

***Pour une herméneutique de la possession. Entre ontologie
phénoménologique et psychanalyse existentielle.***

« Il faut être fait d'argile et je le suis de vent ».
Carnet XIV

Introduction :

La quatrième partie de *L'être et le néant*, intitulée « Avoir, faire et être » est introduite par les conclusions de la troisième partie comme un complément herméneutique qui permettrait d'amorcer une théorie générale de l'être (EN, 470). En effet, il s'agit de pallier l'insuffisance de l'herméneutique heideggerienne qui ne prend pas suffisamment en considération que le projet humain ne détermine pas statiquement la configuration du monde mais le change à chaque instant. Sartre veut prolonger sa refonte de l'être-dans-le-monde, car l'annonciation du pour-soi dans le monde renvoie toujours à un « au-delà du monde¹ ». Il est donc nécessaire de décrire la configuration du monde d'un point de vue non-thétique et dynamique. C'est à cela même que s'engage l'ultime volet de l'essai d'ontologie phénoménologique à travers une étude de l'action en générale et l'analyse du *faire*, de l'*être* et de l'*avoir*. Ces trois catégories cardinales de la réalité-humaine servent de pivots ultimes à la description des structures générales du pour-soi et de l'en-soi car elles subsument la totalité des conduites humaines. Plus précisément, il s'agit de dégager les liaisons qu'elles impliquent et d'établir une échelle de leur cardinalité. Sartre dresse donc en quelque sorte une rose des vents de la liberté humaine afin de s'orienter dans les confins de l'ontologie. Dans un passage des *Carnets*, où il est question des rapports de la conscience transcendante à la réalité-humaine, Sartre affirme qu'il ne saurait y avoir délaissement d'un homme fini dans un monde fini mais seulement appropriation. L'homme serait possesseur de *son* monde, comme le croyait le Stoïcien. En formulant la question de l'*avoir* dans les termes de la possession, le philosophe fait écho à l'*oikeiosis* stoïcienne, au sens où il s'agit de penser le monde comme le propre de l'homme et de décrire ce lien intime à travers lequel le monde est familier pour l'homme. En ce sens, si la néantisation ressemble à une ex-appropriation de l'être par laquelle la conscience surgit comme non-être, toutefois cette surrection, détachée et flottante, n'a pas de réalité sans la confrontation au réel : elle n'est que prémices pour une liberté qui doit se reconnaître et s'assumer dans le monde. D'où l'idée d'une *oikeiosis* existentielle, qui doit permettre de retrouver l'être-dans-le-monde, une manière d'accorder toute l'importance au monde, de l'appriivoiser, sans pour autant sombrer dans l'esprit de sérieux et faire de l'homme uniquement une chose *du* monde. Ainsi, dans une approche herméneutique générale, Sartre classe les conduites humaines en les ramenant à un sens irréductible par rapport à la définition de la réalité-humaine comme désir, autrement dit comme manque d'être. L'analyse de l'*avoir* se concentre alors sur l'interrogation des fins elles-mêmes² et ambitionne d'aller dans les derniers retranchements de l'ontologie pour jeter les bases de la psychanalyse existentielle. Si la catégorie de l'*avoir* est bien un irréductible de la réalité-humaine, il faudra passer d'une herméneutique générale (qui atteint le sens irréductible de la possession) à une herméneutique particulière (qui se place du point de vue de la possession).

¹ EN, p. 140-141 : « On voit dans quelle mesure il faut corriger la formule de Heidegger : certes, le monde apparaît dans le circuit de l'ipséité, 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 ». (...) être-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 (...) ».

² EN, p. 602. Ces fins sont les limites transcendantes et objectives participant de la « subjectivité absolue ».

Dans cette communication, nous voudrions relire attentivement la quatrième partie de *L'être et le néant*, à la lumière des *Carnets de la drôle de guerre*, et en discussion avec *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Notre propos vise à ressaisir dans une perspective unitaire le sens thématique de la possession avec son sens que nous qualifierions de pré-thématique. En réunissant ces deux aspects du problème sartrien de la possession, nous espérons retrouver l'empreinte mondaine du pour-soi, la trame de la réalité-humaine dans l'en-soi, et donc atténuer le dualisme charrié par la régionalisation ontologique de l'en-soi et du pour-soi.

1°- Possession et appropriation du monde : approche thématique.

La possession est désir d'appropriation. Sartre s'évertue à en expliciter la nature et le sens en reprenant l'idée d'une « relation spontanément établie entre le pour-soi et l'en-soi³ ». Il s'agit d'un *lien interne* et *ontologique* du possédé au possédant. Si l'approche réaliste se condamne à voir un rapport externe et temporaire en posant le possédant et le possédé comme deux substances distinctes, au contraire, il convient de poser le sujet possédant du côté de la dépendance (*Unselbstständigkeit*) et de laisser la substantialité au seul objet possédé. Cela traduit l'insuffisance d'être du pour-soi qui cherche irrémédiablement à se combler dans la plénitude de l'en-soi. En ce sens, le possédé n'est pas *réellement* affecté par l'acte d'appropriation, mais il l'est bien *idéalement*, c'est-à-dire touché foncièrement dans son sens profond, celui de refléter au pour-soi sa possession⁴. Aussi cette relation interne est-elle scellée par un effet synthétique dans lequel le couple possédant-possédé devient une réalité unique, constituée idéalement⁵, même si cet être idéal n'est pas visible pour le possédant. En effet, elle ne se manifeste que dans l'usage et se dérobe sitôt que le sujet veut contempler ce lien avec l'objet possédé. Ainsi le possédant se tient dans un rapport de création continuée avec le possédé car sitôt que le mouvement créateur s'arrête, sitôt que l'objet est considéré en dehors de son usage, alors l'objet retombe dans un rapport d'indifférence à l'égard de son propriétaire. En ce sens, « la possession est un rapport magique⁶ » qui opère une synthèse contradictoire. Sartre la décrit comme un rapport d'émanation où l'objet se résorbe dans le pour-soi *en même tant* qu'il demeure extérieur et impénétrable. Aussi cette attitude laisse-t-elle paraître le projet même de l'en-soi-pour-soi, faisant de l'appropriation « le *symbole* de l'idéal du pour-soi ou valeur ». Le sens du projet appropriatif se constitue donc dans un rapport asymptotique à son terme car la relation symbolisée ne pourra jamais être réalisée. Cette relation se tient dans un passage à la limite entre le rapport magique à la chose, qui réalise idéalement la possession « d'un coup, dans l'éternel », et le rapport technique, qui renvoie à l'infinité temporelle des usages réels et possibles de la chose. La possession se définit ainsi comme un lien interne et ontologique entre possédant et possédé mais elle se déploie dans une relation idéale et symbolique. De ce fait, toute conduite appropriative a une fonction éminemment symbolique car le sens de la possession colle avec l'activité appropriative, de sorte que prendre du recul pour la comprendre c'est déjà perdre le lien possessif. Posséder revient à être dans le rapport d'appropriation, et même précisément, à « *être ce rapport* ».

L'approche herméneutique de l'ontologie trouve donc ses premières limites dans la « détermination générale et abstraite » du sens de la synthèse appropriative. Sartre se tourne donc sur l'objet possédé en lui-même pour en déterminer la signification générale. Il s'effectue, dans toute possession, une synthèse cristallisatrice par laquelle le fond

³ EN, p. 632.

⁴ EN, p. 634.

⁵ EN, p. 634.

⁶ EN, p. 637.

de monde qui dévoile l'objet concret se condense dans ce dernier⁷ ». Et ce fond synthétique que nous visons fondamentalement dans l'objet possédé enveloppe avec lui l'être du phénomène, c'est-à-dire la totalité de l'être-en-soi et non pas seulement l'être du particulier. Nous en arrivons au sens de l'être-au-monde comme projet d'appropriation du monde dont il leste à préciser qu'il n'est pas une détermination abstraite et universelle mais bien l'appropriation concrète du *là* par lequel le pour-soi vient au monde :

« Ainsi l'être-dans-le-monde est projet de possession de ce monde et la valeur qui hante le pour-soi est l'indication concrète d'un être individuel constitué par la fonction synthétique de *ce* pour-soi-ci et de *ce* monde-ci⁸ ».

C'est pourquoi la possession désigne fondamentalement la singularité par laquelle *il y a* un monde dans lequel un pour-soi unique projette d'être et se rencontre comme être de projet. Par là, on voit que la catégorie de l'avoir semble réductible à celle de l'être. Et cependant, cette réductibilité n'emporte pas la conclusion car elle ne vaut qu'en apparence : si la *théorie* permet d'isoler les éléments et de réduire toutes les catégories à celle plus cruciale de l'être, reste néanmoins qu'en *réalité* ils sont inséparables. Désir d'avoir et désir d'être renvoient à la même valeur, tout comme, chez Spinoza, la Pensée et l'Étendue sont deux points de vue parallèles pour exprimer la substance divine, les projets d'être et d'avoir sont deux expressions d'un même et unique projet de la réalité-humaine, à savoir l'idéal impossible d'être en-soi-pour-soi. La conceptualité spinoziste peut servir de modèle inversé : chez Spinoza, Dieu est le principe du parallélisme tandis que chez Sartre il est le point d'arrivée que l'homme rêve d'atteindre. Nous pourrions donc poser une homologie sartrienne des projets d'être et d'avoir.

« Nous avons maintenant saisi le *sens* de ce choix : il est choix d'être, soit directement, soit par appropriation du monde, ou plutôt les deux à la fois. Ainsi ma liberté est-elle choix d'être Dieu et tous mes actes, tous mes projets, traduisent ce choix et le reflètent de mille et mille manières, car il est une infinité de manières d'être et de manières d'avoir⁹ ».

Désir (d') être et désir *de* l'être sont deux points de vue sur l'action humaine en tant qu'elle tend vers l'idéal de l'en-soi-pour-soi. En ce sens, il nous semble que les deux chapitres de cette quatrième partie de *L'être et le néant* sont en symétrie inverse : d'un côté, on part de l'en-soi et on observe l'émancipation du pour-soi – c'est l'analyse de la facticité et de la situation comme socle de la liberté. De l'autre, on part du pour-soi et on voit la nécessité de revenir à l'en-soi, ne pas le laisser dans l'indifférence – c'est l'analyse de la possession, qui montre l'adhésion du pour-soi avec une certaine figure du monde à la fois créée et rencontrée. Or, cette homologie du projet d'avoir et du projet d'être se retrouve dès lors que l'on prête attention à une expression pré-thématique de la possession à travers une caractérisation récurrente de l'existentialité comme ce qui est « *le mien* » : là où l'être de la conscience entre en jeu, le possessif donne une redondance.

2° « Mienneté » et absolu : approche pré-thématique.

De fait, la séquence de *L'être et le néant* qui thématise la possession (EN, IV, II, 2) commence par un renvoi à *L'Esquisse d'une théorie des émotions* où il a été montré que la connaissance de l'homme doit être totalitaire pour être pourvue de signification. Ce renvoi nous invite à confronter des textes de Sartre qui peuvent clairement être appréciés comme deux discours de la méthode, le premier exposant les principes de la psychologie phénoménologique, le second

⁷ EN, p. 642 : « S'approprier cet objet, écrit Sartre, c'est donc s'approprier le monde symboliquement ».

⁸ EN, p. 644.

⁹ EN, p. 645.

exposant ceux de la psychanalyse existentielle. C'est ainsi que l'Introduction de *L'Esquisse*, de manière à la fois pédagogique et stratégique, établit que chez Husserl comme chez Heidegger, ce qui fonde la recherche phénoménologique, c'est la « proximité absolue de l'enquêteur et de l'objet enquêté ». Aussi cette proximité n'est-elle pas autre que le fait que la conscience ou l'existence interrogée soient *miennes*. Pourquoi cet intérêt marqué de Sartre pour ce rapport possessif du sujet interrogeant à l'objet interrogé ?

« C'est cette conscience qu'il faut interroger et ce qui donne du prix à ses réponses, c'est précisément qu'elle soit *mienne*. Or il n'est pas indifférent que cette réalité-humaine soit *moi* parce que, précisément pour la réalité-humaine, exister c'est toujours *assumer* son être. [...] Cette assumption de soi qui caractérise la réalité-humaine implique une compréhension de la réalité-humaine par elle-même, si obscure soit cette compréhension. [...] Ainsi la réalité-humaine qui est *moi* assume son propre être en le comprenant. Cette compréhension, c'est la mienne. [...] En tout cas l'herméneutique de l'existence va pouvoir fonder une anthropologie et cette anthropologie servira de base à toute psychologie¹⁰ ».

Cet extrait nous montre bien la continuité entre l'idée du *mien* et celle d'une « herméneutique de l'existence » : je suis cet existant à qui il appartient de comprendre le sens de son être, d'autant plus que cette appartenance me donne à être. La *mienneté* permet à la fois de distinguer et de rassembler l'interrogeant et l'interrogé sous le signe de la compréhension. De ce point de vue, la tâche herméneutique incombe au sujet réfléchissant, dans un mouvement fondateur du moi et du mien. Or, chez Heidegger la *mienneté* (*Jemeinigkeit*) est un caractère du *Dasein* qui s'articule à la question de l'authenticité :

« Les deux modes d'être de l'authenticité et de l'inauthenticité, [...], se fondent dans le fait que le *Dasein* est en général déterminé par la *mienneté*¹¹. »

Dans *Sein und Zeit*, la *mienneté* constitue, avec l'existentialité, le deuxième caractère du *Dasein* qui indique la nécessité d'une analytique de la « région phénoménale spécifique » ouverte par l'homme. Sartre insiste sur la dimension d'ouverture de la *mienneté* à une clarification et une authentification de la compréhension de la réalité-humaine. Aussi ce processus trouve-t-il son expression privilégiée dans la démarche phénoménologique, qui offre les moyens d'une explicitation et d'un redressement. À partir de ces rappels, notre hypothèse est la suivante : ce qui intéresse Sartre dans la question de la *mienneté*, c'est le dévoilement de l'absolu. En effet, la phénoménologie lui a permis une conversion du regard du monde vers l'existence personnelle. En témoignent *Les Carnets de la drôle de guerre* qui retracent le parcours philosophique du jeune Sartre en une petite biographie intellectuelle dans laquelle son désir de connaître le monde y est déjà compris comme un désir de possession et une quête de l'absolu. Sartre revient ainsi sur les positions réalistes qui étaient les siennes à l'époque, tout en soulignant l'idée que cette attitude était marquée par un double désir de découverte et de possession de l'absolu. Rendre les choses réelles, s'assurer de l'identité absolue de leur être avec l'appréhension qu'il en avait, c'était pour Sartre une manière d'en jouir par la possession : « Pour chercher l'absolu dans les choses, note Sartre, je tournais le dos à l'absolu existentiel en moi¹² ». Puis d'ajouter, en décrivant son évolution à partir de la

¹⁰ ETE, pp. 19-21.

¹¹ ÊT, traduction Martineau, p. 54. « Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* – diese Ausdrücke sind im strengen Wortsinne terminologisch gewählt – gründen darin, daß *Dasein* überhaupt durch *Jemeinigkeit* bestimmt ist. » SuZ, p. 43
« Les deux modes d'être que sont la propriété (*Eigentlichkeit*) et l'impropriété (*Uneigentlichkeit*) (...) se fondent en ce que le *Dasein* se détermine principalement par l'être-chaque-fois-à-moi (*Jemeinigkeit*) » ÊT §9 p. 74.,[43], traduction Vezin.

¹² CDG, p. 285.

phénoménologie : « je ne renonçais pas à l'absolu mais, par un glissement fort naturel, il s'en vint revêtir les œuvres de l'homme. Désormais l'homme était une créature absurde, dépourvue de raison d'être, et la grande question qui se posait, c'était celle de sa *justification*¹³ ». Enfin, ayant subi, au cours de son apprentissage philosophique, « le vertige de cette conscience nue et instantanée¹⁴ », Sartre raconte une conversion dans son rapport à la vie, retrouvant un certain bonheur :

« Je me suis senti tout d'un coup pénétré d'une formidable et profonde jeunesse, j'étais heureux et je trouvai ma vie belle. Non qu'elle eût rien de la vie d'un grand homme », mais c'était *ma* vie. [...]. Je pense à présent qu'on ne perd jamais sa vie, je pense que rien ne vaut une vie. Et pourtant j'ai conservé toutes mes idées ; je sais qu'une vie est molle et pâteuse, injustifiable et contingente. Mais c'est sans importance, je sais que tout peut m'arriver mais c'est *à moi* que cela arrivera ; tout événement est *mon* événement¹⁵ »

Aussi n'est-ce qu'avec la phénoménologie que Sartre découvre l'absolu existentiel en lui-même, et cela le frappe d'autant plus qu'il y intuitionne la mienneté, laquelle caractérise la conscience questionnante-questionnée jusque dans sa dimension transcendante. Dans l'Introduction de *l'Esquisse*, cette dimension existentielle de la mienneté remplit d'abord un rôle théorique et méthodologique puisqu'elle assure un fondement pour la recherche phénoménologique tout en amorçant le dépassement du cadre positiviste sujet-objet. En même temps, elle assure une certaine réflexivité à « l'expérience de psychologie phénoménologique » que Sartre esquisse modestement à l'égard de la phénoménologie pure. À ce titre, la rédaction même de son étude de l'émotion *actualise la prise en charge de l'homme* par lui-même.

Or, si durant la période de rédaction des *Carnets* « philosophie et vie ne font plus qu'un » pour Sartre, on comprend que le sens existentiel de la mienneté ait pris une réelle épaisseur dans *L'être et le néant*. Cette épaisseur est celle qui s'agglutine entre la seule intentionnalité de la conscience des premiers textes et la facticité¹⁶ du Pour-soi, dont la texture véritable est la réalité-humaine en situation¹⁷. Sans perdre son sens profondément possessif, l'émerveillement de l'absolu existentiel commence à se ressaisir en corrélation avec l'extérieur, à la faveur d'un appel à l'enracinement.

« Ce que j'ai compris, c'est que la liberté n'est pas du tout le détachement stoïque des amours et des biens. Elle suppose au contraire un enracinement profond dans le monde, et on est libre *par delà* cet enracinement, c'est par delà la foule, la nation, la classe, les amis qu'on est seul. Au lieu que j'affirmais ma solitude et ma liberté *contre* la foule, la nation, etc. Le Castor m'écrivait justement que la véritable authenticité ne consiste pas à déborder sa vie de tous côtés ou à prendre du recul pour la juger, ou à se libérer d'elle à chaque instant, mais à faire corps avec elle¹⁸ ».

On voit bien que le problème de la vie authentique est relié à celui de l'assomption de la situation. Il ne s'agit pas de fuir tout ce qui peut constituer des déterminations extérieures et génériques quant à ma personnalité, mais plutôt

¹³ CDG, p. 286.

¹⁴ CDG, p. 275

¹⁵ CDG, p. 276.

¹⁶ « 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 ce que nous nommerons la *facticité* du pour-soi. » EN, p.120 « Si donc l'on définit la liberté comme l'échappement au donné, au fait, il y a un *fait* de l'échappement au fait. C'est la facticité de la liberté ». EN, p. 530.

¹⁷ « Nous appellerons *situation* la contingence de la liberté dans le *plenum* d'être du monde en tant que ce *datum*, qui n'est là que *pour ne pas contraindre* la liberté, ne se révèle à cette liberté que comme *déjà éclairé* r la fin qu'elle choisit ». EN, p. 532.

¹⁸ CDG, p. 538.

de réinvestir ces déterminations et comprendre la liberté par laquelle je choisis de les incarner. Aussi, dans *L'être et le néant*, toute l'analyse de la « situation » déroule des structures qui renvoient synthétiquement à la mienneté originelle : « Ma place », « Mon passé », « Mes entours », « Mon prochain », « Ma mort ». Le possessif est le caractère déterminant du rapport de la liberté à sa situation. C'est que la liberté n'existe que sur fond de reprise concrète de ce qui est donné.

« Vivre dans un monde hanté par mon prochain [...] c'est aussi, au milieu de ce monde pourvu *déjà* de sens, avoir affaire à une signification qui est *mienne* et que je ne me suis pas donnée non plus, que je me découvre comme “possédant déjà”¹⁹ ».

Sartre définit « l'appartenance à *l'espèce humaine*²⁰ » à travers l'usage de techniques générales et élémentaires : marcher, parler, prendre, juger, distinguer, etc., autant de techniques que l'homme intègre sous la forme d'un *savoir-comment*²¹. Ce sont autant de « techniques d'appropriation du monde²² », tombant elles-mêmes sous le coup d'une appropriation, à savoir ici, d'une *intériorisation* par laquelle la technique se dissipe dans l'usage et laisse apparaître la fin visée. Intégrée dans le dépassement du donné vers les fins, la technique est ainsi reprise par la liberté. Nous voyons donc le mouvement dialectique²³ par lequel la situation sous-tend la liberté sur fond de possession absolue de son être libre. Ce mouvement – mouvement qui ouvre la mienneté originelle à la possibilité de l'assomption de son être – apparaît clairement dans le cas de la mort²⁴ : *ma mort* est la possibilité ultime qui singularise à *ma* vie. La récupération de la mort dépasse le fait biologique pour atteindre le fait existentiel que cette mort est *la mienne*. Sur cette question pourtant, Sartre critique la conception heideggerienne qui fait de la mort un « événement personnalisés et qualifiés que l'on peut attendre ». Pour le philosophe français, le caractère subjectivement irremplaçable de la mort est une suite de l'événement absolu du surgissement libre du pour-soi, et non l'inverse, une personnalisation rétro-active du *Dasein* par la mort à l'horizon de son être. C'est pourquoi la mort n'est pas une de mes possibilités propres mais elle est en dehors de moi, soit une situation-limite et un envers à assumer comme la possibilité qu'il n'y ait plus pour moi de possibilités. Ma liberté ne rencontre jamais ses limites, pas même l'ultime limite de la mort. C'est pourquoi la responsabilité est le corollaire de la « mienneté » fondamentale car tout ce qui arrive au monde est de l'ordre de l'humain, même si par après le pour-soi décide de l'inhumain. « Mais la situation est *mienne* en outre parce qu'elle est l'image de mon libre choix de moi-même et tout ce qu'elle me présente est *mien* en ce que cela me représente et me symbolise²⁵ ». Ainsi la situation est à l'être ce que la possession est à l'avoir, c'est-à-dire une récupération du délaissement²⁶ dans laquelle la liberté se constitue comme être-au-monde.

¹⁹ EN, p. 554.

²⁰ EN, p. 557.

²¹ « Savoir-comment », par opposition à « savoir-que », selon la distinction *knowing-how/knowing-that* de Ryle in *The concept of mind*.

²² EN, p. 557.

²³ Est-il plus juste de dire « néantisation » ?

²⁴ « La mort est un phénomène humain, c'est le phénomène ultime de la vie, vie encore. Comme telle, elle influence à contre-courant la vie entière [...] ; la mort devient le sens de la vie comme l'accord de résolution est le sens de la mélodie [...]. Mais la mort ainsi récupérée ne demeure pas simplement humaine, elle devient *mienne* ; en s'intériorisant, elle s'individualise ; [...] c'est le phénomène de *ma* vie personnelle qui fait de cette vie une vie unique, c'est-à-dire une vie qui ne commence pas, où l'on ne reprend jamais son coup. Par là je deviens responsable de *ma mort* comme de *ma* vie. Non pas du phénomène empirique et contingent de mon trépas, mais de ce caractère de finitude qui fait que *ma* vie, comme *ma* mort, est *ma* vie. » EN, p. 577.

²⁵ EN, p. 599.

²⁶ « Le fini concret ne peut exister que noyé dans l'infini. Là est l'origine première du délaissement. Il ne saurait

3) Vers la psychanalyse existentielle.

Après avoir mené cette herméneutique générale de la catégorie de la possession dans le cadre de l'ontologie, il est nécessaire de voir en quoi le projet d'appropriation en appelle lui-même à une herméneutique particulière, à la limite de l'ontologie et de la psychanalyse existentielle. En ce sens, nous nous placerons du point de vue du projet appropriatif afin d'interpréter, avec Sartre, le sens ontologique des qualités par lesquelles la réalité-humaine se choisit en choisissant un certain aspect de l'être. Dans cette perspective, « [l]es dernières découvertes de l'ontologie doivent fournir ses principes à la psychanalyse existentielle », par quoi Sartre jette les bases de sa méthode psychanalytique dans l'ontologie. En ce sens, il dispose d'un nouveau cadre épistémologique pour poursuivre la discussion avec la psychologie et la psychanalyse que les essais de psychologie phénoménologique avaient largement amorcée. Aussi la conclusion de *l'Esquisse* réfléchissait-elle déjà sur les principes qui permettraient de constituer la psychophénoménologie comme science. Cette dernière se rendrait certaine de sa méthode en commençant par « fixer dans une réflexion eidétique l'essence du fait psychologique qu'elle interroge²⁷ ». Sartre, conscient des limites de la science qu'il constitue, distingue alors la méthode de phénoménologie pure par son approche progressive tandis que la psychophénoménologie est régressive, remontant vers un terme idéal. Et le dernier mot pose la facticité comme seuil infranchissable entre les deux méthodes :

« Qu'il y ait telle et telle émotion et celles-là seulement, cela manifeste sans aucun doute la *facticité* de l'existence humaine. C'est cette facticité qui rend nécessaire un recours réglé à l'empirie ; c'est elle qui empêchera vraisemblablement que la régression psychologique et la régression phénoménologique se rejoignent jamais²⁸ ».

C'est donc bien la prise en compte de la facticité qui permet l'élaboration d'une discipline nouvelle, à savoir la psychanalyse existentielle qui, d'une part embrasse à la fois l'empirique et l'existentiel dans un rapport d'*expression*, et d'autre part pose un regard à la fois régressif et progressif. Lorsque Sartre postule les principes et la méthode de la psychanalyse existentielle, il dispose déjà de résultats ontologiques essentiels pour se placer au cœur de la facticité et unifier les approches progressives et régressives. Sartre reprend donc fermement le débat avec les psychologues et les psychanalystes. Pour comprendre une conduite humaine, l'analyse régressive cherche à atteindre le rapport originel que le pour-soi pose avec sa facticité et avec le monde. L'exemple choisi par Sartre porte sur la conduite consistant à se laisser aller à la fatigue, à se vivre comme trop fatigué. Il nous met en plein dans l'étude d'un cas de passivité, mais d'une passivité justement retournée par Sartre en une conduite intentionnelle inscrite dans un projet dont il faut ramifier les motifs, les mobiles et les expédients pour le ressaisir comme expression d'un libre projet d'être. Cet exemple de la fatigue traite d'une fuite devant la facticité en s'abandonnant à elle pour tenter de la récupérer, de la faire sienne, et en quelque sorte de l'apprivoiser. Dans ce cas, la néantisation revient sur l'en-soi qu'elle néantise et se traduit par une « valorisation singulière de la facticité²⁹ ». Mais cette seule analyse régressive est insatisfaisante car elle procède à une

y avoir délaissement d'un homme fini dans un monde fini mais seulement appropriation. L'homme serait possesseur de *son* monde, comme le croyait le Stoïcien. Je doute si la physique stoïcienne était vraiment *comprise* (c'est-à-dire préontologiquement sentie comme possibilité essentielle) par les contemporains et les Stoïciens eux-mêmes. [...] Mais sur ce monde infini, comme je l'ai marqué dans la *Psyché*, la conscience a besoin d'un point de vue fini. Ce point de vue est le corps. Infini s'il est pris pour objet par *autrui*, fini si c'est mon corps senti comme mien ». CDG, p. 114.

²⁷ ETE, p. 122.

²⁸ ETE, p. 123.

²⁹ EN, p. 500.

dialectique remontante qui en arrive au postulat de départ, à savoir « l'être-dans-le-monde comme choix originel ». Or, Sartre reconnaît à l'école freudienne d'avoir considéré pleinement la dimension symbolique de l'acte en sortant du déterminisme psychique horizontal. Le problème est que Freud en vient à un déterminisme vertical qui amène à n'interpréter la réalité-humaine qu'à l'aune de son passé. Le phénoménologue peut s'inspirer de la méthode psychanalytique mais, ayant dégagé les trois ek-stases temporelles de la réalité-humaine, il doit l'appliquer en sens inverse : tout acte est appréhendé comme phénomène compréhensible comme un retour du futur vers le passé. C'est que l'acte est toujours un dépassement du réel vers les possibilités du pour-soi considéré. Le postulat essentiel de la psychanalyse existentielle est donc que toute action est *compréhensible* sous un double aspect : d'abord, elle offre un contenu rationnel immédiatement saisissable (la projection d'un possible et la visée d'une fin), ensuite, le possible immédiat renvoie à d'autres possibles jusqu'à l'ultime possibilité qu'est le pour-soi.

« Et la compréhension se fait en deux sens inverses : par une psycho-analyse régressive, on remonte de l'acte considéré jusqu'à mon possible ultime – par une progression synthétique, de ce possible ultime on redescend jusqu'à l'acte envisagé et on saisit son intégration dans la forme totale³⁰. »

Ayant défini l'être de la réalité-humaine comme désir, Sartre dépasse donc la psycho-phénoménologie en élaborant une méthode régressive-progressive capable de déchiffrer les conduites humaines en tant que l'homme est une totalité qui s'exprime entièrement dans la moindre de ses actions. Cette méthode a son point de départ dans l'expérience et son point d'appui dans la compréhension préontologique du sens humain de toute action. La psychanalyse sartrienne cherche une vérité qui « appartient *a priori* à la compréhension humaine » et « son travail essentiel est une herméneutique, c'est-à-dire un déchiffrement, une fixation et une conceptualisation ³¹ ». Son application doit permettre de remonter objectivement au choix subjectif par lequel la personne se fait annoncer à elle-même ce qu'elle est. Elle cherche un *choix d'être* qui peut être révélé par les comportements. Ainsi l'on voit que la psychanalyse existentielle prolonge, par de nombreux aspects, le projet scientifique de la psychologie phénoménologique et cela tout en le dépassant vers la recherche d'un projet bien plus vaste et totalisant. Et surtout, la psychanalyse existentielle opère un véritable pas de côté par rapport à la psycho-phénoménologie dans la mesure où elle ne reconnaît plus de rôle privilégié à la réflexion, pas même à la réflexion purifiante de la phénoménologie. En effet, si dans ses principes la psychanalyse existentielle semble prolonger la « proximité absolue de l'enquêteur et de l'enquêté », cela n'est vrai que d'un point de vue très structurelle et général. Dans son application concrète, le sujet n'est pas en position privilégiée pour procéder à des enquêtes sur lui-même si les résultats obtenus se veulent objectifs. La réflexion ne dispose pas « des instruments et des techniques nécessaires pour isoler le choix symbolisé³² » et elle jouit donc d'une pleine lumière sans savoir ce qu'elle éclaire. Si la réflexion peut fournir des matériaux bruts, elle demeure incapable d'analyser et de conceptualiser ce qui appartient à l'être-pour-l'autre. Or, cette incapacité structurelle de la réflexion à se saisir elle-même se retrouve dans le lien d'appropriation (étudié plus haut) qui n'existe que comme vécu et ne peut être contemplé. En fait, c'est la structure même de l'être-au-monde qui est un effet de symbolisation, de sorte que :

« [...] l'objet possédé a pour nous une qualité immédiatement saisissable et qui le transforme tout entier – la qualité d'être *mien* – mais cette qualité est en elle-même rigoureusement indéchiffrable, elle se révèle dans et par l'action, elle manifeste qu'elle a une signification particulière, mais elle s'évanouit sans

³⁰ EN, p. 504.

³¹ EN, p. 614.

³² EN, p. 616.

révéler sa structure profonde et sa signification dès que nous voulons prendre du recul et le contempler³³ ».

C'est pourquoi il faudra recourir à la psychanalyse existentielle pour nous révéler en chaque cas particulier la signification de cette synthèse appropriative dont l'ontologie a su déterminer le sens général et abstrait. C'est également la raison pour laquelle l'ontologie doit se tourner vers le monde en élaborant, en dernière instance, une *psychanalyse des choses*. En ce sens, c'est la possession elle-même qui implique une herméneutique au sein de laquelle elle vise à découvrir le secret des choses, soit le sens objectif qui organise les choses en un monde que je fais mien.

Les *Carnets* font état de cette herméneutique de la possession qui prendra le nom de psychanalyse des choses dans *L'être et le néant*. En effet, Sartre y rend compte de sa lecture du roman de Valérie Larbaud intitulé *A.O. Barnabooth*. Le héros éponyme y vend tous ses biens pour capitaliser une fortune et faire de grands voyages. Cela nourrit chez Sartre des réflexions sur la propriété et la possession symbolique grâce à l'argent, puis considérant le style de l'écriture, il évoque sa sympathie pour cette « tendance herméneutique encore balbutiante » qui consiste à révéler les secrets des choses, c'est-à-dire ce que l'on pourrait désigner comme leur signature ou le détail synesthésique qui rend entièrement l'être de la chose. L'herméneutique consiste ici à décrypter le sens encore adhérent aux choses, un sens secret qui est à la racine même du rapport d'appropriation, comme en témoigne la secrète liquidité de la neige qu'exprime le glissement comme rapport d'appropriation spécial. Plus longuement, c'est l'analyse du visqueux qui témoigne de la révélation de l'être par la qualité, effective uniquement dans la rencontre avec un projet appropriatif de l'être. Aussi l'appropriation se dirige-t-elle toujours vers des qualités qui ne sont que les symboles de l'être en soi, où l'exemple privilégié de la viscosité se révèle comme le symbole d'une antivaleur, renversant le projet appropriatif en un projet de fuite corollaire d'une appropriation du possédant par le possédé. Ce retournement va jusqu'à symboliser la compromission du pour-soi. Le visqueux se découvre « comme beaucoup plus que visqueux » et cela signifie que l'appréhension du visqueux, au cœur même de la facticité renvoie toujours à un au-delà métaphysique. L'être-au-monde sartrien rencontre ainsi ses limites extérieures dans l'être révélé qui fonctionne comme symbole de l'être en soi. Une nouvelle structure de *l'il y a* se constitue, à laquelle correspond la couche significative primaire qui se révèle dans l'unité absolue d'un même projet fondamentale. La psychanalyse des choses recherche donc le sens secret mais objectif des choses par lequel un choix appropriatif de l'être est représenté. Alors que l'ontologie a mis au jour les structures générales de la réalité-humaine (fins, possibles, valeur), la psychanalyse existentielle devra prendre le relais pour analyser et comparer les projets originaires dans leur singularité concrète.

Conclusion :

Au terme de ce parcours, nous pouvons apprécier à quelle point, dans *L'être et le néant*, le concept de possession peut être ré-estimé à hauteur de celui de situation, dont le destin a été de devenir un emblème du sartrisme. Situation et Possession nous apparaissent ainsi comme deux points de vue où se résorbe la dualité du pour-soi et de l'en-soi. Si la situation marque la liberté du pour-soi sur le donné, la possession renoue l'attache mondaine par laquelle toute liberté trouve sa matière dans l'en-soi, même si celui-ci n'apparaît que sous les traits de l'être révélé. Si le risque d'aliénation est bien réel dans la possession, cela ne signifie pas que toute appropriation se termine dans cette aliénation. Le projet appropriatif de l'être est pure liberté qui assume d'être l'aventure individuelle dans laquelle se joue la question de l'être.

³³ EN, p. 641.

Gautier Dassonneville (Ulg/Lille 3) – Colloque de la NASS, 28 novembre 2012.

Sartre découvre les limites de l'ontologie en posant l'être révélé comme la ligne de partage infranchissable entre le pour-soi et l'en-soi, et le long de laquelle le monde apparaît dans sa couche significative primaire comme *il y a*. Cet *Es Gibt* est le donné fondamental par lequel la réalité-humaine fait sienne la situation. L'élaboration de la psychanalyse existentielle nous apparaît comme un renoncement de Sartre à la possession plénière de son propre être et à la compréhension thématique et totalisée de son propre projet existentiel. La subjectivité ne pourra jamais se retourner sur elle-même pour comprendre le projet originel qu'elle est singulièrement. Mais en contrepartie, il lui est possible de découvrir le sens adhérent aux choses – sens dans lequel le monde peut être appréhendé sous les lumières de l'absolu. Seulement, la subjectivité a à vivre et se perdre dans le monde dans lequel elle est jetée. Aussi l'appropriation nous apparaît-elle comme la réponse originaire de la liberté face à son délaissement. Face à l'absurdité d'être *jeté-là*, face à la contingence brute, l'appropriation est une intériorisation de l'être qui donne un contenu à la réalité-humaine qui est son propre néant. Ce n'est pas une bouée métaphysique face au néant de son être. Non, c'est une manière de vivre son propre néant authentiquement, en se jetant dans le monde :

« Tout ce que je puis faire c'est, pour l'instant, de critiquer cette liberté en l'air que je me suis patiemment donnée et de maintenir ferme ce principe qu'il faut s'enraciner. Je ne veux pas dire par là qu'il faille *tenir* à certaines choses, car je tiens de toutes mes forces à bon nombre de choses. Mais j'entends que la personnalité doit avoir un *contenu*. Il faut être fait d'argile et je le suis de vent³⁴ ».

Ainsi Sartre ne se délivre pas complètement de son stoïcisme³⁵ en nous livrant une version existentielle de l'*oikeiosis* dans laquelle les qualités de l'être prêtent leur matière à la réalisation de la liberté. Toute réalité-humaine s'approprie ainsi son existence molle et pâteuse en la modelant. Elle se perd en vain pour créer une figure dont elle sera toujours trop près pour la contempler mais, malgré la multitude d'éléments extérieurs qui viennent se mêler à la pâte, cette figure sera bel et bien toujours *la sienne*.

³⁴ CDG, p. 538. Je souligne.

³⁵ CDG, p. 124. « Sans doute conséquence curieuse de ce stoïcisme dont je ne sais plus aujourd'hui si je l'approuve ou si je veux m'en débarrasser au profit de l'authenticité ».