

---

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](https://philopsis.fr)

## **Première partie : le problème du Néant**

### **Chapitre I : l'origine de la négation.**

Il s'agit de montrer que le néant a un type d'existence, d'abord, qu'il y a du néant (et pas de l'être partout), puis, que l'origine du néant se trouve dans le pour-soi, c'est-à-dire dans ce seul type d'être capable de secréter du néant. Qu'en est-il de la différence avec Heidegger ? Pose-t-il lui aussi la question de l'origine ? Comment aborde-t-il, comment arrive-t-il à la notion de néant ?

#### **I) L'interrogation**

– le point de départ : l'impasse, si les deux régions sont incommunicables. Il faut inverser, partir de l'ensemble, du concret, non de l'abstrait : ne pas séparer abstraitement et sans raison ce

qui ne fait qu'un en réalité. pp. 37 à 38<sup>1</sup>, 1er §. Comment commencer, par quoi ? Partir des conduites humaines, c'est-à-dire de ce qui apparaît. On part de la totalité « homme-dans-le-monde ».

– la première conduite est l'interrogation. Premier résultat : « il existe donc, pour le questionnant, la possibilité permanente et objective d'une réponse négative » (p. 39). (...) « Ainsi, la question est un pont jeté entre deux non-êtres : non-être du savoir en l'homme, possibilité de non-être dans l'être transcendant. » (id). 1) Possibilité que je ne puisse répondre moi-même à la question ; 2) possibilité que l'être que j'attends dans le monde n'existe pas ou ne soit plus là. D'où la question de savoir d'où vient le non-être : de moi ou du monde ? « ... Nous sommes environnés de néant » « Ainsi une nouvelle composante du réel vient de nous apparaître : le non-être. »

## II) Les négations

– L'en-soi ne peut fournir de réponses négatives, ni de réponses positives, il est par-delà. Donc la négation vient de notre expérience. [Noter que Sartre n'utilise pas ici le terme de Pour-soi, mais « expérience », homme, la première occurrence de « pour-soi » est dans l'introduction, p. 30, 32 et 33, dernier point, pour aider à spécifier l'en-soi.] Réfuter d'abord que la négation soit le fait du jugement, que le jugement négatif soit le contraire du jugement affirmatif, comme l'assemblage est le contraire du triage. En est-il de même pour la relation du jugement affirmatif et du jugement négatif ? Quel type de relation ? Sartre formule le problème : la négation est-elle à l'origine du néant ou est-ce le néant qui est à l'origine et au fondement de la négation ? (p. 41) Quel est l'être de la négation ?

– « La négation apparaît sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au monde ». Est-ce à dire que ces non-êtres sont de la pure subjectivité ? Suit la description de ce qu'est une question : pas forcément seulement dans une question (mais la question est un type d'expression du rapport à l'être plus général qui se fait interrogatif), pas seulement d'homme à homme (on peut interroger les choses aussi : mon carburateur quand la voiture est en panne...). Second résultat : « Ainsi ma question enveloppe par nature une certaine compréhension préjudicative du non-être ; elle est, en elle-même, une relation d'être avec le non-être, sur le fond de la transcendance originelle, c'est-à-dire d'une relation d'être avec l'être » (p. 42). Exemple de la destruction : « l'homme est le seul être par qui une description peut être accomplie », et le seul pour qui cela justement a un sens, qui est, de plus, négatif. Bref, « il y a une transphénoménalité du non-être comme de l'être ».

– Le jugement négatif fait-il apparaître le non-être au sein de l'être, ou se borne-t-il à fixer une découverte antérieure (constater qu'il y a du non-être dans le monde ?) ? Exemple du rendez-vous avec Pierre à quatre heures. Troisième résultat : « c'est le jugement de négation qui est conditionné et soutenu par le non-être. » Suit, p. 45, dernière page du point 2, une première description analytique du néant : à partir de « Car la négation est refus d'existence... ». La conséquence de ces trois résultats, ou des deux premiers points, c'est qu'il faut que le non-être soit en nous qu'il hante l'être. La même question revient encore : « quel est le rapport premier de l'être humain au néant, quelle est la première conduite néantisante ? »

Recenser la suite des questions, par ordre, sur les deux premiers points :

– (1) p. 38 : 1° « Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde ? » 2° « Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux ? »

---

<sup>1</sup>La pagination est celle de l'édition Tel de novembre 2014

– Est-il une conduite qui puisse me révéler le rapport de l'homme avec le monde ? ...  
Que nous révèle cette attitude ?

– (2) p. 41 : la négation comme structure de la proposition judicative ; est-elle à l'origine du néant – ou au contraire, est-ce le néant, comme structure du réel, qui est l'origine et le fondement de la négation ?

– p. 46 : « Mais d'où vient le néant ? » Et s'il est la condition première de la conduite interrogative et, plus généralement, de toute enquête philosophique ou scientifique, quel est le rapport premier de l'être humain au néant, quelle est la première conduite néantisante ?

### **III) La conception dialectique du néant (Hegel)**

Quel est le rapport de l'être avec le néant ? Sont-ils contemporains, comme chez Hegel ? Critique de Hegel, pour montrer que « l'être est antérieur au néant et le fonde » (p. 50, *in fine*). « Il n'y a de non-être qu'à la surface de l'être ». Autrement dit, se dessine déjà le fait que seul un certain type d'être secrétera le néant, puisqu'on peut examiner l'être sans y trouver la moindre trace de néant.

### **IV) La conception phénoménologique du néant (Heidegger)**

C'est Heidegger qui représente cette théorie phénoménologique. En quoi est-elle phénoménologique ? La description qu'on a de la distance est phénoménologique : description de ce qui apparaît à une conscience, selon la manière dont elle regarde. Mais on en restera à la surface, à l'apparaître, c'est-à-dire aussi aux négativités : il faut attendre le § V, sur l'origine, pour aller à l'être du néant.

– Mettre l'accent sur les forces réciproques de répulsion de l'être et du néant l'un sur l'autre, comme Heidegger. Cela convient-il mieux ?

– Montrer d'abord les apports positifs de Heidegger : la légitimité de l'interrogation sur le sens de l'être : il y a une compréhension préontologique de l'être. L'objection de la pure théorie ou de l'abstraction, du coup, tombe à plat. De nombreuses conduites impliquent en effet une compréhension du néant : la haine, le regret, la défense... (p. 51). Heidegger dit bien que le Néant se néantise, et non qu'il aurait un être, un certain type d'être. « L'angoisse est la découverte de cette double et perpétuelle néantisation ».

– Critique (p. 52) : « cette solution peut-elle nous satisfaire ? » « D'où vient le pouvoir qu'a la réalité humaine d'émerger ainsi dans le non-être ? » « Le néant ne peut être néant que s'il se néantise expressément comme néant du monde : c'est-à-dire si dans sa néantisation il se dirige expressément vers ce monde pour se constituer comme refus du monde. » Ensuite, renversement par rapport à Heidegger : ce n'est pas la transcendance qui fonde le néant, c'est la transcendance qui porte le néant en son cœur, le néant est au sein même de la transcendance et la conditionne.

– il faut demander à Hegel : « Que doit être l'esprit pour qu'il puisse se constituer comme négatif ? » Et à Heidegger : « Si la négation est la structure première de la transcendance, que doit être la structure première de la réalité humaine pour qu'elle puisse transcender le monde ? » *Il faut fonder l'activité négatrice sur un être négatif.*

– p. 54 en bas : ex. de la distance. Les négativités : « réalités éprouvées, combattues, redoutées par l'être humain, et qui sont habitées par la négation dans leur intrastucture, comme par une condition nécessaire de leur existence » : l'absence, l'altération, l'altérité, la répulsion, le regret, la distraction, etc... (p. 55). D'où vient le néant ? ne peut venir de ce type de réalité lui-même ; doit être porté par l'être, en son sein. Alors ?

### **V) L'origine du néant**

– le néant ne peut se néantiser, puisqu'il n'est plus rien. Seul l'être peut se néantiser. Ainsi, le néant n'est pas, il est été. Quel type d'être peut porter en lui le néant, et l'acte de néantisation ? Premier résultat : « l'être par qui le néant vient au monde doit être son propre néant », comme une caractéristique ontologique de l'Être requis (p. 57).

– p. 59 : deuxième résultat : « l'homme est l'être par qui le néant vient au monde. Mais cette question en provoque aussitôt une autre : que doit être l'homme en son être pour que par lui le néant vienne à l'être ? »

– comment va jouer la néantisation ? Non pas anéantir l'être en face d'elle, mais « ce qu'elle peut modifier, c'est son rapport avec cet être ». Là arrive la notion de *liberté*. « Que doit être la liberté humaine si le néant doit venir par elle au monde ? » (p. 59)

– premier point : se souvenir que la liberté n'est pas l'essence de l'homme, comme une propriété, et ensuite vient l'existence. Mouvement inverse : *la liberté est la condition requise à la néantisation du néant*. Liberté = être de la réalité humaine. Aussi, « nous avons à traiter de la liberté en liaison avec le problème du néant et dans la stricte mesure où elle conditionne son apparition ».

– première condition : « Ce qui apparaît d'abord avec évidence, c'est que la liberté humaine ne peut s'arracher au monde [par la question...] que si, par nature, elle est arrachement à elle-même ». (pp. 60–63)

– expliquer ou décrire la nature du rien, de la séparation néantisante. « Reste à expliquer quelle est cette séparation, ce décollement des consciences qui conditionne toute négation. » « Pas de solution de continuité dans le flux du déroulement temporel ». « Ce qui sépare l'antérieur du postérieur, c'est précisément *rien*. » « La liberté c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant. ».

– Objection qui conduit à une nouvelle question (§ de transition, p. 63) : « Quelle est la forme que prend cette conscience de liberté ? Utiliser l'angoisse pour répondre à la question (pas vraiment de justification pour choisir l'angoisse).

– p. 64 et sv : description de l'angoisse. D'abord, se distingue de la peur. Deux exemples sont données, l'un où il y a seulement peur et seulement angoisse, l'autre où on passe de l'un à l'autre. Mais le tout est de montrer qu'on ne peut avoir les deux en même temps. « Que signifie l'angoisse dans les différents exemples que je viens de montrer ? » 1°) *Angoisse devant l'avenir* : Ex. du vertige. On constate que le fait d'éliminer le danger, ou de savoir pourquoi on a peur et de prendre les mesures qui s'imposent (s'écarter du bord du précipice, faire attention, etc...) n'enlève pas l'angoisse. Ce qui m'angoisse, c'est ce qui est possible, ce qui peut arriver si je dévie de ces précautions – parce que justement, je ne suis pas déterminé à les suivre nécessairement. Rien ne m'oblige à tenir la conduite que la réflexion me donne comme étant la meilleure à tenir ; la raison est qu'entre mon être présent et mon être futur, il y a un néant ; d'abord, parce que du temps m'en sépare ; ensuite, parce que je ne suis pas le fondement de celui que je serai ; enfin, parce que personne ne peut m'obliger. Définition de l'angoisse : conscience d'être son propre avenir sur le mode du n'être pas.

Angoisse devant le passé : le joueur qui s'est promis de ne plus jouer. Répondre (p. 68) à l'objection du déterminisme psychologique : je pense être libre de pouvoir jouer ou pas, je pense me remettre à jouer librement, mais en fait, je suis déterminé par en-dessous. Non, ça ne se passe pas comme ça : ou bien c'est complètement inconscient, et alors ça ne change rien au fait de la liberté et de ce qui est éprouvé. Ou bien on a conscience de ces motifs, ce qui signifie qu'ils existent en nous comme des transcendants, et alors, il n'y a plus angoisse, mais peur.

– saisir le sens de ce rien (on ne peut le décrire) : « C'est en se produisant elle-même comme immanence que la conscience néantise le rien qui la fait exister pour elle-même comme transcendance » (p. 69).

– p. 69-70 : conséquence de cette liberté : « obligation perpétuellement renouvelée de refaire le Moi qui désigne l'être libre ». Préciser ce qu'on entend par *essence* de l'homme. Mais, si l'angoisse est la liberté s'angoissant devant elle-même, et si la réalité humaine est angoisse,

comment se fait-il que l'angoisse soit un phénomène rare ?

– p. 70 : expliquer la rareté de l'angoisse : il faut se placer sur le plan de la réflexion, c'est-à-dire sortir de l'état préréflexif, le plus courant. (le livre que j'écris). Ex. sur le fondement des valeurs : c'est ma liberté qui est leur fondement, ce qui fait que c'est un fondement sans fondement ; je suis celui qui fait « que des valeurs existent pour déterminer son action par leurs exigences » (p. 74).

– Ceci dit, ce n'est pas non plus à chaque fois qu'on se met dans une attitude de réflexion qu'on éprouve l'angoisse ; la réflexion elle-même trouve une manière de fuir l'angoisse : ex. du déterminisme psychologique ; on peut se distraire de l'angoisse (s'en détourner), ce qui suppose encore en soi un pouvoir néantisant.

– On en arrive ainsi à voir, dans le processus même de la réflexion, dans cet effort conscient d'explication (et inconscient de fuite de l'angoisse) la structure propre de la conscience comme mauvaise foi (p. 77). C'est une fuite devant mes possibles, en n'en voyant qu'un seul, en en retenant qu'un. P. 78 : en même temps, il faut remettre le passé au jour de l'unique possible retenu : il faut aussi « désarmer la menace du passé ». § de conclusion : p. 79.

## Chapitre II : La mauvaise foi.

### D) Mauvaise foi et mensonge

On distinguera deux grands moments :

- le premier distingue la mauvaise foi du mensonge, pour établir l'unité dont témoigne la mauvaise foi, tandis que le mensonge suppose une dualité.

- le second expose l'hypothèse de l'inconscient, avec lequel on pourrait confondre la mauvaise foi, pour la réfuter ensuite.

Le texte s'ouvre sur un paragraphe d'introduction, dans lequel Sartre précise d'abord de quelle négation il s'agit dans la mauvaise foi : non pas celle de la défense qu'on fait à autrui, mais celle d'une négation que l'on se fait à soi-même. Cette réalité existant, la question à poser est donc la suivante : « que doit être l'homme en son être pour qu'il lui soit possible de se nier ? » Parmi toutes les négations possibles, cependant, Sartre n'en choisira qu'une, qui lui paraît à la fois essentielle et concernant le sujet lui-même. Ce qu'il veut éviter, c'est l'abstraction d'une description qui chercherait à saisir l'universel. Il choisit donc une « attitude *déterminée* ».

1) Distinctions entre mauvaise foi et mensonge.

- la mauvaise foi concerne l'intrastructure de la conscience, le mensonge concerne un transcendant et n'a donc pas de « fondement ontologique spécial ».

- le mensonge suppose un autre à qui l'on ment, tandis que la mauvaise foi « implique au contraire par essence l'unité d'une conscience » (p. 83).

- explicitation et exposition du problème : il faut pouvoir, dans le *même temps* que l'on sait ce que l'on veut se cacher, se le cacher. La mauvaise foi suppose donc une bonne foi, qui cependant doit être évanescence. En quoi la mauvaise foi ici décrite ne se confond-elle pas avec l'inconscient ?

2) Distinction entre mauvaise foi et inconscient ; l'hypothèse de l'inconscient (p. 84).

1. Description de l'interprétation psychanalytique (ce qui permet de savoir ce que Sartre en connaît, ou ce sur quoi il met l'accent) :

- la censure rétablit la dualité du trompeur et du trompé (sous la forme de la dualité du « ça » et du « moi »), que supprimait la structure « métastable » de la mauvaise foi.

- ce qui constitue le ça est réel, comme la table est réelle (mais ni vraie ni fausse), ce qui implique l'idée d'une « *vérité* des conduites du trompeur » (p. 86, en haut) ; la manière dont le ça est constitué est indépendante du moi, il est une réalité à part entière par rapport à laquelle « je n'ai point de position privilégiée » (id.). Le ça est extérieur à moi, et son sens ne m'est pas

plus familier qu'à n'importe qui d'autre.

- le sens du ça est décidé d'avance, dans des structures déjà mises au jour : le complexe d'Œdipe, par exemple.

- le critère de vérité de l'interprétation est la fécondité et l'efficacité de la cure.

- nécessité du psychanalyste ou d'un autre que moi pour me comprendre : la psychanalyse « introduit dans ma subjectivité la plus profonde la structure intersubjective du *mit-sein* ».

- s'il n'y a pas de certitude, il y a une forte probabilité ; la psychanalyse se donne comme une science expérimentale.

Il y a réification d'une partie du sujet et structure transcendante au sujet de son intimité : le sujet semble totalement passif devant l'inconscient. C'est sur cette *passivité* que Sartre met l'accent le plus fortement.

2. p. 86 : réfutation : le ça n'est pas une chose immuable, mais il se modifie ou est modifié par le moi.

Premier résultat (p. 87) : « la censure est consciente (de) soi ». On ne peut perdre, sans contradiction, l'idée d'une unité de la conscience. C'est ce qu'a perdu Freud, qui « est obligé de sous-entendre partout une unité magique reliant les phénomènes à distance et par delà les obstacles » (p. 88). (Sartre retourne contre Freud l'argument de la résistance du patient au moment où il approche de la vérité : s'il résiste, c'est qu'il sait pourquoi)

Ainsi, il semble que le plus important, pour Sartre, est d'expliquer comment la conscience peut receler en elle-même la possibilité de se duper en le sachant, tout en préservant son unité ; cette unité devrait donc être en même temps multiplicité, et non unilatérale ou unicité. C'est donc la structure de la conscience temporelle qu'on découvre déjà, ou plutôt, la mauvaise foi ne sera compréhensible comme possible qu'une fois la structure temporelle de la conscience explicitée, car c'est celle-ci seulement qui mettra au jour la notion d'unité qui *se* multiplie ou d'acte unificateur.

## II) Les conduites de mauvaise foi

C'est à partir de la description d'une attitude de mauvaise foi qu'on mettra en évidence ce qui caractérise la structure de la conscience. D'où la question de savoir ce qu'est exactement la mauvaise foi : une conduite « normale », dans le sens qu'elle serait courante, la conduite par excellence, c'est-à-dire la révélatrice de la structure duelle de la conscience, ou bien une conduite plus particulière que les autres, qui permet mieux de voir cette structure ?

1. Premier exemple : la femme qui se rend à son premier rendez-vous.

Analyse et interprétation (p. 89 et sv.) : la mauvaise foi consiste à réifier ce qui nous arrange et à garder toujours ouvertes au moins trois ambiguïtés, que permet justement la structure de la réalité humaine.

Première duplicité ou ambiguïté : le couple « *facticité* – *transcendance* ». La mauvaise foi est possible car elle utilise la « double propriété de l'être humain, d'être une *facticité* et une *transcendance* » ; le propre de la mauvaise foi est de ne pas les coordonner, mais de les garder tous deux dans leur aspect contradictoire sans conciliation.

Deuxième duplicité (p. 92) : « l'être-pour-soi implique complémentairement un être-pour-autrui ».

Troisième duplicité (p. 93, début) : « les synthèses confusionnelles qui jouent sur l'ambiguïté néantisante des trois ek-stases temporelles ».

Transition : que faut-il pour que ces trois couples qui constituent la mauvaise foi soient possibles ? Il faut « que la réalité humaine ne soit pas nécessairement ce qu'elle est, puisse être ce qu'elle n'est pas » (p. 93).

2. Deuxième exemple : l'idée de sincérité, illustré par le garçon de café. C'est dans les pages 94-95 qu'on sent le plus (en ce qui concerne ce texte) l'idée de liberté absolue telle que Sartre la conçoit à ce moment. Il suppose ainsi que le garçon de café l'est de son plein gré, et

qu'il a toujours la possibilité de ne pas l'être.

La sincérité est un phénomène de mauvaise foi, de même que l'homosexualité (p. 98 - comparaison entre les deux). Le but de la sincérité et de la mauvaise foi est le même (p. 101).

Le gain de cette étude est de montrer que la mauvaise foi n'est possible que parce que la réalité humaine est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est.

– « Il est donc urgent d'attendre, d'éviter l'instant fatal où il faudra sacrifier l'honneur au plaisir ou le plaisir à l'honneur » : le problème est là, dans cette idée qu'il y a sacrifice d'une partie, qu'on ne peut garder la totalité. De qui vient ce sentiment, de la femme ou de l'homme ? De la société, de l'être-pour-autrui. C'est là qu'on voit la deuxième duplicité à l'œuvre, déjà (rôle du Moi chez Freud).

La conclusion : y a-t-il simplement remplacement, ou pas, de l'inconscient par ma mauvaise foi ? L'enjeu, c'est d'éviter qu'il y ait de la passivité dans la conscience. Ce à quoi l'épisode de la jeune femme fait écho, c'est l'introduction, III et IV, sur la passivité et les raisons de la rejeter : raison ontologique et idéologique. Les griefs repris contre l'inconscient (inutile, incohérent, insuffisant, nuisible...) rejoignent ceux mis en œuvre dans *La transcendance de l'ego* contre la présence d'un je transcendantal dans la conscience : il faut évincer l'inconscient comme on a évincé tout ce qui peut être *dans* la conscience, pour préserver sa translucidité, sinon, on introduit un élément opaque, on détruit le caractère translucide de la conscience. Il y a un lien entre *translucidité* et *activité*, ça va ensemble – le tout étant la structure même du préréflexif, ce transphénoménal.

### III) La « foi » de la mauvaise foi

Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur [philopsis.fr](http://philopsis.fr)