilité n'est-elle pas mieux que la source de notre représentation du temps, le temps lui-même[1200] ? » Le temps pour moi est donc entièrement constitué par ma relation avec autrui. Le temps est essentiellement une relation à l'autre. S'opposant à la fois aux théories qui pensent le temps comme étant purement intérieur à la conscience ou purement extérieur au sujet, toujours pris dans un rapport au Je, Levinas pense au contraire le temps comme une réalité qui n'existe que par ma relation avec l'autre. Dans *Totalité et Infini*, Levinas poursuit cette même réflexion sur le rapport du temps et de l'autre :

> La liberté humaine réside dans l'avenir (…). Etre conscient, c'est avoir du temps. Non pas déborder le présent, en anticipant et en hâtant l'avenir, mais avoir une distance à l'égard du présent : se rapporter à l'être comme à l'être à venir, garder une distance à l'égard de l'être tout en subissant déjà son étreinte. Etre libre, c'est avoir du temps pour prévenir sa propre déchéance sous la menace de la violence[1201].

[1200] Emmanuel Levinas, *L'Existence à l'existant*, Paris, Vrin, Biblio Textes Philosophiques, 2ème édition, 2002, p. 135
[1201] Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Paris, Le Livre de Poche, Biblio Essais, 1990, p. 265

Levinas, comme Sartre, place dans l'avenir toute la puissance de la liberté, tout comme ils formulent la nécessité de sortir de l'être et de sa métaphysique. Ils s'accordent également pour situer la liberté dans une forme de distance à soi : ne pas être seulement ce qu'on est mais toujours être la possibilité d'un avenir. C'est en étant et n'étant pas soi-même que l'on peut être libre, en créant une distance par rapport à son passé et à son avenir. Paradoxalement, cette distance à soi fait la réalité de la présence : il faut que le présent s'épaississe, qu'il ne m'arrime pas simplement à ce que je suis, pour que je puisse être libre. Et il semble donc que Levinas et Sartre se retrouvent dans une vision commune de l'avenir comme temps de la liberté du sujet. Mais c'est tout autrement qu'il faut comprendre le passage des *Cahiers* dans lequel Sartre cite Levinas :

> L'anticipation de l'avenir, la projection de l'avenir accréditées comme l'essentiel du temps par toutes les théories de Bergson à Sartre ne sont que le présent de l'avenir et non pas l'avenir authentique ; l'avenir c'est ce qui n'est pas saisi, ce qui tombe sur nous, ce qui s'empare de nous. *L'avenir c'est l'autre*[1202].

La critique de Levinas est donc bien claire : le projet sartrien est déjà une réduction de l'avenir, l'anticipation bergsonienne est déjà une méconnaissance de l'avenir. Il n'y a qu'un seul concept d'avenir pour Levinas, et cet avenir « c'est l'autre », cette liberté imprévisible. L'avenir est donc un concept entièrement éthique, l'avenir est essentiellement une relation à l'autre. Cette détermination de l'avenir par l'autre est au contraire comprise comme aliénation par Sartre, qui répond en ces termes à la critique de Levinas :

> En réalité il y a une pluralité de structures de l'avenir. L'Avenir c'est le projet de ma liberté dans la mesure où ce projet esquisse un chemin dans un monde déjà docile. Mais c'est aussi sous ce projet la possibilité permanente pour ma liberté d'être autre par rapport à ce projet (de changer). Seulement concevons bien qu'il faut d'abord la caractérisation intentionnelle du projet pour que l'avenir comme anéantissement possible de ce projet par moi-même soit possible. C'est moi-même venant comme autre à moi-même. L'avenir c'est

[1202] *Le choix, le monde, l'existence*, Jean Wahl, p.172, repris ensuite dans *Le Temps et l'Autre,* Paris, PUF, Quadrige, 11ème édition, 2014 (C'est moi qui souligne)

> donc à la fois la souffrance longue et prévue de cet amour qui se développe et déjà la possibilité d'être un jour en dehors de cet amour, de n'y entrer plus. Mais c'est en outre ma mort comme possibilité de n'avoir plus de possibilité, possibilité d'impossibilité, altérité dans mon projet au cœur même de ce projet[1203] (…).

Dans sa réponse à Levinas, Sartre esquisse une description des quatre modalités de l'avenir, et des relations à l'autre et au sujet qu'elles engagent :

- L'avenir est ce le projet que ma liberté suit dans le monde. Ici le projet est en simple accord avec moi-même.
- L'avenir c'est aussi toujours la possibilité pour ce projet de changer. L'avenir ici n'engage pas seulement mon identité à moi-même mais suppose au contraire que je puisse me faire autre pour moi-même. En effet, l'avenir, c'est à la fois l'amour éperdu que je porte à l'autre et en même temps la possibilité de pouvoir un jour ne plus l'aimer.
- L'avenir est aussi la mort comme fin de toutes les possibilités. Ici l'altérité au cœur de l'avenir est entière puisque je ne suis plus associé à mon avenir.
- L'avenir c'est aussi ma relation à l'autre. La conception lévinassienne de l'avenir ne prend en compte que l'une des quatre dimensions de l'avenir sartrien.

Tout ce qui sépare Sartre, Jankélévitch et Nabert de Levinas se joue dans cette quatrième dimension de l'avenir – qui n'est qu'une des dimensions de l'avenir pour ceux-là tandis qu'elle en est le tout pour celui-ci :

> Enfin quatrième structure de l'avenir : la liberté de l'autre en relation avec moi comme à la fois prévisible et imprévisible et comme transcendant mon projet. La décision que va prendre l'autre, si je dépends de lui, tient mon avenir en suspens. A ce moment c'est l'aliénation totale possible de mon avenir. (…) La profondeur de mon avenir c'est qu'il est en même temps avenir-objet pour l'autre, c'est qu'il tourne vers l'autre une face objective qui m'échappe, c'est en même temps son imprévisibilité au sein de sa prévisibilité. Pourtant, quoiqu'il

[1203] *CpM*, pp. 431-432

m'échappe et de quelque manière qu'il soit l'autre et l'inconnu, il ne se peut définir comme autre et inconnu que si déjà mon projet l'esquisse[1204]. »

On comprend donc l'enjeu de la critique mutuelle que s'adressent Sartre et Levinas au sujet de l'avenir : pour Levinas, l'avenir sartrien oblitère l'Autre, pour Sartre, l'avenir lévinassien ignore la profondeur et les dimensions de l'avenir, et en particulier celle de la liberté du pour-soi. Levinas procède à une réduction de l'avenir, en laissant de côté tout ce qui relève de la liberté du pour-soi. On mesure bien ici tout l'écart qui persiste entre deux éthiques qui s'affranchissent de l'être, au profit du temps, mais qui divergent dans la place qu'elles reconnaissent à l'altérité et à l'orientation qu'elles accordent à l'avenir.

Quelle est la thèse que soutient Levinas dans *Le Temps et l'autre* ? Dans ce texte de jeunesse apparait déjà la thèse fondamentale qui distingue l'approche levinassienne de celle de Sartre, Jankélévitch et Nabert et qui l'éloignera déjà du concept d'existence. Cette thèse est simple : le temps n'est pas « horizon ontologique de l'*être de l'étant* » mais « mode de l'*au-delà de l'être*, comme relation de la 'pensée' à l'Autre[1205] ». *Alors que le moment formé par Sartre, Jankélévitch et Nabert saisit précisément le temps dans la relation à soi, à l'action et au sens, Levinas l'exile chez Autrui.* C'est bien le mouvement inverse à celui des philosophies de l'existence de Sartre, Jankélévitch et Nabert que trace Levinas, dès 1946. Le temps n'est plus la modalité de la relation à soi mais la condition de la relation à l'autre. C'est une autre dimension éthique qui amplifie le temps : comme Sartre, Jankélévitch et Nabert, Levinas se désintéresse de la compréhension chronologique et cosmologique du temps – de tout ce qui est lié à la *représentation* du temps – et fonde sa valeur morale dans la relation à l'autre. *Le temps n'est pas le flux neutre le long duquel s'écoule notre existence ; c'est la condition de la relation à soi, selon les philosophies de l'existence, et condition de la relation à l'altérité selon Levinas.* On comprendra ainsi également la distance qu'il marque avec l'existentialisme.

Au cours de l'analyse du temps apparaissent pourtant des événements communs, notamment celui de l'incoïncidence. Alors que Sartre, Jankélévitch et Nabert comprennent l'incoïncidence à soi fondamentale qui affecte toute subjectivité comme *événement proprement temporel*, pour Levinas cette incoïncidence est d'abord le signe de l'impossibilité de réduire l'Autre au Même. La non-coïncidence de soi et de

[1204] *Ibid.*
[1205] *TA*, p. 8

l'autre est un effet de « la dia-chronie du temps[1206] ». Levinas résume cet acquis dans une phrase fondamentale pour notre recherche :

> Le temps signifie ce *toujours* de la non-coïncidence, mais aussi ce *toujours* de la relation[1207] (…).

L'ambivalence du temps est réaffirmée, séparation qui est relation, distance qui est proximité. C'est « le sens propre » du temps. L'incoïncidence à soi ou à l'autre est donc événement éthico-temporel. Parce qu'il y a rupture temporelle, à soi ou à l'autre, il y a relation éthique à soi ou à l'autre. La rupture et la relation sont les deux moments de la reprise. Que le temps soit compris dans sa relation à l'ipséité ou à l'altérité, il est toujours cet élément du dehors qui résiste et qui rend la coïncidence impossible. A chaque fois, le temps est l'élément de la différence, ce qui fracture et rend possible la subjectivité, ce qui distancie et rapproche le sujet de l'autre.

La relation de Levinas à la philosophie de l'existence apparaît alors clairement : les philosophies de l'existence, dont Sartre, Jankélévitch et Nabert développent chacun des virtualités différentes, sont toutes des philosophies de l'ipséité, de l'existence comme réalité solitaire d'un sujet isolé, ensuite seulement en relation avec l'altérité. C'est ainsi que Levinas comprend l'existence décrite par les philosophies de l'existence : « être, c'est s'isoler par l'existence[1208]. » L'existence est indissociable de la solitude. Levinas a bien compris la relation essentielle scellée par les philosophies de l'existence entre l'existence et la solitude, ou existence première du sujet. *La compréhension du temps détermine alors tout le rapport à l'existence : soit le temps est relation à soi, et l'ipséité est alors la réalité première de l'existence, soit le temps est relation à l'autre, et l'existence n'est plus alors un concept tout à fait adéquat.* Levinas reproche bien à l'exister de se refuser « à tout rapport, à toute multiplicité[1209]. » En somme, la philosophie de l'existence est bien une philosophie du Même dont l'impérialisme réduit l'Autre à un concept non-avenu, ou ce qui revient au même secondairement avenu[1210]. La

---

[1206] *TA*, p. 10
[1207] *Ibid.*
[1208] *TA*, p. 21
[1209] *TA*, p. 22
[1210] « L'événement ontologique qui s'accomplit par la philosophie consiste à supprimer ou à transmuer l'altérité de tout Autre, à universalité l'immanence du Même ou la Liberté, à effacer les frontières, à expulser la violence de l'Etre. » (« Transcendance et Hauteur », in *Liberté et commandement*, Paris, Biblio Essai, Livre de Poche, 1994, p. 60)

philosophie de l'existence est une philosophie de l'ego, une philosophie pour laquelle l'existence « ne regarde personne d'autre que l'existant[1211]. » La solitude existentielle du sujet n'est donc pas la solitude psychologique et seconde de celui à qui manque la présence de l'autre ; c'est plutôt « le pouvoir de commencer, de partir de soi[1212] ».

Dans la description de l'insomnie, on comprend que ce qui s'y joue, c'est l'arrêt du temps, l'impossibilité de la reprise. L'insomnie est pour Levinas, au même titre que l'ennui et la nostalgie pour Jankélévitch, une affection temporelle. Le présent de l'insomnie « ne renouvelle rien[1213] », il n'y a plus de commencement ni de recommencement. Il n'y a que le même présent qui dure. *L'existence impersonnelle de l'insomnie, l'il y a, l'exister sans existant, c'est donc un temps sans reprise, un temps sans direction ni mouvement, un temps sans sujet ni signification.* L'exister c'est alors le propre de l'éternité. Lorsque Levinas définit la conscience comme « pouvoir de dormir[1214] », il faut comprendre que l'existence appropriée par un sujet est cette nécessaire distance à soi, ce repli toujours possible au sein de laquelle la subjectivité peut se soustraire à elle-même. L'identité n'est pas alors un ensemble figé de caractéristiques mais « un départ de soi et un retour à soi[1215] ».

Entre le temps de Levinas et celui de Sartre, Jankélévitch et Nabert se tient en fait la négativité. C'est ce que montre Rodolphe Calin :

> Là où Sartre exalte la négativité face à l'en soi, et pense la présence à soi de la conscience comme décompression d'être *par le néant*, Levinas s'interdit, en quelque sorte, cette facilité : la difficulté est pour lui de penser la libération de l'emprise que l'être exerce sur lui-même sans pourtant s'accorder la négativité[1216].

Alors que les temporalités de la réalité humaine sont séparées par un néant pour Sartre, cette distance entre les temps n'existe pas pour Levinas. Il en va de même pour l'idée de manque, structurelle dans la pensée sartrienne de la conscience, indicielle de l'écart entre le Moi pur et le Moi concret pour Nabert, annonciatrice de

---

[1211] *TA*, p. 22
[1212] *TA, p. 51*
[1213] *TA*, p. 27
[1214] *TA*, p. 30
[1215] *TA*, p. 31
[1216] Rodolphe Calin, *Levinas et l'exception du soi.* PUF, « Épiméthée », 2005, p. 62-63

l'alternative existentielle pour Jankélévitch. Le désir d'être présent chez Sartre et Nabert, qui exprime le manque qui affecte la conscience et l'existence, n'a rien de négatif chez Levinas. Ce désir est un manque absolu et non pas à une plénitude première et absente : « c'est le vide, c'est l'absence radicale qui devient première, et non le plein dont elle serait le manque[1217]. » Levinas s'oppose ainsi à la relation établie par les philosophies de l'existence entre ipséité et négativité, temps et morale.

[1217] Calin Rodolphe, *Levinas et l'exception du soi*, *op. cit.,* p. 215

Conclusion

SARTRE. JANKÉLÉVITCH. NABERT.

Temps et morale. Ipséité et négation.

Que reste-t-il d'un parcours qui conduit d'un moment ontologique, où la durée et la conscience se voient fracturées, à un moment pratique, où la liberté et la reprise deviennent premières, et à un moment existentiel, où la relation aux autres et à soi se font toutes morales ? Qu'est-ce qui lie l'attelage philosophique inattendu formé par Sartre, Jankélévitch et Nabert, entre Bergson et Levinas ?

Ce qui reste, c'est la certitude qu'entre le temps et la morale, se glissent l'ipséité et la négation. Alors que pour Bergson la durée est « succession sans séparation[1218] », pour Sartre, Nabert et Jankélévitch *le temps de l'existence est justement l'expérience de la coexistence dans la séparation*. C'est là le renversement qu'opèrent les philosophies de l'existence par rapport à une philosophie de la vie. Alors que pour Levinas, le temps est avant tout le temps de l'altérité, pour Jankélévitch, Sartre et Nabert, il est orienté vers l'ipséité.

C'est là, entre Bergson et Levinas, entre ipséité et altérité, que l'on trouve le temps propre à l'existence pour Sartre, Jankélévitch et Nabert.

En effet, ce que les philosophies de l'existence nous apprennent c'est bien que *la vie n'est pas une unité de temps*. Elle est conscience continue de la discontinuité, faite de résistances et de reprises, animées par un *désir d'être*. En abandonnant toute interrogation sur la représentation du temps, Sartre, Jankélévitch et Nabert rendent compte du *sentiment du temps*. Le temps représenté peut bien prendre la forme d'une continuité ininterrompue, chronologique, cosmologique ou organique, le temps vécu et ressenti, en revanche, demeurera insensible et occulté tant que la dialectique de la rupture et de la reprise sera oubliée. Le temps de l'existence n'a pas l'élan de la progression continue ; il est au contraire l'envers de la négation[1219], « la positivité du négatif » qui apparaît dans les moments de rupture et de reprises qui scandent l'existence. *Ils font de la reconnaissance de la distance à soi et de l'extériorité du temps,*

[1218] Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, *op. cit.,* p. 55

[1219] « Le Temps est l'élément différentiel par excellence, l'élément inexistant par définition qui fait de la conscience une 'chose' *pas comme les autres*, si, en d'autres termes, le Temps est précisément le rien qui est tout, il faudra conclure d'abord que la philosophie est la méditation du temps (…). » (*JNSQ2*, p. 185)

irrécupérables en représentation, une structure de leur ontologie. Cependant cette extériorité à soi et au temps s'approfondit dans des directions différentes : pour Sartre, le temps est la puissance qui soutient la transcendance, qui rend possible la liberté, qui maintient la distance de soi à soi[1220]. *En somme, le temps est ce qui permet d'approfondir l'extériorité existentielle de la conscience*. Pour Nabert au contraire, la temporalité permet un approfondissement de l'intériorité de la conscience par l'espoir de la régénération de soi. Quelle qu'en soit l'orientation, pour qu'il y ait sensation du temps, il faut qu'il y ait rupture, séparation, distance, écart, incoïncidence : une forme ou l'autre de négation. La conscience est comprise non pas comme substance mais comme *intervalle de moi à soi*. C'est cet intervalle que l'on nomme l'incoïncidence à soi, et qui est creusé aussi bien par Sartre et Jankélévitch que Nabert. L'existence, comme le temps, a quelque chose d'extatique pour un sujet toujours à la limite de soi, toujours hors de lui-même. Le temps est ce qui permet d' « exister à distance de soi[1221] ». Et l'existence est l'histoire individuelle et infinie de cette reprise de l'incoïncidence. Le temps de l'existence a un rythme heurté qui s'immobilise dans l'angoisse, la crise de conscience, la nostalgie, l'ennui.

L'existence devient alors l'appropriation par la conscience de ce que le temps fait ou défait ; c'est en cela qu'elle est *reprise* : elle refait dans la réflexion, la responsabilité, la relation, le récit ce que le temps ne fait qu'une fois. Si la réalité temporelle est irréversible, qu'elle soit représentée par la flèche, la droite qui ne reviennent jamais en arrière, l'existence est elle l'histoire des deuxièmes fois. Reprendre, c'est en effet donner un sens à ce qui nous arrive dans l'existence. S'il est impossible de défaire véritablement ce que le temps a fait, il est possible de changer sa signification pour une conscience, de s'engager. C'est à la liberté et au Faire de donner un sens à une temporalité qui n'en a pas. La reprise est alors la signification existentielle du temps. Choisir une vie, c'est toujours *se* choisir, engager un sens. C'est en cela que les philosophies de Sartre, Jankélévitch et Nabert sont existentielles : elles *engagent* à s'approprier l'extériorité de la temporalité. Si le temps est bien une réalité éminemment liée à la subjectivité, qui se fait projet d'elle même dans l'avenir, chacune de ces trois philosophies de l'existence maintient en effet une distance entre le

[1220] C'est bien entendu également l'effet de l'intentionnalité : « Que la conscience essaye de se reprendre, de coïncider enfin avec elle-même, tout au chaud, volets clos, elle s'anéantit. Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme 'intentionnalité'. » (Jean-Paul Sartre, *Situations philosophiques*, *op. cit.*, p. 11)
[1221] Emmanuel Levinas, *Le Temps et l'autre*, Paris, Quadrige, PUF, 1979, p.51-52

temps et la conscience. Le temps n'est jamais structure interne de la conscience, forme a priori, mais toujours réalité externe. Pour restituer cette extériorité temporelle, Sartre, Nabert et Jankélévitch affirment soit la nature ek-statique d'un temps dans lequel le passé, le présent et le futur sont séparés par le néant et la liberté, soit la discontinuité morale entre le passé et l'avenir que seule la régénération peut surmonter, soit la primauté de l'instant qui entrevoit, sans jamais pouvoir l'atteindre, la réalité. Pour chacun, la conscience est toujours anachronique, toujours en avance ou en retard[1222]. La conscience n'est jamais « contemporaine[1223] » du temps de l'existence. C'est cet anachronisme structurel qui appelle la reprise existentielle.

Cette extériorité du temps, plus proche d'un devenir altérant que d'une durée conservatrice, rend compte d'un phénomène commun aux philosophies de Sartre, Jankélévitch et Nabert : l'incoïncidence à soi. En effet, pour les philosophies de l'existence, le réalisme du temps s'accompagne d'une théorie de la subjectivité dans laquelle il est impossible d'être tout à fait soi. Cette relation entre temps et conscience qui s'éprouve comme manque est formulée par Sartre dans la conclusion de *L'Etre et le néant* : l'origine de la temporalisation de la conscience est « l'impossibilité pour la conscience d'être cause de soi[1224]. » *Puisque ni la conscience ni la liberté ne sont des substances, qui peuvent donc subsister sans effort, le sujet n'a de permanence que celle qu'il se donne, que celle qu'il conquiert par le renouvellement de ses actes*. Dans ces morales, qui sont tout autant des métaphysiques, exister, c'est toujours être à distance de soi. Cette distance à soi est un effet de la critique de l'être que formulent ces trois philosophies temporalistes. L'être, identique à lui-même, ne doit plus fonder l'ontologie : c'est bien plutôt le Faire, le Néant, la liberté en un mot, qui la fonde. On comprend alors l'emprise morale de ces philosophies ! Si la catégorie ontologique fondamentale est le Faire, alors la morale est philosophie première.

Les philosophies de l'existence témoignent toutes d'une prédilection pour le futur. En effet, c'est bien à ce temps que se conjuguent ipséité et négation. L'existence est toujours « *du côté* de l'avenir, elle est son propre sursis[1225]. » Elle est toujours en train de se faire. Jankélévitch, Sartre et Nabert reprennent l'inversion du sens de la

[1222] Cette description de la conscience irrémédiablement en avance ou en retard se retrouve chez Nabert, Sartre et Jankélévitch : « par rapport au grand instant primordial, la conscience est tout entière 'après coup' » (*PP,* p. 176) ; « L'expérience du retard, pourrait-on dire, que nous avons par rapport à nous-mêmes, devient une impatience d'être (…). » (*EpE*, p. 125).
[1223] *PP*, p. 176
[1224] *EN*, p. 668
[1225] *CdG*, p. 137

temporalité à laquelle a procédé le bergsonisme : l'homme n'est pas un être pour la mort dont le devenir n'est qu'une attente et une précipitation vers la fin. Le temps offre au contraire la possibilité sans cesse renaissante de la réalisation de soi : « Le temps vrai met donc en jeu l'histoire de la personne tout entière[1226]. » La temporalité est à la fois puissance de réalisation de soi et pouvoir d'échappement à soi. Le temps peut être cette puissance créatrice par laquelle l'ipséité se réalise mais il peut aussi être cette « malédiction[1227] », cette durée dévitalisante et ennuyeuse où le sujet ne fait qu'attendre.

Le temps, en ce qu'il fait advenir et disparaître, est autant tourné vers la création que la destruction, vers la liberté que vers l'aliénation. La philosophie morale a alors pour vocation de traquer les négations de la temporalité. Pour maintenir le futur ouvert, deux voies s'offrent à la conscience, la création et l'affirmation. L'éthique elle-même est conçue comme une reprise :

> (…) confirmer l'être de l'être, c'est-à-dire affirmer une deuxième fois ce qui est déjà affirmé, et par conséquent doubler d'une affirmation humaine la positivité de l'existence, telle serait sous ce rapport la vocation la plus générale de l'éthique[1228].

Tout comme l'existence qui prend la forme d'une alternative, la morale se présente sous la forme d'une oscillation entretenue par l'organe-obstacle entre ce qui contraint et ce qui aspire. La « malédiction[1229] » de la vie morale tient à ce paradoxe que, pour agir moralement, la conscience doit être empêchée. Et le temps est cet « organe-obstacle élémentaire[1230] ». Il est à la fois ce qui interdit et ce qui rend possible, ce qui entrave et ce qui autorise. On comprend alors comment concilier la conception du temps comme irréversible et l'impératif moral premier « le Bien n'est jamais fait », il est toujours à refaire[1231]. Les actions morales « demandent à être voulues et revoulues chaque jour par une espèce de miracle continué[1232] ». Tout le problème de la philosophie morale est donc la conservation de cette intention qui ne

---

[1226] *HB*, p. 51
[1227] *JNSQ2*, p. 188
[1228] *TV I*, p. 5
[1229] *TV I*, p. 19
[1230] *Ibid.*
[1231] « Ma vertu », au contraire, retombe chaque fois à zéro dans les pauses de l'intention ; la création morale n'est pas une paternité définitive, et qui engendre une fois pour toutes sa créature : c'est plutôt une paternité semelfactive et instantanée. » (*TVI,* p. 124)
[1232] *TV I,* p. 123

peut durer par elle-même et qu'il faut sans cesse reprendre. Cette reprise, si fondamentale dans la vie morale, se brise pourtant sur de l'irrécupérable métamoral, le mal, la douleur, la mort.

Le temps de l'existence est donc bien à la fois un temps destructeur et un temps créateur, le temps de la liberté et le temps de l'aliénation, un temps donné et un temps repris. Sartre restitue l'expérience de ce temps donné et repris dans les *Carnets de la drôle de guerre*. En pensant aux dix jours de permission qui l'attendent, il *imagine* ce temps non pas comme « une limitation arbitraire mais une qualité personnelle de cette beauté », semblable à la durée et à sa mélodie, et qui n'a plus rien à voir avec « le temps plat et amorphe de tous les jours[1233] » de la vie à Morsbronn. L'existence, insiste Sartre, « n'a rien de commun avec le concept populaire et biologique de la vie ». Vivre, c'est s'entreprendre : « Bref, on me la donne, cette permission, mais il faut que je la prenne. C'est une entreprise[1234] . » Le temps de l'existence est donné mais c'est toujours à la conscience de le reprendre si elle veut qu'il ait du sens. Un peu plus loin, Sartre poursuit : « Il n'y a qu'un temps. Le temps de l'existence[1235]. »

S'il n'y a qu'un temps, il y a pourtant, aussi, la possibilité de refaire ce qu'il a défait.

[1233] *CdG*, p. 233
[1234] *CdG*, p. 104
[1235] *CdG*, p. 240

Abréviations

Œuvres de Bergson
DI : *Essai sur les données immédiates de la conscience*
DS : *Les Deux sources de la morale et de la religion*

Œuvres de Sartre
CdG : *Carnets de la drôle de guerre*
CpM : *Cahiers pour une morale*
EN : *L'Etre et le néant*
VE : *Vérité et existence*
TE : *La Transcendance de l'ego*

Œuvres de Jankélévitch
HB : *Henri Bergson*
JNSQ1 : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien. La Manière et l'occasion*. Tome 1
JNSQ2 : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, La Méconnaissance, le Malentendu* Tome 2
JNSQ3 : *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, La Volonté de vouloir.* Tome 3
PDP : Premières et dernières pages
PP : *Philosophie première*
PxM : *Le Paradoxe de la morale*
IN : *L'Irréversible et la nostalgie*
PeI : *Le Pur et l'Impur*
M : *La Mort*
A : *L'Alternative*

Œuvres de Nabert
EpE : *Eléments pour une éthique*
DdD : *Le Désir de Dieu*
EIL : *L'Expérience intérieure de la liberté*
EM : *Essai sur le mal*

Bibliographie
Des ouvrages consultés

I. Tableau chronologique des principales œuvres philosophiques de Sartre, Jankélévitch et Nabert (1924-1955)

	Jean-Paul Sartre		Vladimir Jankélévitch		Jean Nabert	
	Articles	Œuvres	Articles	Œuvres	Articles	Œuvres
1924			« Deux philosophes de la vie, Bergson et Tuyau »			*L'Expérience intérieure de la liberté*
1925			« Georg Simmel, philosophe de la vie »			
1928			« Prolégomènes au bergsonisme »		« Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale »	
1929			« Bergsonisme et biologie »			
1931				*Henri Bergson*		
1932					« De la connaissance de soi »	
1933			« Les deux sources de la morale et de la religion selon Henri Bergson »	*L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling* *Valeur et signification de*		

				la mauvaise conscience		
1934					« Les instincts virtuels dans Les Deux sources de la morale et de la religion »	
1936	« La Transcendance de l'ego »	*L'Imagination*		*L'ironie ou la bonne conscience*		
1938		*Esquisse d'une théorie des émotions*		*L'alternative*		
1939	« Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité »	*Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940*	« De l'ipséité » « La méchanceté »		« L'angoisse et l'émotion »	
1940		*L'Imaginaire*	« Le Mensonge »		« La raison et la religion selon Léon Brunschvicg »	
1941					« L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu »	
1942				*Du Mensonge*		
1943		*L'Etre et le Néant*	« De la simplicité » « Psycho-analyse de l'antisémitisme »			*Eléments pour une éthique*
1945	« La liberté cartésienne »				« La correspondance des valeurs chez Léon Brunschvicg »	
1946	« Ecrire pour son époque »	*Réflexions sur la question juive* *L'existentialisme est un humanisme*				

1947	Lettre-préface à *Le problème moral et la pensée de Sartre* de Francis Jeanson	*Cahiers pour une morale* *Situations I*		*Le Mal*		
1948		*Vérité et existence* *Situations II*	« Dans l'honneur et la dignité »			
1949		*Situations III*	« Du sérieux » « Les philosophes et l'angoisse » « La liberté et l'ambiguïté »	*Traité des vertus*		
1951			« Henri Bergson » « L'optimisme bergsonien »			
1952		*Saint Genet, comédien et martyr*				
1953			« Mystique et dialectique chez Jean Wahl » « Métaphysique et ontologie » « La philosophie du 'presque' et l'intuition du 'presque-rien' »		« Emmanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie »	
1954			« Le presque-rien » « L'austérité et le mythe de la pureté morale »	*Philosophie première*		
1955			« La volonté de vouloir »		« L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction »	*Essai sur le mal*

II. Textes philosophiques[1236] de Sartre, Jankélévitch et Nabert (1924-1955)

a) Textes de Sartre

« La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique » dans les *Recherches philosophiques*, n°6 (pp. 85-123), Paris, 1936-1937 ; réédition Vrin, 1965
L'Imagination, Paris, Félix Alcan, 1936
Esquisse d'une théorie des émotions, Paris, Hermann, 1938
Carnets de la drôle de guerre. Septembre 1939-Mars 1940, Paris, Gallimard, 1983 & 1995 pour la nouvelle édition augmentée d'un carnet inédit
« Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *La Nouvelle Revue française,* n°304, janvier, repris dans *Situations I*
L'Imaginaire. Psychologie phénoménologique de l'imagination, Paris, Gallimard, 1940
L'Etre et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Gallimard, 1943
« La liberté cartésienne », *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, pp. 289-308
Réflexions sur la question juive, Paris, Folio, Essais, 1946
L'Existentialisme est un humanisme, Paris, Folio, Essais, 1946
Cahiers pour une morale, Paris, Gallimard, 1983
Vérité et existence, Paris, Gallimard, 1989
Situations I, Paris, Gallimard, 1947
Lettre-préface à *Le problème moral et la pensée de Sartre*, in Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965
« Ecrire pour son époque », *Temps Modernes* (n°33), juin 1948
Situations II, Paris, Gallimard, 1948
Situations III. Lendemains de guerre, Paris, Gallimard, 1949
Saint Genet, comédien et martyr, Paris, Gallimard, 1952

b) Textes de Jankélévitch

« Deux philosophes de la vie, Bergson et Tuyau », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 49, 2, pp. 402-449 (repris dans *Premières et dernières pages,* 1994*)*

[1236] Pour une bibliographie complète de chacun des auteurs, nous renvoyons à :

- Michel Contat et Michel Rybalka, *Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée,* Paris, Gallimard, 1970 ; *Sartre. Bibliographie 19080-1992*, Paris, CNRS Editions, 1993
- Enrica Lisciani-Petrini (sous la direction de), *En dialogue avec Vladimir Jankélévitch*, Paris, Vrin, Mimesis, 2010 *;* Vladimir Jankélévitch, *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, Mille & une pages, 1966
- Dieudonné Udaga, *La Subjectivité à l'épreuve du mal*, Paris, L'Harmattan, Ouverture philosophique, 2014

« Georg Simmel, philosophe de la vie », *Revue de métaphysique et de morale*, 32, n°2, pp. 213-257 ; n°3, pp. 373-386 (repris dans Georg Simmel, *La Tragédie de la culture et autres essais*, introduction de V. Jankélévitch, Paris, Rivages, 1988, pp. 13-87
« Prolégomènes au bergsonisme », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, pp. 437-490 (repris dans *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959)
« Bergsonisme et biologie », *Revue de métaphysique et de morale*, 34, n°1, pp. 253-265 (repris dans *Premières et dernières pages*, 1994)
« Les deux sources de la morale et de la religion selon Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, 38, n°1, pp. 101-107 (repris dans *Henri Bergson*, Paris, PUF, 1959)
« De l'ipséité », *Revue internationale de philosophie*, tome 2, n°5, pp. 21-42 (repris dans *Premières et dernières pages,* 1994)
« La méchanceté », *Annales de l'Ecole des Hautes études de Gand*, tome 3, pp. 131-135 (repris dans *Le Mal,* 1947)
« Le Mensonge », *Revue de métaphysique et de morale*, 45, n°1, pp. 37-61 (repris dans *Du Mensonge, 1942* et dans *Traité des vertus,* 1949)
« De la simplicité », *Cahiers du Rhône*, n°5 (repris dans *Henri Bergson*, 1959)
« Psycho-analyse de l'antisémitisme », *Le mensonge raciste, ses origines, ses méfaits*, édition clandestine, Toulouse, Mouvement national contre le racisme (repris dans Jean Estèbe, *Les Juifs à Toulouse et en mise toulousain au temps de Vichy*, Toulouse, PUM, 1996, dans *Prétentaine*, n°9/10 avril 1998, et dans *L'Esprit de résistance,* 2015)
« Dans l'honneur et la dignité », *Les Temps modernes*, n°33, pp. 22-49 (repris dans *L'Imprescriptible,* 1986)
« Du Sérieux », *Proceedings of the Teenth International Congress of Philosophie*, Amsterdam, North Holland Publishing Company, pp. 515-519 (repris dans *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux* en 1963)
« Les philosophes et l'angoisse », *Revue de Synthèse*, n°66, pp. 67-98 (repris dans *L'Aventure, l'Ennui, le Sérieux,* 1963)
« La liberté et l'ambiguïté », *Actes du IVème Congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, La Baconnière, pp. 200-208 (repris dans *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-Rien,* 1957)
« Henri Bergson », *Revue de métaphysique et de morale*, 56, n°1, pp. 1-3 (repris dans *Premières et dernières pages,* 1994)
« L'optimisme bergsonien », *Evidences*, juin, pp. 1-4 (repris dans *Henri Bergson,*1959)
« Mystique et dialectique chez Jean Wahl », *Revue de métaphysique et de morale*, 58, n°4, pp. 423-431 (repris dans *Sources*, 1984)
« Métaphysique et ontologie », *Actes du XIème Congrès international de philosophie*, Bruxelles, 20-26 août 1953
« La philosophie du 'presque' et l'intuition du 'presque-rien », *Revue de métaphysique et de morale*, n°4, pp. 108-113 (repris dans *Philosophie première* en 1953)
« Le presque-rien », *Bulletin de la Société française de philosophie*, n°3, pp. 66-80 (repris dans *Premières et dernières pages,*1994)
« L'austérité et le mythe de la pureté morale », Cours de Sorbonne polytypé, Paris, Tournié et Constant (repris dans *L'austérité et la vie morale* en 1956)

« La volonté de vouloir », *Archivio di Filosofia*, n°2, Rome, pp. 39-57 (repris dans *Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien,* 1957)
Henri Bergson, Paris, Félix Alcan (rééd. Paris, PUF, 1959)
L'odyssée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling, Paris, Félix Alcan (rééd. Paris, L'Harmattan, 2005, préface de Xavier Tilliette)
Valeur et signification de la mauvaise conscience, Paris, Félix Alcan (rééd. *La Mauvaise conscience*, Paris, Aubier Montaigne, 1966 ; rééd. in *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998)
L'ironie ou la bonne conscience, Paris, Félix Alcan (rééd. *L'ironie*, Paris, Flammarion, 1964)
L'alternative, Paris, Félix Alcan, 1938
Du Mensonge, Lyon, Confluences, 2ème édition 1945 (rééd. in *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998)
Le Mal, Cahiers du collège philosophique, Paris, Artaud (rééd. in *Philosophie morale*, Paris, Flammarion, 1998)
Traité des vertus, Paris, Bordas, 1949, réédition en trois tomes, Paris, Flammarion, 1983-1986
Philosophie première. Introduction à une philosophie du « presque », Paris, PUF (rééd. Paris, PUF, « Quadrige »)

c) Textes de Nabert

L'expérience intérieure de la liberté, thèse principale pour le doctorat es lettres, Paris, PUF, 1924, XII-334, repris dans *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*, Préface de Paul Ricœur, Paris, PUF, 1994
« Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale », Etude critique de Léon Brunschvicg, in *Revue de métaphysique et de morale,* 1928, p. 219-275
« De la connaissance de soi », Etude critique de Léon Brunschvicg, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1932, p. 158-159
« Les instincts virtuels dans Les Deux sources de la morale et de la religion », *Journal de psychologie normale et pathologique*, 1934, p. 309-316
« L'angoisse et l'émotion », Etude critique de René Lacroze, in *Revue philosophique de la France et de l'étranger,* 1939, p. 225-231
« La raison et la religion selon Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, 1940, p. 85-111
« L'intuition bergsonienne et la conscience de Dieu », *Revue de métaphysique et de morale*, 1941, p. 283-300
Eléments pour une éthique, Paris, PUF, 1943, 238 p. ; 2ème édition avec une préface de Paul Ricœur, Paris, Aubier Montaigne, 1962, et Paris, Aubier, 1992
« La correspondance des valeurs chez Léon Brunschvicg », *Revue de métaphysique et de morale*, 1945, p. 54-63
« Emmanuel Kant, Ontologie und Wissenschaftstheorie », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1953, p. 253-255

« L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction », *Les Etudes philosophiques*, 1955, p. 483-491
Essai sur le mal, Paris, PUF, 1955 ; 2ème édition, avec une introduction de Paule Levert, Paris, Aubier Montaigne, 1970, 190 p. Nouvelle édition : Paris, Cerf, 2001

III. Etudes consultées sur les œuvres de Sartre, Jankélévitch et Nabert

a) Etudes sur Sartre

Rudolf Bernet, « L'un-pour-l'autre chez Sartre et Levinas », in *Philosopher en français*, Paris, PUF, 2001
René Bolduc, « Le journal comme dialogue. Réflexions sur l'écriture de soi et l'authenticité à partir des Carnets de la drôle de guerre de Sartre », in *Horizons philosophiques,* 10, nº 1, 1999
Roland Breeur, « Le temps irréel (Sartre) », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 14 juillet 2012
Judith Butler et Ivan Ascher, « Violence, non-violence : Sartre, à propos de Fanon » in *Actuel Marx*, nº 55, 25 avril 2014
Philippe Cabestan, « Authenticité et mauvaise foi : que signifie ne pas être soi-même ? », in *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634, pp. 604-625, 2005
Florence Caeymaex, *Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hidelseheim, OLMS, Europea Memoria, 2005
Florence Caeymaex, « L'existentialisme comme éthique de Heidegger à Sartre » in *Les Temps Modernes*, nº 650 (s. d.): 248-69.
Jeannette Colombel, *Sartre*, Paris, Livre de Poche, 1985
Vincent de Coorebyter, « L'espoir maintenant, ou le mythe d'une rupture », in *Les Temps Modernes*, nº 627, 2016
Christian Demoulin, « Sartre, de la mauvaise foi à l'hontologie », in *L'en-je lacanien,* 2006
Alain Geismar, « Liberté et générosité de Sartre », in *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634
Lewis R. Gordon, « Sartre et l'existentialisme noir », in *Cités*, nº 22, 2007
André Gorz, « Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », in *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634
Nicolas Grimaldi, « Sartre et la liberté cartésienne », in *Revue de Métaphysique et de Morale* 92, nº 1, 1987
Yves-Jean Harder, « Dialectique et structure : Sartre, Lévi-Strauss, Lacan », in *Les Temps Modernes*, nº 674-675, 2013
Manfred Frank, « Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre », in *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, nº 16, 2005
Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, Seuil, 1965
Francis Jeanson, « De l'aliénation morale à l'exigence éthique », in *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634

Leonard Krieger, « Histoire et existentialisme chez Sartre », in *Cités*, nº 22, 2007
Marielle Macé, « Sartre considéré comme terminus », in *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634
Patrice Maniglier, « Faire ce qui se défait : la question de la politique entre Sartre et le structuralisme ». *Les Temps Modernes*, nº 632-633-634
Jean-Christophe Merle, « La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre », in *Le Portique. Revue de philosophie et de sciences humaines*, nº 16, 2005
Jean-Marc Mouillie et Jean-Philippe Narboux (éd.), *Sartre. L'Être et le néant: Nouvelles lectures*, Paris, Les Belles Lettres, 2015
Jean-Marc Mouillie, *Sartre : Conscience, Ego et Psyché,* Paris, Philosophies, PUF, 2000
Enzo Neppi, « Éthique et Absolu chez Sartre ». *Cités*, nº 22, 2007
Hadi Rizk, *Comprendre Sartre,* Paris, Armand Colin, 2011
Yvan Salzmann, *Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Genève, Labor et Fides, 2000.
Juliette Simont, « De l'inconditionnel moral chez Kant et chez Sartre », in *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, 2014
Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », in *Les Temps Modernes*, nº 674-675, 2013
Juliette Simont, « Le choix originel : destin et liberté », in *Les Temps Modernes*, nº 674-675, 2013
Juliette Simont, *Sartre, Un demi siècle de liberté*, Louvain, De Boeck, 2015
Jean Wahl, *Esquisse pour une histoire de « l'existentialisme »*, Paris, L'Arche, 2001
Gérard Wormser, « Éthique et violence dans les *Cahiers pour une morale* », in *Cités*, nº 22, 2007
Gérard Wormser (éd.), *Sartre : Violence et éthique*, Lyon, Sens Public, 2006

b) Etudes sur Jankélévitch

Paul Audi, « L'attitude de Jankélévitch vis-à-vis de l'Allemagne dans l'après-guerre. En réponse à un article de Thomas Keller ». *Cités*, nº 70, 2017
Flora Bastiani (éd.), *Bergson, Jankélévitch, Levinas,* Paris, Manucius, 2017
Florence Caeymaex, « Négativité et finitude de l'élan vital. La lecture de Bergson par Jankélévitch », in *Annales bergsoniennes IV. L'Évolution créatrice 1907-2007 : épistémologie et métaphysique,* Paris, PUF, 2008, pp. 629-640
Joëlle Hansel, *Vladimir Jankélévitch. Une philosophie du charme*, Paris, Manucius, 2012
Enrica Lisciani-Petrini, *Charis. Essai sur Jankélévitch*, Paris, Vrin, Mimesis, 2013
Enrica Lisciani-Petrini, « Le philosophe combattant : éthique et politique chez Jankélévitch », in *Cités*, nº 70, 2017
Enrica Lisciani-Petrini, *En dialogue avec Jankélévitch*, Sesto San Giovanni, Editions Mimesis, Philosophie, 2014
Isabelle de Montmollin, *La philosophie de Vladimir Jankélévitch. Sources, sens, enjeux*, Paris, PUF, 2000
Aaron Looney, « L'amour, la loi et les dispositions de l'âme : Vladimir Jankélévitch

sur les droits de l'homme », in *Cités*, nº 70, 2017
Jean-Philippe Pierron et Elodie Lemoine (éd.), *La Mort et le soin. Autour de Vladimir Jankélévitch*, Paris, PUF, Questions de soin, 2016
Jean Wahl, « La Philosophie Première de V. Jankélévitch ». *Revue de Métaphysique et de Morale* 60, nº 1/2 (1955)

c) Etudes sur Nabert

Jacques Baufay, *La philosophie religieuse de Jean Nabert*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1974.
Eric Blondel, *Le Problème moral*. Paris, PUF, 2000.
Philippe Capelle, *Jean Nabert et la question du divin*,Paris, Cerf, 2003.
Robert Hébert, « Introduction à l'histoire du concept de réflexion : position d'une recherche et matériaux bibliographiques », in *Philosophiques* 2, nº 1, 1975
Paule Levert, « La pensée existentielle de J. Nabert ». *Les Études philosophiques* 17, nº 3, 1962
Paule Levert, *Jean Nabert ou l'Exigence absolu,* Paris, Seghers, 1970.
Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience. Etude de la philosophie de Jean Nabert*, Paris, Aubier-Montaigne / Université de Paris, 1963
Paul Naulin, « La philosophie de Jean Nabert et la morale de l'autonomie », in *Les Études philosophiques* 17, nº 3, 1962
Jean-Philippe Pierron, *Ricœur*, Paris, Vrin, Bibliothèque des philosophes, 2016
Ludovic Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive*, Namur, Presses universitaires de Namur, 1971
Robert Franck, « Les traits fondamentaux de la méthode de Jean Nabert », in *Revue Philosophique de Louvain* 63, nº 77, 1965
Stéphane Robilliard, « Témoignage et attestation »n ub *Philosophie*, nº 88, 2006
Stéphane Robillard et Frédéric Worms (éd), *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Paris, Beauchesne, 2010
Claude Troisfontaines, « Le moment de la réflexion », in *Revue des sciences philosophiques et théologiques* Tome 90, nº 1, 2006
Dieudonné Udaga, *La subjectivité à l'épreuve du mal*, Paris, L'Harmattan, 2014

IV. Etudes consultées sur le temps et sur l'éthique

Jean-Luc Amalric, « Affirmation originaire, attestation et reconnaissance : Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne », in *Études Ricoeuriennes*, nº 1, 2011
Arnaud Bouaniche, *De la surprise devant le temps à la surprise devant la création*, Paris, PUF, 2015
Olivier Campa, « L'autre rive du temps » in *Les Études philosophiques*, nº 78, 2006
Jean-Pierre Coutard, *Le soi, le temps et l'autre: Autour de Husserl, Maine de Biran et Ricoeur*,

L'Harmattan, 2013.
Marie-Hélène Desmeules, « Les refigurations de notre expérience du temps » in *Philosophiques* 41, nº 2, 2014
Tristan Garcia, « Un autre ordre du temps. Pour une intensité variable du maintenant », in *Revue de métaphysique et de morale*, nº 72, 2011
Nicolas Grimaldi, *Etudes cartésiennes: Dieu, le temps, la liberté*, Paris, Vrin, 1996
François Hartog, *Régimes d'historicité : Présentisme et expériences du temps*, Édition revue et augmentée, Paris, Points, 2015.
Marcel Hénaff, « La valeur du temps », in *Esprit* Janvier, nº 1, 2012
Yann Laporte, *Gilles Deleuze, l'épreuve du temps*, Paris, L'Harmattan, 2005.
Marc de Launay, « Les temps de l'histoire », in *Cités*, nº 33, 2008
Charles Larmore, *Les Pratiques du moi*, Paris, PUF, Philosophie morale, 2004
Charles Larmore, *Dernières nouvelles du moi*, Paris, PUF, Quadrige, 2009
Charles Larmore et Alain Renaut, *Débat sur l'éthique*, Paris, Grasset, 2004
Charles Laremore, « Une théorie du moi, de son instabilité et de la liberté d'esprit », in *Mécanismes mentaux, mécanismes sociaux. De la psychose à la panique, Paris,* La Découverte, 1994, pp. 127-146
Charles Larmore, *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993
Jean-François Lyotard, *L'inhumain. : Causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988
Jean-Philippe Pierron, *Le Passage de témoin : Une philosophie du témoignage,* Paris, Cerf, La nuit surveillée, 2006
Jean-Philippe Pierron, *Les Puissances de l'imagination : Essai sur la fonction éthique de l'imagination*, Paris, Cerf, 2014
Jérôme Porée, « Exister vivant », in *Archives de Philosophie,* Tome 72, nº 2, 2009
Jérôme Porée, « L'épreuve du temps », in *Sociétés* n°2, 2002
Claude Romano, *L'aventure temporelle*, Paris, PUF, Quadrige, 2010
Camille Riquier, *Archéologie de Bergson. Temps et métaphysique*, Paris, PUF, Epiméthée, 2009
Camille Riquier, « Bergson et le problème de la personnalité : la personne dans tous ses états » in *Les Études philosophiques*, vol. 81, no. 2, 2007, pp. 193-214
Camille Riquier et Frédéric Worms (éd.), *Lire Bergson,* Paris, PUF, Quadrige Manuels, 2013
Frédéric Worms, *Les Maladies chroniques de la démocratie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017
Frédéric Worms, *Revivre. Eprouver nos blessures*, Paris, Flammarion, Champs Essais, 2016
Frédéric Worms, *La philosophie en France au XXe siècle. Moments*, Paris, Folio, 2009
Frédéric Worms, Bergson ou les deux sens de la vie, Paris, PUF, Quadrige, 2ème éd., 2013
Frédéric Worms, « La conversion de l'expérience » in *ThéoRèmes. Enjeux des approches empiriques des religions*, 12 juillet 2010
Frédéric Worms, « La vie dans la philosophie du XXème siècle en France », in *Philosophie*, nº 109, 2011
Frédéric Worms, « L'idée de moment 1900 », in *Le Débat*, nº 140, 2006

Résumé

Ce travail cherche à montrer qu'il existe une relation inaperçue entre les philosophies morales de Sartre, Nabert et Jankélévitch, quelque part entre celles de Bergson et de Levinas. Quelle nécessité y a-t-il à faire vivre un dialogue entre une ontologie phénoménologique, anti-idéaliste et athée, une philosophie réflexive, néo-kantienne et spiritualiste, une pensée de l'existence aussi « métabergsonienne » qu'inclassable ? Tout se trouve dans la relation de la conscience au temps qui se comprend grâce aux concepts d'ipséité et de négation. Le temps de l'existence n'a plus la continuité de la durée bergsonienne, il n'est pas non plus orienté vers l'autre comme dans l'éthique levinassienne mais constitue au contraire la relation à soi. Entre négation et ipséité, entre Bergson et Levinas, les philosophies de l'existence forment un trio inattendu pour lequel le temps est une réalité extérieure dans laquelle la conscience existe toujours à distance de soi.

Abstract

This work attempts to reveal the unexpected relationship linking Sartre's, Nabert's and Jankélévitch's moral philosophy, which falls somewhere between Bergson's and Levinas'. What is the common ground between a phenomenological, anti-idealist and atheist ontology, a neo-Kantian, spiritualist and reflexive philosophy and a conception of existence as "Metabergsonian" as it is unclassifiable? The answer lies in the self's relationship to time as understood through the concepts of negation and ipseity. Existential time lacks the continuity that defines Bergsonian duration and the concern for others that guides Levinas' ethics. Between negation and ipseity, between Bergson and Levinas, these existential philosophies make for an unlikely trio for which time is an exterior reality that maintains the self far from itself.

Mots Clés

Sartre, Jankélévitch, Nabert, Bergson, Levinas, temps, existence, morale, subjectivité.

Keywords

Sartre, Jankélévitch, Nabert, Bergson, Levinas, time, existence, ethics, self, selfhood.