

UNIVERSITE CHEIKH ANTA DIOP DE DAKAR

FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



MEMOIRE DE MAITRISE

SUJET:

**LA PROBLEMATIQUE DU
DESTIN CHEZ SARTRE**

Présenté Par:

Ibrahima TOURE

Sous la direction de :

M^{me}. Ramatoulaye Diagne MBENGUE

Année universitaire 2004-2005

DEDICACES

Je dédie spécialement ce travail à :

La mémoire de mon père : Prématurément, le destin vous a arraché à notre affection. Mais, s'il est avéré que la mort prolonge la vie, alors sachez très cher Papa, que nous vous immortaliserons en perpétuant votre enseignement. Que la terre de votre cher Camatane vous soit légère !

Ma mère : Ame pure, âme céleste. Que seraient devenues ces « consciences immédiates » sans votre sens du devoir ? Que Dieu vous prête longue vie, car pour vous nous voulons nous battre.

Serigne Cheikh Ndiaye : Lorsque l'ombre, s'étant emparée de mon âme, me prédestinait à la perdition, vous m'avez ouvert les portes de l'espoir. Que Dieu vous prête longue vie.

Mes grands-mères : Seynabou Aris, Soungoura Sankharé

Mes frères : Mamadou, Cheikh Abou

Mes sœurs : Lala, Diarry, Ndèye, Khady, Adama, Awa, Seynabou

Mes Tantes : Yaye Fatou, Sophie

Mes Oncles : Cheikh Tidjiane, Assane, Gorgui, Cherif

Mes Cousins : Mor, Amadou

Ainsi qu'à tous ceux qui m'ont sincèrement soutenu

REMERCIEMENTS

Ce présent travail est l'aboutissement d'un très long processus de sacrifices et d'abnégation. Il m'a en effet fallu emprunter des chemins parfois semés d'embûches pour en arriver à ce stade. Cependant, tous ces sacrifices seraient sans nul doute vains et inutiles n'eut été le soutien à la fois financier et moral de mes chers. Par conséquent, je ne saurais commencer sans au préalable adresser mes vifs remerciements à :

Ma mère, Fatou Kandji

Serigne Cheikh Omar Ndiaye,

Bay Ass Ndiaye,

Mor Dior Diop, dont la compréhension et le soutien m'ont été d'un apport décisif,

Youssoupha Kandji et famille,

Issa Kandji et famille,

Maman Adama Mané et toute la famille Gassama,

Fanta, Bintou, Gnima, Koutoubo, Kaba, Safietou et néné,

Tous mes amis ainsi qu'à tous ceux qui de près ou de loin ont participé à la réalisation de ce mémoire.

PLAN

INTRODUCTION 1

1. PREMIERE PARTIE : ELUCIDATION CONCEPTUELLE 6

CHAPITRE I : QU'EST-CE QUE LE DESTIN ? 7

Section 1 : La conception optimiste du destin..... 9

Section 2 : Le pari pessimiste sur le destin..... 19

2. CHAPITRE II : SARTRE OU LA RUPTURE 24

Section 1 : Genèse de la pensée sartrienne 24

Section 2 : La révolution cosmologique : la contingence comme condition de
tout engagement 28

2.1. DEUXIEME PARTIE : VERS UNE NOUVELLE ANTHROPOLOGIE 34

3. CHAPITRE I : QU'EST-CE QUE LA RELATIVE HUMAINES ? 35

Section 1 : La subjectivité comme principe de toute transcendance 36

Section 2 : L’homme créateur du sens 41

CHAPITRE II : CONSEQUENCES 50

Section 1 : Qu’est-ce que l’existence ? 50

Section 2 : Le destin comme projet et comme synthèse..... 53

**TROISIEME PARTIE : EST-IL ENCORE POSSIBLE DE PENSER LE
DESTIN ? 59**

CHAPITRE 1 : L’homme en question 60

Section 1 : Perdition et déréliction ?..... 60

<u>Section 2</u> : Conséquences	65
<u>CHAPITRE II</u> : Sartre ou le rédempteur.....	71
<u>Section 1</u> : L'homme face à lui-même.....	71
<u>Section 2</u> : Perspectives morales	75
CONCLUSION	79

INTRODUCTION

Qui suis-je ? Que suis-je ? De telles questions que personne ne peut éviter montrent bien qu'exister, pour l'homme, ne se réduit jamais entièrement au simple fait d'être, ou à l'urgence immédiate de vivre. Contrairement aux choses de la nature qui simplement sont là, l'homme non seulement existe, mais a conscience de son existence. Exister, c'est donc être pour un sujet, c'est-à-dire pour quelqu'un capable de s'interroger et de réclamer pour ce qui existe une justification. C'est précisément à ce niveau qu'apparaît toute l'importance relative à la problématique du destin.

En effet, une question aussi profondément enracinée dans la nature humaine est par excellence l'ultime détermination de l'orientation du sens de l'existence. Question d'autant plus incontournable que « toute philosophie qui ne poserait pas la question du sens courrait le grave risque de réduire la raison à des fonctions purement instrumentales sans aucune passion authentique pour la recherche de la vérité ».¹ Ainsi donc, se questionner sur le destin devient du coup une quête de l'existence du sens de l'existence.

Toutefois, force est de constater que cette notion n'échappe ni aux ambiguïtés, ni aux équivoques. Ceci parce que, d'une part, l'idée de destin dénote l'existence d'un chemin, d'une direction à suivre et, d'autre part, parce que l'enjeu majeur qui s'articule autour de cette notion est la question de la liberté.

C'est dans cet ordre d'idées qu'apparaissent les divergences. Une étude rigoureuse montre en effet que depuis l'antiquité grecque jusqu'à nos jours, il y a une opposition entre deux grandes théories. La première reste essentiellement influencée par l'idée de l'existence d'une puissance qui, s'imposant aux hommes, fixerait d'avance certains événements quoiqu'il

¹ Pape Jean Paul II, *Fides et Ratio*

pût arriver et quoique les êtres doués d'intelligence et de volonté pussent faire afin de les éviter ; ce que par la suite les religions révélées appelleront la providence. La seconde, par contre, postule l'idée selon laquelle, l'homme, maître absolu de soi et de l'univers est l'unique créateur du sens de la terre.

Ces différentes conceptions, bien qu'ayant un substrat commun, s'excluent cependant mutuellement, ouvrant par la même, les polémiques.

Mais ce qu'il y a de plus déroutant, c'est qu'au regard de la conception classique, des difficultés inévitables surgissent : Comment penser le sujet si l'homme est déterminé de part en part par la providence ? Une conscience libre, créée et maintenue dans l'existence par le créateur n'est-elle pas anéantie comme conscience et comme liberté ? Dieu et la liberté humaine peuvent-ils coexister sans mutuellement se détruire ?

Au sein de ses controverses, Jean Paul Sartre occupe une place incontournable tant par le contenu de sa doctrine que par la rupture qu'il a su instaurer, établissant ainsi un avant et un après et inaugurant du coup une vision originale de l'homme.

En effet, c'est conscient des apories inhérentes à la question que Sartre s'inscrit d'entrée de jeu dans une perspective de revalorisation et de responsabilité totale de l'homme. Selon lui, l'existence ne se déduit pas comme peuvent par exemple se déduire les propriétés d'un triangle à partir de sa définition. Autrement dit, l'existence ne se prouve pas, elle s'éprouve. La pensée échoue par conséquent à en fonder la nécessité.

De ce fait, si l'existence ne résulte d'aucune nécessité, si l'espoir d'en fonder l'intelligibilité dans un autre monde ou en un Dieu logiquement nécessaire est ruiné, alors rien ne peut sauver l'homme d'une contingence radicale. Est contingent ce qui peut être ou ne pas être. Dire que ce qui existe est contingent, c'est dire que ce qui existe aurait pu ne pas être ou

dans tous les cas ne plus être. Par conséquent, à l'idée de nature humaine, il faut substituer celle de condition humaine.

Une telle position marque un tournant décisif dans l'histoire de la pensée. En effet, que nous prenions la morale des grands philosophes grecs, celles des penseurs chrétiens, celle des athées du XVIII^{ème} siècle ou des agnostiques du XIX^{ème} siècle, tous admettent un type d'homme considéré comme idéal et vers lequel il est obligatoire de tendre. En rendant la création orpheline de toute transcendance et en oblitérant toute idée de nature humaine, Sartre ouvre les voies vers une considération objective et réaliste de l'homme entendu au sens Nietzschéen du terme c'est à dire comme celui qui évalue. Or, évaluer n'est ce pas créer, inventer ?

L'homme transcende le simple donné pour viser au-delà de lui ce qui n'est pas encore. Ainsi est-il, avant tout, ce qu'il se fait. Nul ne peut se démettre de cette liberté fondamentale. Comme on le voit, Sartre n'admet aucune norme : à chacun de se faire les siennes. Ce que l'homme doit être n'est écrit nulle part : à lui de l'inventer. C'est dans cette perspective que Goetz, dans le diable et le bon Dieu : déclare : « je suppliais, je quémandais un signe, j'envoyais au ciel des messages : pas de réponses [...] A présent, je connais la réponse : Rien [...] Dieu c'est la solitude des hommes. Il n'y'avait que moi : j'ai décidé seul du mal ; seul j'ai inventé le bien [...] moi, l'homme. Si Dieu existe, l'homme est néant ; si l'homme existe ... ». ²

L'homme existe au sens où il est libre projet de lui-même. Il est inscrit dans un processus d'engagement perpétuel et permanent. Chaque homme à travers ses actes ou ses choix, propose des valeurs.

Ainsi, l'homme existe d'abord et se définit ensuite. Autrement dit, son essence, sa définition, n'est que le résultat de son existence comme projet. Par conséquent, « l'existence précède l'essence ». ³

² Le diable et le bon dieu, 237-238

³ l'Existentialisme et un humanisme p. 23

Il semble alors légitime que notre recherche du destin prenne le pas sur la question de l'existence, car cette dernière étant toujours posée ou supposée, l'interrogation qui s'ouvre ne devient plus la question de l'existence elle-même, mais la ou les questions relatives à sa prise en charge c'est-à-dire la question du destin.

Toutefois, une question essentielle apparaît. En effet, comme nous le constatons, Sartre dans un premier temps bat en brèche toute idée de destin. Pourquoi et comment parvient-il à la réintégrer dans son système ? Quelles en seront les conséquences ?

En outre, si le destin est l'apanage exclusif de l'homme, c'est essentiellement parce que toute la théorie Sartrienne s'articule au tour de la subjectivité. Ce que l'homme est, c'est précisément ce qu'il a conscience d'être. Or la conscience est « conscience-positionnelle-du-monde ».⁴ Elle n'est pas possible avant d'être et son être est la condition de toute possibilité. A partir de l'expression subjective, il se découvre comme étant « délaissé » dans un monde essentiellement caractérisé par le chaos dans lequel, non seulement il se « sent de trop »⁵, mais aussi et surtout le hasard est maître du jeu. C'est dans cette mouvance qu'intervient cette formule percutante : « Dieu est mort ».⁶ La déclaration de la mort de Dieu invite à une prise en charge effective de la réalité. Ne peut être conçu que ce qui existe ici et maintenant. Dès lors, l'homme prend conscience du fait qu'il ne peut exister sans le monde tout comme le monde ne peut exister sans lui. Or le monde est absurde. Toute existence place l'homme devant un fait dont il ne peut donner la raison. Par conséquent l'homme est libre. Mieux, cette liberté est l'être de la conscience qui le définit. Il est le principe de revendication et d'autocontrôle des valeurs. Ainsi, à « l'illusion des arrières monde », il faut substituer le réalisme conséquent, c'est-à-dire considérer les choses telles qu'elles sont et non telles qu'elles devraient

⁴ L'être et le néant

⁵ la nausée, 131

⁶ le diable et le bon dieu, 240

être, car « Dieu n'existe pas [...] Plus de ciel, plus d'enfer, rien que la terre ».⁷ Etant maître de soi et de l'univers, l'homme devient entièrement responsable du sens à imprimer à l'existence. Il est alors maître absolu de son destin. Dans son projet, l'être qu'il veut être est définitif et indestructible. S'il projette d'être quelque chose de bien déterminé, il le désire pour la postérité et l'aboutissement final dépendra de lui.

Cependant, ce projet d'être, cette anticipation perpétuelle et permanente de soi n'épouseront les contours de l'essence que lorsque l'homme aura glissé tout entier au passé, c'est-à-dire, lorsqu'il sera mort. N'est-ce pas là un paradoxe ? Comment le destin, après avoir été conçu et mis en œuvre par le sujet, parvient-il à échapper à ce dernier pour se retrouver sous l'appréciation finale d'autrui ? N'assistons nous pas par-là à l'échec évident de l'existence ? D'ailleurs qu'est ce qu'autrui ?

Par ailleurs, le modernisme en s'installant progressivement a modifié la conscience humaine en l'insérant dans une dynamique déterministe causée par une vision de plus en plus scientifique et techniciste de l'univers. C'est ainsi qu'à travers le processus d'évolution de la science, est apparue une situation conflictuelle entre le plaisir de faire et les effets que le travail scientifique exerce sur la conscience humaine. Par conséquent, l'un des aspects les plus marquants de notre condition actuelle est la crise du sens. C'est précisément cela qui rend difficile et souvent vaine toute recherche sur une éventuelle orientation de l'existence. Cependant, si toutes les questions soulevées en philosophie gravitent autour de l'homme, ne faudrait-il pas revendiquer une nouvelle appréhension de la question afin d'en redéfinir les contours précis ? En d'autres termes, est-il encore possible de penser le destin ?

⁷ Le diable et le bon dieu, 238

PREMIERE PARTIE :
ELUCIDATION CONCEPTUELLE

CHAPITRE I : QU'EST CE QUE LE DESTIN ?

Equivoque à plus d'un titre, la notion de destin semble être celle sous-jacente à toutes les interrogations qui, depuis toujours, sous-tendent le processus d'évolution de la pensée humaine. En effet, c'est essentiellement dans une perspective de légitimation et de rationalisation que naissent les questions de fond qui caractérisent le parcours de l'existence humaine : Qui suis-je ? D'où viens-je ? Où vais-je ? Qu'y aura-t-il après cette vie ? Questions d'autant plus préoccupantes qu'elles prennent en charge la quête de sens toujours pressante dans le Cœur de l'homme car, des réponses fournies dépend l'orientation à donner à l'existence. C'est dire que, depuis la prise de conscience de soi de l'homme, cette question du destin détermine, et cela de façon explicite ou non, toute tentative d'appréhension du réel. Car, toutes les questions soulevées en philosophie, ne peuvent-elles pas être ramenées à une seule c'est à dire : qu'est-ce que l'homme ?

Cependant avec les diverses acceptions et ramifications de sens qu'elle offre, une question initiale s'impose. En effet, sur quoi repose l'équivocité qui la caractérise ?

Dans le Dictionnaire de la langue Philosophique, on constate que le mot destin dérive du mot latin **destinare** qui signifie assujettir, fixer et à l'origine duquel on trouve **stare** c'est-à-dire se tenir.

C'est selon cette perspective que dans le Dictionnaire de philosophie, le destin est défini comme « [...] une puissance mystérieuse qui, s'imposant aux hommes, détermine l'ensemble des événements de l'univers d'une manière qui ne laisse place ni à l'action consciente et volontaire, ni même à la prévision ».

Dans le Vocabulaire Technique et Critique de la philosophie, une définition analogue est proposée. En effet, le destin y est défini comme « une puissance par la quelle certains événements seraient fixés d'avance

quoi qu'il pût arriver, et quoi que les être doués d'intelligence et de volonté pussent faire en vue de les éviter ».

Le destin serait alors « une puissance » agissant à partir du dehors, transcendant toute volonté et tout entendement humain imposant par conséquent un chemin, une direction qu'il faudra inéluctablement suivre.

De là découle l'idée d'une pré- destination irrévocable de l'homme.

Ainsi défini, le destin est alors de l'ordre de la nécessité ou, en d'autres termes, de l'ordre de ce qui ne peut pas ne pas être.

Toutefois, dans le Dictionnaire de la langue philosophique, une autre conception vient nuancer le terme. En plus de la définition communément admise, le destin y est décrit comme « le cours de l'existence qui doit se réaliser, mais sans idée de prédétermination ». C'est ainsi que H. Niel nous semble avoir raison d'affirmer que : « l'idée de destin ajoute à celle de nécessité un début de compréhension et d'appropriation [...] le destin ne se surajoute pas de l'extérieur au déterminisme des causes naturelles. Il représente plutôt leur organisation, leur unité. Cette unité est celle d'un dessein, d'une fin poursuivie⁸.

Il en résulte que l'homme est soumis à une double exigence. Il est certes soumis à la nécessité que constitue le déterminisme des causes naturelles. Mais cette nécessité doit tout simplement être appréhendée comme un moyen et non comme une fin car, c'est en la saisissant qu'il pourra transcender le simple donné et se poser comme créateur des valeurs. Ainsi-peut on affirmer à la suite de Pascal que l'homme est un « roseau pensant ». Il est grandeur et misère. Du point de vue de l'étendu, il est inscrit dans un ordre qui le surplombe et aux exigences duquel il doit obligatoirement se plier. Cependant, dans la mesure où il est aussi esprit, il a la capacité de se transcender et de transcender le monde afin de lui imprimer une direction qui est sienne.

⁸ H. Niel, L'Analyse du Destin, 10. Cité par le dictionnaire.

Il est visible, par cette analyse, que ce terme est équivoque, polémique et tendancieux. Dans l'emploi qui en est fait au point de vue normatif, on peut dégager deux grandes directions : D'une part, le destin est une puissance plus ou moins personnifiée qui est censée gouverner les événements et l'existence de l'homme et, d'autre part, l'homme, grâce à son libre arbitre, doit transcender tout déterminisme afin de pouvoir s'approprier son destin.

Ainsi, on se trouve en face de deux conceptions : Une conception optimiste et une conception pessimiste.

Cependant, ces conceptions sont aux antipodes l'une de l'autre. Et si elles offrent au point de vue théorique un âpre champ de bataille, c'est parce que l'enjeu, situé ailleurs, se révèle être double. Non seulement elles déterminent l'orientation à donner à l'existence humaine, mais aussi et surtout elles ont chacune comme soubassement la grande question de la liberté de l'homme. Dès lors, à cause des enjeux corrélatifs à cette notion de destin, force est pour approfondir notre analyse, de nous poser les questions suivantes : Qu'est ce qui fonde la valeur théorique de ces deux conceptions ? L'optimisme qui a comme maître mot la nécessité, n'est-il pas une négation pure et simple de la réalité humaine ? Le pessimisme serait-il la voie du salut ?

SECTION I : L'OPTIMISME FACE AU DESTIN

« Il est démontré que les choses ne peuvent être autrement : Car tout étant fait pour une fin, tout est nécessairement pour la meilleure fin. [...]. Par conséquent, ceux qui ont avancé que tout est bien, ont dit une sottise : Il fallait dire que tout est mieux.⁹ ». Tels furent les enseignements de Pangloss au palais de Thender-ten-tronckh, lesquels enseignements stigmatisent toute la conception optimiste.

⁹ Candide ou de l'optimisme, 43

Mais au-delà du personnage de Pangloss, ceux-ci traduisent une conception de l'univers largement partagée par une certaine tradition philosophique.

En effet, d'une manière générale, l'optimisme est défini comme « une doctrine selon laquelle tout ce qui est, est bon ; le mal n'étant alors qu'une apparence et une vue relative [...]. Elle consiste également à se détourner de la réalité [...] pour se dispenser de la combattre ou de l'expliquer philosophiquement¹⁰ ».

Ainsi, par optimisme, il faut entendre une attitude de pensée comportant deux affirmations essentielles : il existe une nature humaine, et l'humain se caractérise par la vie de l'esprit. Qu'est-ce à dire ?

Cela signifie essentiellement que la définition de l'homme ne dépend pas des accidents de l'existence individuelle ou collective. Elle dépend plutôt d'un type humain préfiguré et sa réalisation est appelée par une finalité de la nature. Il y a, dominant la réalité des individus, un idéal de l'espèce, et l'homme est, en ce sens, transcendant à l'histoire.

Or la transcendance de l'humain est celle d'un être qui participe à l'esprit, lequel esprit regarde vers l'amour, la justice, la vérité. L'homme est d'autant plus humain que, plus spirituel, il est le sage. Il se construit selon un archétype idéal. Ainsi, l'optimisme consiste essentiellement à reconnaître à l'homme une place définie dans l'univers, et à l'esprit une fonction privilégiée dans l'homme. Grâce à son esprit, l'homme doit prendre conscience de soi et de sa place dans l'univers, et ensuite conformer toutes ses actions au plan suprême qui le régit.

Mais dans son effectuation concrète, l'optimisme peut se manifester différemment selon qu'elle prend appui sur une idée religieuse ou n'accepte au contraire qu'une base positive, établissant la personne humaine comme valeur première.

¹⁰ Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie

Par conséquent, l'optimisme implique une croyance à un absolu qui domine les contingences de l'histoire et qui donne un sens à la vie et, comporte en même temps, un certain accent d'idéalisme, puisqu'il consacre le destin de l'homme à la réalisation d'une idée préconçue de l'homme. Dès lors, le désespoir semble être inconcevable. Toujours l'optimiste trouve quelque base pour se recevoir, quelque subtilité pour se réconcilier avec son destin. En effet, le destin est compris dans ce cadre précis comme relevant de la transcendance et, par conséquent, détermine toute histoire individuelle ou collective. Nul acte ne peut dès lors être considéré comme du hasard. Ceci parce que, au sens étymologique, le hasard vient du mot arabe **az-zahr** signifiant le jeu de dè. A cet effet, seule la nécessité existe. L'homme est inscrit dans un ordre préexistant. Par conséquent, tout s'explique et se justifie. Sa vie n'aura de sens que s'il se conforme scrupuleusement à ce destin qui le surplombe.

C'est d'ailleurs tout le contenu du verset XXX de la sourate XXX dans lequel il est dit : « dirige tout ton être vers la religion exclusivement [pour Allah], telle est la nature qu'Allah a originellement donnée aux hommes pas de changement à la création d'Allah. Voilà la religion de droiture ».

Cependant, si valable et fécond qu'il soit à son origine, l'attitude optimiste présente toujours deux dangers : elle nie à l'homme toute liberté et, par conséquent le confine dans les sphères de la résignation. En effet, quelles issues peut-il y avoir si « c'est Allah qui commence la création, ensuite il la refait, puis, vers lui [l'homme] sera ramené» ?¹¹

N'est ce pas une déshumanisation pure et simple de l'homme ? Comment concilier série causale et providence ? Bien évidemment, de pareilles interrogations ne peuvent manquer, et ceci d'autant plus qu'elles court - circuitent l'évolution de la pensée optimiste.

En effet, de la tragédie grecque jusqu'au XVII^e siècle, en passant par les stoïciens et les religions monothéistes la question se nuance certes selon les cosmogonies qui la sous-tendent, mais garde tout de même le même

¹¹ XXX, 11

substrat commun. Dans la tragédie grecque, les réflexions sur les rapports entre l'homme et la nature abondent dans ce sens. Ainsi Ulysse dans l'Ajax : «je vois bien que nous ne sommes, nous tous qui vivons ici, rien de plus que des fantômes ou que des ombres légères » et Athéna de répondre : «un jour suffit pour faire monter ou descendre toutes les infortunes humaines»¹² .

L'homme apparaît en ce sens totalement impuissant. Il n'a de réalité que par rapport à une certaine hiérarchie constitutive de l'univers. Son existence est régie par un rapport non pas horizontal mais plutôt vertical vis à vis du plan suprême qui le régit. Il ne perçoit le sens de son existence que s'il accepte de jeter un regard de bas en haut afin de saisir le déterminisme auquel il est soumis.

Par conséquent, s'oppose le temps instable des humains et le temps souverain des dieux, celui qui met chacun à la place qu'il doit occuper dans le plan divin. Plan humain et plan divin suivent alors un ordre inverse. Lorsque l'homme naît, tout est déjà accompli mais à l'insu de tout le monde. Ainsi, Oedipe a successivement interrogé l'oracle, quitté Corinthe dans l'espoir de ne pas être parricide et de ne pas non plus épouser sa mère. Mais, il ignorait par-là qu'il s'acheminait inéluctablement vers l'accomplissement des prédictions de l'oracle. Il tue en cours de route un voyageur qui lui barrait la route, libère Thèbes de la sphinx, épouse la reine de la cité, occupe le trône royal sans voir dans cette succession autre chose qu'une succession.

L'enquête judiciaire à laquelle il procède devant l'énigme de la peste, le révèle à lui-même. Et comme l'atteste Pierre Vidal-Naquet : « l'énigme posée par la sphinx a une réponse qui était « l'homme ». L'énigme posée par Oedipe a une réponse qui est lui-même¹³ ».

On comprend dès lors que c'est toujours à travers un regard rétrospectif que se révèle la puissance transcendante régulant tout choix et

¹² Ajax p.150

¹³ Sophocle, Tragédies,,27.

toute volonté. Oedipe, découvrant la vérité, se crève les yeux. La vie de l'homme serait alors régit de part en part par les décrets de la providence. Il naît et évolue malgré lui à l'intérieur d'un système clos et sans nulle issue, d'où, le choix semble être un vocable dépourvu de valeur théorique. Au moment où l'on croit-en amont choisir librement, on découvre en aval qu'on était juste l'instrument du destin et que le pseudo choix était jadis inscrit dans l'ordre de la nécessité. La prise de conscience du système coïncide avec la découverte de l'incapacité qu'a l'homme face à toute situation. Il se trouve complètement démuni et désemparé. C'est dans cette perspective que Créon s'écrie : « [...] Malheureux, je plonge, hélas ! Au fond du plus malheureux des destins [...] tout vacille entre mes mains, et sur mon front s'est abattu un sort trop lourd à porter »¹⁴

La seule et unique alternative qu'a l'homme c'est d'accepter d'être incarcéré derrière les barreaux de la résignation. Le chœur l'atteste bien lorsque, consolant Electre, il chante : « Rassure-toi, rassure-toi, ma fille. Le grand Zeus est toujours au ciel d'où il voit tout et règle tout »¹⁵. le principe moteur de l'univers serait alors dans ce cadre précis, la nécessité encore appelée « Ananké », régissant la vie des hommes. D'ailleurs le tragique est essentiellement marqué ici par l'impuissance des volontés humaines à l'égard du destin. Seule compte la providence.

Cette notion de providence est d'ailleurs l'idée maîtresse de la philosophie stoïcienne. Victor Goldschmidt le confirme bien quand il écrit à propos des stoïciens : « l'événement singulier nous est donné dans un présent étroitement limité. L'interprétation essaie de le rattacher à la série universelle des causes et, par-là, d'étendre et d'élargir ce présent mutilé. Mais c'est l'événement même, dans son individualité, qui doit être expliqué

¹⁴ Antigone p. 139-140

¹⁵ Electre p. 260

(destin) et justifié (providence). [...] la cause unique doit se manifester en toutes choses [...] de même la providence à l'égard des hommes¹⁶ ».

Il revient à l'homme d'interpréter tout événement c'est-à-dire d'essayer de le comprendre et de saisir la cause par rapport à la cause efficiente c'est à dire Dieu. Il comprendra alors qu'absolument rien, ni être ni événement n'est sans cause et sans fin. Cependant, toutes choses sont présentes à Dieu qui en est, d'un bout à l'autre, l'auteur unique : « par lui l'enchaînement successif des causes est perçu comme une simultanéité et une harmonie.¹⁷ » Le destin apparaît alors comme « la raison, conformément à laquelle se déroulent le passé, le présent l'avenir. »¹⁸

Ainsi le monde a été établi dès le départ par la providence des Dieux et sera toujours gouverné par elle. A cela s'adjoint une nature inébranlable et irrévocable de la providence car selon Sénèque, pour qu'elle ait un sens, la vie de l'homme doit se conformer à la nature, laquelle est l'unique agent véritable. C'est uniquement dans cette perspective qu'il faut comprendre le célèbre adage de Zénon : « vivre conformément à la nature ». Mais pour vivre conformément à la nature il faut au préalable connaître cette même nature. Toutefois, connaître la nature, c'est bien moins comprendre ce qu'il faut faire que ce qui se fait. Et selon la fameuse sentence de Diogène Laërce : « vivre selon la vertu équivaut à vivre conformément à l'expérience des choses qui arrivent naturellement ». Or, l'ordre de la nature n'équivaut en rien à l'ordre humain. Elle se conforme plutôt à ses lois propres. Le sens de l'existence resterait alors tributaire de la prise de conscience et du conformisme à l'ordre supérieur régissant le mouvement intrinsèque de la nature. L'individu ne peut alors avoir de valeur que sous l'angle du déterminisme. Il n'a de réalité que s'il accepte de dissoudre son être dans la providence. « Nos destins nous mènent, et la première heure de

¹⁶ Victor Goldschmidt, *Le Système Stoïcien et l'Idée de Temps*, 83.84

¹⁷ *ibid.*, page 97

¹⁸ Définition du destin par Chrysippe, cité par Victor Goldschmidt, *ibid.*, p.97

notre naissance a réglé tout le temps qui nous reste. Une cause dépend d'une cause ; un ordre de choses éternel détermine la vie privée et la vie publique. C'est pourquoi il faut tout supporter avec courage ; c'est que rien ne survient par hasard, comme nous le croyons ; tout vient à son heure, avant le temps a été décidé ce qui te réjouit ou te fait pleurer [...] Pourquoi donc s'indigner ainsi ?¹⁹ »

Passif, quiétiste, attentiste..., tels sont alors les qualificatifs distinctifs de l'homme. Impuissant, il doit tout simplement accepter le cours normal des choses. Mais quelle valeur octroyer à l'existence si elle n'est pas synonyme de prise de parti contre tout déterminisme ?

La conception stoïcienne est largement partagée par une certaine traduction des textes religieux monothéistes tels que le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam. Selon cette traduction, l'homme serait conçu dans le coran comme un objet. Il a été conçu et fabriqué à des fins bien définies au préalable par son créateur, lequel possède d'ailleurs tout pouvoir sur lui. En effet : « Allah a crée d'eau tout animal. Il y en a qui marchent sur le ventre, d'autres marchent sur deux pattes, et d'autres sur quatre. Allah crée ce qu'il veut et Allah est omnipotent ²⁰ ». Non seulement il est omnipotent mais aussi il est omniscient et omniprésent. Plus aucune issue alors pour l'homme, le prisonnier de la providence.

N'ayant aucune existence propre, il lui devient impossible de se poser en tant que sujet, car n'ayant qu'un seul et unique objectif : adorer. Ceci lui est d'autant plus obligatoire que : « [Allah] a la transcendance absolue dans les cieux et sur la terre ²¹ ». Par conséquent, l'homme doit diriger « tout [son] être vers la religion exclusivement [pour Allah] ²² ».

¹⁹ Sénèque ; De la providence, in Les stoïciens, Gallimard, 1962, pp 769-770.

²⁰ XXIV, 45

²¹ XXX, 26

²² XXX, 30

Aussi la Torah le confirme t-elle : « Et maintenant Israël, qu'est ce que Yahvé votre Dieu demande de vous si ce n'est que vous le craigniez et marchiez dans ses voies, que vous l'aimiez et le serviez de toute votre force, de toute votre âme [...] »²³. L'homme ne peut nullement échapper. Il est saisi et compris par la divinité. Il n'existe nulle autre réalité, qu'elle soit préexistante ou existante ; nulle chose avant pendant et après son existence ne se situe hors de la réalité unique et infinie de Dieu. Rien, absolument rien ne lui échappe car « il n'y en a nul autre hormis lui²⁴ ». C'est ce qui apparaît non seulement dans la bible mais aussi dans le Coran ou Dieu dit à Zacharie : « Je t'ai créé autrefois, alors que tu n'étais pas une chose²⁵ »

Dans la même mouvance, beaucoup de penseurs n'ont pas dérogé à la règle. Parmi eux Leibniz, Spinoza, Hegel, Marx ... pour ne citer que ceux là.

Chez Leibniz, il y a l'idée d'une harmonie universelle. Il n'y a rien dans l'univers qui ne soit en relation avec le reste de la création. Tout est dans tout. Ainsi, il y a continuité entre les parties du monde. Il n'y a pas deux êtres identiques, chacun dans l'harmonie universelle est lié idéalement aux autres, en sorte que le moindre changement de l'un entraîne le changement de tous les autres et réciproquement. Or, qu'est ce que l'harmonie sinon « la similitude dans la variété c'est-à-dire la diversité composée par l'identité²⁶ » ?

Ainsi donc, Dieu qui est « une substance omnisciente et omnipuissante²⁷ » Consiste dans un entendement et une volonté intimement unis. La volonté divine qui se décide d'après le principe de raison suffisante, se divise en deux : Une antécédente et une autre conséquente. La

²³ Cité par Léo Schaya, in La création en Dieu à la lumière du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam

²⁴ Deut, IV, 35, 39, cité par Léo Schaya, in La création en Dieu à la lumière du Judaïsme, du Christianisme et de l'Islam

²⁵ XX, 9

²⁶ G. W Leibniz, Confessio philosophie, p 27

volonté antécédente postule le bien exclusivement et récuse ainsi tout mal. celle conséquente admet le mal permissif lorsque ce dernier permet d'aboutir au meilleur. Par conséquent, elle se porte nécessairement au meilleur en général. Quant à l'entendement divin, il représente éternellement une infinité de possibles. Ces possibles sont séparés les uns les autres, mais au sein de chaque possible, tout est lié. Telle est la nature divine. Dieu est essentiellement un, et c'est l'union intime de ses deux facultés qui détermine son choix. Ainsi, ce monde-ci qui existe est le meilleur entre tous les mondes possibles. « Cela se prouve a postériorité du seul fait que Dieu l'a choisi, et a priori puisque l'harmonie étant la cause finale qui meut l'esprit, l'harmonie la plus parfaite possible doit être la cause finale qui meut l'esprit parfait²⁸ ». Ce monde se trouve largement au-dessus de l'homme qui n'est que monade c'est à dire dérivé de la substance unique. En effet, les monades sont animées d'une « puissance de vie » qui constitue le principe même de leur développement. Ainsi l'âme humaine elle-même est une monade. Tout ce qu'elle possède ou désire n'est en fait rien d'autre qu'elle-même. Car les monades ne peuvent entrer en relations les unes les autres : elles ne font qu'être soumises à une loi d'harmonie préétablie qui commande à leur disposition. En effet, « la chose, quelle qu'elle soit, qui existe, aura assurément tous ses réquisits pour exister ; or, tous les réquisits, pour exister, pris ensemble sont la raison suffisante d'exister, donc tout ce qui existe a une raison suffisante d'exister »²⁹.

L'essence de la monade étant une puissance de vie, le propre de la vie elle sera d'évoluer en progrès continu vers un optimum, vers « le meilleur ». Dès lors, on s'aperçoit qu'il existe une finalité dans le monde. Tout ce qui existe est mu par une dynamique interne répondant scrupuleusement aux normes de l'harmonie préétablie, de sorte que l'homme tendra inéluctablement vers le meilleur.

²⁷ Confessio philosophi, p. 25

²⁸ Ibid, p. 18

²⁹ Ibid, p. 31

Toutefois, Leibniz a bien introduit le principe de la liberté humaine dans son système. Selon lui, « la liberté est une spontanéité individuelle [...] La liberté de chaque individu existe de toute éternité dans le possible dont son être est le développement ³⁰» Mais cette liberté ne consiste t-elle pas à bouger tout en restant sur place telle la flèche de Zénon ?

Au total, toutes ces conceptions ci précédemment étudiées partagent le même point nodal. Certes, de par leur démarche formelle, elles peuvent différer, mais, elles ont le même contenu à savoir la postulation d'une réalité située hors de la réalité humaine régulant de surcroît la systématisation de l'univers. Bien évidemment, la question de la liberté humaine a souvent été prise en charge. Mais qu'est ce qu'en fin de compte la liberté si elle est inscrite à l'intérieur de la nécessité ? N'est ce pas une contradiction des termes ?

L'enjeu est réel pour qui observe la réalité concrète. Le mal existe. Comment le comprendre et le surmonter dès lors qu'il se manifeste différemment ? Cela va de soi, il intègre la conscience humaine dans l'angoisse existentielle. L'optimisme devient par conséquent synonyme de fatalisme.

C'est contre ce fatalisme que va s'inscrire Sartre. En effet, à une époque où l'homme était en totale déréliction, où la question sur le sens de l'existence paraissait désuète, il eut le mérite de concevoir l'existence comme entièrement dépendante de la responsabilité de l'homme. Voulant affranchir ce dernier des barrières que constitue soit la transcendance, soit un type d'homme identifié à l'idéal, il posa comme principe de base la contingence de toute existence. Ainsi, exister, c'est être là, simplement. A cause de ce manque de nécessité logique, le monde devient absurde. L'homme devient par conséquent créateur des sens et des valeurs de la terre. Il est alors essentiellement liberté, c'est à dire projet, anticipation.

³⁰ Emile Boutroux, La philosophie allemande au XVIIIe siècle, 162

Tant qu'il n'est pas cet-être-pour-la-fin, tant qu'il demeure en sursis, il conserve une ressource, celle de se modifier, de diriger son devenir : il conserve sa liberté .

Ainsi, le destin de l'homme n'est accroché nulle part. Il ne préexiste pas à l'homme. Au contraire, il est une conquête. L'homme ayant pris conscience de soi, prend conscience du monde qui l'entoure. Etant tous deux contingents et donc absurdes, il se choisit en permanence car il ne sera que ce qu'il aura décidé d'être.

Contrairement à la conception de ses prédécesseurs, Sartre nous offre une conception active du destin. Une telle conception a le mérite de prendre en charge l'angoisse existentielle que l'optimisme, loin de résoudre, ne fait qu'accroître davantage.

C'est précisément pour faire face à cette angoisse existentielle qu'intervient le pari pessimiste.

SECTION 2 : LE PARI PESSIMISTE SUR LE DESTIN

« Cela est bien dit [...] mais il faut Cultiver notre jardin ».
Telle fut la majestueuse réplique de Candide lorsque Pangloss lui dit : « tous les événements sont enchaînés dans le meilleur des mondes possibles ; car enfin si vous n'aviez pas été chassé d'un beau château [...] si vous n'aviez pas été mis à l'inquisition, si vous n'aviez pas parcouru l'Amérique à pied, si vous n'aviez pas donné un bon coup d'épée au baron, si vous n'aviez pas perdu tous vos moutons du bon pays d'Eldorado, vous ne mangeriez pas ici des cédrats confits et des pistaches³¹ ».

Contrairement à celle de Pangloss, l'attitude de Candide a pour spécificité de porter en elle la marque de ce mouvement de confrontation entre la conception abstraite de l'univers et la réalité concrète, mais aussi

³¹ Candide, 178

de ce cheminement vers l'idéal du jardin à travers les vicissitudes de l'existence.

En effet, le danger fondamental qui menace l'optimiste c'est celui de vivre à l'intérieur d'un univers harmonieusement conçu, si solide et si rassurant que s'évacue le sens du tragique, du paradoxal, lesquels sont d'ailleurs les principes moteurs de toute vie. La position de Henrich en constitue un illustre exemple, lorsque, acculé par une dame, il répond : « non ! non !. Je ne comprends pas ! Je ne comprends rien. Je ne peux ni ne veux comprendre. Il faut croire ! Croire ! Croire ! » Vision myope ou refus délibéré ?

Dans tous les cas, au regard de la réalité concrète caractérisée par l'absurdité, l'optimiste sur le plan des idées personnifie la fausseté du raisonnement qui contribue par sa rigueur apparente à enraciner l'erreur. La philosophie optimiste serait alors une échappatoire pour celui qui refuse l'analyse des faits et les leçons de l'expérience, pour celui qui, résolument aprioriste, justifie par système tout ce qui est existant. Toutefois, face à la chute des valeurs de base sur lesquelles repose sa conception de l'univers, face aux bouleversements qu'il vit de manière directe ou indirecte, il peut lui arriver de réagir. Cependant, cette réaction est davantage suscitée par le scandale d'assister à la dégradation d'une hiérarchie et non pas celui, beaucoup plus déstabilisant, de vivre dans l'incohérence fondamentale d'un monde sans principe ni ordre. « Et c'est pourquoi leur acte de foi s'est toujours assorti d'un acte d'espérance dans le triomphe final ou au moins possible, de la raison ou de la sagesse.³² »

Ainsi l'optimiste est essentiellement fataliste. Attitude négative à plus d'un titre car, ce mot provenant du latin « *Fatum* » se rattache à la racine du verbe signifiant « parler » (*fari*), lequel verbe désigne la « parole » d'un Dieu, et comme tel, s'appliquait à une décision divine irrévocable. Par conséquent, il s'ensuit logiquement que l'optimiste se retrouve coincé à jamais entre le marteau de la providence et l'enclume de

la résignation. Dans cette perspective, ne peut-on pas légitimement affirmer que l'optimisme n'est au fond qu'une sorte de déshumanisation de l'homme

Mais, devant le chaos sans précédent dans lequel l'humanité est depuis toujours plongée, une nouvelle conception va réagir dans un sens tout à fait différent. En effet, jetés dans un univers sans cohérence ni ordre, ceux là ne croient plus à l'homme idéal, à la finalité transcendante de l'homme. Ils ne voient que l'homme concret. Ils considèrent le monde et l'histoire comme irrémédiablement absurdes livrés non à une loi secrète de progrès, encore moins aux desseins d'une providence, mais à la contingence pure et au hasard. C'est ainsi que Pierre Henri Simon nous semble avoir raison d'écrire que : « partout ils heurtent du front le mur du tragique car qu'est-ce que le tragique, sinon le sentiment d'une résistance obscure et insensée contre laquelle se brise la force de liberté et de raison qui est dans l'homme ?³² »

Ils ne peuvent fuir car les paradoxes auxquels ils sont confrontés hantent leurs consciences. C'est ainsi que Nasty, désespéré, demande à Henrich : « Soutiendras-tu que Dieu permet ces deuils et ces souffrances inutiles ? Moi, je dis qu'il est innocent de tout »³⁴

Pessimisme fondamental, angoisse de la conscience individuelle sans signification ni finalité : tel sera le socle sur lequel s'édifiera cette nouvelle entreprise aux ambitions salvatrices. Car, au cœur du chaos, il faut bien vivre encore ; il faut redéfinir de nouveaux principes de base à partir desquels, l'homme tentera de se ressaisir et éventuellement de s'assumer pleinement et entièrement dans l'optique de donner sens et valeur à soi et à toute existence. Quels seront ces principes ?

Celui qui, conscient de la disharmonie et de l'incohésion du tout et de tout, aura gardé la foi en Dieu, il restera la présence même de Dieu. Toute

³² Pierre Henri Simon, L'homme en procès, 8

³³ Le diable et le bon dieu,9

³⁴ ibid,24

l'activité humaine consistera donc dans une quête permanente rendant de surcroît insignifiant tout ce qui ne se rapporte pas à Dieu. Mais si « Dieu c'est la solitude des hommes³⁵», alors une seule certitude demeure : le sentiment de l'existence individuelle, du moi concret. Gœtz l'a bien compris lorsqu'il affirme : « il n'y avait que moi : j'ai décidé seul du Mal, seul j'ai inventé le bien ³⁶». Par conséquent, nous pouvons légitimement affirmer que : « nous n'avons plus de témoin [...] Tout est vrai depuis qu'il [Dieu] n'est plus [...] Le monde est devenu aveugle [...] Enfin seuls ».

Mais si « le monde est devenu aveugle », la lumière ne pourra jaillir que de la prise de conscience de soi et du fait que c'est lui, l'homme, qui avait enfanté un rêve sublime qu'il chérissait plus que lui-même. Il faut donc pour qu'émerge la lumière longtemps envahie par l'ombre immense que Dieu soit assassiné.

C'est ainsi que Nasty déclare : « [...] allons mes frères, levez-vous, mes frères, il faut tuer pour gagner le ciel [...]Mais, ne levez pas les yeux, le ciel est vide, les anges sont au travail sur terre [car] tous les hommes sont prophètes [...] »³⁷

Le déicide inaugure une nouvelle vision de l'univers, celle où l'homme, délivré de toute représentation imaginaire, devient le démiurge de son propre destin. Ainsi, la mort de Dieu coïncide avec l'avènement de la libération de l'homme devenu alors son propre Prométhée. En effet, l'homme « ne peut être son propre maître que lorsque c'est à lui-même qu'il doit sa propre existence ³⁸». Un Dieu créateur ruinerait cette maîtrise de soi obligatoire à laquelle l'homme est appelé. Une telle exigence, Getz l'a compris lorsqu'il s'exclame : « Dieu m'entend, c'est à Dieu que je casse les oreilles et ça me suffit, car c'est le seul ennemi qui soit digne de moi. [...]

³⁵ ibid, 238

³⁶ ibid, 238

³⁷ Le Diable et le Bon Dieu, 32,33,37.

³⁸ Marx, Economie Politique et Philosophie, Id all, 1^{ère} partie cité par Etienne Borne

c'est Dieu que je crucifierai cette nuit, [...] alors je saurai que suis un monstre tout à fait pur ³⁹». C'est donc le salut de l'homme qui exige comme a priori la mort de Dieu car, tuer Dieu c'est non seulement s'approprier tout son empire mais aussi et surtout devenir Dieu. La philosophie pessimiste marque le retour à l'existence telle qu'elle nous est donnée, au besoin de considérer l'existence en face, telle qu'elle est vécue et accentue le mouvement de la pensée vers le subjectivisme. Refus d'une attitude spirituelle qui doit fatalement incliner l'individu à la résignation, au repli sur-soi, le pessimisme condamne tout ce qui est apaisement dans l'illusion, évasion hors du tragique humain. « C'est en pleine et claire conscience du non-sens de vivre qu'il faut inventer un sens à la vie. ⁴⁰»

INVENTER : telle est alors la prérogative unique et ultime de l'homme, car, il n'est ni ce qu'il sent, ni ce qu'il sait, ni ce qu'il cache, mais ce qu'il fait. Il ne se définit qu'à travers l'acte que sa volonté libre fait subir à l'univers. Par conséquent, la philosophie pessimiste est avant tout une philosophie de l'action.

C'est à l'intérieur de ce cadre théorique que s'inscrit Jean Paul Sartre mais sur le modèle du «Aufhebung ».

Parmi tous les existentialistes, il est sans doute celui possédant une vision globale et globalisante grâce surtout au foisonnement de pensées qu'il représente. L'effort de sa pensée va s'engager sur un itinéraire plus ardu, plus abrupt et, pourrions-nous dire, plus honnête car n'étant point celui de l'évasion. A une angoisse ontologique, il cherchera un remède métaphysique : la conquête du sentiment de la liberté, l'affirmation de soi comme un être responsable de son destin.

En effet, sans Dieu créateur, sans nature humaine à laquelle se fier, l'homme prend conscience de soi dans le délaissement total et ceci au sein

³⁹ Le diable et le bon dieu, 97

⁴⁰ Pierre Henri Simon, L'homme en procès, 32

d'un univers dans lequel il se « sent de trop ». Ainsi, sa liberté est absolue. Non seulement il choisit ses actes mais il invente aussi les valeurs qui les justifient. Cette liberté est le fondement de son être car « la vie humaine commence de l'autre côté du désespoir.⁴¹».

En outre, s'il est vrai qu'il n'existe pas de philosophie ex-nihilo, la philosophie de Sartre reste alors tributaire d'une certaine tradition de pensée qui remonte à Husserl et Descartes en passant bien sûr par Hegel jusqu'à Marx.

Et c'est précisément là qu'elle est déroutante. Comment après avoir fait la synthèse de ces différents systèmes, Sartre en fait sien ? quels sont les fondements de sa pensée philosophique ?

CHAPITRE II : SARTRE OU LA RUPTURE

SECTION 1 : Genèse de la pensée sartrienne

Sartre n'est sans doute pas le premier penseur à s'être aperçu de la stérilité de l'optimisme. Son authenticité reste cependant liée à sa démarche, laquelle concilie en elle la pensée dialectique et la phénoménologie. Sa pensée est à la fois une critique acerbe sans complaisance vis-à-vis de toute conception pouvant atrophier l'esprit critique de l'homme et une prise de position voire un engagement dans le monde. Cette duplicité est essentiellement due au contexte particulier qui a vu éclore et fleurir ses idées.

En effet, la pensée de Sartre a mûri durant l'entre deux guerres. C'est une période fortement marquée par l'angoisse existentielle. Désemparée, désœuvrée, la conscience humaine cherchait un point fixe sur lequel rebâtir une nouvelle humanité. Pareille entreprise n'était, bien sûr, pas sans difficulté car il y allait de l'éventuel contenu à assigner à

⁴¹ Les mouches, 243

l'existence. Ce fut le temps des évasions hors du réel, des fuites de la réalité concrète caractérisée par la perte du sens. Contre ce désengagement irresponsable de l'homme face à sa situation, Sartre montre que cette angoisse, loin d'être un fait tout simplement objectif, est avant tout subjective : Elle est ontologique. Qu'est-ce que cela signifie ? Quel est le climat idéologique dans lequel Sartre s'est appuyé ?

Véritable lieu de jonction, la pensée sartrienne stigmatise la figure de l'intellectuel pur, tant par son engagement que par sa clarté et sa clairvoyance d'esprit. En effet, selon lui l'une des découvertes majeures de la philosophie a été le « Cogito » cartésien. La préoccupation principale de Descartes était de trouver un principe clair et indubitable à partir duquel, tel Archimède, il pourrait édifier l'entreprise philosophique en trouvant la vérité dans les sciences. Ce fut la raison essentielle du doute méthodique : tout ce que nous recevons du monde extérieur nous vient des sens, or, il se trouve que ces sens sont trompeurs. Dès lors il faut s'en écarter car, il est de la prudence de ne jamais se fier à ceux qui vous ont une fois trompés.

Le monde extérieur ainsi écarté, reste à questionner la vie psychique. Avec le rêve, Descartes se rend compte qu'il n'y a effectivement aucun indice concluant ni de marques assez certaines qui puissent différencier la veille d'avec le sommeil. L'hypothèse du malin génie, en hyperbolisant le doute apporte la preuve qu'aussi bien dans la vie intérieure que dans le monde extérieur, nulle chose ne résiste au doute. Cependant, une chose demeure : au moment où je doute, je ne peux pas douter du fait que je sois entrain de douter. En d'autres termes l'activité du doute résiste au doute lui même. Ainsi la certitude de mon existence n'apparaît qu'au moment où je pense. Par conséquent, je pense donc je suis. Notons toutefois qu'on n'est pas en présence d'une forme syllogistique qui déduirait l'être de la pensée. Au contraire la pensée et l'être coïncident car, le Cogito est vrai tout aussi longtemps que je pense.⁴²

⁴² Cf. Descartes, Méditations Métaphysique, I^o partie

La découverte du Cogito pose la subjectivité humaine comme le fondement de toute connaissance. D'ailleurs c'est le contenu même de toute la pensée du siècle des lumières. Cependant, le Cogito Cartésien, aussi évident qu'il peut être, n'a aucun rapport avec le monde extérieur. Il ne livre que ce qu'on lui demande et par conséquent ne possède pas d'yeux pour voir son propre dos. Le sujet cartésien est de ce point de vue essentiellement solipsiste, ne se découvrant que dans l'ataraxie. C'est ainsi que la phénoménologie de Husserl est d'un apport majeur quant à l'élucidation de la conscience. En effet, de l'avis de Husserl, la Conscience est transcendance et intentionnalité. Elle est mouvement vers... Mais dans son déploiement, elle élude non seulement ce sur quoi elle se transcende mais aussi et surtout se laisse tout entière apparaître, car elle n'a pas d'intériorité. Son procédé essentiel est alors l'intuition. Il est nécessaire pour la conscience d'être une révélante révélée. Ainsi tombons-nous de plein-pied dans la phénoménologie définie comme une étude scientifique et non critique de la conscience. La conscience est constituante. C'est elle qui constitue notre conscience empirique, cette conscience « dans le monde », cette conscience avec un Moi psychique et psychologique. C'est une conscience réelle et accessible à chacun de nous dès qu'il a opéré la « réduction eidétique ».

La conscience transcendantale constitue le monde en s'emprisonnant dans la conscience empirique. Mieux, le Moi psychique et psychophysique est un objet transcendant qui doit tomber sous le coup de « l'époque ». La conscience est ainsi non seulement autonome mais aussi principe de toute existence en tant que constituante. Cependant, Sartre avalise certes cette conception dans la mesure où elle est le point de départ de toutes ses recherches philosophiques mais semble néanmoins la dépasser.

En effet, selon lui, ce qui caractérise les choses, telles que les intentionne la conscience c'est leur opacité, leur massivité de substance, alors que la conscience, elle, est tout entière transparente à elle-même. Or,

presque tous les philosophes, jusqu'ici, pêchant par substantialisme, ont maintenu dans la conscience des opacités. S'ils admettent bien, par exemple que le « Moi » c'est à dire l'ensemble de nos états de conscience, de nos souvenirs, de nos qualités, bref tout notre être psychophysique, est un objet pour la conscience c'est à dire un être autre, ils ont tendance, Husserl y compris, à voir dans le « je » du je pense le sujet absolu, une sorte d'habitant de la conscience, principe unificateur de toute son activité, antérieur à la conscience elle-même : C'est l'Ego transcendantal.

Or, cet ego transcendantal, saisi comme une présence objective, forme « un caillou au fond de l'eau ⁴³ » Il introduit l'opacité dans la transcendance : le je transcendantal, c'est la mort de la conscience ⁴⁴ »

En réalité, l'unité de la conscience réside dans son intentionnalité même, c'est dans l'acte par lequel elle se porte sur son objet et le constitue que s'opère l'unification, chaque acte étant à la fois mouvement vers ... et rétention de la précédente conscience. Ainsi, le je transcendantal n'est qu'une illusion : il n'est ni antérieur à la conscience, ni conscience, ni de la conscience. C'est un objet d'expérience, sans être pour autant un objet du monde. « La conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle ⁴⁵ »

Mais, après avoir ainsi défini la conscience, quelles conséquences Sartre en tire-t-il et comment s'y adosse t-il- pour élaborer une conception tout à fait originale de l'homme.

SECTION 2 : LA CONTINGENCE COMME CONDITION DE TOUT ENGAGEMENT

⁴³ Transcendance de l'E, 3

⁴⁴ ibid, 23

⁴⁵ Transcendance de l'Ego, 79

Comme le roseau tout d'abord, l'homme est là, il ne sait pas pourquoi, il ne peut absolument déduire de rien ni sa néantisation ni son existence ici : il s'y trouve, il y a été jeté, il y est délaissé. Il est une chose au milieu des choses : telle est sa contingence.

Mais, il est aussi roseau pensant : il s'apparaît à lui-même comme une pensée, il sait qu'il est et il s'interroge sur son être. « J'existe, c'est moi qui l'entretiens. Moi. Le corps, ça vit tout seul, une fois que ça a commencé. Mais la pensée, c'est moi qui la continue, qui la déroule [...] j'existe parce que je pense⁴⁶ »

En effet, les choses forment une sorte de chaos originel. Prenant conscience de ce chaos, l'homme, par sa transcendance, leur confère sens et valeur ; toutefois, en tant que pures existences, les choses lui demeurent parfaitement étrangères. Sans doute s'y installe-t-il à son gré, mais il n'y est qu'un intrus. Si tel est le cas, il y a alors un rapport perpétuel et permanent entre l'homme et le monde. Quelle est la nature de ce rapport ?

Si toute conscience est conscience -positionnelle- du- monde, alors l'homme est un être dans le monde. Il n'y a pas de priorité de l'homme sur le monde encore moins de priorité du monde sur l'homme. L'homme et le monde sont donnés en même temps et constituent les deux faces d'une même et unique pièce. Ils sont corrélatifs. La preuve en est que « dans le monde de l'immédiat, qui se livre à notre conscience irréfléchie, nous ne nous apparaissions pas *d'abord* pour être jetés *ensuite* dans des entreprises. Mais notre être est immédiatement « en situation », c'est à dire qu'il surgit dans des entreprises et se connaît d'abord en tant qu'il se reflète sur ces entreprises⁴⁷ »

Ce que l'homme découvre en première instance, c'est que le monde est un fait. Il existe tout simplement. Il n'a rien à dire et se découvre dans sa brutalité et dans sa nudité. Il est ce qu'il est sans pouvoir être ce qu'il

⁴⁶ La nausée, 142-143

⁴⁷ L'être et le néant, 74

n'est pas. En d'autres termes, il est une coïncidence à soi. Mais, en tant que participant à l'être du monde, il est lui-même sans explication. Ainsi prend-il conscience à la fois de sa contingence et de celle du monde : « Je ne me sens plus, je suis gagné par la pureté de ce qui n'entoure : rien ne vit [...] »

La contingence est une structure permanente et perpétuelle de l'existence car, exister, c'est être là tout simplement, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. Qu'est ce à dire ?

Si penser c'est déjà dire non, alors la négation se trouve au cœur même de l'être. Mais, comment l'être qui n'est ni affirmation ni négation, qui est coïncidence à soi c'est-à-dire adéquation plénière à soi peut-il recevoir le néant en son sein ? En effet, la question est d'autant plus importante que « la condition nécessaire pour qu'il soit possible de dire *non*, c'est que le non –être soit une présence perpétuelle en nous et en dehors de nous, c'est que le néant hante l'être⁴⁸ ».

Pour mieux comprendre la question du néant, il faut au préalable noter que le pour-soi et l'en-soi n'existent pas comme deux régions d'être totalement distinctes et sans rapport aucun. Bien au contraire, si le pour-soi est, c'est par suite d'une désagrégation de l'en-soi pour que la conscience existe et par conséquent pour que le monde surgisse. En effet, « le pour-soi, c'est l'en-soi se perdant comme en-soi pour se fonder comme conscience [...]. Il [en – soi] demeure simplement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable *présence au monde*⁴⁹ »

Ainsi, plus qu'une simple structure, la contingence est un principe ontologique provenant du passage de l'en-soi au pour-soi. De cette désagrégation de l'en-soi au pour-soi apparaît le premier fondement, car l'en-soi n'est pas Causa-sui. Pour être cause de soi il faut exister à distance de soi et par un acte démiurgique, élaborer son propre fondement. Or, entre l'en-soi et le soi il n'y a aucun recul possible. De l'en-soi on ne peut rien dire sinon qu'il est. En se décompressant, « l'en-soi est néantisé et englouti

⁴⁸ L'être et le néant, 46

⁴⁹ *ibid*, 120-123

dans l'événement absolu qu'est le surgissement du pour-soi ⁵⁰» Le pour-soi reçoit l'en-soi sous forme d'inhérence. Il est soutenu par une perpétuelle contingence qu'il reprend à son compte et s'assimile sans jamais pouvoir la supprimer. Cette décompression d'être, cette chute de l'en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi, c'est le néant. Dès lors, le néant apparaît comme « un trou d'être au sein de l'être ⁵¹» Ainsi, à ce stade nous constatons une double caractérisation du pour-soi : il est à la fois contingence et transcendance. En effet, comme l'atteste Sartre, « le pour-soi est l'être qui se détermine lui-même à exister en tant qu'il ne peut pas coïncider avec lui-même ⁵² » C'est aussi ce qu'a compris Roquentin lorsqu'il affirme : « je ne peux même pas concevoir que rien de ce qui m'entoure soit autre qu'il n'est [...] mais il y a aussi [...] une certaine chose qui a besoin de moi pour naître [...] ⁵³»

Ainsi, comme nous le disions tantôt, avec l'apparition du pour-soi apparaît le premier fondement. Il se fonde en tant qu'il nie de soi un certain être ou une manière d'être. Ce qu'il nie ou néantit c'est l'en-soi. Mais le pour soi dans son être est échec, car, il n'est fondement *que* de soi même en tant que néant. Ainsi, « l'échec est son être même ⁵⁴ ». Il n'a de sens que s'il se saisit lui-même comme échec en présence de l'être qu'il a échoué à être. Par conséquent, si « c'est ce qui n'est pas qui détermine ce qui est ⁵⁵» alors le pour-soi est déterminé de part en part par l'en-soi ; ce dernier ne peut ni la trouver, ni la saisir encore moins la connaître, car il la dépasse toujours et ne rencontre en soi que le néant qu'il a à être.

Toutefois, la contingence poursuit le pour-soi, le guète dans son existence car c'est elle qui fait que l'homme se saisisse à la fois comme totalement responsable de son être et comme totalement injustifiable. Ainsi,

⁵⁰ L'être et le néant, 356

⁵¹ *ibid*, 117

⁵² *ibid*, 116

⁵³ La nausée, 81-82

⁵⁴ L'être et le néant, 925

⁵⁵ *ibid*, 125

l'homme est sa propre motivation sans être son propre fondement, car le pour-soi n'existe jamais que sous la forme d'un ailleurs ; il existe comme un être qui s'affecte perpétuellement « d'une inconsistance d'être⁵⁶ » Cette contingence perpétuellement évanescence de l'en-soi qui hante le pour-soi et le rattache à l'être en soi sans jamais se laisser saisir, « c'est [...] la facticité du pour-soi⁵⁷ » Ainsi, le pour-soi est et n'est pas. Il est ce qu'il n'est pas tout en n'étant pas ce qu'il est.

Par ailleurs, l'échappement néantisant du pour-soi à l'être doit nécessairement se faire sous la forme d'un engagement dans le monde. Or, cet engagement implique à priori que l'homme soit en relation constante avec les autres « existants » du monde, qu'il soit à la fois un Etre- du-monde et un être-dans- le- monde. Par conséquent, il découlera de la nature du pour-soi d'être corps, de sorte que ce corps, bien plus que de manifester la contingence de l'homme, ne sera rien d'autre que cette contingence même. « [...] Je m'en étais toujours rendu compte : je n'avais pas le droit d'exister .J'étais apparu par hasard, j'existais comme une pierre, une plante, un microbe⁵⁸ ». Ceci est d'autant plus compréhensible que la contingence constitue l'être de ce qui n'est pas conforme aux principes de la raison. Et à Sartre de préciser : « Mon corps ne cesse pas *d'être existé* en totalité dans la mesure où il est la contingence totale de ma conscience. Il est à la fois ce que la totalité du monde comme fond indique et la totalité que j'existe affectivement en connexion avec l'appréhension objective du monde⁵⁹ »

C'est à travers le corps que l'homme découvre l'existence. Nous assistons ainsi à une réhabilitation du corps avec Sartre. Il n'est plus le siège d'un démon intérieur mais plutôt le principe premier de toute prise de conscience en vue d'un éventuel engagement. Exister pour la réalité humaine, c'est être sous la forme d'être-là tout simplement. Ce n'est pas

⁵⁶ La nausée, 111

⁵⁷ L'être et le néant, 121

⁵⁸ La nausée, 112

⁵⁹ L'être et le néant, 383

dans l'ataraxie que l'homme se découvre, c'est plutôt en tant qu'étant au-milieu- du -monde c'est à dire en situation dans le monde : « L'existence me pénètre de partout, par les yeux, par le nez, par la bouche ... [car] elle est un plein que l'homme ne peut quitter⁶⁰ »

Si le corps est la condition sine qua non de l'existence et si le corps est la contingence elle-même, alors l'existence se caractérise dans son essence par la contingence. C'est ainsi que Roquentin nous semble avoir raison d'affirmer que « si l'on existait, il fallait exister jusque là, jusqu'à la moisissure, à la boursouflure, à l'obscénité⁶¹ ». Ainsi la contingence est la structure interne et première de l'existence. Affirmer l'existence, c'est affirmer la présence permanente et perpétuelle de l'en-soi néantisé au sein du pour-soi. Par conséquent, la finitude est condition nécessaire du projet originel du pour-soi. L'homme est à la fois dans et hors du monde. Cette ambiguïté qui fait de lui un responsable et un injustifiable, c'est à dire la facticité du pour-soi, résultat de la scission entre la conscience et le monde, instaure en l'homme « la nausée ». En effet, l'homme apparaît par le plus grand des hasards, existe sous forme d'être-du-monde. Quand il veut comprendre son existence, il se place en face d'elle, tout seul, sans secours. Avec le recul, il juge, compare et réfléchit. Mais justement, ce qu'il découvre par cette occasion, c'est qu'il est rejeté, délaissé dans le présent. Ce qu'il est, c'est ce qu'il a conscience d'être ici et maintenant : « la vraie nature du présent se dévoilait : il était ce qui existe, et tout ce qui n'était pas présent n'existe pas. Le passé n'existe pas. Pas du tout. Ni dans les choses ni même dans ma pensée⁶² ». Ainsi, à cause de l'absence de nécessité logique, à cause de sa facticité originelle, l'homme, embarrassé de lui-même, confus, « inquiet » se sent de trop par rapport à tout ce qui existe. « De trop [...] j'étais de trop pour l'éternité⁶³ ». Dès lors, la nausée n'est rien d'autre que la prise de conscience de soi, du monde et de son rapport

⁶⁰ La nausée, 178-188

⁶¹ *ibid*, 181

⁶² La nausée, 137

⁶³ *ibid*, 182

avec le monde.« C'est donc ça la nausée : cette aveuglement évidence⁶⁴ »
En somme, le sens de l'univers reste largement tributaire de la réalité humaine. Exister, c'est prendre conscience de soi en tant qu'être –du – monde. Or, toute existence est régie par la contingence. Par conséquent « il n'y a rien, rien, aucune raison d'exister »⁶⁵.

Toutefois, l'homme est à la fois contingence et transcendance. Il est responsable de soi tout en étant injustifiable de sorte que, toute valeur et tout sens ne peuvent découler que de lui. Mais, qu'est ce qui fonde cette ambiguïté de la réalité humaine ? En d'autres termes, que doit être l'être de la réalité humaine pour que d'elle découle le sens de toute existence ?

⁶⁴ ibid, 173

⁶⁵ ibid, 159

**DEUXIEME PARTIE :
VERS UNE NOUVELLE
ANTHROPOLOGIE**

CHAPITRE I : QU'EST CE QUE LA REALITE HUMAINE ?

Comme nous l'avons vu tantôt, notre situation dans le monde peut être définie par la facticité, qui n'impose de faire exister, selon une manière que je peux choisir, le pour-soi que je suis sans l'avoir choisi. La gratuité se combine avec l'impossibilité d'esquiver la nécessité extérieure. Je suis responsable d'un être en lui-même sans justification. Le pour-soi se dépasse en permanence vers l'idéalité comme au-delà du donné, tirant son être de ce qu'il a à faire être une valeur qu'il n'est pas. Le pour soi existe donc de manière contingente afin qu'il vienne à l'être une dimension librement et inconditionnellement posée : ce couple forme la réalité humaine. Ainsi, « la réalité humaine, c'est l'être en tant qu'il est dans son être et pour son être fondement unique du néant au sein de l'être⁶⁶ »

Cette scission au cœur de l'être, cette néantisation, détermine la réalité humaine comme un manque. Cette insuffisance d'être qui caractérise la réalité humaine se trouve à la source de toute signification et de tout changement. D'un bout à l'autre de son œuvre, Sartre ne cessera d'affirmer la spécificité de la réalité humaine, l'irréductibilité à l'en-soi de « l'esprit qui toujours nie ». Elle est à la fois facticité et transcendance. Elle est facticité du fait qu'elle reste de part en part déterminée par la contingence qui est sa seule condition de possibilité. Transcendance, elle l'est du fait qu'elle s'échappe toujours de soi à la recherche de ce qui lui manque sans jamais pouvoir l'atteindre. Mais si la conscience d'être est l'être de la conscience, alors l'homme n'est que ce qu'il a conscience d'être. Par conséquent, que doit être la conscience pour que d'elle découle toute valeur et tout sens ?

⁶⁶ L'être et le néant, 117

SECTION 1 : LA SUBJECTIVITE COMME PRINCIPE DE TOUTE TRANSCENDANCE.

« La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour établir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle du monde ⁶⁷ ».

Si la conscience est conscience-positionnelle-du-monde, il y a alors un rapport de réciprocité nécessaire régissant la conscience et le monde. En effet, il est de la nature de la conscience de n'avoir pas de « contenu ». Elle n'est rien que le dehors d'elle-même. Ce qu'elle est, c'est précisément ce sur quoi elle se déploie. Ainsi, toute conscience est nécessairement conscience de quelque chose. Il n'est pas de conscience qui ne soit position d'un objet transcendant. En tant que « dimension transphénoménale du sujet ⁶⁸ », les choses, localisables dans le temps et dans l'espace, ne sont que des centres d'opacités pour elle. Par conséquent, elle naît portée vers quelque chose qui n'est pas elle. Elle est positionnelle en ce que dans son activité, elle se déploie entièrement et se transcende pour atteindre son objet. Par là, elle s'épuise totalement dans son activité car tout ce qu'il y a d'intention en elle est dirigée vers cet objet.

Mais, avoir conscience de quelque chose, n'est ce pas prendre conscience de sa conscience ? En d'autres termes, pour qu'une conscience soit conscience d'un objet donné, ne faudrait-il pas qu'elle se replie sur elle en vue de s'appréhender comme étant conscience de cet objet ?

En effet, une conscience qui serait conscience sans avoir conscience d'être conscience serait une conscience inconsciente d'elle-même. Il faut alors que la conscience soit consciente d'être conscience de quelque chose pour qu'elle soit en effet conscience. Ainsi, la conscience réfléchie a besoin d'être soutenue par une conscience réflexive. En d'autres termes, pour qu'il

⁶⁷ L'Etre le néant, 18

y ait conscience-positionnelle-du-monde, il faut qu'il y ait au préalable conscience-non-positionnelle-du-monde. « Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n'est pas positionnelle : c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience [...] Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience mais ; *le seul mode d'existence* qui soit possible pour une conscience de quelque chose ⁶⁹»

Par exemple, on est au premier jour du mois de ramadan. Voilà qu'à dix heures, je suis totalement éreinté par la soif et la faim. C'est précisément parce que ce jour là je me suis réveillé comme conscience (d') avoir-jeûné. Le jeun n'a eu d'effet sur moi qu'au moment où ma conscience s'est repliée sur elle pour me poser comme un-ayant-jeûné. Car, combien de fois m'est-il arrivé d'être au campus à des heures plus tardives sans que ni la faim ni la soif hantent ma conscience. C'est parce que, soit ma conscience s'était résorbée dans les études, soit, n'ayant aucun sous, elle s'était résignée, anéantissant du coup ma faim et ma soif.

Ainsi, il faut que le fait d'avoir jeûné soit soutenu par la conscience (d') avoir -jeûné pour que la faim et la soif puissent être. Par conséquent, « la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui ⁷⁰»

C'est cette conscience (de) conscience que Sartre nomme la subjectivité. La subjectivité n'est alors que l'immanence dans la transcendance. Elle est le principe premier, la condition première de toute possibilité. Par conséquent, la subjectivité est une intuition révélatrice, « or, une intuition révélatrice implique un révélé. La subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé ⁷¹».

⁶⁸ *ibid*, 17

⁶⁹ *L'être et le néant*, 20

⁷⁰ *ibid*, 29

⁷¹ *ibid*, 28

Ainsi, selon Sartre, « aurions-nous atteint le fondement ontologique de la connaissance, l'être premier à qui toutes les autres apparitions apparaissent, l'absolu par rapport à quoi tout phénomène est relatif. Ce n'est point le sujet au sens kantien du terme, mais c'est la subjectivité même, l'immanence de soi à soi ». Mais, comme nous l'avons noté ci-dessus, l'immanence ne peut se définir que dans la saisie d'un transcendant.

Toutefois, cette transcendance n'est pas un ailleurs faisant de la conscience réfléchie un objet pour la conscience réflexive. La conscience et la conscience (de) conscience ne font qu'un. Cette dernière n'est rien d'autre que la nécessité que revêt la conscience pour être. Car, la conscience (de) conscience n'est pas une nouvelle conscience mais le seul mode d'être possible pour une conscience de quelque chose. L'homme est alors essentiellement sujet. Il est le principe de revendication et d'autocontrôle des valeurs.

Cependant, il ne se pose effectivement comme sujet que si et seulement si il s'appréhende comme tel. Il existe par soi, donc se fait être et par là se surmonte : « [...] je suis condamné à n'avoir d'autre loi que la mienne. Je ne reviendrai pas à ta nature : mille chemins y sont tracés qui conduisent vers toi, mais je ne peux suivre que mon chemin. Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin ⁷²»

Ainsi, l'homme est libre. Il est jeté là, il existe sans savoir pourquoi, et sans pouvoir s'en empêcher. Il est délaissé, abandonné à lui-même. Mais il doit se faire selon sa propre initiative. En effet, vivre c'est se choisir à chaque instant. Aucun espoir de se libérer de cette obligation, il n'est pas libre de cesser d'être libre. Peut être la liberté se nouera t-elle à la base, se cachera-t-elle à elle-même, mais ce sera tout de même elle qui se choisira,

⁷² Les mouches, 237

qui se mettra en œuvre. L'homme est seul responsable de lui et ne saurait se trouver d'excuses.

Dès lors, il en résulte que c'est à travers la subjectivité que la réalité humaine se définit comme transcendance. Mais précisément, en tant que transcendance, elle est régie de part en part par la contingence. Il ne s'agit pas de coordonner facticité et transcendance, encore moins de les surmonter dans une synthèse. Il s'agit plutôt à travers une démarche dialectique, d'affirmer leur identité tout en conservant leur différence.

De ce point de vue, la prise de conscience de son être- dans- le-monde marque pour l'homme la possibilité de se projeter au-delà du monde vers ses propres possibles. Mieux, cette prise de conscience le fait renaître à neuf et lui offre un avenir indéterminé. A travers elle, il maintient le monde sous son regard et en l'avouant, il pose sa liberté vis-à-vis d'elle ; son avenir est par conséquent vierge et tout lui est permis. Elle marque le désir de fonder et le rattachement à un fondement réel.

Ainsi, l'homme est à la fois maître absolu de soi et du sens de toute existence sans être son propre fondement, car « la nature humaine est souffrante dans son être, parce qu'elle surgit à l'être comme perpétuellement hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être puisque justement elle ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi ⁷³ ». Elle est alors « conscience malheureuse ». Mais si le néant, condition d'existence de toute existence, doit venir au monde par la liberté humaine, que doit alors être cette liberté humaine ?

⁷³ L'être et le néant, 129

Autant qu'il se transcendera, le pour-soi ne rencontrera jamais le soi. Celui-ci qui a pour être la valeur lui confère toute la substance de son existence. Ainsi, le pour-soi ne rencontre que lui-même. La valeur semble donc insaisissable. « [...] Mais cette souffrance énorme et opaque qui me transporterait hors de moi, elle m'effleure continuellement de son aile et je ne peux la saisir, je ne trouve que moi⁷⁴ ». Il faut tout de même préciser qu'en tant que réalité, la valeur n'a pas d'être. « Son être est d'être valeur, c'est-à-dire de n'être pas être »⁷⁵. Elle est par de-là l'être. « Elle a pour sens d'être ce vers quoi un être dépasse son être : tout acte valorisé est arrachement à son être vers... La valeur étant toujours et partout le par de là de tous les dépassements, peut être considéré comme l'unité inconditionnée de tous les dépassements d'être⁷⁶ »

Par conséquent, la réalité humaine est non seulement ce par quoi la valeur arrive au monde mais aussi ils «font couple ». Elle lui est consubstantielle. Mais la conscience réflexive dans son surgissement introduit un hiatus et pose la valeur sous son regard.

En outre, ce qui manque au pour-soi, c'est le pour-soi. C'est un pour-soi que je suis non pas sur le mode de l'identité mais plutôt sur le mode « d'avoir à être le pour-soi que je ne suis pas, pour m'identifier à lui dans l'unité du soi⁷⁷ ».

Dès lors, ce qui manque au pour-soi c'est son propre possible. Ceci étant, le possible est un aboutissement logique du processus de désagrégation de l'en-soi vers le pour-soi. Delà apparaît une double détermination du pour-soi : il est d'une part hanté par la valeur et d'autres part projeté vers ses possibles propres. Mais, dans la mesure où la

⁷⁴ L'être et le néant, 131

⁷⁵ Ibid, 131

⁷⁶ Ibid, 132

⁷⁷ Ibid, 135

conscience d'être est l'être de la conscience, si je suis originellement projeté vers mes propres possibles, alors je ne suis que ces propres possibles. En effet, dans le rapport entre le pour-soi et le possible qu'il est, le possible se réfléchit sur la conscience et la détermine comme ce qu'elle est. Par conséquent, ce que je cherche en face du monde, c'est la coïncidence avec un pour-soi que je suis et qui est conscience du monde. Dans cette perspective, « le monde (est) mien parce qu'il est hanté par des possibles dont sont consciences les consciences possibles (de) soi que je suis et ce sont ces possibles en tant que tels qui lui donnent son unité et son sens du monde ⁷⁸»

En somme, l'homme naît « hanté » et « projeté ». La seule condition possible de dépassement, c'est la prise de conscience de sa situation. En d'autres termes, la subjectivité est le prélude de toute effectuation concrète de la liberté. Elle permet à l'homme de se poser comme étant ce qu'il n'est pas et n'étant pas ce qu'il est, ouvrant les voies vers une perpétuelle projection. Mais, qu'est ce que la liberté ?

SECTION 2 : L'homme créateur du sens

L'homme est libre, absolument libre. Mais, pour établir cette liberté, il ne suffit pas tout simplement d'annoncer la mort de Dieu, encore faut-il nettoyer le ciel intelligible des prétendues valeurs transcendantes substituées à Dieu. Encore faut-il abolir jusqu'à la notion d'essence humaine, antérieur à l'existence des individus et qui pourrait créer un clivage moral, une orientation de leur choix dans un sens prédéterminé. C'est seulement après une pareille démarche que l'effectuation concrète de la liberté pourra être envisagée, car, il n'y pas d'essence humaine, mais seulement des hommes existant, se définissant dans leurs choix, dans leurs

⁷⁸ L'être et le néant, 144.

projets, et la dignité de chacun repose dans une indépendance et une initiative totale.

En effet, nous définissions précédemment la réalité humaine comme souffrante dans son être. Souffrante, elle l'est, parce que d'une part, elle est perpétuellement hantée par la contingence présente en elle sous forme d'inhérence, et d'autre part, parce qu'elle se dépasse de manière permanente vers ce qu'elle est et qu'elle ne peut atteindre. Elle est alors essentiellement désir. Or, le désir est manque d'être. En tant que tel, il est porté sur l'être dont il est manque. « Cet être, c'est l'en-soi-pour-soi, la conscience devenue substance, la substance devenue cause de soi, l'homme-Dieu. Ainsi, l'être de la réalité humaine est originellement non une substance mais un rapport vécu : les termes de ce rapport sont l'en-soi originel, figé dans sa contingence et sa facticité et dont la caractéristique essentielle est qu'il est, qu'il existe, et d'autre part l'en-soi pour-soi ou valeur, qui est comme l'idéal de l'en-soi contingent et qui se caractérise comme par delà toute contingence et toute existence. L'homme n'est ni l'un ni l'autre de ces êtres car il n'est point : [...] la réalité humaine est un effort pour devenir Dieu, sans qu'il y ait aucun substrat donné à cet effort, sans qu'il y ait rien qui s'efforce ainsi ⁷⁹»

Ceci étant, la réalité humaine est de part en part circonscrite dans et par le néant, lequel néant vient au monde par elle. Etre pour la réalité humaine, c'est paraître et paraître c'est se nier. Ceci est d'autant plus évident que la loi du Cogito préréflexif implique que l'être de l'homme doive être la conscience que l'homme prend de lui-même. L'homme est alors un être qui se met en question dans son propre être, qui ne peut se réaliser que dans sa destruction, qui ne peut se manifester à soi qu'en se niant.

⁷⁹ L'être et le néant, 636.

Par conséquent, la réalité humaine est à mesure de réaliser une rupture néantisante avec le monde et avec soi-même. C'est précisément la possibilité qu'elle a de "secréter un néant qui l'isole" que Sartre appelle la liberté. De ce fait, cette rupture ne fait qu'un avec la liberté. Dès lors, la réalité humaine est son propre néant. Etre pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. La liberté n'est rien d'autre que cette néantisation. C'est par elle que le pour-soi échappe à son être comme à son essence. C'est par elle qu'il est toujours autre chose que ce qu'on peut dire de lui, de sorte que, dire que le pour-soi a à être ce qu'il est, dire qu'en lui l'existence précède et conditionne l'essence, c'est dire une seule et même chose à savoir que l'homme est libre. Ainsi, la liberté n'est pas une qualité surajoutée ou une propriété de la nature humaine. Du fait que cette dernière n'existe pas, elle devient le corrélat de mon être. Mieux, elle coïncide en son fond avec le néant qui est au fond de l'être. En un mot, elle est l'être de l'homme. Ainsi, la réalité humaine, étant entièrement délaissée, doit nécessairement s'auto-réaliser. C'est d'ailleurs tout le contenu de l'entretien entre Oreste et Jupiter :

Jupiter :

Je ne suis pas ton roi, larve impudente. Qui t'a donc créé ?

Oreste :

Toi. Mais il ne fallait pas me créer libre.

Jupiter :

Je t'ai donné la liberté pour me servir.

Oreste :

Il se peut, mais elle s'est retournée contre toi et nous n'y pouvons rien, ni l'un ni l'autre.

Jupiter :

Enfin ! Voilà l'excuse.

Oreste :

Je ne m'excuse pas.

Jupiter :

Vraiment ? Sais-tu qu'elle ressemble beaucoup à une excuse, cette liberté dont tu te dis l'esclave ?

Oreste :

Je ne suis ni le maître ni l'esclave, Jupiter. Je suis ma liberté ! A peine m'as-tu créé que j'ai cessé de t'appartenir.

La liberté peut être conçue comme étant l'être humain mettant l'en soi hors de jeu en secrétant son propre néant. En tant qu'absolue, elle n'a pas d'essence, elle n'est soumise à aucune nécessité logique. Au contraire, elle est le fondement de toutes les essences, puisque c'est en dépassant le monde vers ses possibles que l'homme dévoile les essences intramondaines. « La liberté humaine précède l'essence de l'homme et la rend possible, l'essence de l'être humain est en suspens dans sa liberté. ⁸⁰ » Elle semble donc être une nécessité de fait. Elle est un existant que l'homme ne peut pas ne pas éprouver.

En effet, l'homme est un existant qui apprend sa liberté par ses possibilités mais qui en même temps est un existant dont l'existence individuelle se temporise comme liberté. Il existe pour toujours par de là son essence. Il est « Condamné à être libre ⁸¹ ». En voie de conséquence, c'est dans et à travers l'acte, défini comme projection du pour soi vers ce qu'il n'est pas que se définit la liberté. En d'autres termes, il y a une duplicité constitutive de la liberté. Elle se déploie à travers une double néantisation de l'être qu'elle est et de l'être au milieu duquel elle est. Néanmoins elle n'est pas cet être au sens d'être en soi. Mais elle fait qu'il y a cet être. Elle est d'une part latence et d'autre part déploiement obligatoire vers...

⁸⁰ L'être et le néant, 60

⁸¹ *ibid*, 493

Si nos remarques sont avérées, alors la liberté se définit essentiellement par l'acte à travers lequel elle se met en œuvre. Pour que cet acte, cette projection, cette anticipation de soi, soit possible, il faut que la liberté se replie sur elle-même, qu'elle instaure un rien néantisant entre elle et elle-même d'abord et entre elle et le monde ensuite. De ce fait, l'homme prend conscience de son propre avenir sur le mode du n'être pas. Cette prise de conscience de sa séparation d'avec le futur par sa liberté instaure en lui l'angoisse.

C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté. C'est à travers elle que la liberté est dans son être en question pour elle-même. Mieux, elle est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être. L'angoisse naît de ce qu'on est renvoyé à soi-même parce qu'on doit attendre dans l'avenir. Rien ne peut assurer l'homme contre lui-même. Coupé du monde et de son être par le néant qu'il est, il a à réaliser le sens du monde et de son essence. Par conséquent, l'homme est choix. S'il est choix, c'est parce qu'il est de la nature de l'homme d'agir. « C'est l'acte qui décide de ses fins et de ses mobiles, et l'acte est l'expression de la liberté⁸² ». Ainsi, le choix surgit en même temps que la prise de conscience. Lorsque l'homme prend conscience de sa liberté, cette prise de conscience se noue dans « la structure unitaire d'un même processus que le choix ». Si la conscience est un pouvoir néantisant, alors avoir conscience de soi et se choisir ne font qu'un.

En effet, « Comme notre conscience est précisément notre choix originel, la conscience (de) choix est indiquée à la conscience que nous avons (de) nous. Il faut être conscient pour choisir et il faut choisir pour être conscient. Choix et conscience sont une seule et même chose⁸³ ». Si l'homme est libre, il est choix, car l'angoisse, lorsqu'elle est dévoilée manifeste à notre conscience sa propre liberté. Dès lors, le monde nous apparaît nécessairement comme nous sommes. En le dépassant vers nous-mêmes, nous le faisons apparaître tel qu'il est. Nous choisissons le monde

⁸² L'être et le néant, 497

⁸³ *ibid*, 517

en nous choisissant. Mais, « nous sommes perpétuellement engagés dans notre choix et perpétuellement conscients de ce que nous-mêmes pouvons brusquement inverser ce choix, car nous projetons l'avenir par notre être même et nous le rongeons perpétuellement par notre liberté existentielle [...] ⁸⁴ ». La raison principale en est que le choix inaugure le projet. Choisir, c'est se projeter dans un futur insaisissable. En même temps, ce projet de soi est menacé par notre liberté pouvant l'anéantir. Ecartelé entre le présent qu'il existe sous forme de fuite à soi et au monde, le passé qu'il a à être mais sous forme du n'être plus, le futur qu'il est au devant de lui, sous la forme de possibilité impossible, et le possible qu'il vise comme récupération du manque qu'il est, le pour soi, où qu'il tente de se saisir, sera toujours ailleurs. Il ne cesse de se poursuivre car étant dispersé en une unité toujours ressentie.

A cause du manque d'être qui le qualifie, le pour soi est une quête permanente et perpétuelle, une tension vers ... Il est projet. Il définit les moyens et les valorise. Son sens c'est d'accomplir le soi. Le pour soi se dépasse en permanence vers l'idéalité, comme au-delà du donné, tirant son être de ce qu'il a à faire être une valeur qu'il n'est pas. C'est précisément parce qu'il n'est pas un donné qu'il est en recul par rapport à soi. Il est libre et doit en conséquence faire qu'il y ait un monde. « Il est l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera ⁸⁵ ». Par conséquent, il ne peut être qu'en se choisissant, car la liberté est toujours engagée, de sorte que l'homme ne se saisit jamais que comme choix entraînant de se faire.

En effet, il s'agit toujours pour la conscience de se dépasser, de s'arracher à soi, de nier sans relâche, et par ses actes mêmes, l'en soi auquel sa propre contingence l'identifie. Cette conscience est nécessairement lucide, puisque la liberté dont il affirme ainsi la transcendance n'est précisément conçue par lui qu'en rapport avec sa

⁸⁴ L'être et le néant, 520

⁸⁵ ibid, 535

facticité même, sur laquelle il lui faut bien prendre appui dans son perpétuel effort. Le propre du « bâtard » c'est précisément d'avoir compris que la condition humaine se caractérise par cette double et radicale exclusion : Aucun appui, aucun secours. Seule compte sa subjectivité propre.

Ainsi, tout découle du choix que l'homme fait de lui-même dans le monde car, être libre c'est précisément se déterminer à vouloir par soi-même.

La volonté, comme tout événement du pour-soi suppose le fondement d'une liberté originelle pour pouvoir se constituer comme telle. La réalité humaine choisit volontairement ses fins, et, par ce choix même, leur confère une existence transcendante comme la limite externe de ses projets. Ainsi, si l'existence précède l'essence, la réalité humaine, dans et par son surgissement même, décide de définir son être propre par ses fins. « C'est donc la position de mes fins ultimes qui caractérise mon être et qui s'identifie au jaillissement originel de la liberté qui est mienne⁸⁶ » L'entretien entre Oreste et Electre en est un illustre exemple :

Oreste :

Je suis libre, Electre ; la liberté a fondu sur moi comme la foudre

Electre :

Libre ? moi je ne me sens pas libre. Peux-tu faire que ceci n'ait pas été ? quelque chose est arrivée que nous ne sommes plus libres de défaire. Peux-tu empêcher que nous soyons pour toujours les assassins de notre mère ?

⁸⁶ L'être et le néant, 498

Oreste :

Crois-tu que je voudrais l'empêcher ? j'ai fait mon acte, Electre, et cet acte était bon. [...] Plus il sera lourd à porter, plus je me réjouirai, car ma liberté, c'est lui. Hier encore, je marchais au hasard sur la terre, et des milliers de chemins fuyaient sous mes pas [...] Aucun n'était à moi. Aujourd'hui, il n'y en a plus qu'un, et Dieu sait où il mène : mais c'est *mon* chemin [...] ⁸⁷»

Délaissé dans le monde, découvrant subitement son être comme échec puisqu'étant écartelé entre la facticité et la transcendance, perdant tout appui extérieur et incapable de donner sa justification, l'homme devient le centre de gravitation et l'instance signifiante par excellence. Sa vocation ultime est de créer, d'inventer :

Catherine :

Pourquoi faire le mal ?

Gætz :

Parce que le bien est déjà fait.

Catherine :

Qui l'a fait ?

Gætz :

Dieu le père. Moi j'invente.

L'invention est la raison d'être de l'homme. Si le monde n'existe que par rapport à une orientation univoque à lui, si la prise de conscience est la condition nécessaire de toute transcendance et qu'elle se noue avec le

⁸⁷ Les mouches, 210

choix, si la liberté et l'être de la réalité humaine ne font qu'un, alors il est le démiurge de son propre destin. Il est le fondateur sans fondement, et ce que le monde sera dépend de ce qu'il en fera. Il est autonome et ne dépend que de son choix de lui-même.

Ainsi, « l'homme se fait homme pour être Dieu ⁸⁸ ». Mais justement, puisqu'il n'y a aucune commune mesure entre la réalité humaine et la cause de soi, on peut affirmer que l'homme détruit l'humain qui est en lui à travers la prise de conscience pour qu'existe la cause de soi. Par conséquent l'homme est un pont qui mène à Dieu. L'homme est alors maître de son destin. Il est entièrement responsable de soi et du monde. Aussi bien son orientation que celle du monde restent tributaires de son choix. Il est le créateur incréé du sens et des valeurs. Prédétermination et prédestination deviennent des vocables dépourvus de valeur théorique. L'homme se découvre en temps qu'il découvre le monde. Englouti dans la contingence en tant que corps, récompensé par sa transcendance en tant que conscience, il donne sens à toute existence, ceci dans les strictes limites de ses propres fins, entendues comme des transcendances posées et maintenues dans l'existence par sa propre transcendance. Dès lors, il apparaît en toute évidence que l'existence précède l'essence.

Mais précisément qu'est-ce que l'existence ? L'essence en tant que « raison de la série des apparitions ⁸⁹ » est elle-même une apparition. Par conséquent n'échappe-t-elle pas à l'individu dans la mesure où la mort est un fait ?

⁸⁸ L'être et le néant, 690

⁸⁹ *ibid*, 13

CHAPITRE II : CONSEQUENCES

SECTION 1 : Qu'est-ce que l'existence ?

Le pour soi n'est pas son propre fondement. Il n'est fondement que de son néant. « Pourtant, le pour-soi est [...]. Il est en tant qu'il y a en lui quelque chose dont il n'est pas le fondement : sa présence au monde⁹⁰ ». De ce point de vue, à la question de savoir que suis-je ? on peut répondre : un être qui n'est pas son propre fondement, qui, en tant qu'être, pourrait être autre qu'il est dans la mesure où il n'explique pas son être.

Ainsi, dans son processus d'évolution et de maturation c'est-à-dire dans son mouvement ascendant vers la cause de soi, ce que le pour-soi découvre en première instance, c'est sa contingence c'est-à-dire qu'il est là, tout simplement sans justification et sans aucune raison. Il est là, chose parmi les choses, homme parmi les hommes. En tant qu'élément du cosmos, il est tout entier ce qu'il paraît et derrière lui, il n'y a rien.

En effet, le cosmos n'existe que tout autant qu'il se révèle. Il n'a rien à dire. Il est là par hasard, absolument indicatif de lui-même. Il ne peut jamais être dérivé d'un autre existant. Il n'est ni possible, ni impossible. Il est créé, sans raison d'être, sans rapport aucun avec un autre être. De ce fait, exister pour l'homme c'est recevoir par soi la contingence originelle. Cette inhérence se manifeste nécessairement à travers le corps car le corps est la forme contingente, que prend la nécessité de sa contingence. Le corps n'est rien d'autre que cette contingence : « je m'en étais toujours rendu compte ; je n'avais pas le droit d'exister. J'étais apparu par hasard, j'existais comme une pierre, une plante, un microbe⁹¹ ».

⁹⁰ L'être et le néant, 118

⁹¹ La nausée, 111

La prise de conscience de la contingence originelle plonge l'homme dans une crise de dégoût qui envahie son être. Il sent d'une part l'épaisseur de son existence et de l'expérience des choses, d'autre part, découvre le fortuit, l'inexplicable et l'absurde de toute existence. Se sentir « de trop pour l'éternité ⁹² » dans un monde sans raison et sans finalité, quoi de plus déprimant ? : « Et puis voilà [...] : l'existence s'était soudain dévoilée. Elle avait perdu son allure inoffensive de catégorie abstraite : c'était la patte même des choses, cette racine était pétrie dans de l'existence ⁹³ »

L'existence apparaît comme un plein que l'homme ne peut quitter. Roquentin, dans la Nausée excelle à trouver les images fades que suggérerait son malaise de vivre. Le contact d'un galet sur la plage lui donne « une espèce d'écœurement douceâtre [...] une sorte de nausée des mains. » La présence même de son corps lui donne envie de vomir, car « si l'on existait, il fallait exister jusque là, jusqu'à la moisissure, jusqu'à la boursouflure, à l'obscénité ⁹⁴ ». Ce sentiment aigu de l'existence superflue, de l'être de trop, étendu des choses aux personnes et rejaillissant sur le moi, sur le corps et sur la conscience de l'homme qui ose considérer la réalité concrète, constitue le premier mouvement pour la conquête de soi car, lorsque Mathieu, dans L'Age de Raison déclare : « Qu'est-ce qu'exister ? Se boire sans », il revit à sa manière la nausée de Roquentin. Et, « l'enfer c'est les autres » de Huis Clos et le « je suis de trop » de Hugo dans Les Mains Sales : autant de formules qui stigmatisent la présence absurde et encombrante des êtres, l'horreur de soi.

Mais justement, l'homme est à la fois corps et conscience. S'il est à mesure de prendre conscience de sa contingence et de celle du monde c'est parce qu'il a, à partir d'un recul néantisant, pu les poser comme telles. Il est un « relatif-absolu ⁹⁵ ». Relatif, il l'est dans la mesure où il est un

⁹² La nausée, 182

⁹³ *ibid*, 180

⁹⁴ *ibid*, 181

⁹⁵ L'être et le néant, 12

existant parmi d'autres existants ; absolu, il l'est puisque dans son déploiement il ne renvoie finalement qu'à lui-même et apparaît tout entier dans ce qu'il est.

Ainsi, c'est par une prise de conscience loyale et claire de notre condition d'homme que surgit la nausée : « C'est donc ça la nausée, cette aveuglante évidence⁹⁶ »

Toutefois, la nausée n'est pas une fin en soi. Elle est plutôt une étape qui mène à l'angoisse existentielle. D'ailleurs, c'est cette angoisse existentielle qui, en fin de compte, importe. Elle naît lorsque « la conscience se voit coupée de son essence (Moi) par le néant où séparée du futur par sa liberté même⁹⁷ ». Il faut toujours partir d'elle. L'homme se transcende dans la mesure où il assume lucidement l'angoisse de sa condition d'existence, où il l'aura exploré jusqu'au fond, avoué sans réticence. L'existence est alors un « fardeau et une énigme »⁹⁸. Elle est un fardeau dans la mesure où elle surplombe l'homme, le détermine et le caractérise de fond en comble. Elle est une énigme dans la mesure où, aussi longtemps que l'homme essaiera de la cerner, de la comprendre, il ne découvrira à la fin que lui-même. Jamais il ne la sondera. L'existence semble alors être un drame qui se noue avec la mort. Mais à l'intérieur de ce drame, l'homme surgit, non pas pour éclaircir cette énigme, mais pour lui donner un sens.

En somme, l'existence est inqualifiable, inexplicable, injustifiable. Elle est partout, tel l'un dans le multiple. Sur ce, elle demeure le socle sur lequel l'homme doit s'adosser dans un éventuel projet de soi dans le monde. Si elle ne se dévoile que dans la mesure où l'homme en prend conscience, alors ce qui importe, c'est la subjectivité. C'est en transcendant l'existence que l'homme trace son propre destin.

⁹⁶ La nausée, 175

⁹⁷ L'être et le néant, 71

⁹⁸ La nausée 159

Mais si la mort est condition sine qua non de la finitude, le destin, aboutissement d'un long processus, n'échappe t-il pas au sujet ? Si tel est le cas, n'assistons-nous pas à l'échec certain de l'existence ?

SECTION 2 : Le destin comme projet et comme synthèse

Etant condamné à être libre jusque dans ses moindres gestes, l'homme est responsable de soi, du sens de l'univers et éventuellement des valeurs que détient celui-ci. Il est « celui par qui il se fait qu'il y ait un monde ⁹⁹ ». Mais en même temps ce monde ne saurait exister sans une orientation univoque par rapport à lui. Le monde est alors sien. Ceci, d'autant plus que toute chose existante n'a de sens que par son projet. C'est en se transcendant perpétuellement vers le monde extérieur que les choses lui apparaissent. Il est essentiellement engagement. « En ce sens, la responsabilité du pour soi est accablante [car] il porte le poids du monde tout entier sur lui ¹⁰⁰ ». Dans la mesure où c'est son déploiement dans le monde qui fait exister les choses, aucun apport extérieur ne saurait alors le déterminer. Tout ce qui lui arrive est sien dans la stricte mesure où ce n'est précisément là que le reflet de son libre choix de lui-même.

En effet, l'homme peut naître borgne, infirme, sourd ... Mais du fait qu'il prend conscience de sa situation, un rien néantisant s'introduit entre cette situation et lui. Du coup il la transcende vers ces propres possibles, car, rappelons le, prendre conscience, c'est choisir. Il dépendra maintenant de sa libre volonté qu'il assume pleinement cette situation ou qu'il la fustige. Ainsi, l'homme est sans excuse. Mieux, sa situation est sienne car en en prenant conscience, elle surgit effectivement comme telle. Il la découvre dans son engagement pour ou contre elle, et son choix de lui-même sera indissociable du choix qu'il fait d'elle. L'homme est donc créateur du sens. Ce qu'il est dépend de ce qu'il aura voulu se faire ici et

⁹⁹ L'être et le néant, 612

¹⁰⁰ Ibid

maintenant : « chaque personne est un absolu jouissant d'une date absolue et parfaitement impensable à une autre date ¹⁰¹ ». Mieux, « totalement libre, indiscernable de la période dont j'ai choisi d'être le sens, aussi profondément responsable de la guerre que si je l'avais moi-même déclarée, ne pouvant rien vivre sans l'intégrer à ma situation, m'y engager tout entier et la marquer de mon sceau, je dois être sans remords ni regrets comme je suis sans excuse, car, dès l'instant de mon surgissement à l'être, je porte le poids du monde à moi tout seul sans que rien ni personne ne puisse l'alléger ¹⁰² »

Ainsi, même si la facticité est partout, cela n'empêche qu'elle demeure insaisissable ; de sorte que l'homme ne rencontre jamais que sa responsabilité. La facticité est alors condition de toute responsabilité. A cause d'elle, l'homme est voué à la finitude. La mort est alors un fait qu'il se devra de prendre en compte. Mais, son surgissement n'anéantit-il pas tout le processus jadis élaboré par le sujet ? Ou au contraire, faut-il croire Gœtz pour qui « la mort est un attrape- nigaud pour la famille [mais] pour le défunt, tout continue ?

Ce qu'il faut noter au départ, c'est que la mort n'est point à considérer comme ce qu'il y a de l'autre côté du « mur ¹⁰³ », car il n'existe pas « d'autre côté du mur ». Dans la mesure où, dès le départ, elle est prise en charge comme étant inéluctable, elle devient du coup humain. Toutefois, elle n'est pas à considérer non plus comme l'aboutissement final des différents projets de l'homme. Ce qui la caractérise et la distingue, c'est plutôt son caractère d'inattendu. elle est toujours une surprise car, « on meurt toujours trop tôt ... ou trop tard ¹⁰⁴ »

¹⁰¹ L'être et le néant, 614

¹⁰² *ibid*, 614

¹⁰³ cf, Le mur

¹⁰⁴ Les jeux sont faits 50

Mais elle est surtout absurde. Elle marque tout simplement l'appartenance biologique de l'homme à la totalité des existants. En fonction d'elle, l'homme est un système relativement clos et relativement isolé. Il faut toujours que l'homme en tienne compte. Mais il ne peut l'attendre car alors « il se perd de lui-même dans l'indéterminé¹⁰⁵ ». Elle plonge perpétuellement l'homme dans l'incertitude et confère à sa vie un caractère « d'entreprise manquée¹⁰⁶ »

La mort ne doit pas être appréhendée comme étant ce qui confère à la vie son sens. Bien au contraire elle lui ôte toute signification. Lorsqu'elle survient, non seulement les problèmes ne reçoivent pas de solutions mais aussi et surtout la signification même de ces problèmes reste indéterminée. Cependant, si je suis mes possibilités par néantisation de l'en-soi que j'ai à être et si la mort est la néantisation de cette néantisation c'est-à-dire de ces possibilités, alors la mort est position de mon être comme en soi. En effet, « tant que le pour soi est « en vie », il dépasse son passé vers son avenir et le passé est ce que le pour soi a à être. Lorsque le pour soi « cesse de vivre », ce passé ne s'abolit pas pour autant : la disparition de l'être néantisant ne le touche pas dans son être qui est du type de l'en soi : il s'abîme dans l'en soi. Ma vie tout entière *est*, cela signifie non point qu'elle est une totalité harmonieuse, mais qu'elle a cessé d'être mon propre sursis et qu'elle ne peut plus changer par la simple conscience qu'elle a d'elle-même¹⁰⁷ ». Cela implique que, lorsque la mort survient, l'homme se réconcilie avec l'en soi qu'il a à être. Il devient en soi-pour soi. Comme tel, il n'y a plus de recul néantisant possible en vue d'un possible déploiement de soit vers ... Avec la mort, « les jeux sont faits ... On ne reprend pas son coup¹⁰⁸ »

¹⁰⁵ L'être et le néant, 593

¹⁰⁶ *ibid*, 594

¹⁰⁷ *ibid*, 599

¹⁰⁸ Les jeux sont faits, 162

Ainsi, « le sens d'un phénomène quelconque de cette vie est fixé désormais non par lui-même, mais par cette totalité ouverte qu'est la vie arrêtée¹⁰⁹ ». Mais, la possibilité de donner un sens à ce phénomène signifie qu'il est possible de considérer la totalité des phénomènes c'est-à-dire, la raison de la série des apparitions. Or, cette dernière, n'est-elle pas la définition propre de l'essence ?

Il en résulte alors que l'essence de l'homme ne se dégage qu'après sa mort. En effet, tant que l'homme est en « sursis, » tant qu'il n'est pas cet être – pour – la fin, il aura une autonomie et une entière liberté lui permettant, à chaque instant, de se transcender vers d'autres possibles. C'est uniquement après sa mort que l'on pourra faire la synthèse de ses actes et définir avec précision ce qu'il est ; car, on ne dit de quelqu'un qu'il est que selon le mode à partir duquel il ne peut pas ne pas être. De ce fait, nous pouvons souscrire avec Malraux, qui dans l'Espoir affirme que « la mort transforme la vie en destin ».

C'est seulement après la mort que se dégagent les masques afin qu'apparaissent les vrais visages. N'est-ce pas le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue que j'ai sur moi-même ?

En tout cas, tout porte à le croire, car, lorsque je meurs, je cesse d'exister, *je suis*. Mais parce que je cesse d'exister, je n'ai plus de conscience qui puisse appréhender ce que je suis. Je n'ai plus de vue sur moi-même. A présent que je suis mort, seule la mémoire d'autrui peut empêcher que ma vie se referme sur elle-même. « Les caractéristiques d'une vie morte, c'est que c'est une vie dont autrui se fait le gardien ¹¹⁰ » Par conséquent, la mort, dans un autre sens prolonge la vie. Le destin revêt ainsi un double visage : il est projet vis-à-vis du pour-soi et synthèse vis-à-vis d'autrui. L'homme en tant que libre projet de lui-même trace son propre destin. Ce destin, une fois la mort survenue, devient la propriété exclusive d'autrui. L'homme, de ce point de vue, devient immortel. L'unité synthétique de son processus

¹⁰⁹ L'être et le néant, 599

¹¹⁰ *ibid*

d'évolution devient un repère pour autrui. En effet, le pour-soi, de par sa facticité est jeté dans une entière responsabilité vis-à-vis des morts. Il est obligé de décider librement de leur sort. Cela signifie essentiellement que celui qui veut saisir le sens de sa mort future, devra nécessairement se découvrir comme en proie aux autres, car « être mort, c'est être en proie aux autres¹¹¹ ». De ce fait, lorsque l'homme meurt, il n'est pas la somme des souvenirs que l'on retient de lui, encore moins celle des connaissances qu'on a de lui, il devient plutôt un être réel. La mort transforme toute la subjectivité en un sens objectif qu'il plaira à l'autre de lui donner. Mais, ce destin ainsi conféré à la vie est lui-même en suspens, en sursis, car étant désormais soumis au processus historique.

En somme, nous constatons que la notion de destin, telle que développée par Sartre reste ambiguë. D'ailleurs, cette ambiguïté n'est au fond que le reflet de la duplicité ontologique de l'homme. Ceci étant, l'homme, libre de part en part prend conscience de sa situation d'être-dans-le-monde. Cette prise de conscience coïncide avec le choix. Ce choix le détermine comme un être engagé. En tant qu'engagement, il est libre projet de lui-même. Il se dépasse perpétuellement vers ses possibilités propres et par là confère sens et valeur à l'existence. Il est son propre démiurge et par conséquent, maître de son destin. Mais ce destin lui échappe car son essence n'est que la raison de la série de ses apparitions. En d'autres termes, dans la mesure où ce qu'il *est* est une exigence, c'est seulement après sa mort qu'on pourra faire la synthèse de ses actes et lui attribuer une quelconque définition. Ce qu'il *est* reste ainsi tributaire de l'appréciation d'autrui.

En considérant les remarques ci précédemment élaborées, ne pourrions-nous pas affirmer l'échec évident de l'existence ?

¹¹¹ L'être et le néant, 601

Cependant, cette notion de destin, telle que conçue par Sartre, semble être battue en brèche par toute une tradition de pensée scientifique qui, de plus en plus, ne cesse de gagner la conscience humaine, la confinant par la même occasion dans les pures sphères du déterminisme et de l'instrumentalisation de l'homme. L'essor des sciences médicales et biologiques dans la deuxième moitié du Xxe siècle est une véritable révolution dont on ne mesure pas l'importance. Leurs découvertes sur les unités primordiales de toute vie que sont nos cellules et les facteurs de notre hérédité sont comparables à celles qui, dans la première moitié du siècle précédent ont abouti à la désintégration de l'atome. On en connaît les conséquences utiles ou néfastes suivant l'usage qui en a été fait. La science bio cellulaire a fait naître de grands espoirs thérapeutiques mais aussi des craintes pour l'humanité dans son essence même. Ceci d'autant plus qu'un nouveau concept est apparu : le clonage. Mais de quoi s'agit-il ?

Le développement sans précédent de cette science a fini par instaurer dans la conscience humaine ce qu'il est convenu d'appeler « la crise du sens ». En effet, dans son souci de découverte, l'homme en arrive à s'oublier : il oublie qu'il est le fondement de toute connaissance et de toute valeur. Or, « science sans conscience, n'est-elle pas une ruine de l'âme » Comme le rappelait Rabelais ? A cet égard, dans cette perdition totale, comment penser encore le destin ?

**TROISIEME PARTIE :
EST-IL ENCORE POSSIBLE DE
PENSER LE DESTIN ?**

CHAPITRE I : L'HOMME EN QUESTION

SECTION 1 : PERDITION ET DERELICTION ?

La compréhension de l'homme a toujours été la question de fond de toutes les sciences, aussi bien des sciences humaines que des sciences de la nature. D'ailleurs, la philosophie n'est-elle pas « Comme un arbre dont les racines sont la métaphysique le tronc la physique et les branches qui sortent de cet arbre les autres sciences à savoir la médecine, la mécanique et la morale ¹¹² » ? Que l'interrogation philosophique soit la source de toutes les autres sciences, cela, nul n'en disconvient. Cependant, force est de reconnaître qu'au cours du processus d'évolution de la pensée humaine, chacune de ses sciences s'est affranchie en se spécifiant par sa démarche et sa méthode d'approche du réel.

C'est ainsi que de nos jours, c'est un truisme de dire que la progression des connaissances biologiques dans la seconde moitié du siècle précédent a été d'une importance capitale dans l'appréhension de l'énigme que constitue l'homme. Cette progression a essentiellement été marquée par deux grandes étapes. C'est d'abord la biologie moléculaire. Le plus grand mérite de cette dernière a été la découverte de la structure moléculaire du vivant. La plupart de ces molécules sont gigantesques. De 1950 à 1970, leur existence fut reconnue, leurs fonctions principales découvertes et les mécanismes majeurs qui œuvrent dans les cellules mis à jour. Mais cela ne suffisait pas à comprendre les structures internes de ces molécules. Ceci fut résolu, et c'est là la seconde étape, en partie par le génie génétique aux alentours de 1975.

En effet, la diversité du monde vivant est évidente à tous. Mais ces êtres vivants sont d'une complexité profonde : un homme par exemple est constitué d'au moins un million de milliards de cellules. C'est ainsi que la découverte des règles et des structures communes dans l'ordonnement et le fonctionnement des êtres vivants a débuté avec la théorie cellulaire. Mais, qu'est ce qu'une cellule ?

¹¹² cf Descartes, Lettre préface aux Principes de la Philosophie

Une cellule, c'est d'abord un volume, lequel volume est borné par une enveloppe ou plus précisément une membrane qui sépare l'intérieur de l'extérieur. L'extérieur, c'est le milieu où se trouvent les sources d'énergies, le plus souvent sous formes de petites molécules, des sucres tels que le glucose, le lactose, des sels minéraux ... L'intérieur, c'est le lieu des métamorphoses, où atomes et molécules se séparent et s'assemblent, où de l'ordre se crée pour que s'accomplisse le « projet » cellulaire. En d'autres termes, elle est constituée d'une membrane plasmique souple, de cytoplasme, d'un noyau, qui renferme les chromosomes et de divers organites. Les principaux organites présents dans le cytoplasme sont les mitochondries, qui assurent la respiration, le réticulum endoplasmique, qui fabrique des protéines, des lipides et des chromosomes et l'appareil de golgi qui collecte et protège des enzymes et des hormones.

Toutefois, ce qui singularise la matière vivante c'est de renfermer des molécules immenses. La découverte de ses macromolécules n'est pas ancienne. C'est en 1944 que l'acide désoxyribonucléique, ADN fut identifié comme le support de l'hérédité.¹¹³ Mais comment s'accomplit le travail intracellulaire qui non seulement aboutit à des résultats complexes et variés, mais parvient encore à les produire ?

Il existe pour cela deux grandes classes de macromolécules : les acides nucléiques et les protéines. Chacun d'eux remplit un rôle bien précis. Les acides nucléiques contiennent l'information génétique et dirigent son transfert ; les protéines accomplissent des tâches chimiques spécifiques. Les gènes sont faits d'acide désoxyribonucléique, ADN. Un gène contient l'information nécessaire pour fabriquer de façon répétitive une protéine et une seule. La protéine, codée par le gène accomplit de façon répétitive une tâche et une seule. C'est-à-dire que la protéine provoque une réaction chimique et une seule. Elles sont donc pour la plupart des catalyseurs,

¹¹³ cf. Philippe Kourilsky, Les artisans de l'hérédité, Odile Jacob, 1987

qu'on appelle des enzymes spécialisés dans la réalisation efficace, à la température de l'organisme, des réactions chimiques déterminées, qui en leur absence, ne pourraient se produire qu'à des températures de centaines ou de milliers de degrés avec un manque de précision et une lenteur incompatible à la vie.

Toutefois, il faut préciser que la structure chimique des acides nucléiques et des protéines est la même dans toutes les cellules, et qu'il en est ainsi parce que les règles de construction sont invariables. Les acides nucléiques sont constitués de quatre éléments moléculaires. Ce sont les quatre bases ou nucléotides : l'adénine, la cytosine, la guanine, la thymine. Chacune de ses bases est une molécule d'une centaine d'atomes. Elles sont enchaînées dans l'ADN de façon régulière, produisant des molécules immenses. La même règle vaut pour les protéines à ceci près que les maillons élémentaires, cette fois-ci des acides aminés, sont au nombre de vingt. Une protéine de taille moyenne comprend ainsi quelques centaines d'acides aminés.

Chaque gène doit ainsi être considéré comme une instruction, qui indique comment fabriquer la protéine correspondante. Mais, la synthèse ne s'effectue pas directement à partir du contenu instructif, mais à distance et à partir d'une sorte de « photocopie » de l'instruction concernée. Cette « photocopie » c'est l'ARN messenger, un acide nucléique de formulation chimique légèrement différente de celle de l'ADN, mais qui est lui aussi formé de quatre bases et qui représente une copie conforme de la séquence d'un gène. Ce processus de synthèse de l'ARN s'appelle la transcription et l'enzyme qui en est responsable est l'ARN polymérase : D'une part, il est nécessaire que l'information soit transportée jusqu'au lieu de la synthèse protéique, d'autre part, seules les gènes activités seront « photocopiés ». C'est donc à partir de l'ARN messenger que s'effectue la véritable traduction, en protéine. Celle-ci requiert l'intervention d'un processus complexe situé dans le cytoplasme. Ceci nécessite à son tour l'apparition

d'adaptateur qui font correspondre les données de l'ARN aux acides aminés. Un tel phénomène repose sur un corpuscule tout aussi complexe qui comprend plus d'une cinquantaine de protéines : ribosome. Le ribosome se déplace le long de l'ARN messenger, il catalyse à mesure la synthèse de la protéine correspondante, chaque triplet de l'ARN messenger étant tour à tour déchiffré à l'aide de l'adaptateur adéquat, et l'acide aminé correspondant se trouvant intégré à l'extrémité de la chaîne protéique en croissance. Lorsque le ribosome parvient à l'un des trois triplets qui, dans le code génétique, spécifient l'arrêt de la traduction, il se détache de l'ARN messenger, libère la chaîne protéique et va chercher un autre ARN traduire¹¹⁴. Il en résulte que, lorsqu'une cellule se reproduit, elle doit doubler son capital génétique pour le redistribuer entre les deux cellules filles et donc engendrer deux copies identiques des contenus instructifs génétiques, de la totalité de son ADN.

Par ailleurs, l'ADN se structure en double hélice. Outre cet aspect hélicoïdal de la molécule, celle-ci est formée de deux molécules emboîtées l'une dans l'autre. Les deux brins de l'ADN comme on les appelle sont donc complémentaires. Ceci d'autant qu'il existe entre les bases de l'ADN une complémentarité : A et T, de même que C et G s'emboîtent l'un dans l'autre. Les cellules quant à elles sont dotées d'un mécanisme capable de copier un brin déboîté pour fabriquer le brin complémentaire emboîté. Telle est la clé universelle des processus héréditaires.

En effet, pour chaque gène, l'information est portée par un seul des deux brins. L'ADN est fait de deux brins parce que cette structure permet sa reproduction conforme. Toutefois, un seul des brins, tantôt l'un tantôt l'autre, selon l'organisation de l'ADN, est porteur de signification. Ainsi, l'ARN messenger est synthétisé par l'ARN polymérase à partir d'un des deux brins de l'ADN grâce aux mêmes règles qui commandent à la répllication de l'ADN. Celles-ci sont donc le fondement des transferts des informations

¹¹⁴ (Pour plus de précisions, cf. Génétique Moléculaire et Humaine, Tom Strachan., Andrew .P. Read, Flammarion, 1998)

génétiques, aussi bien à la descendance que pour l'expression des gènes par l'intermédiaire de l'ARN messager. Qu'en est-il exactement pour l'homme ?

Le génome humain est le terme utilisé pour décrire la totalité de l'information génétique, c'est-à-dire le contenu en ADN des cellules humains. Il comprend en réalité deux génomes : un génome nucléaire complexe et un génome mitochondrial simple. Le génome nucléaire fournit l'essentiel de la grande masse d'information génétique dont la plus grande partie est finalement décodée pour déterminer la synthèse de polypeptides sur les ribosomes cytoplasmiques. Les mitochondries possèdent leurs propres ribosomes et les quelques gènes du génome mitochondrial codant les polypeptides produisent des ARN qui sont traduits sur les ribosomes mitochondriaux. Cependant, le génome mitochondrial ne détermine qu'une très petite partie des fonctions spécifiquement mitochondriales ; L'essentiel des polypeptides mitochondriaux est codé par des gènes nucléaires et synthétisés sur les ribosomes cytoplasmiques, avant d'être importé dans les mitochondries.

Par conséquent, au cours du zygote, le spermatozoïde fournit à l'œuf son génome nucléaire, mais pas son génome mitochondrial. De ce fait, le génome mitochondrial du zygote est déterminé exclusivement par celui qui se trouve à l'origine dans l'œuf non fécondé. Le génome mitochondrial est donc transmis de façon maternelle : les hommes et les femmes héritent tous deux leurs mitochondries de leur mère, les hommes étant incapables de transmettre les mitochondries aux générations suivantes..

En outre, les individus ne contribuent pas de manière égale à la transmission des gènes d'une population à l'autre. Ainsi les différents génotypes peuvent-ils avoir des fécondités différentes et contribuer ainsi de manière différentielle à la somme des gamètes dont l'union constituera la génération suivante. Lorsque des individus qui portent l'allèle A1 ont un plus grand nombre de descendants que les individus qui portent l'allèle A2, soit que leur fécondité soit plus élevée, soit que la viabilité de leur

descendance soit plus grande, les allèles A1 se répandent dans la population au dépend des allèles A2. Il s'agira de procéder à une sélection à leur faveur : soit lorsque le nombre de gamètes formés par un individu apte à la reproduction dépend de son génotype, soit lorsque la probabilité pour qu'un gamète participe à la formation d'un zygote dépend du génotype de l'individu qui l'a formé ou de son propre génotype, soit en fin lorsque la probabilité pour un zygote de se développer en un adulte apte à la reproduction dépend de son génotype. L'objectif final étant l'amélioration génétique, visant à modifier les fréquences géniques et par voie de conséquence les fréquences génotypiques. Ainsi, les « meilleurs » individus d'une population sont utilisés comme géniteurs et ceci mène à une amélioration du niveau moyen des individus de la génération descendante. La sélection vise donc à réunir au sein d'une nouvelle population cet ensemble de gènes qui détermine un phénotype désirable, et à exclure ces gènes qui déterminent le ou les phénotypes moins intéressants. Nous constatons à ce stade que l'homme est maintenant à mesure d'intervenir sur les gènes, de les modifier à sa guise et à ses propres fins. Mais, si la science n'a point d'estime pour le moral, quelles peuvent être les conséquences ?

SECTION 2 : CONSEQUENCES

Ce qui fait la spécificité de la réalité humaine, c'est sans doute sa capacité à transcender l'histoire dans l'optique de se projeter dans le futur. Il est perpétuellement à la quête du sens. Il se pose sans cesse des questions relatives à la raison de son existence. Mais la science, dans sa prétention à vouloir percer le système de la nature a fini par mettre des œillères dans la conscience humaine, l'insérant de surcroît dans le fond du gouffre de l'oubli de soi. Le regard de l'homme n'est plus réflexif, mais tout simplement linéaire. Nous ne voulons point dire par-là que la science est dépourvue de sens, qu'elle n'a aucune utilité en ce sens qu'elle déroute le regard de l'homme. Elle est actuellement, sans l'ombre d'un doute, l'un

des supports suprêmes de l'homme. Mais ce qu'il faut noter, c'est qu'il relève d'une certaine exigence que la philosophie travail à l'intérieur de la science, que la question du sens commande et court-circuite toute l'activité scientifique. Si tel n'est pas le cas, les conséquences peuvent bien évidemment s'avérer particulièrement désavantageuses.

En effet, au regard de la science, l'homme apparaît sous un angle déterministe. Dépourvu d'être en soi, il est tout simplement appréhendé comme un animal lamda soumis aux lois de la nature et par conséquent manipulable à merci.

Soumis aux lois de la nature, il l'est à plus d'un titre car étant, comme tout être vivant, constitué essentiellement de cellules, lesquelles cellules sont d'ailleurs responsables aussi bien de sa vie physique que celle psychique. En effet, s'il est avéré que les gènes sont les supports de l'hérédité, que l'homme les reçoit de ses parents, et qu'en fin, ils sont les facteurs déterminant tout caractère ultérieur, alors force est de reconnaître que l'homme n'est ni plus ni moins que sa propre « marionnette », un simple objet de la nature. Devant tout simplement, conformément à sa vocation, découvrir les phénomènes réglant le système de la nature, l'homme de science prenant conscience de ce fait, se laisse intégrer malgré soi dans une dynamique scientifique et techniciste, faisant ainsi abstraction de toute question éthique. Ceci est d'autant plus évident que la science n'a pas d'yeux pour regarder son propre dos. C'est ainsi que le clonage rapporté au niveau humain peut sembler être une insulte pour le genre humain. Mais pour mieux approfondir notre propos, force est d'étudier ce que l'on entend par clonage. De manière extensive le terme désigne aujourd'hui couramment des interventions qui sont scientifiquement distinctes et qu'il importe de ne pas confondre. Il s'agit d'abord de distinguer deux types de clonage humain : celui reproductif d'organisme et celui non reproductif ou reproductif de lignées cellulaires.

Le clonage reproductif consiste à faire naître un nouvel individu par une technique de transfert de noyaux. Il s'agit de reproduire des organismes génétiques identiques les uns les autres en transférant le noyau d'une cellule somatique dans un ovule énuclée, c'est-à-dire auquel on a retiré le noyau.

Le clonage non reproductif d'organisme consiste à utiliser ou bien la même technique de transfert du noyau, ou bien d'autres techniques de clonage cellulaire proprement dit, c'est-à-dire de production de colonies de cellules proprement dit, c'est-à-dire, de production de colonies de cellules génétiquement identiques par divisions successives à partir d'une cellule unique.

Ces techniques peuvent concerner des cellules embryonnaires ou non, et aboutir à la production de lignées cellulaires ou de tissus. Elles peuvent aussi produire des cellules ayant toutes les potentialités d'un embryon, mais il n'est pas question de mener sa croissance à terme, et donc d'aboutir à la naissance d'un enfant.

Enfin, la scission de l'embryon est encore une autre technique qui part d'un embryon produit de façon habituelle, soit *in vivo*, soit *in vitro*, et cherche à effectuer de façon artificielle ce que fait la nature quand elle produit des jumeaux. Il s'agit donc de prendre l'embryon fécondé quand il est au stade d'une cellule, de le laisser se diviser en deux cellules, et puis de séparer ces deux cellules de façon à ce que chacune d'elle produise à son tour un embryon. C'est ainsi que se produisent dans la nature, les vrais jumeaux. Mais ceci peut se faire artificiellement *in vitro*.

Le clonage reproductif par transfert de noyau est donc fondamentalement différent de la scission d'embryon qui permet d'obtenir d'un œuf fécondé plusieurs vrais jumeaux, en séparant les cellules embryonnaires produites par les premières divisions cellulaires.

La scission d'embryon a comme point de départ un embryon produit par reproduction sexuée habituelle dont le résultat est un génome unique, différent de celui du père et de celui de la mère. Les jumeaux produits ensuite, par scission d'embryon, ont évidemment tous le même génome comme de vrais jumeaux produits naturellement, mais ces jumeaux peuvent exister en grand nombre.

Il est clair à ce stade, que les succès de la science ont permis d'avoir une parfaite maîtrise de la vie biologique de l'homme. Cependant, doit on enfreindre toute norme éthique au point de reproduire des êtres humains par clonage ?

Le clonage reproductif d'un être humain, en fonction de ce qui précède, est donc la production d'un embryon par transfert de noyau à partir d'une cellule somatique ou embryonnaire et son développement mené jusqu'à son terme et à la naissance d'un enfant. Les problèmes éthiques posés par ce type de clonage concernent le statut d'enfants qui seraient déjà nés, puis d'adultes, éventuellement produits de cette façon. Il s'agit de problèmes éthiques et juridiques majeurs qui touchent à l'identité de la personne humaine, et à la définition même de l'humanité.

Plusieurs raisons concourent à rendre inacceptable une telle pratique de reproduction, car elle risquerait d'entraîner une grave régression morale dans l'histoire de l'humanité.

En effet, pour certains, il ne s'agit là que d'un crime contre l'humanité en ce sens que le clonage reproductif procéderait tout simplement de l'eugénisme. N'est-ce pas là le retour du nazisme ? N'est-ce pas aussi une interprétation favorable au darwinisme social ? Les raisons d'interdire le clonage reproductif humain sont beaucoup plus d'ordre social que biologique. En fait, si la dignité humaine semble touchée, c'est surtout parce que nous risquons d'assister à l'instrumentalisation de l'homme et au

retour d'un nouvel esclavage, le clonage reproductif aboutissant à la naissance d'êtres humains ainsi produits. Ceux-ci seraient le résultat d'accomplissement de projets dont le but serait, par définition, la reproduction à l'identique d'un génome bien déterminé. L'organisme d'un individu serait fabriqué pour servir de moyen d'expression d'un génome choisi par un tiers. Ces clones pourraient alors être considérés comme des « races » différents. Leur existence tendrait à être instrumentalisée et risquerait d'être réduite à une nouvelle forme d'esclavage où les clones serviraient de moyen à l'expression des qualités supposées de leurs génomes, qui auraient été sélectionnés pour cette raison. Ils pourraient donc devenir les esclaves de leurs génomes en même temps que ceux des autres humains qui les auraient fabriqués dans ce but. Comment dès lors penser le sujet ? D'ailleurs, quel serait le statut juridique de ces clones ?

. Ainsi assistons-nous aux dérives de la science. Apparaît alors la nécessité pour la philosophie de travailler à l'intérieur de cette dernière. Par conséquent, l'homme ne doit plus aborder l'existence sous un angle exclusivement scientifique, mais doit au contraire, l'appréhender sous l'ordre du sens, incluant et canalisant les avancées et les percées de la science. Il en résulte qu'il est du propre de l'homme de s'insérer dans un effort d'humanisation.

En somme, la technique scientifique déroute le regard. Dans son processus d'évolution, elle emprunte un chemin qui, du point de vue moral, est semé d'embûches et en voie de conséquence le mène inéluctablement vers des dérives. Les questions de l'identité et du sens deviennent à ses yeux dépourvues de valeur théorique. Ce qui importe, c'est de comprendre les lois qui codent la nature. Ainsi l'humain est inscrit dans un champ instrumentaliste. La découverte du mécanisme interne et autonome qui régit la vie cellulaire ainsi que la mise à jour des procédures héréditaires ont fini par faire de l'homme un simple animal comme tant d'autres, un simple être vivant pouvant être « objet » d'études ou, plus précisément, un

outil scientifique. Le clonage humain fut en ce sens le comble du désespoir. Par conséquent, ne faut-il pas une instance d'autocensure pour toute activité qui a comme fondement la compréhension de l'homme ?

Tout ceci a fini par plonger la conscience humaine dans «la crise du sens». Cette crise est donc la conséquence logique de l'oubli de l'essence au profit du fait, de l'esprit au profit des produits de l'esprit donc en un mot une perte du sens. C'est ainsi que de nos jours, la quête de l'identité de soi, pouvant permettre à l'homme de se ressaisir au milieu de cette perte et de cette dérégulation, revêt plusieurs formes, souvent plus curieuses les unes que les autres. En guise d'illustration, nous avons les sectes qui, de plus en plus gagnent du terrain. Insatisfaits de leurs conditions actuelles d'existence, à la quête permanente d'une raison d'être, certains s'accrochent à la première idéologie qui leur promet la félicité et la béatitude ici ou dans l'au-delà. La croyance en ces idéologies mène souvent à des faits insoutenables. En effet, il est de la nature même de l'idéologie d'annihiler tout pouvoir critique, de voiler toute conscience humaine. C'est ainsi qu'en 1995, on a assisté, impuissant et consterné, au suicide collectif de la secte du temple solaire. C'est aussi le terrorisme au sens fort du terme, les attentats suicident où l'on tue et se tue au nom de Dieu, pour non seulement « purifier la terre » mais aussi et surtout gagner le paradis céleste. Mais Dieu, le tout puissant aurait-il du coup perdu toute cette puissance au point de laisser l'imperfection (l'homme) faire son travail ?

Et tout état de cause, au regard de toutes les remarques précédentes, une question apparaît : En effet, peut on encore penser le destin ?

CHAPITRE II : SARTRE OU LE REDEMPTEUR

SECTION I : L'homme face à lui même

Dans cette quête de soi qui semble au départ voué à l'échec, Sartre surgit en véritable sauveur. Son mérite principal c'est de placer l'homme au centre de toute existence, c'est de placer la subjectivité humaine au cœur de toute action et de toute signification. En effet, il y a un fait indéniable que nous tous vivons : l'angoisse existentielle. Sur ce, résoudre cette angoisse existentielle, n'est-ce pas en fin de compte donner à l'homme assez de moyens pour faire face à lui-même ?

L'homme est à la recherche de la vérité. Or vouloir la vérité, c'est avant tout, selon Sartre, préférer l'Etre à tout, même sous une forme catastrophique, simplement parce qu'il *est*. La subjectivité semble être alors la clé de voûte. La perdition dans laquelle la science a fini par intégrer l'homme résulte du fait que l'homme de science, obnubilé par la découverte et déterminé par la logique manipulatrice, déploie toute sa conscience dans une linéarité qui consiste à n'avoir d'yeux et d'égards que pour le monde extérieur. Ceci, bien entendu, fini par faire abstraction du fondement premier qu'il est. En voie de conséquence, l'homme s'oublie au détriment de ses découvertes, au détriment des produits de son propre esprit. Par contre, la prise en charge de la subjectivité, loin d'enfermer l'homme dans l'ataraxie et le quietisme, intègre la conscience humaine dans une perspective d'humanisation permanente et perpétuelle. Il devient la valeur. En effet, qu'est ce que l'existentialisme sinon « une doctrine qui rend la vie humaine possible et qui, par ailleurs, déclare que toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité ¹¹⁵ ». Tel est le contenu essentiel de l'axiome selon lequel « l'existence précède l'essence ». Il s'agit de se poser d'abord comme l'être et de se déployer ensuite vers la quête ininterrompue à jamais de cet être. De ce point de vue, toute activité, même celle scientifique aura comme prérogative ultime l'élucidation de l'être. Si l'être

est pris en amont et en aval de la recherche scientifique, jamais la science ne sera sans conscience. La question éthique sera ainsi en filigrane dans les moindres détails de cette recherche. Par conséquent, l'homme saura qu'il est un projet qui se vit subjectivement. Rien ne préside à ce projet. Il sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être, non pas ce qu'il voudra être. Il est en possession de ce qu'il est et en même temps il a sur lui la responsabilité total de son existence. Cela ne signifierait point que l'homme est sa stricte individualité mais plutôt qu'il lui est impossible de dépasser sa subjectivité. Mais, s'il est avéré que l'homme est un animal social, quelle sera la valeur de cette subjectivité en ce sens qu'autrui existe de manière concrète en face de moi ?

« Cela le fendit comme une faux ; c'était extraordinaire, désespérant, délicieux. Ouvert, ouvert, la cosse éclate, ouvert, ouvert moi-même pour l'éternité, pédestre, méchant ; lâche. On me voit, non, même pas : ça me voit. Il était l'objet d'un regard, un regard qui le fouillait jusqu'au fond, qui le pénétrait à coups de couteau et qui n'était pas son regard ; un regard opaque, la nuit en personne qui l'attendait là au fond de lui, et qui le condamnait à être lui-même, lâche, hypocrite, péderaste pour l'éternité. Lui-même, palpitant sous ce regard et défiant ce regard. Le regard. La nuit. Comme si la nuit était regard. Je suis vu. Transparent, transparent, transpercé, mais par qui ? Je ne suis pas seul, dit Daniel à haute voix¹¹⁶

Autrui n'est –il qu'une chose pour moi ? Est-il ce corps que j'aperçois ? C'est sans nul doute les corps que je vois ; mais je n'identifie pas tel ou tel personne avec ces corps que je vois. Ce qui distingue autrui d'une chose corporelle c'est son regard, c'est ce regard qui m'annonce que cet autre est aussi un pour soi, qui me voit moi-même comme je le vois. Le regard d'autrui, c'est l'union de son âme et de son corps.¹¹⁷ Il y a ainsi un choc des consciences. Elles luttent sans pouvoir s'entre-pénétrer. Quand autrui me regarde, j'ai tendance à me croire un existant brut ; dans cette crainte,

¹¹⁵ L'existentialisme est un humanisme, 23

¹¹⁶ Le sursis, 109

je me sens empâté dans mon corps, figé dans mon en soi, je cesse de me sentir comme une liberté. Ainsi le regard est d'abord chosifiant. Mes qualités présentes sont éternisées : en un certain sens je me sens mourir.

Dés lors, tant que je demeure seul, le monde est à moi, je le perçois, le transcende et je reste maître de la signification des objets : ustensiles ou obstacles, je sais comment me projeter vers mes possibles. Mais autrui, c'est la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi, et qui m'échappe en tant qu'il déplie autour de lui son propre néant. Ainsi, un objet est apparu qui ma volé le monde. Tout est en place, tout existe pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. « L'apparition d'autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l'univers, à une décentralisation du monde qui mine par en dessous la centralisation que j'opère dans le même temps¹¹⁸ » Si ce je que connais d'autrui est son corps, sa facticité, ce qui chez lui est nanti d'une contingence originelle, je ne saurais garder à son égard un comportement analogue à celui que j'adopte devant les objets. Je perçois autrui à partir de sa situation dans le monde. « Percevoir autrui, c'est se faire annoncer par le monde ce qu'il est¹¹⁹ ». Sans doute je commence par le transcender comme un pur objet matériel, mais lui aussi me transcende de la même façon, et nos relations mutuelles ne tardent pas à apparaître comme des luttes de nos transcendances.

En effet, si l'existant brut est plein, massif et ne m'oppose aucun mystère, autrui, lui, secrète du néant, il m'échappe, il m'apparaît comme une liberté : il est insaisissable. C'est ainsi que je lui parais moi-même. Nous sommes deux libertés qui se conjuguent, qui se fuient et qui se paralysent. Telle est la rivalité, l'hostilité même qui régit nos réciprocitys. Lorsque je me sens dominé par le regard d'autrui, je suis réduit à mon immobilité, comme la chose qu'il me fait être, jusqu'au moment où moi-même j'arrive à surmonter son regard. Mes relations avec lui vont alors se

¹¹⁷ Cf .Huis-clos

¹¹⁸ L'être et le néant, 316)

présenter sous la forme d'oscillations de mon existence, depuis l'objet-moi jusqu'au sujet-moi, du moi chose au moi liberté.

Ainsi, autrui me sert à me saisir. Pour moi, sans lui je ne suis qu'une fuite, un perpétuel néant. Mais pour lui, je suis une chose et si je pouvais utiliser ses yeux, j'acquerrais tout de suite de moi-même une vision plus consistante, je parviendrai même à appréhender ce que je crois être mon essence de cette même façon que je crois apercevoir ce qu'est la sienne. Entre objet-moi et sujet-moi, autrui sous-tend mon «inspectio mentis». L'autre n'a d'intérêt pour moi que dans la mesure où il est un autre moi, un moi objet pour moi, et inversement dans la mesure où il reflète mon moi c'est-à-dire en tant que je suis objet pour lui. Par cette nécessité où je suis de n'être objet moi que là-bas dans l'autre, « je dois obtenir de l'autre la reconnaissance de mon être¹²⁰ »

La valeur de la reconnaissance de moi par un autre dépend de celle de la reconnaissance de l'autre par moi. En ce sens, dans la mesure où l'autre me saisit comme lié à un corps et immergé dans la vie, je ne suis moi-même qu'un autre¹²¹.

Nous constatons alors que la subjectivité humaine ne peut avoir de valeur sans un déploiement vers... Dans la mesure où l'homme baigne dans une culture, ce qu'il découvre, c'est une autre subjectivité. Par conséquent, toute subjectivité est intersubjective.

Ceci étant, la responsabilité de l'homme est totale. Non seulement il est responsable de soi mais aussi il est responsable de tous les autres. Etant donné qu'il n'existe que par rapport à autrui et qu'autrui n'existe que par rapport à lui, en choisissant, en se projetant, il élabore du même coup le type d'homme qu'il voudrait qui soit. L'idéal humain et le devenir historique reposent entre ses mains. Quoi de plus humaniste pour une

¹¹⁹ Ibid

¹²⁰ L'être et le néant, 292

¹²¹ Cf. Les jeux sont faits

pensée ? Mais à ce stade, nous pouvons légitimement nous poser la question de savoir si la conception sartrienne du destin ne permet pas de fonder une philosophie éthique ?

SECTION 2 : PERSPECTIVES MORALES

La pensée de Sartre est une morale de l'action et cela va de soi pour qui accepte d'étudier rigoureusement son œuvre. Mais cette morale, l'ontologie à elle seule ne saurait y suffire car celle-ci ne s'occupe que de ce qui *est* ; il n'est pas possible de tirer des impératifs de ses indicatifs. Mais, elle laisse toutefois présager une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation. En effet, l'origine de la valeur, nous l'avons vu c'est le manque. Ce manque reste la caractéristique fondamentale du pour soi. Aussi, la valeur surgit pour hanter son être pour soi. Dès lors qu'il y a un hiatus entre l'être de l'homme et le monde, la seule raison d'être valable ne peut découler que de l'engagement dans le monde.

Conformément à la méthode phénoménologique qui ne reconnaît que les notions pourvues de signification à l'issue d'une description scrupuleuse de l'expérience par laquelle elle se donne à la conscience, la morale s'articule chez Sartre au refus de toute concession au thème de l'unité du moi psychique comme attestation d'être de la personne et fixation de son identité essentielle. Corrélat noétique d'acte de conscience réflexive, l'ego tombe sous le coup de «l'épocké». Il sera donc aucunement question d'une intériorité de la conscience, d'une moralité abstraite. Toute relation à des états de choses s'établit par le biais de perceptions qualitatives, esquissées à même les existants, et qui sont des motifs d'action avant d'être des dimensions cognitives. La psychologie des états de conscience représente donc une thématization réflexive de la relation au monde. Ses déterminations positives, la fixation de mon caractère individuelle dessinent ma conscience telle qu'elle se donne à autrui, comme une chose. Or, la dynamique d'une conscience ne relève pas d'une telle objectivité.

L'Enfance d'un Chef dévoile ainsi la mauvaise foi fondamentale qui habite la mise en scène psychologique centrée sur l'identité personnelle : Lucien Fleurer passe du doute intérieur à l'affirmation d'un « soi » reposant sur l'image que son comportement suscite chez autrui. Le thème de l'identité personnelle est contradictoire. Il confond l'orientation de l'action vers le monde et une fidélité à un soi pensé sous forme d'objet.

Une telle identité ne peut se constituer qu'en extériorité sous le regard d'autrui : la recherche de l'identité condamne à l'aliénation. En outre, les actes singuliers ne font en rien des hommes d'exception. L'action est toujours prise de partie face à des situations contingentes ; ses impératifs renvoient à des exigences dont le caractère absolu n'est fondé que dans la dimension singulière de la conscience qui les adopte. La morale est donc moins l'affirmation des valeurs objectives que celle de choix subjectifs. Les effectuer c'est reconnaître l'adversité présente. Cette reconnaissance de l'obstacle définit ces actes comme des choix, non comme une soumission vécue passivement. C'est cette dernière attitude qui qualifie l'esprit de sérieux car il a « pour double caractéristique de considérer les valeurs comme des données transcendantes, indépendantes de la subjectivité humaine et de transférer le caractère 'désirable' de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle¹²² ». La souffrance originelle de la réalité humaine fait que les valeurs sont des irréels posés comme des exigences en face de la réalité. L'intention visant la réalisation de valeurs pourra donc être nommée « volonté ». Cela ne s'oppose-t-il pas la dimension de conscience irréfléchie ?

S'il n'y a pas de sens à vouloir sans avoir conscience de vouloir, il reste que la volonté est par essence éloignée de l'objet qu'elle vise. Elle en est même séparée par le monde tout entier de la même façon que le possible se distingue du réel. Le champ de mon vouloir met le devenir du monde en rapport avec mon propre futur. Les possibles voulus définissent mon

¹²² L'être et le néant, 690

existence en fonction d'une situation et des ouvertures qu'elle comporte. Je ne suis que ce que je veux.

La conscience irréfléchie est donc conciliable avec le caractère propre au vouloir ; ce dernier demeure préréflexif, mais il vise des possibles associés à l'identification perceptive d'infléchissements virtuels de la situation. Si la volonté n'est pas déterminée de l'extérieur, il faut donc que le vouloir soit à dessein de soi : toute volonté est volonté de vouloir librement. Le problème moral serait donc celui d'avoir à surmonter les causes des limitations de ma liberté. Celle ci se définit par la décision d'assumer la responsabilité d'une situation qui n'a pas été librement choisie.

La conscience est ainsi projet « non thétique » de soi dépassant le donné : mes sensations « objectives » caractérisent mon orientation dans le monde sans qu'il soit besoin de faire appel à une conscience irréfléchie. En effet, selon Sartre, si le vertige éprouvé sur une pente abrupte peut être surmonté par la décision de marcher en détournant le regard du vide, c'est que l'appréhension sensible revoie aux buts que s'assigne la conscience en tant qu'elle est pour soi ; quelles que soient les causes qui inhibent mon action, c'est en les transcendant que je m'arrache à la pente et reprends ma route. Ainsi « j'agence autrement mon être au monde »¹²³. Toute signification renvoie en quelque sorte à un serment, et la « possibilité d'être n'est qu'un devoir-être tenu ». ¹²⁴ La forme de l'exigence est donc fondatrice de toute possibilité d'être, posée comme devant être effectué par la conscience à qui elle se dévoile. Le seul fondement des valeurs et des impératifs est ma liberté : je peux à tout moment continuer d'assumer ou bien rejeter les valeurs que la conduite fait paraître dans le monde. Au quotidien, je n'interroge pas cette structure, j'obéis sans y penser aux injonctions pratiques qui forment la trame de notre vie, alors déterminée.

Ainsi s'oppose l'angoisse éthique, qui reconnaît l'idéalité des valeurs fondée dans ma seule volonté de les faire exister, à la moralité quotidienne,

¹²³ L'être et le néant, 65, 66

¹²⁴ ibid, 67

faite d'obligations tenues pour objectivités et d'où ma liberté semble absente. Le monde est peuplé d'exigences concrètes qui peuvent à tout moment être néantisées par la conscience de ma liberté qui anéantit toutes les justifications et toutes les assurances objectives : « c'est moi qui maintiens à l'être les valeurs¹²⁵ et décide du sens du monde et de mon essence.

Mais, si le phénomène de la valeur se produit à propos d'une dimension transcendante de la réalité humaine elle-même, c'est qu'il y va d'un autre médiateur, le pour autrui. D'ailleurs, n'est-ce pas une exigence que de l'ontologie phénoménologique d'autrui dépende évidemment le statut de la morale ? A quelle condition puis-je me reconnaître des obligations vis-à-vis d'autrui ? Si autrui est avant tout un objet pour moi, pour quoi ne serait-il pas un moyen pour parvenir à mes fins ? Si de son regard, ma perspective sur le monde est néantisée, comment fonder une quelconque obligation à son regard ? En prenant effectivement compte de lui, l'énergie morale ne se transforme-t-elle pas en norme commune ?

¹²⁵ L'être et le néant, 77

CONCLUSION

En essayant de comprendre l'équivocité inhérente à la notion de destin, nous avons finalement abouti à une morale de l'action concrète chez Sartre. Ceci reconforte davantage notre position de départ à savoir que de sa résolution dépend l'orientation à donner à l'existence. En effet elle demeure essentiellement tributaire du souci de légitimation et de rationalisation de cette dernière. De ce souci, naissent les questions de fond qui court-circuitent tout le parcours de la pensée humaine. Qui suis-je ? D'où viens-je ? Qu'y aura t-il après cette vie ? Ces questions laissent entrevoir que la quête de sens a toujours été pressante dans le cœur de l'homme.

Toutefois, elle demeure équivoque et cela va de soi. Cette équivocité relève du fait que, étant un concept, l'homme reste entièrement libre, selon sa compréhension, du contenu à lui assigner. La question qui s'impose à ce stade est celle de savoir sur quoi repose l'équivocité qui la caractérise?

Ainsi, un examen munitieux nous a permis de constater deux définitions différentes de la même notion. En effet, d'une part elle est définie comme une puissance par laquelle certains événements seraient fixés d'avance quoi qu'il put arriver, et quoi que les êtres doués d'intelligence et de volonté puissent faire en vue de les éviter. Ainsi défini, le destin agirait alors du dehors, transcendant toute volonté et tout entendement humain, imposant de surcroît une direction qu'il faudra inéluctablement suivre. Il relève alors de l'ordre de la nécessité. Telle et la conception optimiste du destin. Mais, une pareille conception n'est évidemment pas sans poser de difficultés. En effet, comment penser le sujet dès lors qu'il est régi de part en part par le destin ? Une conscience libre, créée et maintenue dans l'existence par le créateur, n'est elle pas anéantie comme conscience et comme liberté ? Questions d'autant plus légitimes que l'optimisme qui les fait surgir est défini comme doctrine suivant laquelle tout ce qui est, est bon, le mal n'étant alors qu'une

apparence et une vue relative, inadéquate. Il consiste également à se détourner de la réalité pour se dispenser de la combattre ou de l'expliquer philosophiquement. De ce point de vue, l'optimiste est un homme passif dont la seule possibilité concrète est la résignation. Autrement dit, l'optimisme conduit au fatalisme. N'est-ce pas là une déshumanisation de l'homme ?

C'est contre de telles apories qu'intervient la conception pessimiste. Pour cette dernière, le destin n'est ni plus ni moins que le cours de l'existence qui doit se réaliser, mais sans idée de prédétermination. Par conséquent, l'homme, loin d'ignorer le terminisme des causes naturelles, doit à partir d'une démarche consciente et rationnelle, se poser comme maître absolu de soi et de l'univers dans l'optique de donner sens à toute existence. Par conséquent le pessimisme semble être la seule voie du salut.

Au sein de ses controverses, Jean Paul Sartre occupe une place charnière tant par le contenu de sa pensée que par la rupture qu'il a su instaurer d'avec ses prédécesseurs, nous autorisant à parler de la dichotomie sartrienne. Choisir d'accéder à l'ontologie phénoménologique en thématissant l'attitude de la conscience vis à vis de la liberté constitue son originalité philosophique essentielle. Toute dimension théologique mise à part, notre existence nous apparaît comme contingente, sans fondement, et nous « nous apparaissions avec les caractères d'un fait injustifiable ¹²⁶ ». Notre liberté renvoie donc à la contingence ontologique de notre conscience.

Notre situation dans le monde peut être définie par la facticité, qui m'impose de faire exister, selon une manière que je peux choisir, le pour-soi que je suis sans l'avoir choisi. Le pour-soi se dépasse en permanence vers l'idéalité comme au-delà du donné, tirant son être de ce qu'il a à faire

¹²⁶ L'être et le néant, 122

être une valeur qu'il n'est pas. Le pour-soi existe de manière contingente afin que vienne à l'être une dimension librement et inconditionnellement posée. Ainsi, le pour-soi et l'en-soi sont réunis par une liaison synthétique qui n'est autre que le pour-soi lui même. Il n'est rien d'autre que la pure néantisation de l'en-soi. Il n'est pas une substance autonome. En tant que néantisation, il est *été* par l'en soi. Mais si le cogito conduit nécessairement hors de soi, et si la conscience n'a pas d'intériorité, alors elle ne peut exister comme subjectivité absolue. Elle est nécessairement en rapport constant avec le monde extérieur. Le pour-soi n'est pas fondement de son être comme néant d'être, mais il fonde perpétuellement son néant-d'être. Ainsi, il est essentiellement manque. Ce qui lui manque c'est le soi. Or l'être du soi c'est précisément la valeur. Par conséquent, son être n'est jamais donné. Il est toujours en suspens parce que son être est en perpétuel sursis.

Cette possibilité que le pour-soi a de sécréter un néant qui l'isole, Sartre le nomme la liberté. Mais la liberté ne saurait être un pur en soi. Il faut qu'elle se mette en œuvre. Cette mise en œuvre se fait par la conscience (de) soi de la liberté. Dès lors, l'homme découvre que son être coïncide avec la liberté. Il est liberté car, la conscience d'être n'est rien d'autre que l'être de la conscience. La conscience (de) soi, fondement de la subjectivité, se noue dans la structure unitaire d'un même processus que le choix. Ainsi l'homme est choix. Il transcende de manière permanente sa contingence vers ses propres possibles. Désormais la liberté est pure et se définit dans l'acte d'engagement qui donne sens à l'univers.

L'acte que j'accomplis, ni dieu ni un tiers n'en sont témoins perpétuels. Il faut que je sois pour l'éternité, le fondement et la justification de toute valeur. Ainsi l'homme se transcende perpétuellement vers... Ce vers quoi il se déploie, jamais il ne l'atteindra car l'existence précède l'essence. C'est en partant de l'originelle angoisse existentielle de

l'homme que Sartre élabore son anthropologie. Sur ce, l'homme ne pourra la résoudre qu'en étant maître de son destin.

Cependant, ce destin si laborieusement élaboré, tel l'être de la valeur, lui échappe lorsqu'intervient la mort. En effet, la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie, elle est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification. Elle est « le pont qui permet au pour soi de passer à l'en soi pour-soi ».¹²⁷ Une fois intervenue, elle laisse la vie en suspens, car non seulement elle est absurde mais aussi, ce qui est plus frappant, c'est son caractère inattendu. Ainsi « on meurt toujours trop tôt ou... trop tard »¹²⁸. Par conséquent, elle transforme la vie en destin. Ce que l'homme *est*, ce sera aux autres de le déterminer après avoir fait la synthèse de ses actes. L'individu devient alors transcendant à l'histoire. Non seulement il devient un individu concret dans la mesure où le subjectif est mu en objectif mais il devient aussi un repère pour les autres qui décideront de s'identifier ou non à lui. En un mot la mort immortalise l'homme. Ainsi le destin est à la fois projet et synthèse.

Comme on le constate, toute la pensée sartrienne est déployée dans une perspective d'humanisation de l'homme

Toutefois, au regard du développement des sciences modernes, la notion même de sujet tend à disparaître. L'homme est désormais considéré comme un animal parmi tant d'autres, doté d'un mécanisme interne qui le détermine. Une pareille perspective n'est sans doute pas sans conséquence. Car, si le déterminisme scientifique est posée l'homme ne pourra pas, et cela va de soi, se poser comme son propre Prométhée. Comment dès lors penser le destin ?

Cette question est d'autant plus incontournable que l'homme contemporain n'est préoccupé que par ce qui est à mesure de régler ses

¹²⁷ Cf Huis clos, Les jeux sont faits

¹²⁸ Les jeux sont faits, 56

problèmes immédiats. Ceci étant, la logique scientifique insère la conscience dans une dynamique techniciste voire instrumentiste, rendant de surcroît vain et inutile tout questionnement sur le sens. L'homme s'oublie au profit des produits de son propre esprit. Tout ceci atteint son paroxysme avec les percés de la biologie moléculaire. L'homme n'est plus ce qu'il se fait, mais ce que les gènes font de lui. Il est prédéterminé par les gènes contenus dans les chromosomes de ses géniteurs. Mieux, avec le génie génétique l'homme est à mesure de fabriquer d'autres hommes selon un prototype prédéfini comme étant la race humaine par excellence : le clonage humain. Les caractères psychophysiologiques de ce clone resteront essentiellement tributaires de ceux des prototypes. Etant de simples objets manipulables à n'importe quelle fin, ces « pseudo êtres humains » stigmatisent la déshumanisation de l'homme. Toutefois, du fait que toute son œuvre converge vers un but moral, Sartre n'est-il pas un rédempteur ?

Tout semble le prouver. Certes, cette morale ne prescrit pas elle décrit, certes elle ne donne que des indicatifs, mais c'est à l'homme d'aujourd'hui, dans sa perte et dans sa déréliction de s'y adosser dans une éventuelle perspective de retour à soi comme fondement de toute activité puisqu' étant l'être. La morale de Sartre est une thérapie rigoureuse de l'angoisse existentielle. Comme l'existence, cette morale ne commence que de l'autre côté du désespoir et à en point douter, nous n'en sommes qu'au tout début. Ce qu'il y a de fascinant chez Sartre, c'est qu'à l'heure où chacun déplore la disparition de toute responsabilité, il vienne affirmer qu'il n'y a d'égalité entre les hommes que devant la liberté et qu'ils ne sont libres que s'ils sont responsables, qu'à une époque où l'idéal des individus consiste à se confondre avec la providence, avec une fonction abstraite, avec une effigie anonyme, il vienne en tant que moraliste identifier cet esprit de sérieux avec une lâcheté et une manifestation de mauvaise foi, qu'à l'heure où la science accomplit des progrès extraordinaires il vienne, en tant que philosophe rappeler aux généticiens qu'ils ne pénétreront jamais dans la subjectivité humaine, que la conscience humaine est hors nature et

inaccessible, et qu'en fin, l'homme n'a de valeur et de sens que s'il s'appréhende comme démiurge de son propre destin. Sartre est alors éternel et dépasse les données spatio temporels.

Dès lors, à y regarder de près, Sartre n'est-il pas un des précurseurs de la mondialisation ? L'incompréhension et l'hostilité qui découlent de sa pensée, ne résultent-elles pas du fait qu'il ait découvert et mis à jour ce que tout le monde cachait ? N'est-il pas à cet effet un psychanalyste existentiel ?

Par ailleurs, quel rapport y a-t-il entre Sartre et l'ésotérisme musulman pour qui l'homme n'est que la transcendance dans l'immanence ?

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE SARTRE

Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Tel, 1976

Jean Paul Sartre, *La transcendance de l'ego*, Vrin, 1988

Jean Paul Sartre, *La nausée*, Gallimard, Livre de Poche, 1938

Jean Paul Sartre, *Le diable est le bon dieu*, Gallimard, Folio, 2000

Jean Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard, Folio, 1996

Jean Paul Sartre, *les jeux sont faits*, Gallimard, Folio, 1996

Jean Paul Sartre, *Les mouches*, Gallimard, Folio, 1947

3.1. **Jean Paul Sartre**, *Huis-clos*, Gallimard, Folio, 1947

Jean Paul Sartre, *Les mains sales*, Gallimard, Folio, 1972

Jean Paul Sartre, *Le sursis*, Gallimard, Folio, 1939

Jean Paul Sartre, *L'enfance d'un chef*, Gallimard, Folio, 1939

Jean Paul Sartre, *Les séquestrés d'Altona*, Gallimard, Folio, 1960

Jean Paul Sartre, *Nekrassov*, Gallimard, Folio, 1956

3.2. **Jean Paul Sartre**, *La mort dans l'âme*, Gallimard, Folio, 1949

Jean Paul Sartre, *L'engrenage*, Gallimard, Folio, 1945

Jean Paul Sartre, *L'âge de raison*, Gallimard, Folio, 1945

Jean Paul Sartre, *La P... respectueuse*, Gallimard, Folio, 1947

Jean Paul Sartre, *Morts sans sépulture*, Gallimard, Folio, 1947

Jean Paul Sartre, *Les mots*, Gallimard, Folio, 1964.

4. Ouvrages sur Sartre

4.1. Bernard-Henri Levy, *Le siècle de Sartre*, Paris, Grasset,

biblio –essais, 2002

4.2. Francis Jeanson, *Sartre*, Seuil, **1955**

4.2.1. OUVRAGES GENERAUX

André Langaney, *La philosophie biologique*, Belin, 1999

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*,

P.U.F, 1926.

André Cuvillier, *Nouveau vocabulaire philosophique*, Armand Colin,

1956

André Malraux, *L'espoir*, Gallimard, Folio, 1996

Claude Petit, Georges Prévost ; *Génétique et évolution*, Hermann,

1967.

Descartes, *Discours de la méthode*, Librairie Générale Française 1973

Descartes, *Méditations métaphysiques*, Paris, Quadrige, P.U.F, 1956

4.3. Dictionnaire d’Ethique et de philosophie morale, P.U.F. 1996

Emile Boutroux, *La philosophie Allemande au XVII^{ème} siècle : Les prédécesseurs de Leibniz : Bacon, Descartes, Hobbes, Malbranche, Locke et la philosophie de Leibniz*, Paris, Vrin, 1948

Etienne Borne, *Dieu n'est pas mort : Essai sur l'athéisme*
contemporain, Paris, Arthème - Fayard, 1956

4.4. Gorges Fenech, *face aux sectes : Politique, justice, Etat*, **P.U.F. 1999**
Gérard Legrand, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas 1983

Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, Gallimard, 1950

Husserl, *L'idée de la phénoménologie*, P.U.F 1970

J. Ruffié, P.Colombies ; *Génétique Générale et humaine*, Masson,
Paris, 1985

Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*,
P.U.F. 1968

Jean Wahl, *Tableau de la philosophie française*, Gallimard, 1962

Leibniz, *Confessio philosophi*, Vrin 1961

4.5. Les stoïciens, textes traduits par Emile Brehier, Gallimard, 1962

Léo Schaya, *La création en Dieu à la lumière du judaïsme du*
christianisme et de l'islam, Dervy-livres, 1983.

Michel Antoine Burnier, *Les existentialistes et la politique*, Gallimard,
1966

Nietzsche, *Le gai savoir*, Flammarion, Paris, 1997

Nietzsche, *Ainsi parlait zarathoustra : édition complète*, Gallimard,
1950

Pape Jean Paul II, *Fides et Ratio*, 1998

4.6. Paul Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, **P.U.F. 1962**

Pascal, *Pensées*, Librairie Générale Française, 2000

Philippe Kourilsky, *Les artisans de l'hérédité*, Odile-jacob, 1987

Pierre Grimal, *Dictionnaire de la mythologie Grecque et Romaine*,
P.U.F. 1951

Pierre Henri Simon, *L'homme en procès*, 1983

René Hoven, *Stoïcisme et Stoïciens face au problème de l'au delà*,
Les belles lettres, 1971

S.Auroux, Y-Weil, *Nouveau vocabulaire des études philosophiques*,
hachettes, 1984

4.7. Sophocle, *Tragédies*, Traduction de Paul Mazon, Gallimard, Folio, 1983

Tom Strachan, Andrew. P.Read ; *Génétique Moléculaire humaine*,
Flammarion, 1998

Victor Goldschmidt, *Le système Stoïcien et l'idée de temps*, Vrin,
1977

Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, hachette, 1976.

4.7.1. ARTICLES SUR SARTRE

Magazine littéraire, *Jean Paul Sartre : La conscience de son temps*, mars

2005-mai 2005, hors série, n°7

L'histoire, *Sartre Portrait sans tabou*, N°295, février 2005

RESUME

L'un des aspects marquants de notre époque contemporaine, c'est à en point douter, la crise du sens. A cet effet, toute recherche scientifique doit avoir pour principal objectif l'élucidation de l'être. C'est précisément à ce niveau qu'apparaît toute l'importance liée à la question du destin.

En effet, une quête aussi profondément enracinée dans la nature humaine est par excellence l'ultime détermination de l'orientation du sens de l'existence. D'ailleurs, elle semble être sous-jacente à toutes celles qui depuis toujours, caractérisent toute l'évolution de la pensée humaine. C'est dire que depuis la prise de conscience de soi, cette question détermine, et cela de façon explicite ou non, toute tentative d'appréhension du réel.

Toutefois, elle reste ambiguë et équivoque. Une étude rigoureuse montre en effet qu'il y a une opposition entre deux grandes théories. Pour la première, le destin est une puissance plus ou moins personnifiée qui est censée gouverner les événements de l'homme. Pour la seconde, par contre, l'homme, grâce à son libre arbitre, doit transcender tout déterminisme pour pouvoir s'approprier son destin. Ainsi, on se trouve en face de deux conceptions : Une conception optimiste et une conception pessimiste.

Au cœur de ses controverses, Jean Paul Sartre occupe une place charnière tant par le contenu de sa pensée que par la rupture qu'il a su instaurer d'avec ses prédécesseurs, nous autorisant à parler de la dichotomie sartrienne.

En effet, à une époque où l'existence était conçue comme entièrement dépendante d'une certaine transcendance, où les évasions hors du tragique humain prenaient le pas sur une prise en charge effective de la réalité, il eut le mérite de poser la subjectivité comme fondement de toute activité.

Ainsi, selon lui, le destin de l'homme n'est accroché nulle part. Il ne préexiste pas à l'homme. Au contraire, il est une conquête. L'homme ayant pris conscience de soi, prend conscience du monde qui l'entoure. Etant tous les deux contingents et donc absurdes, il se choisit en permanence car il ne sera que ce qu'il aura décidé d'être.

On constate alors que Sartre, dans un premier temps, bat en brèche toute idée de destin entendu comme relevant de la transcendance. Comment et pourquoi la réintègre-t-il dans son système ?

En outre, ce projet, cette anticipation perpétuelle et permanente de soi n'épouseront les contours de l'essence que lorsque l'homme glissé tout entier au passé c'est-à-dire, lorsqu'il sera mort. N'est-ce pas là un paradoxe ? Comment le destin, après avoir été conçu et mis en œuvre par le sujet, parvient-il à lui échapper ? N'assistons nous pas à l'échec évident de l'existence ?

Par ailleurs, avec le modernisme, la conscience humaine est insérée dans une dynamique déterministe causée par une vision de plus en plus scientifique et techniciste de l'univers. L'homme est désormais englouti dans le carcan de l'immédiat. C'est précisément cela qui rend difficile et souvent vaine toute recherche sur une éventuelle orientation de l'existence.

D'ailleurs, avec le clonage, nous assistons à une disparition progressive de la notion de sujet. Dès lors, comment repenser le destin ? Dans cette perspective, ne peut-on pas légitimement considérer Sartre comme un rédempteur ?