

Choix et décision chez Sartre. Instant de la liberté ou liberté en instance ?

Introduction :

Dans le cadre de l'ontologie phénoménologique de *L'être et le néant* (1943), Sartre développe la conception d'une liberté absolue : la liberté est totale et infinie car elle ne rencontre jamais que ses propres limites. De ce point de vue, le chantre de l'existentialisme français rend à l'individu les rênes de son existence en même temps qu'il le met face à son entière responsabilité : il est tout entier choix, sans pour autant en être le fondement. Aussi l'expression de cette liberté n'est-elle pas celle d'un *Fiat* divin, léger, tout-puissant et détaché de son œuvre, mais plutôt celle d'un engagement existentiel qui découvre son être en situation. Au risque de devenir un fardeau pour celui qui ne voudrait pas l'assumer : « nous sommes condamnés à être libre », et ne pas choisir, c'est encore choisir de ne pas choisir. Mais alors, nous demanderons-nous, que peut-on y faire ? Que peut-on bien faire de cette liberté qui semble se jouer au-delà de notre pouvoir de décider ?

Pour affronter cette difficulté, nous voudrions évaluer la distinction conceptuelle entre choix et décision, en ramenant – pour commencer – le choix à la conscience et la décision à la volonté. Ce faisant, on prolongera une suggestion faite par Mercé Rius dans *De vuelta a Sartre* – traduisons *Retour à Sartre* – qui écrit :

« La liberté s'exerce en agissant dans le monde et non en lâchant la bride aux affects – ce en quoi Sartre rejoint ses prédécesseurs. De là le déséquilibre entre une philosophie de l'action dans la lignée des classiques et une philosophie de la conscience qui la renvoie au désir. Le conflit transparaît dans l'acception induite – favorisée par Sartre lui-même, reconnaissons-le – que ses interprètes attribuent au concept de « décision ». Effectivement, pour agir dans le monde il faut se décider, et se décider à faire quelque chose de concret dans certaines circonstances ; si l'on ne passe l'expression, il faut « réalifier » le monde. Seulement il faut préciser que décider n'équivaut pas à choisir. La conscience existe pour elle-même comme choix, qui doit s'accomplir dans le monde mais dont la temporalité ne s'identifie pas à la temporalité mondaine au vu de laquelle se prennent les décisions. Agir dans le monde signifie arrêter la temporalisation propre à la conscience¹ ».

Comme le remarque la commentatrice, Sartre ne pose pas clairement lui-même la distinction entre choix et décision. Cependant, d'une part cette distinction est ébauchée dans la séquence de *L'être et le néant* où Sartre discute la théorie classique de la volonté et des passions, et d'autre part la thématique sartrienne d'un « choix originel » est assez spécifique pour que l'on essaie de dégager par contraste un sens propre à la décision. En ce sens, Mercé Rius souligne le fait que la temporalité entre en jeu différemment dans les deux cas de figure : le choix déploie la *temporalité*

¹ *De vuelta a Sartre*, p.15.

originelle de la conscience tandis que la décision prend appui sur la *temporalité mondaine*. Or, si la temporalisation de la conscience existe tout entière dans la durée, reste que Sartre est amené à accorder une dimension ontologique à l'instant afin de conserver la possibilité d'un changement du projet originel. Aussi ce mouvement de dénie et d'acceptation de l'instant semble-t-il témoigner de la profonde *hésitation* qui caractérise la liberté sartrienne. Celle-ci se tient entre une liberté qui demeure perpétuellement *en instance*, c'est-à-dire suspendue au cours de la temporalisation, et une liberté qui s'affirme en reconfigurant entièrement son choix d'être dans *un instant libérateur*. C'est cette tension entre une liberté qui s'infirme en s'affirmant (instant) ou qui se prolonge en refusant d'être (instance) que nous voudrions explorer.

Notre analyse s'intéressera particulièrement à la quatrième partie de *L'être et le néant* intitulée « Avoir, Faire et Être », et qui nous paraît être à la fois un aboutissement et un point de départ. Aboutissement, elle accomplit la théorie générale de l'être en intégrant la question de l'action : le pour-soi est à la fois l'être qui constitue une ontologie et celui qui introduit des modifications ontiques. Point de départ, elle jette les bases de la psychanalyse existentielle par laquelle l'étude d'un projet fondamental singulier sera possible. Dans cette partie, Sartre cherche le rapport originel du pour-soi à l'en-soi en interrogeant possibilité essentielle d'agir. C'est dans ce contexte que l'on cherchera à distinguer le choix et la décision.

Dans un premier temps, nous montrerons que la décision est renvoyée à la volonté, alors même que Sartre vise à démystifier le rapport de cette dernière à la liberté. Un second temps d'analyse devra alors mettre en relief et les rapports du choix à la temporalité permettant de distinguer le choix originel de la « décision de sens » et de la décision volontaire.

1) Action, volonté et passions : la conscience irréfléchie et ses fins.

En premier lieu, Sartre entre dans le débat entre déterminisme et libre arbitre en partant d'une analyse de l'action qui insiste sur sa structure intentionnelle. Une action s'insère dans un complexe instrumental et mobilise des moyens en vue d'une fin : elle vise toujours une certaine modification de la figure du monde. Ainsi, l'action menée pour changer une situation donnée est supportée par une double néantisation : la néantisation de l'état idéal des choses comme présent sur le mode de l'absence, et la néantisation de la situation actuelle comme absence de l'idéal. De ce point de vue, l'action est le prolongement mondain d'un acte princeps qui n'est autre que la conscience intentionnelle. La néantisation fait partie intégrante de la position des fins qui entrent dans la structure même de l'action. C'est pourquoi la liberté apparaît comme la condition

indispensable et fondamentale à toute action.

Par ce constat d'une liberté fondamentale préalable à l'action, Sartre entend surtout dépasser la théorie classique qui oppose les passions à la volonté. Dans un texte intitulé *Passion et liberté*, Grégory Cormann² a montré comment le programme d'un « nouveau traité des passions » – annoncé en 1934 dans l'article sur l'intentionnalité husserlienne – était largement assumé en 1939 dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. C'est dans le prolongement de ce constat que s'inscrit l'analyse de l'action sur fond du débat entre déterminisme et libre arbitre. La position sartrienne est d'affirmer que « l'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave : il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas³ ». Sartre s'oppose alors au point de vue de Descartes où l'on distingue des actes entièrement libres, des processus déterminés sur lesquels la volonté a pouvoir et des processus échappant par principe à la volonté. Le phénoménologue refuse cette dualité au sein du psychique et affirme l'entière spontanéité de la conscience, tant dans l'acte passionnel que dans l'acte volontaire. Aussi les acquis de *l'Esquisse*, qui établit l'intentionnalité de la conscience émotive, sont-ils mobilisés en vue de « tirer au clair les rapports de la liberté avec la volonté ». Sartre enfonce ici le clou en refusant à la volonté le monopole d'être un projet à l'égard d'une fin. Je cite :

« La volonté, en effet, se pose comme **décision réfléchie** par rapport à certaines fins. Mais ces fins elle ne les crée pas. Elle est plutôt une manière d'être par rapport à elle : elle décrète que la poursuite de ces fins sera réfléchie et délibérée. La passion peut poser les mêmes fins⁴ »

La distinction de deux plans de conscience est ici déterminante : la conscience irréfléchie et la conscience réflexive. Il y a d'abord conscience positionnelle du monde avant le retour réflexif à soi. La volonté se prévaut d'agir en passant par une décision réfléchie. Or, déjà dans *L'Esquisse*, Sartre invite le lecteur à prêter une attention particulière à « l'essence de *conduite-irréfléchie*⁵ » afin de montrer que l'action se produit dans un monde où la conscience se transcende vers ses possibles et vers des potentialités. L'action n'a pas besoin de passer par la réflexion pour s'exécuter. D'où l'idée que l'émotion est un changement de conduite opéré par la conscience irréfléchie face à une situation vécue comme trop difficile. La conscience adopte la conduite magique de l'émotion, c'est-à-dire qu'elle transforme le monde en se transformant elle-même. Sartre insiste sur la structure intentionnelle de l'émotion pour sauver le rôle de la spontanéité de la conscience dans ce phénomène. Ce n'est pas un « orage physiologique », dit-il, c'est l'une des manières dont la

² Grégory Cormann, *Passion et liberté. Le programme phénoménologique de Sartre*, in *Lectures de Sartre*, sous la direction de Philippe Cabestan.

³ *Ibid.* p.485.

⁴ *Ibid.*, p.487.

⁵ *Esquisse d'une théorie des émotions*, p.72.

conscience comprend son « être-dans-le-monde⁶ ». *L'être et le néant* reprend cette idée : l'émotion est une conduite d'évasion, un choix de la conscience vers une forme de passivité. Reste que les interprétations récentes de *L'Esquisse* ont montré que l'émotion n'était pas seulement une conduite de fuite, mais aussi la façon dont la conscience éprouvait sa finitude et continuait à s'accrocher au monde malgré la difficulté. En somme l'émotion répond d'une capacité d'adaptation plutôt que d'un simple aveu de faiblesse. Sartre met donc les passions et la volonté sur le même plan car ils ont le même but : « la différence porte sur le choix des moyens et sur le degré de réflexion et d'explication⁷ ». Nous reviendrons sur cette différence de degré et non de nature par la suite : elle permettra de redéfinir positivement la volonté, tandis que pour l'instant nous tâchons avec Sartre de neutraliser sa spécificité vis-à-vis des fins.

En ce sens et afin de réviser plus en profondeur le statut de la volonté au sein de la conscience, Sartre pose la question dans les termes suivant : « La **volonté** n'apparaît-elle pas comme la **décision** qui succède à une délibération au sujet des mobiles et des motifs ?⁸ ». Dans la formulation de cette question, la décision est clairement le fait de la volonté et elle intervient à l'issue du processus délibératif qui passe en revue les différentes raisons d'agir de telle manière plutôt que de telle autre. Néanmoins, ce renvoi du pouvoir décisionnaire à la volonté est encore celui opéré dans la « théorie classique » de la liberté : la volonté est considérée comme une faculté qui s'extrait de l'*ordre causal* pour déployer son libre arbitre à partir de l'*ordre des raisons*. Nous repérer ici deux aspects de l'argumentation sartrienne face à la « théorie classique » de la volonté prise pour cible : d'une part, elle ramène systématiquement l'exercice de la volonté à une décision à prendre après délibération (et non à un choix à faire) ; d'autre part, il ne réfute pas les différents éléments qui président à l'expérience de la volonté, seulement il les met en perspective par rapport au pouvoir de la néantisation de la conscience. Cette mise en perspective passe par l'intégration des motifs et des mobiles dans le tissu intentionnel de la conscience irréfléchie. C'est donc la reprise de ces deux concepts de la psychologie de la volonté qui doit achever de brouiller la distinction entre action passionnelle déterminée et action rationnelle libre : les mobiles et les motifs ne sont pas des « choses » mais des actes de conscience⁹

En effet, d'un côté, le *motif* apparaît comme la « saisie objective » d'une situation à dépasser

⁶ Peut-être que l'émotion court-circuite l'être-au-milieu-du-monde pour coller à son être-au-monde ? Mise hors-circuit de l'être-au-milieu-du-monde bien senti qui se sait dépend du régime de la causalité physique ?

⁷ EN, p.488.

⁸ EN, p.490.

⁹ « Psychologiquement, cela revient, chez chacun de nous, à essayer de prendre les mobiles et les motifs comme des choses ». EN, p.484.

et des moyens donnés pour le faire. De l'autre, les *mobiles* apparaissent ordinairement comme « un fait subjectif », à savoir qu'ils renvoient à l'ensemble des émotions et passions qui poussent un individu à accomplir tel ou tel acte. L'historien privilégie la compréhension par les motifs et ne s'en réfère aux mobiles que lorsqu'il ne trouve pas de raison suffisante pour expliquer une action historique. Au contraire le psychologue considère toujours que les mobiles sont « contenus dans » l'état de conscience qui a provoqué l'action. Selon cette distinction, « l'acte rationnel idéal » n'engagerait quasiment aucun mobile et découlerait d'une appréciation objective de la situation tandis que « l'acte irrationnel ou passionnel » serait gouverné par la proportion inverse, avec de nombreux mobiles et peu d'objectivité. Par exemple, mon adhésion au parti socialiste aura pour motifs l'idée que ce parti sert la justice ou encore l'idée que ce parti deviendra puissant. Mais cette adhésion pourra également avoir pour mobiles un sentiment de pitié envers les opprimés, ou bien un désir de scandaliser mes proches. Un hiatus s'installe entre ces deux régimes de compréhension – régimes qui reposent sur « deux couches de significations radicalement distinctes¹⁰ ».

En ce sens, Sartre commence par rappeler que si le motif est objectif, il ne se révèle pas moins à un pour-soi par l'existence duquel « il y a » un monde en général, et dont l'existence s'est faite individuelle en se choisissant dans ce monde. Sartre reprend les acquis des analyses précédentes sur l'en-soi et le pour-soi, et affirme que « la conscience qui découpe le motif dans l'ensemble du monde a déjà sa structure propre¹¹ » : des fins, une projection vers ses possibles et une manière de tenir à ses possibilités qui n'est autre que son affectivité. C'est là une « organisation interne » que la conscience se donne sous forme de conscience non-positionnelle (de) soi et qui est strictement corrélative au découpage des motifs sur le monde.

Or, cette structure ne préexiste pas à sa découverte sur le monde, et c'est à partir de là qu'il faut articuler les motifs, les mobiles et la fin. Par exemple, l'ambition de Clovis ne préexiste pas au projet de conquérir la Gaule mais elle apparaît avec ce projet, elle reflète ce projet. Si l'on doit envisager les raisons de la conversion de Clovis au christianisme, on pourra alors se référer corrélativement à une donnée subjective, l'ambition, et à une donnée objective, le projet de conquérir la Gaule. On aura saisi d'un seul coup, le mobile et le motif de son action, en tant qu'ils constituent un cas particulier de son être-dans-le-monde : le pour-soi est à la fois « conscience positionnelle *du* motif » et « conscience non-thétique de soi » qui « s'éprouve comme projet plus ou

¹⁰ EN, p.490.

¹¹ *L'être et le néant*, p.493.

moins âpre, plus ou moins passionné¹² », c'est-à-dire comme mobile.

C'est pourquoi le motif et le mobile sont corrélatifs¹³. L'erreur du psychologue est de séparer le mobile comme un « état de conscience » qui viendrait en déterminer un autre, à savoir la décision. Cette erreur a pour origine le fait que, en glissant au passé, « le mobile devient ce *dont* il y a conscience ». Il est à la fois partie de ma conscience et visé par ma conscience, à la fois toujours *le mien* et déjà transcendant. Or, la saisie d'un mobile comme conscience passéifiée garde la signification d'avoir été corrélativement un motif. C'est pour cela que l'on détache et oppose les motifs et les mobiles comme s'il pouvaient entrer en conflit dans « une proportion déterminée à la décision ».

Cependant, si le mobile est transcendant, il doit être repris par une conscience qui ne cesse d'être engagée et qui lui donne de la valeur et un poids à partir d'un projet qui ne cesse de tendre vers sa fin. La conscience engagée reprend et organise sans cesse « les mobiles passés, les motifs passés, les motifs et les mobiles présents et les fins futur » dans l'unité absolue d'une liberté qui est au-delà des ces différents éléments. Le *choix* que je suis n'est pas autre chose que cette structure organisée par la néantisation et la temporalisation, structure fondamentale et irréfléchie. C'est pourquoi la décision que je prends après délibération est toujours devancée par la position de fins fondamentales qui apparaissent avec la conscience absolue. Il convient donc d'étudier, dans un second temps, les différentes figures de la temporalité que le choix et la décision font intervenir. À ce titre, la distinction entre choix et décision sera suspendue, selon la confusion induite par Sartre lui-même, mais nous essaierons de la ressaisir par la suite.

2) Choix et temporalité.

Le choix sartrien est une structure organisée à la fois par la néantisation et la temporalisation. Ce choix originel ne se produit pas « d'un instant à l'autre » mais il est soutenu dans

¹² *Ibid.*, p.493 : « Nous avons affaire ici à un cas particulier de l'être-dans-le-monde : de même que c'est le surgissement du pour-soi qui fait qu'il y ait un monde, de même c'est ici son être même, en tant que cet être est pur projet vers une fin, qui fait qu'il y ait une certaine structure objective du monde qui mérite le nom de motif à la lueur de cette fin. Le pour-soi est donc conscience *de* ce motif. Mais cette conscience positionnelle *du* motif est par principe conscience non-thétique de soi comme projet vers une fin. En ce sens, elle est le mobile, c'est-à-dire qu'elle s'éprouve non-thétiquement comme projet plus ou moins âpre, plus ou moins passionné vers une fin dans le moment même où elle se constitue comme conscience révélatrice de l'organisation du monde en motifs. »

¹³ *Ibid.*, p.493 : « De même que la conscience *de* quelque chose est conscience (de) soi, de même le mobile n'est rien autre que la saisie du motif en tant que cette saisie est consciente (de) soi. Mais il s'ensuit évidemment que le motif, le mobile et la fin sont les trois termes indissolubles du jaillissement d'une conscience vivante et libre qui se projette vers ses possibilités et se fait définir par ces possibilités ».

la durée concrète et continue. Pourtant, alors qu'il s'est attaché à se démarquer d'une conception instantanéiste de la conscience, Sartre en vient à réhabiliter le concept philosophique d'instant. Pour que le choix originel demeure un choix, il faut qu'une modification totale du projet fondamental puisse avoir lieu : c'est « l'instant de la conversion » ou encore « l'instant libérateur ». Mais avant de questionner cet instant de liberté, il convient de préciser en quel sens le projet fondamental se tient dans une temporalité ek-statique.

Dans *Le retard de la conscience*, Daniel Giovannangeli consacre une partie de son troisième chapitre à « l'instant de la décision ». Il rappelle la genèse de la philosophie sartrienne du temps, qui est parti d'un point de vue instantanéiste dans *La transcendance de l'Ego* avant de pouvoir formuler une théorie armée pour rendre compte de la durée dans *L'être et le néant*. Daniel Giovannangeli met en évidence la difficulté qu'il y a à réinstaurer « l'instant critique » dès lors que l'on considère que « la durée est elle-même originairement supportée par l'unité intrinsèque et l'identité souterraine d'un même projet individuel »¹⁴. En effet, à ce compte-là, la conversion ne peut plus être une surprise puisqu'elle doit être nécessairement comprise dans le projet initial. C'est pourquoi Daniel Giovannangeli oriente le dénouement du problème vers l'éthique. Selon lui, *Les Cahiers pour une morale* entrevoient la possibilité d'un nouveau commencement pour le projet du pour-soi lorsque Sartre décrit une scène où un individu A tente de monter dans le train en marche et prend la main tendue vers lui par B pour monter. Sartre insiste sur l'idée qu'un « choix nouveau » se joue dans la rencontre de ces deux libertés¹⁵. Pour notre part, nous voudrions rester sur le terrain de l'ontologie phénoménologique afin de comprendre la signification de « l'instant de la décision ». Les analyses de l'auteur sur ce qu'il nomme « le retard originaire de la conscience » nous semblent pouvoir être reprises pour qualifier la décision sur le plan de la temporalité originelle, tandis que nous cherchions jusqu'à maintenant, avec Mercé Rius, à renvoyer la décision à la temporalité mondaine. Le propos de Giovannangeli vise à montrer que Sartre n'a pas ignoré le problème de la contamination du présent phénoménologique par la *Nachträglichkeit*, « l'après-coup », qui caractérise la temporalité freudienne. En termes d'ontologie phénoménologique, Sartre s'est fermement opposé à l'hypothèse de l'inconscient et a montré que « la quasi-antériorité de l'être-en-soi » conduisait la conscience à faire « l'épreuve de son retard originaire ».

En ce sens, s'il y a bien un retard du pour-soi face à l'en-soi, nous suggérons l'idée que ce retard se répercute sur les rapports de la réflexion à la conscience irréfléchie. Ce serait ce retard

¹⁴ Daniel Giovannangeli, *Le Retard de la conscience*. Husserl, Sartre, Derrida, p.78.

¹⁵ Sartre, CPM, p.298, cité par Giovannangeli, *Ibid.*, p.79.

même qui trahirait la volonté délibérative et la conduirait à ne prendre que de pseudo-décisions au regard des fins fondamentales poursuivies par la conscience absolue. « La délibération volontaire, est toujours truquée »¹⁶, écrit Sartre, avant d'ajouter :

« Quand je délibère, les jeux sont faits. Et si je dois en venir à délibérer, c'est simplement parce qu'il entre dans mon projet originel de me rendre compte des mobiles *part la délibération* plutôt que par telle ou telle autre forme de découverte (par la passion, par exemple, ou tout simplement par l'action, qui révèle l'ensemble organisé des motifs et des fins comme mon langage m'apprend ma pensée). (...). Quand la volonté intervient, la décision est prise et elle n'a d'autre valeur que celle d'une annonciatrice¹⁷ ».

On voit ici que la décision se joue au-delà de mon pouvoir volontaire de décider. Il faudrait alors insister sur « l'antécédence de la décision », antécédence à laquelle la volonté se plie et dont elle ne se fait que le messager. Le terme même d' « annonciatrice » n'est pas anodin lorsque l'on se rappelle que Sartre reprend à Heidegger l'idée que le monde m'annonce ce que je suis. La conscience réflexive est ainsi toujours informée de ses fins avec le délai irréductible. En ce sens, le choix originel et la décision des fins fondamentales semblent indiscernables du point de vue de la temporalité originelle.

À relire les premières pages de *L'être et le néant*, Sartre met déjà la mauvaise foi à l'initiative d'une décision qui n'est, précise-t-il, ni réfléchi ni volontaire¹⁸. La mauvaise foi y est qualifiée d'instantanée¹⁹. Peut-on en conclure que la décision de se mettre de mauvaise foi est elle-même instantanée ? Il est remarquable que l'analyse de l'attitude volontaire à partir de l'étude du complexe d'infériorité est justement suspendue à la mauvaise foi. La reconnaissance de son infériorité par l'individu se fait par le prisme d'une mauvaise foi qui préside à sa décision de changer. Du point de vue de la psychanalyse existentielle, le concept de mauvaise foi entend remplacer ceux de « censure, de refoulement et d'inconscient » dans la mesure où il permet d'articuler les deux plans de la conscience irréfléchi (fondamentale) et de la conscience réfléchi. Le second plan est tributaire du premier malgré une séparation due à la scissiparité réflexive. Le choix apparaît alors comme l'unité synthétique plus profonde qui ramène un plan à l'autre et les unifie²⁰. C'est pourquoi, si Sartre rappelle que conscience et choix sont synonymes²¹, il est nécessaire d'insister sur la dimension durative du choix, tandis que la décision peut se prévaloir d'une dimension instantanée et

¹⁶ *Ibid.*, p.495.

¹⁷ *Ibid.* p.495.

¹⁸ EN, p.103 : « Ce projet de mauvaise foi est une décision de mauvaise foi sur la nature de la foi. Entendons bien qu'il ne s'agit pas d'une décision réfléchi et volontaire, mais d'une détermination spontanée de notre être. On *se met* de mauvaise foi comme on s'endort et on est de mauvaise foi comme on rêve. »

¹⁹ EN, p.80.

²⁰ EN, p.518.

²¹ EN, p.506 : « Choix et conscience sont une seule et même chose ».

disruptive. Par ailleurs, Sartre insiste sur l'intrication de la liberté et de la situation : l'une ne va pas sans l'autre. Tandis que Merleau-Ponty interprète le choix sartrien, comme la destruction pure et simple de la situation, nous voudrions plutôt mettre en évidence le fait que la situation donne au choix sa texture. Cependant, il est nécessaire d'insister sur la rupture initiale par laquelle l'en-soi se révèle au pour-soi. La fin de *L'être et le néant* insiste sur la couche primitive de significations par laquelle le pour-soi ne peut jamais accéder qu'à l'être-révéle. Or, la liberté en situation répond toujours à une « décision du sens » par laquelle le pour-soi comprend sa facticité :

« Mais le sens que ce désir, que cette crainte, que ces considérations objectives sur le monde ont pour moi quand présentement je me projette vers mes futurs, c'est moi seul qui peux en décider. Je n'en décide, précisément, que par l'acte même par lequel je me pro-jette vers mes fins »²².

La décision sartrienne est ainsi une « décision de sens » suspendue à la spontanéité absolue de la conscience intentionnelle. Merleau-Ponty ne s'y trompe pas lorsqu'il interroge à nouveau la « donation de sens », la « *Sinn-Gebung* », dans sa discussion avec la liberté sartrienne en conclusion de la *Phénoménologie de la perception* :

« En nous définissant comme pouvoir universel de *Sinn-Gebung*, nous sommes revenus à la méthode du “ce sans quoi” et à l'analyse réflexive du type classique, qui recherche les conditions de possibilité sans s'occuper des conditions de réalité. Il nous faut reprendre l'analyse de la *Sinn-Gebung* et montrer comment elle peut être en même temps centrifuge et centripète, puisqu'il est établi qu'il n'y a pas de liberté sans champ »²³.

En effet, Merleau-Ponty insiste sur la sédimentation de la liberté et sur le « sens autochtone » du monde. En revanche, Sartre insiste sur la facticité comme « fait de l'échappement aux faits », à savoir que pour justifier cet échappement, il faut que la conscience soit un phénomène spécifique, une « décompression d'être ». Face à l'être-en-soi qui est ce qu'il est, le pour-soi *a à être* : d'un côté l'en-soi est massif et inerte, de l'autre le pour-soi est pure spontanéité qui se détermine à l'être par une décision de sens. C'est par cette spontanéité qu'« il y a » un monde en général, et une situation particulière. La néantisation par laquelle le pour-soi surgit comme choix originel s'affirme continûment comme libre reprise du choix. Mais la liberté peut limiter le choix en ce sens que ce dernier demeure « hanté par le spectre de l'instant »²⁴. L'instant apparaît alors comme la possibilité toujours imminente d'une « brisure néantisante de la temporalisation ». L'instant trouve ainsi un fondement ontologique dans la mesure il fait surgir soudainement de nouvelles fins fondamentales pour le pour-soi. Il a valeur du temps *exphaines* platonicien – cette temporalité du

²² EN, p.495.

²³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p.501. « Le propre de l'idéalisme est d'admettre que toute signification est centrifuge, est un acte de signification ou de *Sinn-Gebung* », p.490, en référant la *Sinngebung* aux *Ideen*.

²⁴ *Ibid.*, p.512.

« tout à coup », capable de rendre compte de la création *ex nihilo* – et justifie par suite la possibilité d'un changement radical. En ce sens, notre hypothèse est que l'instant hante la temporalité originelle parce qu'il renvoie la conscience à son propre moment d'apparition, à son propre surgissement. Cet instant est une limite du pour-soi : la « décision du sens » rend ainsi possible le changement du projet fondamental par la modification globale de la structure du choix. C'est par lui que le passé est à la fois en-soi mais toujours en sursis, dans la mesure où sa signification est suspendue à mon choix présent. Je décide de la portée et du sens du passé dans la manière dont je me projette vers mes buts. C'est pourquoi Sartre peut affirmer : « être libre, c'est être perpétuellement en instance de liberté²⁵ ». Nous devons ainsi identifier une distinction entre *choix*, *décision de sens* et *décision volontaire*. Le choix est la structure temporelle et organique qu'est la conscience, c'est-à-dire la manière singulière dont le pour-soi tend vers la valeur, l'idéal de l'en-soi-pour-soi. La décision de sens est l'acte de néantisation par lequel la situation se dévoile à la lumière d'un projet originel. La décision volontaire est la manière dont la conscience se ressaisit comme Ego et comme objet ayant à mener une action dans un complexe ustensile offrant des moyens plus ou moins directs pour parvenir à un objectif établi. Dans le cadre de son « nouveau traité des passions », Sartre démystifie le rôle de la volonté dans la prise de décision mais cela ne signifie pas pour autant que la décision volontaire soit complètement vaine. En effet, l'acte volontaire est d'une structure telle que le mobile est saisi comme quasi-objet par une conscience réflexive qui l'intentionne. Parce qu'elle est réflexive²⁶, la volonté n'a pas tant pour but de décider de ses fins mais plutôt de décider de la *manière* d'atteindre des fins déjà posées. En d'autres termes, Sartre critique un modèle volontariste (ou volitionnel) de la conscience mais il reconnaît dans la volonté l'expression d'un projet libre qui a une signification plus profonde. Le phénoménologue écrit en ce sens que « le pour-soi qui existe sur le mode volontaire veut se récupérer lui-même en tant qu'il décide et agit ». Dans un sens, on peut considérer que la volonté prend des pseudo-décisions quand la vraie décision est prise par une conscience non-thétique qui, par définition, est choix. Dans un autre sens, on peut considérer la décision réfléchie comme une manifestation d'un projet libre qui cherche à se fonder lui-même. Il faudrait dire que la décision réfléchie n'est qu'une manière dont la conscience comprend son « être-dans-le-monde », une manière du pour-soi de se diriger vers ses fins fondamentales, elles-mêmes dérivées du projet fondamental d'être Dieu ou *causa sui*, c'est-à-dire de devenir le fondement de son

²⁵ *Ibid.*, p.547.

²⁶ Le problème se complique avec la distinction entre réflexion impure et réflexion pure. Le passage à la réflexion purifiante est-il lui-même le fait d'un choix originel. La question est posée par Sartre et ne semble pas avoir de réponse : comment accède-t-on à l'authenticité ?

être en devenant « en-soi-pour-soi ». La décision volontaire est donc une récupération de la facticité qui s'adapte mieux aux conditions de réalisation d'un projet. Si la volonté ne décide pas des fins fondamentales, reste qu'elle est à même de décider des moyens pour atteindre ses fins prochaines. Elle est peut-être même capable de décider de fins prochaines et de réaliser en cela le projet vers les fins fondamentales. Il s'agit ici de reprendre le sens de la décision à partir de la compréhension de la volonté dans l'ensemble du projet fondamental.

En effet, la volonté ressortit à un meilleur usage du complexe ustensile qui me sépare de la fin prochaine à atteindre. Elle correspond aussi à un meilleur usage du corps, nécessité contingente de mon action à partir de laquelle se distinguent pour moi le désir et la volonté, le rêve et l'acte, le possible et le réel. Le sens de la volonté se conçoit mieux à partir de cette instrumentalité primordiale du corps au travers de laquelle le monde se révèle dans une infinité de complexes ustensiles.

« Une phénoménologie de l'action montrerait, en effet, que l'acte suppose une solution de continuité entre la simple conception et la réalisation, c'est-à-dire entre une pensée universelle et abstraite : « il faut que le carburateur de l'auto *ne soit pas encrassé*, et une pensée technique et concrète dirigée sur *ce* carburateur tel qu'il m'apparaît avec ses dimensions absolues et sa position absolue. La condition de cette pensée technique, qui ne se distingue pas de l'acte qu'elle dirige, c'est ma finitude, ma contingence, ma facticité enfin²⁷ ».

Sartre fait ici allusion à une phénoménologie de l'action qu'il ne développe pas mais qui repose sur l'écart entre conception et réalisation. On remarque ici que le rapport de conception à réalisation est relatif à une fin précise. La décision volontaire renvoie à une insertion pratique dans les complexes instrumentaux par lesquels mes potentialités se dévoilent. Mercé Rius thématise chez Sartre une « intention opératoire » par laquelle l'individu se confronte à la réalité en éprouvant le « coefficient d'adversité » de l'en-soi. Ce rapport technique au monde est l'un des moyens par lesquels la conscience, par-delà sa spontanéité monstrueuse, se fait réalité-humaine. La monstrueuse spontanéité de la conscience est encadrée par une attitude réflexive et volontaire tandis que l'aboulie risquerait de mener l'individu vers une existence nauséuse comme celle vécue par Roquentin. La conscience volontaire prend des décisions pour synchroniser sa liberté avec le monde réel. C'est là la motivation de la scissiparité réflexive, à savoir la reprise du pour-soi sur fond de complexe ustensile en s'appuyant sur l'ambivalence du corps (à la fois conscience et objet) comme médiation des possibles que je suis et que j'ai à réaliser.

²⁷ EN, p.367.

Conclusion :

En 1946, Sartre publie une *Introduction à des textes choisis de Descartes*. Ce texte intitulé *La Liberté cartésienne* s'ouvre sur une remarque et une question. Il n'y qu'une liberté mais qui se manifeste de manières diverses selon les circonstances, et c'est pourquoi il faut demander au philosophe en quelle situation privilégiée il a pu expérimenté sa propre liberté. L'avantage avec Sartre, c'est que l'on peut aisément piocher dans ses écrits privés et autobiographiques pour le confronter à cette question. On trouvera ainsi dans ses *Lettres au Castor et quelques autres*, une missive datant de 1926 envoyée à Simone Jolivet où le jeune Sartre esquisse un portrait de lui-même se reconnaissant deux tendances fondamentales en contradiction : l'ambition et le sentimentalisme. Il raconte s'être employé dès la prime adolescence à se forger une force de caractère en employant, la « méthode des actes gratuits », c'est-à-dire en faisant sans aucune raison quelque chose qui lui fut très désagréable – par exemple, en jetant sous les roues d'un tramway un chapeau tout neuf et désiré depuis longtemps. En dépit d'une émotivité persistante, le jeune philosophe se prévaut, après cela, de ne reculer devant aucune peur du moment qu'il a fermement décidé quelque chose. Sa première « vraie construction », dit-il, a été son « propre caractère », même s'il constate que ce travail sur lui-même a eu pour effets de rendre impossible la spontanéité de son action, et de le rendre incapable de vivre pleinement une « émotion sincère ». Entre la morale volontariste d'inspiration gidienne et une préoccupation pour la nature de ses émotions, on trouve là les traces de ce qui conduira le jeune phénoménologue, tout frais armé d'une nouvelle méthodologie, à proposer un « nouveau traité des passions ». Aussi le sens héroïque de la décision n'est-il pas complètement perdu avec la liberté en situation mais simplement relativisé :

« Ainsi présenté, le “paradoxe” de l'inefficacité des décisions volontaires paraîtra plus inoffensif : il revient à dire que, par la volonté, nous pouvons nous *construire* entièrement, mais que la volonté qui préside à cette construction trouve elle-même son sens dans le projet originel qu'elle peut paraître nier ; que par suite cette construction a une fonction tout autre que celle qu'elle affiche ; et qu'enfin elle ne peut atteindre que des structures de détail et qu'elle ne modifiera jamais le projet original dont elle est issue, pas plus que les conséquences d'un théorème ne peuvent se retourner contre lui et le changer »²⁸.

On voit ainsi comment le « nouveau traité des passions » brouille le dispositif classique de la liberté en accordant une efficacité symbolique à l'émotion et en révélant une inefficacité des décisions volontaires. À notre sens, *l'Esquisse d'une théorie des émotions* se présente comme une expérience de psychologie phénoménologique dont le développement fait lui-même office de la réflexion purifiante mise en exergue pour comprendre l'émotion et son rapport au monde. Elle

²⁸ EN, p.521.

témoigne d'un passage à une compréhension plus claire et plus authentique de la réalité-humaine, ce qui est la tâche d'une « herméneutique de l'existence », thème heideggerien que Sartre introduit en France²⁹. En revanche, dans *Les Carnets de la drôle de guerre* Sartre découvre qu'il ne pourra jamais atteindre à la compréhension totale de son propre projet car il est impossible de sortir du projet pour en prendre une vue d'ensemble. C'est pour cela qu'il critique l'insuffisance des descriptions herméneutiques heideggerienne. À la fois « affectivité originelle » et « spontanéité néantisante », la réalité-humaine se tient dans un rapport dynamique à sa propre facticité. Finalement, on conclura que Sartre n'hésite pas tant entre une « philosophie de l'action » et une « philosophie de la conscience » mais il formule bien une *herméneutique de la facticité* qui se traduit par un « engagement existentiel ». Je ne décide pas de cet engagement, et pourtant, il m'est donné comme ma possibilité essentielle de décider.

²⁹ Grégory Cormann, texte sur la première synthèse de Heidegger en France opérée par Sartre.