**Jean-Paul Sartre, cartésien et martyr. À propos de *Métamorphose de Descartes* de Camille Riquier**

De quoi Descartes est-il le nom ? D’un savant et philosophe français du xviie siècle, répondra-t-on, de l’un des pères fondateurs de notre modernité, de son rationalisme et de sa conception métaphysique du sujet : formules aussi peu discutables qu’elles sont conventionnelles. Mais Descartes, et la chose importe tout autant, est également le nom d’un philosophe qui use de la « fable » et a su donner à sa vie intellectuelle la forme de l’aventure – dans le *Discours de la méthode* (1637), mais aussi dans les *Méditations métaphysiques* (1641) où la *philosophia prima* s’énonce à la première personne et s’offre, comme expérience, à quiconque voudra se « donner la peine de mediter avec moy serieusement » (at vii, 159, 10 ; ix, 123). Jean-Paul Sartre a été sensible comme nul autre à ce Descartes narratif et aventurier, et s’il a répondu à son invitation de faire « sienne » sa vérité, il l’a fondu dans sa propre subjectivité et articulé à sa situation historique, répétant Descartes pour mieux le dépasser. C’est le fil conducteur du livre de Camille Riquier, *Métamorphose de Descartes*[[1]](#footnote-1): l’*imitatio Cartesii* permet d’accéder à une compréhension globale et cohérente de la pensée de Sartre, dans la singularité de son parcours métaphysique, mais aussi dans ses apories et ses échecs. « Échec » est d’ailleurs l’un des mots-clefs de l’ouvrage, qui revient avec insistance dans ses trente dernières pages (p. 250-278). Car il ne s’agissait pas simplement pour Sartre d’imiter Descartes le philosophe, mais aussi et surtout, en accouchant d’une œuvre, de donner corps à l’identification imaginaire et héroïque qu’il avait nourrie dès ses premiers pas dans le monde des idées (p. 88-90). L’ouvrage prend parfois les allures d’une « psychanalyse existentielle », comme un *Saint Genet* renvoyé à son auteur : Sartre s’est rêvé en Descartes ; il s’est identifié à lui et à sa recherche du vrai pour accéder à une vérité personnelle, c’est-à-dire à ce qui devait le justifier en tant qu’homme. Descartes, aventurier de la raison et philosophe au glaive, aura été pour Sartre cette figure de l’absolu où fusionnent le pour-soi d’une conscience libre et questionnante et l’en-soi d’un destin, d’une *stature* – celle de l’écrivain immortel.

Les textes ne parlent-ils pas d’eux-mêmes ? Descartes et son *cogito* sont omniprésents chez Sartre, en particulier dans *L’Être et le Néant*. D’ordinaire, on ne prend cette présence guère au sérieux, on ne songe pas à y voir une véritable fidélité ; on se dit qu’il s’agit là d’un *cogito* inauthentique, altéré par d’innombrables médiations, devenu un titre galvaudé ou un abrégé commode ; on parle alors, surtout quand on veut marquer son opposition, d’une « philosophie du *cogito* ». La présence de Descartes dans *La Nausée* ne confirme-t-elle pas cet usage distancié, voire parodique ? En réalité, il fallait voir dans ces multiples mentions les traces d’un désir profond et d’autant plus significatif qu’il ne s’avoue pas franchement. C’est ce que Camille Riquier appelle « le secret de Sartre », à la fois caché et partout saillant au point que l’on pourrait relire la vie de Sartre au fil de cette déclaration d’Antoine Roquentin : « Quand j’avais vingt ans, je me saoulais et ensuite, j’expliquais que j’étais un type dans le genre de Descartes. Je sentais très bien que j’étais gonflé d’héroïsme, je me laissais aller, ça me plaisait. Après quoi, le lendemain, j’étais aussi écœuré que si je m’étais réveillé dans un lit rempli de vomissures. » (p. 89[[2]](#footnote-2)) *In vino veritas* : être Descartes, mais sur le mode du jeu ou de l’illusion, puis déchoir, se retrouver imbécile et dégoûté face aux *membra disjecta* de sa personne réelle. N’y a-t-il pas là un véritable leitmotiv – s’élever le plus haut possible pour s’assurer qu’on ira ensuite toucher le fond ? N’est-ce pas le moule existentiel dans lequel s’épanouit le cartésianisme de Sartre, entre orgueil et vanité ? *Métamorphose de Descartes* fait le pari d’une unité entre la vie, la philosophie et la littérature qui, chez Sartre, pour citer Michel Contat, forment « une seule et même autobiographie » (p. 166[[3]](#footnote-3)). Sur cette base, Camille Riquier propose une relecture dense et alerte de *L’Être et le Néant*, œuvre placée au cœur d’un cheminement méditatif qui la déborde en amont, vers les textes de la période berlinoise, et en aval, vers les *Cahiers pour une morale*.

Sans détailler l’ensemble de ce double parcours sartrien et cartésien, nous voudrions mettre en lumière trois points qui ont retenu notre attention : l’histoire cartésienne de la philosophie qui lui sert de socle (1), la fonction philosophique de la littérature et la place de *La Nausée* dans la reprise du doute méthodique (2), la trajectoire singulière de ce *cogito* sans fin qu’est le *cogito* de Sartre, ne liquidant totalement ni le moi ni Dieu et se trouvant confronté à l’échec (3).

**1. Une histoire cartésienne de la philosophie**

*Métamorphose de Descartes* ne propose ni un « Sartre, critique de Descartes » ni la reconstruction d’un dialogue entre les deux auteurs. Descartes, étant le héros de Sartre, agit *de l’intérieur* de son projet philosophico-littéraire, dans une situation historique et doctrinale que la première partie du livre prend le temps de clarifier. « Métamorphoses du cartésianisme en France » offre en effet un point de vue général sur la philosophie contemporaine qui permettra, d’une part, d’y situer Sartre et, d’autre part, de le prémunir contre une assimilation trop rapide à Husserl et Heidegger. Car le projet sartrien se tient au cœur d’un moment philosophique qui, en France, est non seulement dominé, mais *structuré* par la pensée de Descartes. Loin d’une simple contribution à l’histoire de la philosophie cartésienne, Camille Riquier met au jour une *histoire cartésienne de la philosophie* qui vaut comme un modèle herméneutique, utile pour décrire le devenir de la pensée du xviiie au xxie siècle. Premier principe de ce modèle : *Descartes est pluriel* ; il y a une richesse intrinsèque de sa pensée qui explique que l’on peut être cartésien contre Descartes (que l’on songe à Spinoza ou Leibniz), le corpus cartésien produisant de multiples bourgeonnements, des métamorphoses locales qui privilégient l’un ou l’autre aspect des *Méditations*. Second principe : *ce Descartes pluriel a donné lieu à des voies philosophiques concurrentes* ; c’est Bergson qui en produit la première expression structurée dans ses cours (p. 24-26) : selon lui, se trouvent préformées chez Descartes les trois voies majeures de l’idéalisme (*Première* et *Seconde Méditations*), du panthéisme (*Troisième* et *Quatrième Méditations*) et du matérialisme (*Cinquième* et *Sixième Méditations*), partage que modifiera *L’Évolution créatrice*, en l’assujettissant à une perspective méthodologique qui oppose la voie de l’intelligence et la voie de l’intuition – le *système*, rassemblant les trois voies précédemment dégagées, et le *cogito* qui est la voie de l’intuition suivie par Bergson (p. 27-28). À partir de ce double schéma bergsonien, Camille Riquier élabore un schéma plus personnel, rendant compte des diverses modalités de l’appropriation de la métaphysique cartésienne et faisant apparaître, à côté d’un cartésianisme théologique et d’un cartésianisme épistémologique, une voie fondamentale, pour ne pas dire royale, qui est celle du *cogito*, dont l’unité historique consiste dans l’approfondissement continu du *cogito* primitif (p. 73). Car, en France, les multiples critiques du *cogito* ont non seulement enfanté de nouveaux *cogito*, mais ont aussi permis d’entretenir et de faire fructifier cette *réserve de sens* qu’est le *cogito* cartésien. Car, au fond, qu’est-ce que le *cogito* ? Ou, si l’on veut reprendre l’image de Derrida, quelle en est la « pointe » ? Peut-on si aisément en désigner le cœur, en fixer le sens, en cerner la signification ? Du point de vue de l’histoire et du devenir de la philosophie, le *cogito* est le nom d’une aporie ; il est un « archi-*cogito* » (p. 76) dont tous les *cogito* postérieurs sont des rejetons (souvent à leur corps défendant) et qui jouera un rôle crucial dans la réception française du *cogito* de Husserl.

C’est la raison pour laquelle *Métamorphose de Descartes* propose, dans son chapitre ii, un tout autre modèle herméneutique qui n’est plus d’inspiration bergsonienne, mais se construit à partir de l’analyse des *Méditations cartésiennes*. Du premier schéma, à fonction essentiellement distinctive et classificatoire, on passe à un schéma plus dynamique (lié à l’idée d’une « relance du cartésianisme », p. 47), mais aussi de nature critique, qui fournira son arrière-plan conceptuel à l’étude des œuvres de Sartre. Le *cogito* husserlien n’a-t-il pas, en effet, constitué une tentative de fixation et ainsi de dépassement du *cogito* de Descartes ? S’employant à dissiper le malentendu d’un Husserl continuateur de Descartes, Camille Riquier montre comment le fondateur de la phénoménologie part des *Méditations métaphysiques* pour s’en séparer radicalement. La radicalité est peut-être ce que cette démarche a de plus cartésien, même s’il s’agit, précisément, d’une radicalité dont Descartes a manqué, s’engageant trop timidement dans la *dubitatio* qui aurait dû lui permettre de découvrir la sphère transcendantale et les vérités de la conscience pure (p. 64) ; il aurait dû se maintenir dans le *cogito*, en faire son « objet unique » (p. 66) en pratiquant l’*épochè*, plutôt que de le quitter pour trouver Dieu et retrouver le monde. Or, explique Camille Riquier, la phénoménologie française, en critiquant Husserl, n’a fait que défendre les coordonnées fondamentales de la métaphysique cartésienne, ou plutôt elle a, tout en assumant l’héritage husserlien, remis en cause la nécessité de l’*épochè* et contesté l’idéalisme d’inspiration kantienne auquel celle-ci devait mener. En manquant de radicalité, Descartes n’avait pas manqué de (bon) sens, s’autorisant à penser les altérités de Dieu, du monde et du sensible, contre ce demi-cartésianisme qu’est l’idéalisme transcendantal. La fidélité à Descartes a pu ainsi conduire à un *husserlianisme mitigé* : au sein d’une tradition phénoménologique qui aura accepté et l’*épochè* et l’intentionnalité, l’on aura fait jouer à chaque fois l’une contre l’autre. C’est le schéma dynamique et critique que nous évoquions : les phénoménologues français ont soit favorisé l’intentionnalité contre une *épochè* jugée trop idéalisante (détachant le sujet du monde et du corps), soit favorisé la réduction contre une intentionnalité qui conduisait au même excès (subjectivant l’objet et niant l’événement de sa donation). En prônant l’immersion dans le « je pense », l’idéalisme de Husserl conduisait à un *cogito* monadique qui, tout entier rempli de ses propres *cogitata*, n’était plus en mesure de penser sa propre situation ni son lien au corps, à autrui ou à Dieu.

La phénoménologie de Sartre s’éclaire sitôt qu’on la replace dans ce paysage cartésianisé ; elle est du côté de ceux qui ont joué l’intentionnalité contre la réduction, mais surtout elle incarne un *cartésianisme total* : seul Sartre a repris à son compte l’ensemble des *Méditations métaphysiques* et mis en œuvre l’ordre analytique des raisons dans la longue durée. Loin de privilégier un moment du cartésianisme, il en a ressaisi l’ensemble pour faire œuvre (c’est la dimension identificatoire dont nous avons parlé plus haut), s’établissant sur cette « doctrine mère » qui fonctionne chez lui comme un « canevas » ou une « trame ». Sartre pourra y broder à l’envie, allant même au-delà des *Méditations*, puisque son but ultime est une morale qui, en quelque manière, fait pendant aux *Passions de l’âme*. Nous atteignons ici le troisième grand schéma proposé par *Métamorphose de Descartes* (p. 121), s’appliquant cette fois au corpus sartrien qui traite successivement du *cogito* (*Première* et *Seconde Méditations*), du monde (*Cinquième* et *Sixième Méditations*), puis, aporie des apories, de la relation à autrui (*Troisième* et *Quatrième Méditations*). Dans la structure décrite ici, c’est en effet le problème d’autrui qui se substitue à celui de Dieu. Bien plus que d’une substitution, il s’agit d’un véritable *transfert de transcendance* et d’une transcendance maligne, ajoutera-t-on, tant autrui joue dans l’athéologie sartrienne un rôle qui nous paraît proche du Dieu trompeur et du Malin génie. D’où cette question, plus générale : n’y a-t-il pas un *néant de théologie* qui persiste chez Sartre et explique la démultiplication des transcendances, des mauvais infinis et, à terme, des impasses et des échecs ? Nous retrouverons plus loin cette question théologique, qui intéresse aussi le premier moment de la méditation sartrienne, celle de la destruction de toute les horizons positifs accomplie dans *La Nausée*.

**2.Philosophie et littérature : *La Nausée*, entre folie et *épochè*?**

*La Nausée* occupe une place importante dans *Métamorphose de Descartes*. Elle contient déjà en elle une bonne partie du chemin méditatif, à savoir la *dubitatio* de la *Première Méditation* et le *cogito* de la *Seconde* – ou du moins ses deux premières figures, le « *cogito* facticiel » et le « *cogito* impersonnel » (p. 160-162) ; en outre, du côté de la trame husserlienne, l’expérience de la nausée est préparatoire à l’*épochè* authentique qu’est l’angoisse (p. 163). S’agissant du premier point, la répétition de la *dubitatio* cartésienne prend dans le roman de 1938 la forme d’une « démystification » (p. 124), rompant tous les liens au monde, éliminant au fil des événements et des notations de Roquentin toutes les significations inauthentiques, bref, *désobjectivant le sujet* pour laisser affleurer la réalité sauvage et inhumaine de la contingence – roc, mais roc pâteux ou visqueux, sable plutôt que roc... Le « *cogito* nauséeux » est donc un « cogito facticiel » qui s’oppose à ce « faux *cogito* » qu’est celui du Salaud qui, au lieu de penser et d’accéder à l’évidence de la contingence, s’objective dans un attribut ou une identité – « je ne pense pas, donc je suis une moustache » (p. 129[[4]](#footnote-4)).

Ce pullulement des *cogito* sous la plume de Camille Riquier n’a rien de gratuit : il épouse la rhétorique cartésienne de Roquentin où le « je pense, donc je suis » se décline et se reformule compulsivement, dans un exercice d’écriture parodique et dérisoire, mais qui, comme il est à juste titre souligné (p. 91), n’invalide pas son effectivité philosophique. Nous allons abonder en ce sens : anticartésienne, la parodie du *cogito* est aussi bien cartésienne, puisqu’au final ce *cogito* falsifié apporte lui aussi l’être irrécusable, non pas saisi dans une certitude libératoire et fondatrice, mais comme *l’extrême pointe d’une expérience négative* dont on ne peut réchapper. Tout est horrible dans le *cogito* de Roquentin, le fait de ne pouvoir s’arrêter de penser comme celui de se savoir existant. Ce *cogito*-là reste épistémiquement valide : il accroît la charge existentielle qui nous fait couler plus bas, dans cette fameuse « eau très profonde » (at vii, 24, 1 ; ix, 18) dont Descartes croyait pouvoir se sortir ; il est ce papier collant dont on ne peut jamais se défaire, facticité inaliénable plutôt que fondement certain, compromettant toute forme d’autonomie et de subsistance séparée. Mais justement : la progression cartésienne, du doute vers le fondement, n’est-elle pas neutralisée ? Le *cogito* où s’abîme Roquentin ne nous ancre-t-il pas dans le monde de la *Première Méditation* au lieu de nous en sortir ? N’est-il pas, ce *cogito*, la ruse d’un Malin génie qui triomphe *in absentia* puisque, loin de ne pas pouvoir « faire que je ne sois rien » (at vii, 25, 9 ; ix, 19), il me découvre que *moi, je ne peux pas* « faire que je ne sois rien » ? En reconnaissant cette persistance de la *Première Méditation*, ne peut-on pas approfondir encore le moment initial de la métamorphose sartrienne ?

Certaines indications du début de *La Nausée* pourraient en effet être interprétées en ce sens. Roquentin se lance dans la rédaction d’un journal pour décrire un « changement[[5]](#footnote-5) » dans sa vision des choses dont il reconnaît d’abord qu’il est sans objet, se rassurant en déclarant : « Je ne suis pas du tout disposé à me croire fou, je vois même avec évidence que je ne le suis pas[[6]](#footnote-6) ». Déclaration sur laquelle il revient dès la page suivante : « Peut-être bien, après tout, que c’était une petite crise de folie[[7]](#footnote-7) » – et plus loin, à la première page de son journal : « Quelque chose m’est arrivé, je ne peux plus en douter. C’est venu à la façon d’une maladie, pas comme une certitude ordinaire, pas comme une évidence[[8]](#footnote-8) ». Frappante réécriture des *Méditations* : le « je ne suis pas fou » de Roquentin, suivi de son « Peut-être bien, après tout » démarquant le « Mais quoy ? ce sont des fous » et le *Praeclare sane* de Descartes (at vii, 19, 5-8 ; ix, 14). Sartre fait droit, dès le seuil, à une folie qui ne sera ni exclue (Foucault) ni différée (Derrida), mais endossée par Roquentin. Si la *dubitatio* ne se déploie pas chez Sartre selon son plan cartésien (folie, rêve, Dieu trompeur, Malin génie), c’est peut-être parce la folie et la mélancolie (qui donna son premier titre au roman) s’imposent sans presque aucune résistance. Soulignons que Sartre, dans un passage crucial de *L’Imaginaire*, disqualifiera l’argument du rêve comme une « fiction […] absurde », dépourvue de crédibilité et donc de pertinence métaphysique. Mais, objectera-t-on, la folie est-elle plus crédible ? Ne doit-on pas s’étonner que Roquentin accepte l’hypothèse de la folie là où Descartes la rejette ? Pourquoi endosser si vite une remise en question si radicale ? Précisément parce que celui qui accepte la folie de la nausée et s’enfonce en elle est un *personnage de fiction*. Développons ce point.

Comme le souligne Camille Riquier, avec la nausée, il ne s’agit pas d’une expérience intime qui aurait été faite par Sartre (p. 125), mais d’une expérience fictive qui sert le parcours cartésien – et qui intéresse aussi le rapport à Husserl. Car comment comprendre sinon le recours, et surtout le recours *initial*, à la littérature ? Pourquoi fallait-il écrire un roman pour engager ces nouvelles *Méditations* ? Parce que leur objet fondamental, ce qu’elles visent d’abord, tout en étant partie prenante de notre rapport au monde, n’est pas un objet immédiatement accessible à l’expérience. La réduction phénoménologique, appliquée rigoureusement, raterait cet objet pour deux raisons : parce que la nausée ne se donne pas comme un *eidos* (elle n’est pas une essence accessible dans la pure *cogitatio*) et parce qu’elle est *quelque chose de « l’attitude naturelle »*, une dimension essentielle de celle-ci que notre expérience quotidienne nous dérobe, étant « un effort de la conscience pour s’échapper à elle-même en se projetant dans le moi et en s’y absorbant[[9]](#footnote-9) ». Le coup de génie de *La Nausée*, c’est de nous installer dans une « crise de folie » au moyen d’une hyperbole fictionnelle et, ce faisant, d’accomplir une forme d’*épochè* qui isole et dramatise la dimension de l’existence. Si, comme l’a montré Jean-Marc Mouillie[[10]](#footnote-10), la résistance de Sartre à l’*épochè* husserlienne s’explique par sa volonté d’*élucider* « l’attitude naturelle » en se situant en deçà du rapport de connaissance, la fable permet de forcer l’accès à cette lucidité en révélant sur le mode de l’irréel un rapport à l’être que « l’attitude naturelle » comme sa mise entre parenthèses ont pour effet d’escamoter. C’est manifestement ce type de stratégie qui a heurté Ferdinand Alquié : dans sa recension de 1945, il reproche à Sartre un « parti pris de pessimisme[[11]](#footnote-11) », mais aussi de produire « cette apparence de vérité qui est le propre des œuvres d’art[[12]](#footnote-12) ». Alquié a en vue les exemples de Sartre qui sont littéraires ou modifiés par le génie de l’écrivain dans un sens (arbitraire, selon Alquié) qui permet d’en extraire la signification voulue.

On peut donc se demander si *La Nausée* ne joue pas elle aussi un rôle épochal afin de dévoiler cette chose naturellement et philosophiquement inaccessible qu’est « la nature sans les hommes[[13]](#footnote-13) ». En 1944, Sartre objectera à Francis Ponge que nul homme ne peut accéder à l’inhumain[[14]](#footnote-14), mais il reconnaîtra aussi à la démarche du poète de constituer une « réduction phénoménologique », atteignant le pur « là » du monde tel qu’il s’offre à la « conscience nue[[15]](#footnote-15) » – avant, malheureusement, de retomber dans une vision scientifique et matérialiste du réel. C’est également comme opérateur métaphysique que Michel Tournier, qui fut d’abord un jeune philosophe sartrien, interprètera la nausée, concevant une *nausée heureuse* qui donne accès à un monde pur, libéré de la subjectivité[[16]](#footnote-16). Cette lecture nous paraît pouvoir retrouver les analyses de *Métamorphose de Descartes*: avec *La Nausée*, Sartre accorderait à la *Première Méditation* une fonction plus radicale que celle que lui a donnée Descartes, faisant l’économie de la *dubitatio* (puisqu’on s’en tient à la folie) mais aussi de l’*épochè* (qui élimine sans nuance « l’attitude naturelle ») pour, selon une voie proprement littéraire, dévoiler la réalité de l’être – le *cogito* étant lui-même un avatar de cette folle lucidité.

Il reste que *La Nausée* s’achève sur une forme de délivrance, un allègement : le « *cogito* nauséeux », qui est encore le *cogito* d’un *ego*, laisse la place à un « *cogito* impersonnel » – « il y a conscience de… ». Roquentin se défait de son je, niant même que ce corps soit à lui (autre folie), n’étant plus que conscience d’un objet – « Il y a conscience de ce corps qui marche lentement dans une rue sombre[[17]](#footnote-17) ». Une mue l’a fait passer de « j’existe » à « l’existence se sent exister »[[18]](#footnote-18). Reprenons le fil de *Métamorphose de Descartes* à partir de cette transformation qui renvoie au « champ transcendantal impersonnel » décrit dans *La Transcendance de l’Ego.*

**3. Un *cogito* sans fin : se perdre et ne jamais se retrouver**

N’est-ce pas le fond de tout *cogito* que permettent d’atteindre les dernières pages de *La Nausée*? Sartre, dans *L’Être et le Néant*, posera en effet l’existence d’un « cogito préréflexif » ; avec la notion d’une conscience impersonnelle, on aboutit bien à un *cogito* « purifié », qui est dit aussi « inhabité », « translucide », « diaphane » – « *cogito* plus originel » (p. 160) qui révèle à quel « *cogito* impur » s’en était tenu Descartes, ce *cogito* qu’il substantialisait parce que la conscience se prenait alors « à rebours d’elle-même depuis son image projetée dans l’extériorité » (p. 169). *Ego*-objet s’intronisant en *sujet-chose*, il prêtait ainsi le flanc à la critique kantienne des « Paralogismes » et avait aussi (et peut-être surtout) pour effet de faire méconnaître la spontanéité du moi pour la renvoyer à l’action d’un Autre, Dieu créateur, raison ultime de la chose-moi (p. 156). La conscience impersonnelle, au contraire, en externalisant l’*ego*, se conçoit comme absence d’intériorité, ou plus exactement comme ce pur mouvement vers une extériorité, l’intentionnalité, que décrit le célèbre article de janvier 1939. Le vrai *cogito* est celui dont *on* sort, dont *on* est expulsé.

Camille Riquier pointe alors plusieurs passages tout à fait surprenants où Sartre affirmant l’antériorité de l’impersonnel, matrice du *cogito*, crédite Descartes de l’avoir vue (p. 159) : dans la conscience qu’a l’*ego* cartésien de son imperfection, n’y a-t-il pas quelque chose du même ordre, l’intuition d’un plus-que-soi ? Le *dubito* qui précède le *cogito* n’implique-t-il pas la conscience de n’être pas tout entier soi-même et en soi-même, pointant la capacité de déborder ce que l’on est *en le questionnant* ? Il reste que, chez Descartes, ce renvoi du moi à un être qui le dépasse appelle le développement d’une théologie, puisque l’idée du manque fait fond sur celle de la plénitude, qui ne dissout pas le moi – au contraire, Dieu étant en lui comme une idée. On peut douter que Descartes ait jamais envisagé une telle hypothèse de l’impersonnel, même si elle lui a été suggérée par l’un de ses correspondants[[19]](#footnote-19) et que, par ailleurs, la question de la réduction du *cogito* à un *cogitatur* a souvent été posée par ses interprètes. On en trouve un écho dans la thèse de Geneviève Rodis-Lewis, L’Individualité selon Descartes, publiée en 1950, qui attribue ce cogitatur à Schelling et aussi à Brunschvicg[[20]](#footnote-20), mais aussi dans un débat entre Jean Laporte et Martial Guéroult à qui le premier reproche une interprétation « impersonnaliste » du cogito, fondée sur l’analyse de la prémisse manquante « tout ce qui pense est »[[21]](#footnote-21). Rien n’indique que la conception par Sartre du cogito impersonnel ait une quelconque relation avec ces débats. Il reste que la notion de conscience impersonnelle possédait déjà une assise dans les écrits de psychologie, au titre notamment d’une « sensation sans moi[[22]](#footnote-22) », et que de jeunes sartriens comme Gilles Deleuze et Michel Tournier ont cherché à absolutiser cette notion pour détruire ou marginaliser le cogito cartésien au profit de ce qui est alors une véritable métaphysique de l’impersonnel[[23]](#footnote-23). Sartre n’a jamais voulu aller aussi loin et cette position peut même paraître hérétique au regard des thèses de *L’Être et le Néant*. Elle pose toutefois une question qui nous semble recouper l’enquête de Camille Riquier : pourra-t-on retrouver la personne une fois l’impersonnel révélé ? Autrement dit, y a-t-il suffisamment de soi dans l’irréfléchi sartrien et sa conscience non-positionnelle pour assurer la mienneté de la *cogitatio* et faire que le *cogito* ne s’infléchisse pas en un *cogitatur* ? Les phénomènes de l’absorption, de la rêverie ou de la fascination (sans parler de la syncope ou du sommeil) n’impliquent-ils pas des états psychiques où le soi disparaît et où la tentative sartrienne de récupérer le moi sous le déguisement d’un « soi » peut trouver sa limite ? Deleuze y verra une occasion manquée qui aurait permis de faire droit à une conception de l’individuation qui ne s’aligne pas sur le modèle égologique cartésien. Sartre, se demandera-t-on alors, a-t-il jamais renoncé au primat de l’*ego* ?

*Métamorphose de Descartes* commente avec précision ces passages de *L’Être et le Néant* où la notion de « présence à soi », puis la doctrine de l’ipséité permettent de poser le caractère originairement personnel de la conscience (p. 202), Sartre rectifiant les positions de *La Transcendance de l’Ego*[[24]](#footnote-24) et dépassant ses anciennes analyses pour, à partir d’un *cogito* intentionnel préréflexif, reconstruire un rapport positif au monde et aux autres existences (p. 170). La progression méditative peut alors reprendre sa marche en avant et se diriger vers la *Troisième Méditation* qui doit asseoir le « néo-réalisme » sartrien et, sortant enfin du *cogito*, penser à fond la relation de la conscience à l’être que *La Nausée* n’avait fait que découvrir. Ainsi éclairé, le point de départ de *L’Être et le Néant* perd de son caractère abrupt : l’analyse du phénomène y met en évidence la transcendance d’un infini au sein même de la perception de l’objet, infini qui exige de poser, au-delà du phénomène, un être-source (p. 172-175). Dès lors, les preuves théologiques ne serviront pas à démontrer des existences (elles sont déjà atteintes), mais à *expliciter* la complexité du lien primitif à l’être, c’est-à-dire à déployer les relations *a priori* qui structurent le dualisme du pour-soi et de l’en-soi (p. 219) – le paradigme de la lucidité et de l’élucidation convient donc mieux ici que celui de la description eidétique ou des « longues chaînes de raisons » de Descartes. Dans ce contexte, qu’est-ce que l’argument ontologique, sinon la forme discursive de l’intentionnalité (p. 182) ? Ce qui est surprenant eu égard à sa formulation dans la *Cinquième Méditation*, mais l’est moins quand on pense que la preuve *a priori* se réduit *in fine* à une intuition, c’est-à-dire à un accès immédiat à l’être de Dieu[[25]](#footnote-25).

Mais la théologie joue encore un autre rôle, central dans la lecture que propose Camille Riquier de *L’Être et le Néant*. En effet, dans le livre de 1943, la trame ontologique se double très vite d’une seconde trame, de nature existentielle et morale ; car si le manque d’être est le pour-soi lui-même, à la fois fissuré et sans fondement, alors il est, dans son être même, « échec ». Dès que Sartre dépasse le *cogito* instantané et atomique de Descartes, dès qu’il considère la durée ou toute autre forme de différence à soi, il pose le pour-soi comme défaut d’être et fait émerger le problème de sa valeur qui est, insiste-t-il, « le *manqué* de tous les manques »[[26]](#footnote-26), ce à l’égard de quoi le pour-soi se conçoit comme devant se dépasser pour être ce qu’il n’est pas. Or, toute cette réflexion, une fois replacée dans la lumière du parcours métaphysique de Descartes, semble faire signe vers *l’arrière-plan théologique* de l’ontologie morale du pour-soi.

En premier lieu, parce que le manque à être du pour-soi trouve son origine dans le manque d’être de l’en-soi lui-même (p. 204), dans ce néant que la conscience est, mais qu’elle ne peut pas avoir engendré. Il faut donc penser de manière au moins hypothétique – « tout se passe comme si »[[27]](#footnote-27), écrit Sartre – une tentative de l’en-soi pour se fonder lui-même, tentative qui se solde par un échec et dont la conscience est précisément le produit. *Archéologie* qui vient marquer une limite objective de l’ontologie phénoménologique : là où l’imperfection de l’*ego* cartésien lui révèle et lui prouve l’être parfait, le pour-soi sartrien en surgissant d’un impensable projet fondatif de l’en-soi lui révèle la contingence et la gratuité d’être. La théologie n’est-elle pas présente en creux ? Qu’est-ce que le projet du pour-soi, sinon l’effet d’un projet plus ancien, celui d’un Dieu imparfait qui ne peut donner à sa créature que son néant et dupliquer son imperfection ? On songe à cet « auteur imparfait » convoqué dans la *Première Méditation* (at vii, 21, 22-26), dont l’imperfection rend d’autant plus probable que je me trompe (ou, en langage sartrien, que j’échoue) toujours. Tout cela débouche sur *l’engrenage tragique* de l’ontologie sartrienne : l’être imparfait procède d’un manque et se dépasse vers une perfection irréelle ; le désir acquiert une place centrale et une dignité métaphysique dès lors que le pour-soi, grevé de néant, se trouve perpétuellement en manque de ce qu’il est, inquiet de sa réussite et de son échec.

Mais, en second lieu, n’y a-t-il pas chez Sartre persistance d’une idée de Dieu qui oriente le désir d’être du pour-soi ? Prenant pour objet « l’en-soi-pour-soi », le désir se révèlera en fin de compte désir d’« être Dieu, substance ou *causa sui* » (p. 207) – ce que Sartre énonce littéralement : « L’homme est fondamentalement désir d’être Dieu » (p. 207[[28]](#footnote-28)). En poussant plus loin cette logique, on pourrait même soutenir que Sartre est en la circonstance plus substantialiste que Descartes. Car si, dans la *Troisième Méditation*, l’*ego* est *tenté* de se poser comme l’auteur de son être et de toutes ses idées, s’il s’affirme alors comme substance (« ego autem substantia », at vii, 45, 7 et 45, 20), cette affirmation est en réalité un chant du cygne : l’*ego* se trouve immédiatement destitué de son rang d’*author* au profit de la « substance infinie », « toute puissante et par laquelle moi-même (*ego ipse*) et toutes les autres choses qui sont [...] ont été créées et produites » (45, 12-14 ; ix, 36), convertissant l’*ego* en un simple sujet-porteur de ses idées et de ses modes. Descartes a donc renoncé dans les *Méditations* au « désir d’être Dieu », tandis que Sartre, en faisant de la *substantia* un idéal inscrit dans le désir du pour-soi, reste sous l’emprise de cette tentation. En faisant droit à cette *théologie néantisée* qui travaille le système de 1943, Camille Riquier révèle le lien profond de l’ontologie au désir et à l’orgueil qu’il illustre par le recours à la fable (« La Grenouille qui veut se faire aussi grosse que le bœuf », p. 214) et que surdétermine le désir secret de Sartre de se faire (au moins) aussi grand que Descartes. L’analyse met en lumière le *fatum* de l’échec, façonné par ce démon de l’intelligence qui anime *L’Être et le Néant*,dont la dialectique, prompte à d’incessants renversements, préfigure peut-être les « tourniquets » de Genet[[29]](#footnote-29) *–* autre « métamorphose »[[30]](#footnote-30), autre *alter ego* de Sartre, mais pris cette fois dans la phase descendante du parcours, au moment où la morale recherchée échoue sur l’écueil de l’intersubjectivité. Nous terminerons sur ce point, avec quelques remarques relatives aux *Quatrième* et *Cinquième Méditations* de *Métamorphose de Descartes*.

C’est Descartes, une fois encore, qui donne la mesure du problème posé par autrui. Car la question d’autrui ne se résume pas dans les *Méditations métaphysiques* à des hommes cachés par « des chapeaux & des manteaux » (at vii, 32, 9 ; ix, 25), mais concerne le rapport au Dieu infini en tant qu’il se rencontre, sans l’ombre d’un doute, dans l’intériorité de l’*ego*. Cette manière d’appréhender autrui est explicitement mobilisée par Sartre (p. 218) afin de dépasser l’alternative ruineuse entre réalisme et idéalisme – entre un autrui situé au-delà des phénomènes et de son corps et qui, donc, ne peut être rejoint, et un autrui ramené à ce que le sujet en conçoit, simple objet de sa *cogitatio*. Descartes, lui, avait suggéré qu’autrui était une extériorité radicale, mais inscrite dans l’intériorité, une altérité qui, comme transcendance, participe de l’intimité du moi et la dépasse. La honte jouera chez Sartre le rôle d’une attestation de l’existence de l’autre en tant que, par le regard, il pénètre et subvertit le rapport à soi. Mais là encore, comme l’indique le registre passionnel de la honte, l’événement décrit est de nature éthico-ontologique, me révélant comme « transcendance transcendée » (p. 221[[31]](#footnote-31)) du fait de cet autrui qui fait trou dans l’être et me vole le monde. La formule parle d’elle-même : « L’homme est un orgueil brisé par la honte » (p. 222). S’ensuit une lutte des consciences où il s’agit de récupérer son être aliéné par autrui dans un monde qui, entièrement libéré du solipsisme métaphysique, devient le lieu d’une dialectique infernale ; l’enjeu, cruellement banal, y est l’objectivation de l’autre par moi ou de moi par l’autre – « Il n’y a pas de place pour deux sujets libres » (p. 226).

Ce que montre bien *Métamorphose de Descartes*, c’est que cette philosophie d’autrui qui pourrait paraître injustement pessimiste et, pour cette raison, philosophiquement arbitraire (Alquié) est habitée par la question du mal, d’un mal présent dans l’histoire, modelant les relations concrètes avec autrui. Il faut penser *L’Être et le Néant* « en situation », sur le fond de l’« être-en-guerre » (p. 233), où autrui, bien plus qu’un *alter ego*, se profile comme un occupant (p. 234) et peut-être aussi sous les traits de l’antisémite, cette figure de la haine ordinaire que décrira Sartre en 1946 dans ses *Réflexions sur la question juive*. Or, souligne Camille Riquier, ce tableau si sombre n’est là que pour préparer une conversion morale et atteindre, par une « réflexion pure », l’authenticité d’une liberté nouvelle, conçue non plus comme liberté d’indifférence, mais comme choix de soi-même : ni projet néantisant, ni projet de « récupération », mais choix affirmatif qui fait alors passer de la « morale de l’être », hantée par l’*ego* et par Dieu, à la « morale du faire » impliquant l’adresse à l’autre (p. 245-246) et la générosité qui est reconnaissance de sa liberté (p. 248-249). Dans les *Cahiers pour une morale*, c’est Descartes et sa doctrine de la générosité qui donnent sa cohérence à ce qui sinon pourrait passer pour simple pétition de principe : se choisir soi-même, ce n’est pas se choisir comme tel ou tel, mais se choisir dans ce qui est uniquement à soi, à savoir le pouvoir de choisir, la volonté elle-même. Quoi de plus pertinent que la générosité cartésienne pour sortir des travers de l’objectivation ? Comme l’explique Descartes dans l’article 154 des *Passions de l’âme* (at xi, 446, 11-447, 5), la générosité outrepasse l’existence objective de l’autre, ses fautes aussi bien que ses mérites, pour l’atteindre dans sa subjectivité infinie. Mais Sartre ne saurait se contenter de cette morale du don, dépendante d’un *cogito* où l’autre n’existe que comme un *alter ego* possible, un bénéficiaire passif de ma volonté noble. Le manque d’une solidarité concrète (p. 249) affaiblit cette morale de « l’appel » à l’autre (p. 254) qui peut toujours échouer, d’une part parce que le refus ou l’absence de réponse appartient à la liberté d’autrui et, d’autre part, parce qu’elle exige une situation historique, comme l’était justement la guerre, susceptible de provoquer la mise en œuvre des solidarités. Descartes, du reste, ne nierait pas que la générosité est une « vertu » de l’*ego*, un état d’exception, et non un aspect constitutif de la relation à autrui. Au final, il y a comme un *reflux* du projet moral sartrien vers l’enfer que décrivait la métaphysique : fondamentalement libre, autrui n’est poussé par rien à entendre l’appel et à être plus qu’un individu ; on retrouve alors les affres de la négation face à un autrui redevenu ennemi (p. 257) comme si, tout bien considéré, « L’enfer, c’est les autres » était une vérité indépassable. Camille Riquier analyse en profondeur le thème de l’échec chez Sartre, à la fois fatal, présent dès le commencement, mais aussi vecteur de créativité, de dépassement et d’affirmation.

La métamorphose se termine par une mort, celle de ce Sartre qui a échoué à être Descartes, ou, si l’on veut, par un *dégrisement*, Sartre, comme Roquentin, se réveillant au beau milieu de ses « vomissures » – ses œuvres qui ne forment pas *une* œuvre, son système qui le laisse en deçà de son héros. C’est un aspect de *Métamorphose de Descartes* qui surprendra peut-être : que la politique et l’engagement arrivent comme par-dessus le marché, c’est-à-dire au-delà d’une œuvre qu’en effet, ils n’achèvent pas, ou que le projet politico-littéraire des *Temps Modernes*, né de la guerre, n’y prenne pas toute sa place. Mais c’est aussi le dépassement d’un certain modèle bourgeois de l’écrivain et de son rapport à la société qui commande la netteté de cette coupure, exigeant une forme de révolution en soi-même et de rupture avec cet *ego* *cogito* que Sartre aura constamment retrouvé, comme son propre reflet. Par sa précision et son originalité, le livre de Camille Riquier aura poussé ce Sartre cartésien jusqu’au bout de lui-même, apportant une contribution précieuse à l’étude du cartésianisme au xxe siècle et offrant un éclairage nouveau sur l’œuvre protéiforme de Jean-Paul Sartre. Un appel vient d’être lancé : appel à réinvestir un corpus qu’en France, l’Université a trop souvent perçu dans l’ombre de Husserl et de Heidegger, sans voir ce que Sartre devait à la tradition classique et pouvait encore apporter d’essentiel à la phénoménologie contemporaine.

Olivier Dubouclez

ULiège – UR Traverses

1. Camille Riquier, *Métamorphose de Descartes. Le secret de Sartre*, Paris, Gallimard, 2022, 330 p. [↑](#footnote-ref-1)
2. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, éd. Michel Contat & Michel Rybalka, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1982, p. 68-69. [↑](#footnote-ref-2)
3. Michel Contat, « Notice » des *Chemins de la liberté*, dans *Œuvres romanesques*, p. 1863. [↑](#footnote-ref-3)
4. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, p. 121. [↑](#footnote-ref-4)
5. *Ibid*., p. 5. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Ibid*., p. 6. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Ibid*. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibid*., p. 8. [↑](#footnote-ref-8)
9. Jean-Paul Sartre, *La Transcendance de l’ego*, Paris, Vrin, 1996, p. 83. [↑](#footnote-ref-9)
10. Jean-Marc Mouillie, « Sartre et Husserl : une alternative phénoménologique ? », dans Jean-Marc Mouillie (dir.), Sartre et la phénoménologie, Lyon, ENS Éditions, 2000, p. 77-132. [↑](#footnote-ref-10)
11. Ferdinand Alquié, « L’Être et le Néant selon Jean-Paul Sartre », dans *Solitude de la raison*, Paris, La Table Ronde, 2018, p. 137. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Ibid*., p. 139. « Une habileté d’artiste tient lieu de vérité philosophique », ajoute Alquié. [↑](#footnote-ref-12)
13. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, p. 24. [↑](#footnote-ref-13)
14. Jean-Paul Sartre, « L’homme et les choses », dans *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947, p. 236. [↑](#footnote-ref-14)
15. *Ibid*., p. 266-267. [↑](#footnote-ref-15)
16. Michel Tournier, *Le Vol du vampire*, Paris, Mercure de France, 1981, p. 317-319. Voir aussi supra, « Michel Tournier, philosophe sartrien inhumaniste », p. XX-XX. [↑](#footnote-ref-16)
17. Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, dans *Œuvres romanesques*, p. 201. [↑](#footnote-ref-17)
18. *Ibid*., p. 200. [↑](#footnote-ref-18)
19. Lettre de Hyperaspistes, juillet 1641, at iii, 403, 7-8 : « Adde quod nescias si ipse cogites, an anima mundi, quæ sit in te, cogitet, ut volunt Platonici. » [↑](#footnote-ref-19)
20. Geneviève Rodis-Lewis, L’Individualité selon Descartes, Paris, Vrin, 1950, p. 98. [↑](#footnote-ref-20)
21. Voir Jean Laporte, *Le Rationalisme de Descartes*, Paris, puf, 1945, p. 97, note 4, et p. 186. [↑](#footnote-ref-21)
22. Voir Pierre Janet, *L’Automatisme psychologique*, Paris, Alcan, 1889, ch. I, IV, qui s’appuie sur Maine de Biran (*Essai sur* *les fondements de la psychologie,* dans *Œuvres inédites,* II, 11 et 19). Notons que Daniel Lagache a fait le lien entre l’impersonnel sartrien et l’impersonnel des psychologues dans sa recension de *La Transcendance de l’Ego* (*Journal de psychologie normale et pathologique*, 1939, p. 270). [↑](#footnote-ref-22)
23. Sur l’impersonnalisme de Michel Tournier, voir le numéro spécial « Michel Tournier philosophe », coordonné par Olivier Dubouclez et Igor Krtolica, à paraître dans la revue *Philosophie* (n° 158, Minuit, juin 2023). [↑](#footnote-ref-23)
24. Jean-Paul Sartre, *L’Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 139-140. [↑](#footnote-ref-24)
25. Voir par exemple le « Cinquième postulat » de l’*Abrégé géométrique* (at vii, 163, 22-164, 4 ; ix, 126-127). [↑](#footnote-ref-25)
26. Jean-Paul Sartre, *L’Être et le Néant*, p. 129-130. [↑](#footnote-ref-26)
27. *Ibid*., p. 669. [↑](#footnote-ref-27)
28. *Ibid*., p. 612. [↑](#footnote-ref-28)
29. Jean-Paul Sartre, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, p. 368 sq. [↑](#footnote-ref-29)
30. « La métamorphose » est le titre du Livre I du *Saint Genet* (*ibid*., p. 7). [↑](#footnote-ref-30)
31. Jean-Paul Sartre, *L’Être et le Néant*, p. 302. [↑](#footnote-ref-31)