



## **Une autre histoire de la contingence : Parcours aux limites de l'ontologie phénoménologique, à partir de D. Giovannangeli, *Finitude et représentation* (2002)**

Par GAUTIER DASSONNEVILLE

*Université de Liège – Université de Lille 3*

L'enjeu des « Six leçons sur l'apparaître » publiées dans *Finitude et Représentation*<sup>1</sup> consiste à marquer l'écart qui sépare le point de vue de la critique de la connaissance, jusque dans sa figure phénoménologique, du point de vue de l'ontologie, où s'opère un renversement du paradigme du « fini dans l'infini » à celui de « l'infini dans le fini ». La tension entre « l'infini intentionnable » et « le fini intuitionnable » est ainsi éprouvée à différents niveaux, et la tâche de l'ontologie reviendrait à penser l'opposition de l'infini et du fini, en tant qu'elle recoupe celle de la chose et de ses représentations. Pour travailler dans ce cadre tout en interrogeant les limites, Daniel Giovannangeli ouvre sa lecture par un déplacement de la Crise vers la phénoménologie elle-même : en effet, le diagnostic husserlien identifie la cause de la crise européenne dans le positivisme et entend trouver un remède dans la philosophie transcendantale. Mais, s'il est convenu, depuis Heidegger, de voir en la philosophie moderne une pensée de la représentation, il revient au structuralisme, et à Foucault en particulier, d'avoir mis en perspective cette mise en scène de l'homme par lui-même, et dénoncé la phénoménologie comme une « rêverie de la représentation ». Ainsi, la critique foucauldienne de la phénoménologie reproche à cette dernière de prétendre à la représentabilité intégrale alors même que la découverte kantienne de la finitude, à savoir que l'incapacité pour le sujet d'avoir une intuition intellectuelle le caractérise comme être fini, a rendu ce projet intenable.

---

<sup>1</sup> D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation. Six leçons sur l'apparaître. De Descartes à l'ontologie phénoménologique*, Bruxelles, Ousia, 2002.

Face à ce constat, D. Giovannangeli met en évidence une histoire de la philosophie dans laquelle trois paradigmes ou *épistémès* se succèdent, de la pensée classique à la pensée contemporaine : « l'âge de la représentation et de l'infini positif », « l'âge de la représentation conjuguée à la finitude sensible » et « l'âge de la finitude délivrée de la représentation ». Il prend ainsi la mesure et évalue les conséquences d'un couplage théorique entre la représentation et la finitude. Mais, contre Foucault, il affirme l'émancipation de la phénoménologie vis-à-vis de la pensée de la représentation et considère, avec Merleau-Ponty, la manière dont l'idée de la précédence de l'infini sur le fini est devenue étrangère. En suivant la piste merleau-pontienne du « grand rationalisme », il s'agit de repartir de l'idée selon laquelle la pensée négative n'est qu'une ombre au cœur de la plénitude de l'infini, propre à l'âge classique, et de réévaluer à quel point cette idée nous serait devenue étrangère. C'est dans cette perspective que D. Giovannangeli fait valoir la formule sartrienne de l'objectivité du phénomène — *l'infini dans le fini* — tout en la mettant face à un enjeu important, celui du déplacement effectué par Levinas lorsqu'il reprend le syntagme dans *Totalité et Infini*<sup>1</sup>. En effet, contrairement à Sartre qui, au début de son essai d'ontologie phénoménologique, entérine le progrès de la pensée moderne d'avoir fondé le monisme du phénomène sur le dualisme unique de l'infini et du fini, Levinas, quant à lui, vise à « déborder les limites de l'objectivité, à faire éclater les contraintes que laissent peser sur l'intentionnalité les privilèges conjoints de la théorie et de la représentation, et à ouvrir la pensée au transcendant qui n'est en aucun cas un objet »<sup>2</sup>, et cela dans un geste que Dominique Janicaud a pu qualifier de « tournant théologique ». Comme l'observe D. Giovannangeli, l'opération levinassienne déroge à l'idée que l'objectivité de la méthode phénoménologique, déroulée à partir de l'intentionnalité, préside à un « athéisme de la perception » (Granel), ou encore à un « athéisme méthodologique » (Aron)<sup>3</sup>. Mais il montre également comment la pensée du second Husserl, qui vise à remonter de la *doxa* à l'*Urdoxa*, notamment dans un texte comme *La Terre ne se meut pas*,

<sup>1</sup> « Il ne suffit pas de la [l'idée de l'infini] distinguer formellement de l'objectivation. Il faut dès maintenant indiquer les termes qui diront la déformalisation ou la concrétisation de cette notion, toute vide en apparence, qu'est l'idée de l'infini. L'infini dans le fini, le plus dans le moins qui s'accomplit par l'idée de l'Infini, se produit comme Désir. Non pas comme Désir qu'apaise la possession du Désirable, mais comme le Désir de l'Infini que le désirable suscite, au lieu de le satisfaire. » (E. Levinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité* (1961), Paris, Le Livre de Poche, 1996, p. 42.)

<sup>2</sup> D. Giovannangeli, *Finitude et Représentation*, *op. cit.*, p. 26-27.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 26-27.

peut elle-même être interprétée en un sens qui la ramène à l'histoire des religions, plutôt qu'à l'histoire des sciences, comme l'a fait M. Serres : déniaut le modèle copernicien auquel Kant adosse sa critique, le geste husserlien de réduction des théories astronomiques renouerait avec la recherche pascalienne du point fixe incarné par Jésus-Christ. La première leçon de *Finitude et représentation* se conclut ainsi sur le positionnement incertain de la phénoménologie, entre un ancrage athée et un autre théologique.

C'est à la lumière de cette ambivalence que nous nous proposons de réinterroger l'ontologie phénoménologique sartrienne, dont le travail de D. Giovannangeli met en avant la singularité et la pertinence pour penser la question de l'Être, tout en la mettant en débat. En ce sens, dès *La passion de l'origine*<sup>1</sup>, avec et chez Sartre, il signale comment la phénoménologie, livrant le monde comme phénomène, enveloppe une ontologie d'une part, et gagne l'objectivité de tous les phénomènes par un recours à l'infini d'autre part. Mais cela étant posé, il perturbe cette calme délimitation par le biais de la critique de Derrida selon laquelle le rapport de l'homme à Dieu continue de jouer un rôle fondamental dans l'ontologie sartrienne, ce qui reviendrait à dire en termes heideggériens que la pensée sartrienne resterait une ontothéologie<sup>2</sup>. Cela conduit D. Giovannangeli à attirer l'attention sur la manière dont « l'athéisme sartrien » reprend à son compte la seconde preuve cartésienne de l'existence divine tout en comprenant que « l'être vers lequel se dépasse la réalité-humaine est "au cœur d'elle-même" »<sup>3</sup>. On le voit, de *La passion de l'origine* (1995) à *Finitude et représentation* (2002), l'ontologie phénoménologique est mise en inquiétude de l'intérieur comme de l'extérieur, la lecture derridienne poussant d'une certaine manière Sartre vers la position de Levinas, lecture à laquelle la distinction des deux versions de « l'infini dans le fini » résiste. Ce sont les raisons de cette mise en inquiétude, à partir du débat interne à la pensée sartrienne, que nous voudrions explorer ici en quelques grandes lignes, ouvertes par la lecture giovannangélienne.

---

<sup>1</sup> D. Giovannangeli, *La Passion de l'origine*, Paris, Galilée, 1995, p. 10.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

Pour commencer ce parcours, il convient de faire le point sur la nuance marquée dans les *Carnets de la drôle de guerre*<sup>1</sup> quant à l'interprétation aronienne de la phénoménologie comme « athéisme méthodologique », dont une des applications, présentée par Sartre, serait d'assurer la critique radicale de tout effort pour saisir l'événement historique *comme il fut*. Sur ce point, Aron est présenté comme un relativiste pour qui prétendre accéder à l'événement en soi reviendrait à prendre le point de vue de Dieu ; Sartre décèle dans cet argument un postulat d'idéalisme, où l'*en-soi* est dégradé en *être-pour* et la connaissance substituée à l'être. Ainsi formulé, l'athéisme méthodologique tournerait à vide, parce que prisonnier d'un idéalisme sous-jacent. C'est pourquoi, sur la base des récents acquis de ses carnets de guerre qui dotent l'être-pour d'un être subsidiaire sur fond d'en-soi, Sartre cherche à attribuer une certaine forme d'en-soi au pour-autrui à partir du concept de facticité. À titre d'exemple, Sartre se demande si la conversation tenue entre deux personnes existe en soi ou n'existe que pour l'une et pour l'autre, indépendamment. Sa réponse considère la manière dont l'en-soi ressaisit ce qui lui échappe dans la néantisation en donnant à cette néantisation la valeur d'un fait : par la facticité, la conscience néantisante est « ressaisie par derrière par l'en-soi qu'elle néantise »<sup>2</sup>, et c'est en cela que « l'en-soi est son propre néant<sup>3</sup> », c'est-à-dire qu'il précède la conscience : « Cette mince pellicule d'existence par quoi l'en-soi recouvre sa propre néantisation, c'est précisément la facticité ou limite à la transparence de la conscience »<sup>4</sup>. Le fait de la néantisation échappe lui-même à toute néantisation. Il n'*existe-pour* personne ; il est en-soi et n'a nul besoin d'*être-pour-Dieu*. Aussi la facticité s'étend-elle à la conversation, qui reçoit ainsi son être en-soi plutôt que d'exister uniquement *pour* une tierce personne, ce qui eût introduit à nouveau l'idéalisme et le recours à Dieu. Ces prémices d'analyses sont réinvesties dans *L'Être et le Néant*, où Sartre remonte à l'idée de Dieu après avoir mis en évidence le sens phénoménologique du regard dans la constitution de l'objectivité de la réalité-humaine. Par cette voie, le phénoménologue français réduit Dieu à n'être que l'hypostase d'une dimension du pour-autrui, celle de la tierce conscience par laquelle le jeu de renvois entre transcendances est figé en objet. Dieu n'est ainsi rien d'autre que le concept d'autrui poussé à la

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de La Pléiade », 2010, p. 490-492.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 491.

<sup>3</sup> *Id.*

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 492.

limite<sup>1</sup>. Il est significatif, en ce sens, que Sartre rejette d'abord le *Mitsein* pour cause d'idéalisme résiduel de la transcendance heideggérienne<sup>2</sup>, avant de l'intégrer comme structure propre du pour-autrui, délivrant l'expérience du nous-objet. Cette dernière structure, Sartre l'avait entrevue d'emblée, est le *tiers*, objet du concept-limite d'altérité, au sein duquel se polarisent ceux d'humanité (totalité du nous-objet) et de Dieu (regard unilatéral).

Finalement, la version sartrienne d'un athéisme phénoménologique est inhérente à une recherche qui met toutes ses forces dans le sauvetage de la chose en soi, de laquelle la conscience tiendra sa sauvegarde. C'est en ce sens que, contre l'idéalisme, l'introduction de *L'Être et le Néant* prend congé de la version husserlienne de l'intentionnalité et développe un argument par « la preuve ontologique ». Pour le dire avec Jean-Philippe Narboux<sup>3</sup>, Sartre formule une « théorie anti-constitutive de la transcendance intentionnelle » : là où Husserl confère au corrélat intentionnel un statut problématique, le phénoménologue français lui confère un statut apodictique et attribue à l'intentionnalité une nécessité de fait. Le recours husserlien à des intentions vides pour fonder l'objectivité de l'objet ne concourt en fait qu'à masquer la transcendance de l'objet et le véritable sens constitutif de la transcendance pour la conscience, à savoir que « la conscience naît portée sur un être qui n'est pas elle »<sup>4</sup>. Le sens fort de l'intentionnalité repose ainsi sur le lien profond et insécable entre facticité et transcendance. Le sixième et dernier paragraphe de l'introduction de *L'Être et le Néant* se départit ensuite assez rapidement de ce qu'il désigne comme le préjugé très général du créationnisme afin de faire valoir un nouveau point de vue : la contingence de l'être-

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 2001 (1943). Voir p. 305, puis p. 463, au terme de l'analyse de la structure du « nous »-objet.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>3</sup> <https://sites.google.com/a/narboux.fr/jean-philippe/textes-en-ligne/varia/commentaire-sur-sartre-l-etre-et-le-neant>. À vrai dire, le commentaire linéaire de J.-Ph. Narboux montre comment le « recours à l'infini » est finalement critiqué chez Husserl comme un « tour de passe-passe » par lequel le phénoménologue allemand, infidèle au principe de l'intentionnalité, fonde l'objectivité de l'objet sur le non-être. Il faut donc signaler le choix de la lecture giovannangélienne, qui maintient active une étape du raisonnement sartrien (§1 de l'introduction de *L'Être et le Néant*) que le §5 semble dépasser. Notons simplement ici que la lecture ouverte de D. Giovannangeli se justifie au moins par les bénéfiques herméneutiques qu'il tire du dialogue constant dans lequel il maintient les différents auteurs convoqués dans ses analyses.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 28.

en-soi. Énoncé, du point de vue de la conscience, par le biais d'un anthropomorphisme : l'être est *de trop*<sup>1</sup>.

Pour poursuivre notre enquête, il convient maintenant de réinvestir un passage des *Carnets de la drôle de guerre*, faisant état de l'une des premières tentatives de conciliation de Husserl et Heidegger, grâce auquel, probablement, *L'être et le néant* peut s'autoriser le geste « brutal » de confondre conscience transcendantale et *Dasein*. Dans ce passage d'une « densité redoutable »<sup>2</sup>, c'est en termes de « dialectique transcendantale »<sup>3</sup> que « l'infini et le fini s'impliquent réciproquement comme la thèse et l'antithèse »<sup>4</sup>. Une question de Simone de Beauvoir est à l'origine de l'analyse : elle s'étonne de ce que la conscience humaine se construise un monde aux dimensions démesurées pour l'homme. Sartre répond que « les proportions humaines sont celles de l'activité humaine, non de la conscience »<sup>5</sup>. Distinguant dès lors, pour la conscience, l'être-dans-l'homme et l'être-dans-le-monde, Sartre affirme que la conscience transcendantale, ne pouvant exister qu'en se transcendant à l'infini, se crée un « représentant fini dans un monde infini »<sup>6</sup>.

Or il importe de remarquer que Sartre met son analyse sous le signe du « délaissement », tout en procédant à une torsion de son sens heideggérien<sup>7</sup> d'épreuve de la présence de l'ustensilité plutôt que de l'infini. Dans un même élan, Sartre relie le délaissement à un thème philosophique classique, celui de l'étonnement, auquel il donne sa tonalité existentielle : une sorte de stupeur,

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>2</sup> Ainsi que D. Giovannangeli le qualifie lorsqu'il s'y rapporte, p. 112-113. Grégory Cormann, giovannangélien de formation, commente également ce texte dans son compte rendu de Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, publié dans la *Revue philosophique de Louvain*, 2002 (1-2), p. 283-290.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 223.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> *Id.*

<sup>7</sup> Juliette Simont note que « le mot d'infini n'apparaît pas sous la plume de Heidegger, sinon pour être récusé. Le “délaissement” — ou la “déréliction” selon la traduction de Corbin — s'éprouve non pas en présence de l'infini, mais de l'ustensilité, où la réalité-humaine “est affectée à un ‘monde’ et [...] existe en fait avec d'autres”. Autrement dit, le délaissement n'est pas dû à ce qui transcende infiniment la conscience, mais à ce qui l'empêche d'être en tête à tête permanent avec sa possibilité la plus propre, la mort ». *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 1411, n. 181, qui cite ici *Être et Temps*).

« voisine de l'effroi de Pascal »<sup>1</sup>, est provoquée par l'éloignement des étoiles dont la perception contient une tentative d'utilisation qui se heurte à leur caractère « hors-de-portée ». Contrairement à Bergson qui faisait de cette expérience le révélateur d'une action virtuelle à la mesure des progrès possibles de l'intellection, Sartre la rattache au sentiment de la finitude sensible dans la mesure où elle se joue au niveau du corps : « c'est mon corps *senti* comme mien », et à ce niveau, l'antithèse du fini et de l'infini « n'est plus créée mais *subie* »<sup>2</sup>. Et de conclure la réflexion sur l'étonnement du Castor en ces termes, qui accusent clairement le dévoiement des motifs heideggériens à partir de Husserl : « le conflit entre l'ustensilité et la non-ustensilité, c'est-à-dire entre le fini et l'infini, est précisément à l'origine du délaissement humain. C'est par la conscience transcendantale que l'homme est délaissé dans le monde »<sup>3</sup>.

Pour le dire d'un coup, le délaissement de l'homme signe la contingence de la conscience en ce sens qu'elle est liberté qui *n'est pas son propre fondement* dans un monde incréé (par Dieu). C'est en ce sens que, avec ses raccourcis, la célèbre conférence de 1945 intègre l'idée de délaissement à la défense de *l'existentialisme athée*. En effet, le délaissement de l'homme y apparaît comme le corollaire de la non-existence de Dieu et renvoie la réalité humaine à sa condition : elle est une liberté jetée au monde et qui ne trouve, partout où elle se dirige, que son propre projet. Si *L'Être et le Néant* ne développe pas d'analyses du délaissement pour lui-même, reste qu'il en mobilise le thème à quelques reprises, notamment pour caractériser la responsabilité qui incombe à l'être qui *a à être* son être, c'est-à-dire qui doit se choisir, qui est « condamné à être libre » : « je ne rencontre que moi et mes projets, de sorte que finalement mon délaissement, c'est-à-dire ma facticité, consiste simplement en ce que je suis condamné à être entièrement responsable de moi-même »<sup>4</sup>. Ainsi, retrouvant une tonalité heideggérienne, le délaissement renvoie au motif de l'assomption de son être par la réalité-humaine et corrélativement à une herméneutique de l'existence, ainsi que l'introduction de la théorie des émotions le notait, et de même que *L'Être et le Néant* le reprend : « Ainsi l'adversité des choses et leurs potentialités en

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, p.224. Dans l'économie des *Carnets*, il est remarquable que la découverte du « délaissement » ait une expérience du Castor pour élément déclencheur ; en effet, le premier contact de Simone de Beauvoir avec la philosophie « s'était traduit par une sorte de stupeur vraiment existentielle et authentique » (p. 368).

<sup>2</sup> *Id.*, nous soulignons.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 224.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 601.

général sont éclairées par la fin choisie. Mais il n'y a de fin que pour un pour-soi qui s'assume comme délaissé au milieu de l'indifférence. Par cette assumption, il n'apporte rien de neuf à ce délaissement contingent et brut, sauf une signification ; il fait qu'il y a désormais un délaissement, il fait que ce délaissement est découvert comme situation »<sup>1</sup>.

Reste encore que, face à son délaissement, la réalité-humaine peut répondre par l'*appropriation* : dans un monde fini pour un homme fini, dit Sartre, il n'y aurait pas délaissement mais appropriation. Or, le problème de la possession est à mettre au premier plan dans la pensée sartrienne. Présent dès les recherches sur l'imagination, il occupe une place privilégiée à partir des *Carnets*, où Sartre y revient au moins à deux reprises : la première fois dans sa petite autobiographie intellectuelle, où il expose son désir de possession du monde par la connaissance, la seconde fois, au cours d'une analyse qui conduira l'essai de 1943 à penser la possession comme une catégorie cardinale de la réalité-humaine. En vérité, au-delà de la thématization de la « Possession », le couple délaissement-appropriation fait signe vers ce que nous appellerions une *dépossession originare* : la réalité-humaine est fondamentalement un « manque d'être » et, de ce fait, elle se perd dans le monde pour le faire apparaître. La dépossession originare désigne cet épuisement de la facticité en transcendance. La transcendance sartrienne a ainsi pour corollaire une conception dynamique de l'être-au-monde qui vient contrecarrer la transcendance heideggérienne, par trop statique<sup>2</sup>. Aussi est-ce à ce niveau que la dialectique de l'infini et du fini peut être interrogée à nouveaux frais comme lieu de l'émergence des significations : « l'homme, étant transcendance, établit le signifiant par son surgissement même et le signifiant, à cause de la structure même de la transcendance, est un renvoi à d'autres transcendants qui peut se déchiffrer sans recours à la subjectivité qui l'a établi »<sup>3</sup>. La signification d'un transcendant particulier est ainsi prise dans un système de renvoi infini aux autres transcendants dont la clé est le pour-soi, au même titre que le corps est le centre de référence indiqué en creux par

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 553.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 140-141 : « On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger : certes, le monde apparaît dans le circuit de l'ipsité, mais le circuit étant non-thétique, l'annonciation de ce que je suis ne peut être elle-même thétique. Être dans le monde, ce n'est pas s'échapper du monde vers soi-même, mais c'est s'échapper du monde vers un au-delà du monde qui est le monde futur. Ce que m'annonce le monde est uniquement "mondain". [...] [Ê]tre-dans-le-monde, [pour la réalité-humaine], c'est se perdre radicalement dans le monde par le dévoilement qui fait qu'il y a un monde ».

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 648.

le complexe d'ustensiles. En ce sens, le monde m'annonce ce que je vise à être à partir de mon projet fondamental : la condition nécessaire de mon être-au-monde, c'est ma *finitude* en tant que celle-ci demeure comme « un insaisissable donné » « au cœur du pourchas infini que je suis »<sup>1</sup>.

Nous rejoignons ici les préoccupations de D. Giovannangeli dans le dernier chapitre du *Retard de la conscience*, intitulé « La chose même », où Sartre et Derrida sont confrontés dans leur rapport à la poésie de Francis Ponge : « L'article sur Ponge rapporte génétiquement le point de vue d'autrui à la mort de Dieu et au désir de se soustraire aux responsabilités qu'elle entraîne : "Tant que Dieu vivait, l'homme était tranquille : il se savait regardé. Aujourd'hui qu'il est seul Dieu et que son regard fait éclore toute chose, il tord le cou pour essayer de se voir" »<sup>2</sup>. En ce sens, il semble que la mort de Dieu ait entraîné avec elle — et avant le diagnostic structuraliste — la mort de l'homme : sans la médiation du regard divin pour se ressaisir en totalité, sous l'espèce de l'humanité, la réalité-humaine est délaissée, condamnée à se choisir dans un projet dont le principal dérivatif est l'impossible appropriation de l'être à travers ses qualités. D'où ces contorsions de l'homme pour se ressaisir, dont Sartre donnera une autre image pour le cas de Bataille, dont l'entreprise reviendrait à « tenter de soulever la chaise sur laquelle on est assis en la prenant par les barreaux »<sup>3</sup>. Autant de contorsions qui chercheraient à colmater ce que l'existentialisme sartrien consigne comme situation : l'épanchement de l'humain dans le monde. À ce sujet, le déploiement de la psychanalyse des choses, et notamment la fameuse analyse du visqueux, qui servent de base pour la discussion avec Ponge, sont le produit d'une longue maturation et d'un apparent retournement final. Dans *La Nausée*, Sartre cherchait, pour son compte, à décrire « le sens adhérent aux choses », à mettre en scène Roquentin dans « un monde sans hommes », où la qualité des objets en faisait des êtres réfractaires à l'usage. Le phénoménologue cherchait alors dans la littérature la capacité d'affronter le « sens inhumain » des choses. Mais un changement de vue<sup>4</sup> se produit dans

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 366.

<sup>2</sup> D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, Bruxelles, Ousia, 2001, p. 136.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, « Un nouveau Mystique », dans *Critiques littéraires (Situations, I)* (1947), Paris, Folio essais, 1993, p. 172-173.

<sup>4</sup> Que l'on compare ce qu'écrit Sartre dans l'article sur Giraudoux en 1940 : « Ce concept humain que la rue, que la soirée réfléchissent comme des miroirs m'éblouit et m'empêche de voir leur *sens inhumain*, leur sourire de choses, humble et tenace » (p. 90) à ce passage des *Carnets* : « En réalité, du fait que je me jette dans le monde, chaque objet se dresse devant moi avec un *regard humain* avant même que je sache m'en servir et comprendre ce regard » (p. 433). Nous soulignons.

les *Carnets* : l'existence est subitement entendue comme un plein que l'on ne peut quitter, et le projet humain comme ce qui me cerne de toutes parts. Mais comme le remarque J. Simont, cette hésitation provient du fait que l'en-soi est à la fois *révélé* et *donné*, *rencontré* et *créé*, ce que Sartre exprime en 1948 d'un « raccourci saisissant »<sup>1</sup> : « Le monde est humain mais non anthropomorphique »<sup>2</sup>. Ainsi, du point de vue du monde créé, par sa transcendance, l'homme est un dépassement permanent qui ne saisit les objets que par rapport à celui-ci et qui se retrouve, de ce fait, au cœur de son propre dépassement<sup>3</sup>. D'où l'analyse des *Carnets* : « La viscosité est hantée. La chute sera facile dans le fétichisme et l'animisme. Mais la nature n'est ni fétichiste ni animiste. Les choses sont sorcières mais *tout simplement parce qu'elles sont inépuisablement humaines*, elles recèlent des sens que nous pressentons sans les comprendre »<sup>4</sup>. Notons la tournure oxymorique, associant d'un même trait le simple et l'inépuisable, ce qui nous paraît être la répercussion de la dialectique du fini et de l'infini, au sein de l'appréhension de la chose. Les *Cahiers pour une morale* reviennent sur cette question dans un passage où l'ontologie phénoménologique est rattrapée par la « phénoménologie de la hantise » que *L'être et le néant* — D. Giovannangeli le rappelle<sup>5</sup> — avait commencé d'esquisser et de thématiser en termes de possession :

Le monde est déjà un corrélatif du surgissement humain. Il renvoie déjà l'unité comme corrélatif du projet d'unification universel. Il est mise en rapports de ce qui n'a pas de rapports. Déjà les significations sont infinies et magiques. Le monde est la première création de l'homme. L'objet plongé dans le monde se trouve donc inséré dans cette infinité de rapports et soutient des rapports avec tout. Mais ces rapports ne sont pas dialectiques : ils sont pseudo-dialectiques puisque l'inertie est leur base intérieure. Ainsi l'homme ne crée que pour l'homme et pourtant la création est absolue. L'être qu'il crée a un être à décrire *dans le monde humain* et qui est intermédiaire entre le minéral pur et le vivant. C'est pourquoi il est vrai que les maisons sont hantées. L'homme crée précisément cette combinaison de l'esprit et de la chose qui n'est plus de la matière et pas encore de la vie, il crée ce papillotement d'être entre le mécanique et le spirituel, entre l'unité et la

---

<sup>1</sup> J. Simont, *Jean-Paul Sartre. Un demi-siècle de liberté*, Bruxelles, De Boeck, 1998, p. 78.

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *Vérité et Existence*, Paris, Gallimard, 1989, p. 83. Cité par J. Simont, *id.*

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1970, p. 93.

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 363. Nous soulignons.

<sup>5</sup> D. Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*, *op. cit.*, p. 106-107.

pluralité, entre le déterminé et le dialectique, qui devient sa *cour d'objets*. À travers quoi il se ressaisit lui-même et se pense comme chose hantée par l'homme<sup>1</sup>.

Pourquoi souligner ce caractère infini et magique des significations ? C'est pointer la dialectique du magique et du technique qui donne son sens à la possession : jeté au monde, je le possède tout d'un coup et pour l'éternité, mais il faudra l'infinité des gestes par lesquels j'en ferai usage pour en épuiser le projet appropriatif que seule ma mort laissera inachevé. Ainsi la magie humaine est la synthèse de soutènement de l'être-au-monde sartrien : elle conjure le délaissement et la dépossession originaire dont le pour-soi fait l'épreuve face à l'en-soi (intuitionné *via* ses qualités) et face à autrui. Dans ces deux types de rapport — dont Sartre relève pourtant l'incompatibilité dans la relation fondamentale de possession<sup>2</sup> — le pour-soi se trouve dans une situation analogue au supplice de Tantale<sup>3</sup> : d'un côté la qualité m'indique ce que je ne suis pas, de l'autre côté, autrui m'indique mon être à distance que je ne puis récupérer. Nous pourrions suggérer sur ce point que les structures du pour-soi et du pour-autrui trouvent enfin à s'articuler et à se fondre dans des significations communes, c'est-à-dire *humaines* et venant du fond de l'inhumain, à travers ce rapport d'être très particulier qu'est la hantise.

Enfin et pour conclure notre parcours, un mot de Sartre à la fin de sa vie nous dit peut-être, avec une vive perplexité, l'effort de pensée que « l'âge de la finitude délivrée de la représentation » doit indéfectiblement mener pour accéder à un véritable *athéisme philosophique*. Dans les *Entretiens avec Jean-Paul Sartre* de 1974, Simone de Beauvoir demande à l'intéressé de préciser ce qu'a impliqué pour lui le passage de son « athéisme idéaliste » à « l'athéisme matérialiste ». Et Sartre de répondre : « Ça comporte d'abord l'idée que les objets n'ont pas de conscience, idée essentielle et souvent négligée par les gens. Les gens qui parlent des objets, on dirait qu'ils considèrent qu'ils ont une vague conscience. Et quand nous vivons dans le monde, au milieu des gens, c'est bien comme ça qu'on se représente ces objets. Et c'est cette conscience qu'il faut faire disparaître. Il faut inventer pour soi la façon d'exister des choses, existence matérielle, opaque, sans rapport avec

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *Cahiers pour une morale*, Paris, Gallimard, 1983, p. 460. Voir également p. 562 où Sartre s'exprime quasiment dans les mêmes termes.

<sup>2</sup> Ou on aime à posséder les choses ou on aime à posséder autrui (J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, *op. cit.*, p. 539).

<sup>3</sup> Voir respectivement *L'Être et le Néant*, p. 223 et p. 404.

une conscience qui les illumine, sauf nos consciences, et qui en tout cas n'ont pas de rapport avec des consciences intérieures à *elles*<sup>1</sup> ». Il est difficile de ne pas relier cette exigence sartrienne pour un athéisme matérialiste à ce rapport ambigu que ses recherches philosophiques et littéraires ont tenu avec le monde des objets, pris dans la maille magique de la transcendance intentionnelle et, par là, investi d'une existence à mi-chemin entre la chose et l'esprit. Sous la forme plus lâche de l'entretien mais questionnant la part résistante de la dimension intuitive de son athéisme, Sartre nous parle une fois encore de ce que ses travaux, des années durant et sans relâche, ont cherché à exorciser : la hantise réciproque de l'être et du non-être.

---

<sup>1</sup> S. de Beauvoir, *La Cérémonie des adieux* suivi de *Entretiens avec J.-P. Sartre*. Août-septembre 1974, Paris, Gallimard, 1981, p. 616.