

LES
PAPPIERS
DU COLLEGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE

N°9



Logique de l'action

Hadi RIZK

La "Conversion" comprend, en le radicalisant, ce paradoxe de la liberté humaine : possibilité que le monde ait un sens et risque corrélatif de non-sens. Libre assumption créatrice de ce qui est, le pour-soi, pur néant de fondement, n'existe que pour fonder, en assumant ce qu'il fonde. Si, d'aventure, l'être - préexistant - ne lui résistait pas, toute création serait impossible : elle n'a de sens qu'à la condition d'échapper à son créateur. Sartre ajoute que l'acte de fonder et de créer se dissoudrait si l'être-qui-fonde (soi causant de la causa sui) pouvait s'assimiler (ou être assimilé par) I

La conversion exige donc l'abandon du projet d'"être-en-soi-pour-soi" ; il faut que le pour-soi se perde, au lieu de chercher à se donner une substance, et dévoile dans l'action les manières d'être infinies de l'Etre: il lui faut créer ce qui est.

Porteur en acte de la réciprocité homme/monde au sein de l'Etre, le pour-soi constitue en son propre être la possibilité de fonder, mais toujours a posteriori, l'en-soi dépassé.

Dans le cadre du séminaire consacré à l'étude de la Critique de la Raison dialectique il a paru nécessaire d'aborder la base ontologique de la théorie sartrienne de l'histoire, c'est-à-dire la logique de l'action qui se constitue, dans ces cahiers pour une morale au titre inadéquat, à rebours de l'impossible projet moral.

1) "Avoir, faire et être" : Nécessité de l'action.

La liberté est la condition fondamentale de l'action. De fait, elle advient à l'être par la réalité humaine qui néantise ce qu'elle est sous la forme de l'«avoir-été». La réalité humaine *est* donc son propre néant ; elle néantise l'en-soi qu'elle est ; elle a à *être* ce qu'elle est, ne pouvant coïncider avec elle-même, puisque la présence à soi suppose le recul de la néantisation, le *rien* du *rapport à soi*. En d'autres termes, l'homme est libre parce qu'il n'est pas soi, mais *présence à soi*. Ce même néant qui, dit Sartre, «*est été*» au cœur de la réalité humaine fait que l'homme, arraché à lui-même, est séparé par un néant de son passé qu'il a à *être* comme de ce qu'il *se fera être* au futur. Le chapitre consacré à la transcendance (1) a permis de montrer que le monde apparaît avec le surgissement du pour-soi. L'en-soi est pure dispersion en extériorité, sans aucune unification ; l'apparition du pour-soi s'apparente dès lors à une *passion* : nous nous perdons dans la néantisation pour que le monde existe. Car c'est une seule et même chose d'être libre par une *néantisation continuée* de mon être, ou dépassement synthétique de mes possibilités, et d'être une présence au monde qui découvre du même coup le monde que son surgissement fait apparaître.

Nous choisissons le monde ou dépassons l'en-soi vers sa signification dans le geste même où nous *nous* choisissons. Le monde nous renvoie par là même l'image du projet originel que nous sommes : pas de différence donc entre néantiser l'en-soi que nous sommes et le dépasser par négation interne vers un autre en-soi, ou *possible du pour-soi*. Je ne puis donc saisir thétiqument ma liberté, comme ma conscience, sinon dans les objets transcendants, apparaissant dans le monde, dans lesquels elle s'inscrit et forme sa propre figure, qui n'a rien d'une image : je m'annonce dans le monde comme ce que je me fais être, et le monde apparaît comme ce que je suis (2). Il s'ensuit qu'il est impossible de séparer la néantisation du donné de la négation interne de ce même donné vers une fin non encore existante. Recul perpétuel par rapport à soi, le pour-soi ne saurait trouver refuge dans la donnée factuelle qu'il était : le pour-soi est libre, et son apparition même fait qu'il y a un monde. Car sa liberté - «il est l'être qui a à être ce qu'il était à la lumière de ce qu'il sera (3)» - constitue son être. Absolu non-substantiel, le pour-soi n'est pas fondement de son *être-comme-néant-d'être*, mais fonde perpétuellement son néant d'être : aussi peut-il par sa liberté *choisir* son être, mais non fonder cet être. En réalité, *sa liberté ne peut pas ne pas se choisir* ; en ce sens, son être lui est donné de fait : absurde, contingent. Nous sommes condamnés à la liberté au sens où, selon Heidegger, *il n'y a de projet que jeté*. Mais, en reprenant librement à son compte l'absence de fondement qui la définit, la réalité humaine s'annonce comme liberté-pour-fonder. Elle introduit dans le monde son néant-d'être-pour-fonder : cet être de tous les fondements, de toutes les raisons qui viennent au monde manifeste l'assomption de la contingence en «nécessité subjective», comme l'écrit Sartre dans les *Cahiers pour une morale* (4).

Si la liberté pouvait fonder l'être du pour-soi, cela suppose que «le pour-soi se tire du néant pour atteindre la fin qu'il se propose (5)» : la fin ainsi hypostasiée lui conférerait alors une existence de droit. Mais, en perdant son injustifiabilité, la liberté se perd elle-même comme liberté, c'est-à-dire comme néantisation, puisque la néantisation, qui permet le *faire* de la liberté, est néantisation *de* l'être, «manque d'être par rapport à un être donné». La liberté suppose par avance *tout* l'être contingent pour se faire *ne pas être* cet être, ou "creux toujours futur" de l'action. Une liberté justifiée comprendrait une nécessité qui précède l'existence et se nierait comme liberté. Cette liberté de mauvaise foi chercherait à tricher avec la contingence, afin de se protéger de l'écrasante responsabilité *d'avoir à être* son propre être, c'est-à-dire *d'exister* comme question sur son propre être. La nécessité, il faut le rappeler, est une structure de la liberté, elle est seconde par rapport à la liaison interne du pour-soi à ses possibles. Il ne peut y avoir d'objets nécessaires, qui est tel que sa possibilité entraîne son existence, que pour une liberté, qui a à être son possible. L'Être, au sens de la contingence, est prioritaire sur le possible (néantisation), qui à son tour précède le nécessaire (reflet dans l'en-soi des possibles du pour-soi).

Nous comprenons en quel sens, pour la réalité humaine, *être se réduit à faire*. << Ainsi la réalité humaine n'est pas d'abord pour agir, mais être pour elle, c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être (6)>>. Du même coup, la détermination à l'action doit être elle-même action et ne saurait résulter d'un état du monde, d'une impulsion ou d'un dispositif. L'autonomie de l'acte implique une Intention, non au sens d'un vœux pieux, d'un souhait ou de la causalité finale d'un concept réfléchi mais plutôt comme projet d'être qui implique tout le circuit de l'ipséité. L'intention éclaire le monde en définissant sur fond de monde nié une fin qui n'est pas, ou état du monde qui *doit* être réalisé ; elle fait retour sur la facticité ainsi transformée en situation (7) pour disposer un agencement des choses, dans la perspective d'un certain état à venir du monde. Mais cet état objectif du monde que la fin actualise a pour condition d'existence le projet non-thétique du pour-soi, ou liberté qui se fait être sa propre possibilisation vers cette fin.

Manque d'être, le pour-soi se rapporte au possible comme à ce qui lui manque ; quant à la *totalité d'être manquée*, ou pour-soi en coïncidence avec un Soi fondé, elle est hantée par la *valeur* (8). *Idéal* vers lequel tend la fuite du pour-soi s'arrachant à lui-même, la valeur est également le *sens* du dépassement de l'en-soi constitué en monde. Le pour-soi est donc manque et la liberté est son *projet d'être*.

La néantisation est le seul événement qui puisse arriver à l'en-soi ; à son tour, le pour-soi n'est autre que rapport à l'en-soi par négation interne : << entre l'en-soi néanti et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant (9)>>. En d'autres termes, l'être sans cesse visé par le pour-soi, c'est l'en-soi, ce même en-soi auquel est advenue la néantisation au terme d'un vain effort pour se fonder. Cette tentative, et son échec, introduisent le mince décalage de la présence à soi comme la seule aventure que l'en-soi *a*, et comme l'aventure, aussi, que le pour-soi *est*. Le pour-soi ne saurait aspirer à l'en-soi *d'avant* l'événement de la néantisation (expression du reste antinomique puisque avant et après présupposent le pour-soi...) : il ne peut avoir pour projet que d'être, en tant *que pour-soi*, un être en-soi ou être qui est ce qu'il est. Projet auto-destructeur : dans la totalité détotaillée "En-soi néantisé par le pour-soi" le pour-soi est à la fois terme du rapport et le rapport lui-même : ce qui lui permet de *viser* l'en-soi lui interdit du même coup toute *coïncidence* avec l'en-soi.

L'homme <<est fondamentalement désir d'être Dieu>> : cette compréhension préontologique de Dieu par l'homme permet de repérer en tout désir empirique une symbolisation du désir fondamental, qui définit la personne - invention libre "d'une manière d'être en question en son être" - . Plus encore, tout désir fondamental se profile à partir de la structure en-soi-pour-soi de la valeur, ou *causa sui*, comme l'expression d'un désir d'être qui définit toute personne en sa *réalité humaine*. Ce désir d'être est vérité de tout désir concret fondamental, sans être lui-même réel ; il suffit pourtant - et c'est décisif! - à ouvrir dans la tension vérité/réalité une définition vivante de la raison comme rapport à l'être : dévoilement/invention de manières d'être, sur fond inépuisable de monde.

2) L'appropriation et l'identification : l'action, sous les espèces d'une création de mauvaise foi.

La réalité humaine est désir d'être : la liberté est néantisation de l'en-soi et fuite vers l'en-soi-cause-de-soi, mais le manque d'être qui définit le pour-soi est aussi relation à un existant, à tel ou tel objet du désir. Toutefois, l'expérience semble révéler une hétérogénéité des désirs concrets, tout désir n'étant forcément ni désir de quelque chose, ni désir d'être : <<En fait mille exemples empiriques montrent que nous désirons *posséder* tel objet ou *faire* telle chose ou *être* quelqu'un (10). Dès lors, être, avoir et faire sont-ils ire ductibles? La *psychanalyse existentielle* répond par la négative, en ramenant le faire et l'avoir au désir d'être, non sans évoquer le point de vue de la réflexion complice, et en laissant ouverte par là même la perspective qu'adopterait une *réflexion purifiante*. Le désir de faire se ramène à une forme d'appropriation. Une œuvre d'art existe par moi : je crée dans l'en-soi une œuvre qui vient de moi, et qui m'échappe. Elle est moi et non-moi : je la conçois et je la rencontre. Ce double rapport définit l'appropriation. Il faudra mesurer par rapport à cette

thèse les inflexions des *Cahiers* relativement à l'*inauthenticité* de l'appropriation. D'autant que, pour le moment, création et possession on semblent aller de pair, comme en témoignent les deux complexes conjugués d'*Actéon* et de *Jonas*, qui définissent tant la connaissance scientifique que la possession sexuelle : assimiler un objet qui serait entièrement *moi*, sans pour autant se dissoudre en moi, objet qui garderait sa structure d'en-soi - <<car, justement ce que je désire, c'est cet objet et, si je le mange, je ne l'ai plus, je ne rencontre plus que moi (11)>>.

Aussi le faire se ramène-t-il l'avoir : qu'en est-il donc de l'avoir? Dans l'appropriation, le mien se manifeste comme syncrétisme entre l'intériorité du moi et l'indifférence de l'extériorité : <<le moi devenant le non-moi et le non-moi devenant le moi (12)>>. En réalité, l'appropriation est décrite comme le rêve impossible d'une création de mauvaise foi, où le pour-soi serait conforme à l'Idéal d'en-soi-pour-soi, à Dieu. Les *Cahiers* s'efforceront de séparer appropriation et création, débouchant alors sur la nouvelle définition de l'action comme dévoilement-crédation de l'Etre... D'une certaine manière, la possibilité de cette réflexion pure consacre dans ces *Cahiers* un faire qui ne se réduit pas à l'être ; l'inachèvement relatif de l'Etre et le néant est alors explicité : une logique de l'action, ouvrant sur la *Critique de la raison dialectique*, se substitue au règne de la valeur, ou présence idéale de *l'ens causa sui*. " Une liberté qui se veut liberté, c'est en effet un être-qui-n'est-pas-ce-qu'il-est et qui-est-ce-qu'il-n'est-pas, et qui choisit, comme idéal d'être, l'être-ce-qu'il-n'est-pas et le n'être-pas-ce-qu'il-est. Cette liberté choisit non de se *reprendre* mais de se fuir, non de coïncider avec soi, mais d'être toujours à distance de soi (13)>>. La morale est donc impossible, inutile et de mauvaise foi.

Dans *l'Etre et le néant*, la possession apparaît encore comme une tentative de rencontre, symbolisée par tel en-soi concret, entre le *pour-soi*, séparé qu'il est de lui-même par un néant de la possibilité, et une *valeur* qui hante le pour-soi, au sens où il pourrait s'identifier à son possible et être enfin en-soi-pour-soi. Mais n'est-ce pas trop demander à l'appropriation concrète de *l'objet* possédé, condamnée par là même à une structure métastable et magique? D'une part, la possession est *création continuée* : l'objet possédé est moi, il existe par moi. De l'autre, *l'objet* possédé est *émanation* de mon être, prouvant que le suis bien le fondement de mon être : je peux créer à l'extérieur, c'est-à-dire exister en-soi, là-bas dans les choses, indifférent par rapport à moi, et comme délivré du vertige de la néantisation inhérente à la présence à soi - cette divine absence à soi - !

Ainsi, le possédant veut être la raison d'être de l'objet possédé : il faut que la chose existe par et pour moi, qu'elle ait été faite pour moi ! Il s'agit bien là du mythe d'une création continuée de l'objet par le désir : celui-ci informe la chose désirée, mais dans *l'après-coup* d'une intégration magique de la propriété à ma situation, à mon être-dans-le-monde. Mais je ne suis jamais créateur que de la possession, non de l'objet, qui lui préexiste. Car Le seul être que je puisse créer, si la création absolue pouvait avoir un sens - à savoir, tirer l'être du néant -, c'est bien moi : toute création de chose étant l'émanation hors de moi de ma puissance créatrice. Mais alors il m'importe que cet objet, qui *est* ma création, puisse exister comme autre que moi et vive de sa propre vie, afin de glorifier, à l'extérieur, mon être de créateur. La création s'avère donc distendue entre la pure subjectivité et la matérialité nue :

<<Ce que je possède, c'est *moi* hors de moi, hors de toute subjectivité, comme un en-soi qui m'échappe à chaque instant et dont je perpétue à chaque instant la création. Mais, précisément, parce que je suis toujours hors de moi ailleurs, comme un incomplet qui se fait annoncer son être par ce qu'il n'est pas, lorsque je possède, je m'aliène au profit de l'objet possédé (14)>>.

La raison de cette antinomie est simple : l'avoir est en définitive projet d'être en-soi-pour-soi ;

<< On voit que l'appropriation n'est pas autre chose que le symbole de l'idéal du pour-soi ou valeur. Le couple pour-soi possédant et pour-soi possédé vaut pour l'être qui est pour se posséder lui-même et dont la possession est sa propre création, c'est-à-dire Dieu (15)>>.

Aussi ne s'étonnera-t-on pas de lire dans *l'Etre et le Néant* cette première définition, pour le moins restrictive, de la générosité : le don manifeste une rage de détruire et d'asservir, << jouissance possessive de l'objet qu'on donne, dans un contact destructif-appropriatif (16)>>. De même, toute appropriation est référée au désir de posséder l'être du phénomène (c'est-à-dire l'en-soi) à travers le phénomène d'être : c'est le monde que le pour-soi veut posséder en tel ou tel objet particulier, afin de se constituer lui-même comme le fondement du monde, <<totalité concrète de l'en-soi en tant que cette totalité est, comme totalité, le pour-soi lui-même existant sur le mode de l'en-soi (17)>>, Bref, le pour-soi veut fonder le monde sur le mode possessif, appelant par là même l'en-soi à supporter le néant d'être du pour-soi.

Ce projet de la réflexion complice va être *renversé* dans les *Cahiers*, le pour-soi devant s'appeler lui-même à "se consumer" pour que l'en-soi accède au "jaillissement fixe" du *il y a de l'être*, corollaire du projet d'existence - non d'être -, du pour-soi.

3) La causa sui :

L'homme cherche à se fonder, parce qu'il n'est pas son propre fondement. Il est *libre* parce qu'il lui *manque* d'être son propre fondement : or, c'est précisément ce *pur néant-de-fondement* qui fait de l'homme, dans le monde, *l'être-du-fondement*. Le projet va fonder l'être de tout objet, dans la signification par *dépassement vers le possible*. Il apparaît nécessaire que l'être (ou liberté) par qui le fondement vient au monde soit lui-même sans fondement, pur échappement à tout être comme à tout fondement : ainsi ce <<néant non fondé se fera-t-il pur mouvement pour fonder (18)>>. Il faut donc concevoir que le seul fondement que l'être-pour-fonder puisse recevoir lui vient après-coup de l'être même qui est fondé...Assomption nécessaire, au cœur de l'action humaine, de la "totalité détotalisée">>, qu'il faut *vouloir vouloir*, de la même manière que la volonté de puissance chez Nietzsche doit vouloir l'éternel retour.

Loin de l'éviter, je dois donc *vouloir* l'échec de la causa sui, c'est-à-dire affirmer l'irréductible liaison en altérité de l'en-soi *néantisé* et du pour-soi, ou *déchirure* interne entre le "soi causant" et le "soi causé" qui ne peuvent coïncider l'un avec l'autre. Il est donc impossible que le pour-soi se fonde comme *pour-soi* : cela reviendrait à demander à un fondement non fondé de fonder un fondement qui, derechef, sera nécessairement non fondé. " Mais dans la mesure où je me crée, je m'échappe car en tant qu'être créé je dois échapper au non-être non fondé du créateur (19)>>. Toute création doit vivre de sa propre vie, c'est-à-dire exister indépendamment de son créateur, voire *contre* lui : pour sortir de cette contradiction absurde, il faut que le fondé, le créé, échappe au fondement, soit distinct de lui et lui résiste de quelque manière.

Aucun être créé, pas même celui du créateur, ne peut être tiré du pour-soi... Le pour-soi ne peut se créer que comme autre, en créant en *dehors* de lui-même... Pourtant, il est évident que ce qui paraît, phénomène d'être, ou *il y a de l'être*, dépend bel et bien d'une illumination de l'être-en-soi par le pour-soi, car la néantisation suppose l'en-soi, à partir duquel elle s'annonce comme être-pour-crée du pour-soi. Cela signifie *premièrement* que le pour-soi est séparé de lui-même par l'en-soi ; *deuxièmement*, que c'est la même chose pour le pour-soi de se créer et de créer en dehors de soi - seul l'être-autre du créé peut témoigner du fondement - ; *troisièmement*, que l'en-soi précède toute création. La création ex nihilo est absurde et l'être ne saurait se tirer du néant - le non-être présuppose l'existence préalable, contingente, *de trop* de l'être-en-soi. Aussi la création ne peut être création que de *ce qui est* : qu'est-ce que cela signifie ? Que va-t-il en résulter pour la définition de l'action, dès lors que celle-ci ne peut plus être assimilée, sans contradiction, au désir d'être ?

Remarques sur le traitement du concept de *causa sui* dans l'Éthique de SPINOZA :

1) Une pensée de la *réalité* suppose que l'on puisse disjoindre la systématisme et la transcendance, c'est-à-dire satisfaire les exigences de la systématisme sans avoir recours à la transcendance (Descartes : Dieu crée librement les vérités éternelles ainsi que le monde, qu'il maintient dans l'existence par la libre création des vérités éternelles). D'une certaine manière, la réalité doit être divine par elle-même, ce qui revient à *identifier* Dieu et la nature : est-il possible de conjuguer la cause efficiente et transitive, qui sort d'elle-même pour agir sur autre chose, causalité qui est à l'œuvre dans la production des choses singulières, toujours déterminées de l'*extérieur* à exister, et la causalité immanente qui ne sort pas d'elle-même pour agir, parce qu'elle n'est rien d'autre que la réalité auto-productrice, donc absolue, de la nature ?

<<J'entends par cause de soi ce dont l'essence enveloppe l'existence ; autrement dit, ce dont la nature ne peut être conçue sinon comme existante (20)>>.

Dès le commencement de l'*Éthique*, Spinoza transforme absolument une formule qui, jusque-là, était plus descriptive que proprement causale et effective. La causalité désigne l'*efficience* de la cause par rapport à son effet, c'est-à-dire une liaison en extériorité qui s'accompagne d'une certaine finitude de la chose considérée. C'est pourquoi dans la philosophie de Saint Thomas, la *causa sui* est censée renvoyer à la fois à une causalité efficiente, motrice, <<de par soi>> ou *se* et à une cause finale, entendue au sens de <<en vue de soi>> ou *propter se*. Un texte de Descartes exprime cette difficulté :

<<De même, lorsque nous disons que Dieu est par soi, nous pouvons aussi à la vérité entendre cela négativement, et n'avoir point d'autre pensée, sinon qu'il n'y a aucune cause de son existence, mais si nous avons auparavant recherché la cause pourquoi il est, ou pourquoi il ne cesse point d'être, et que, considérant l'immense et incompréhensible puissance qui est contenue dans son idée, nous l'ayons reconnue si pleine et si abondante qu'en effet elle soit la cause pourquoi il est et ne cesse point d'être, et qu'il n'y en puisse avoir d'autre que celle-là, nous disons que Dieu est *par soi*, non plus négativement, mais au contraire très positivement (21)>>.

En fait, c'est sa *toute-puissance* qui fait que Dieu est cause de lui-même, *comme si* le principe de causalité s'appliquait à lui, de manière particulière : la cause de soi est une *propriété* de la nature absolue de Dieu.

Spinoza, au contraire, considère la *causa sui* comme un *préalable* à la réalité de la substance, dont l'intelligibilité dépend de ce principe. En effet, la deuxième démonstration de l'importante proposition XI présente une vérité essentielle, qui aide à mesurer le rôle premier de la *causa sui* : <<Pour toute chose, il doit y avoir une cause, ou raison assignable, pourquoi elle existe ou pourquoi elle n'existe pas (22)>>. Si nous rapprochons cet axiome *implicite*, de la 1^{ère} définition, <<...ce dont l'essence enveloppe l'existence...>>, nous pouvons discerner dans l'essence comme *causa sui* une raison qui *entraîne* l'existence, au sens d'une raison *interne* identique à la *force d'être* qui constitue la substance, dans sa différence à ce qui n'existe que par une raison externe. Ainsi, c'est en vertu de cette relation interne qui unit son essence à son existence que la substance existe comme <<ce qui est en soi et est conçu par soi : c'est-à-dire ce dont le concept n'a pas besoin du concept d'une autre chose, duquel il doit être formé (23)>>. Cause ou raison interne qui n'est déterminée, donc limitée par rien qui lui soit extérieur ; cause qui agit sur elle-même, donc qui ne sort pas d'elle-même pour produire un effet : cause infinie, immanente et, par *conséquent*, une. Cette cause est cause de toutes choses, au même titre qu'elle est cause productrice d'elle-même. La distinction nécessitée hypothétique/nécessité inconditionnelle est remplacée par celle de nécessité libre et de nécessité contrainte :

<<Cette chose est dite libre qui existe par la seule nécessité de sa nature et est déterminée par soi seule à agir : cette chose est dite nécessaire ou plutôt contrainte qui est déterminée par une autre à exister et à produire quelque effet dans une condition certaine et déterminée (24)>>.

Aussi la *causa sui* ne comporte-t-elle ni efficience, ni finalité, mais ce sens proprement géométrique et génétique d'une productivité des essences et de leurs propriétés - ou définition réelle de toutes les propriétés ou raisons que l'on peut déduire de l'essence d'une chose comme d'une raison.

<<Par substance, j'entends ce qui est en soi et est conçu par soi>> : cette propriété d'auto-suffisance inhérente à l'idée même de substance permet à Spinoza d'affronter, d'entrée de jeu, la critique de tout dualisme. Il ne saurait exister deux substances de même attribut (25), puisque, dans ce cas, il serait impossible de les distinguer. Dès lors, puisqu'il ne peut pas y avoir deux substances identiques, une substance ne peut être produite par une autre, étant, bien entendu, qu'une chose ne peut en produire une autre qu'à la condition d'avoir quelque chose de commun avec elle (partie 1, prop. V et VI). Cette propriété de la substance de ne pouvoir être produite par autre chose fait que, positivement et concrètement, elle est sa propre cause (prop.VII). Ainsi, telle substance exprimée par tel attribut est unique et <<il appartient à sa nature d'exister>> : ne pouvant être limitée par une autre, elle est nécessairement *infinie* (prop.VIII). Partant de tel attribut qui constitue l'essence de la substance, Spinoza remonte à la substance exprimée *dans son exclusivité* par cet attribut : substance unique parce qu'elle est infinie. Insistons bien sur ce point : *elle est infinie donc unique et non d'abord une puis infinie*. Mais alors, en tant que réalité qui s'affirme elle-même, cette substance est d'autant plus riche en être qu'elle s'affirme en un plus grand nombre d'attributs (prop.IX) : l'être de la réalité est proportionnel au nombre des attributs qui lui appartiennent. En quelque sorte, il y a un mouvement de dépassement, de transcendance, quoique immanent à la réalité, affirmation infinie de puissance d'être immédiatement réalisée en une infinité d'attributs :

<<Dieu, c'est-à-dire une substance constituée par une infinité d'attributs dont chacun exprime une essence éternelle et infinie existe nécessairement (prop. XI)>>.

Cause substantielle d'elle-même, la réalité s'affirme comme *divine*, sans la moindre transcendance d'un Dieu créateur. Ainsi, la *causa sui* n'est pas conçue comme justification extérieure de la réalité : celle-ci déborde l'opposition inhérente à l'idée de nature entre *contingence* et *fondement*, nécessité "scientifique" et nécessité "métaphysique".

La substance est Dieu : son existence résulte nécessairement de son caractère infini et sa perfection n'est autre que sa réalité. En vertu de sa causalité interne, Dieu est la puissance dynamique d'*expansion* de la réalité comme existence nécessaire, auto-productrice et dépourvue de tout obstacle. Sa *force d'exister* est absolue et infinie. Il ne saurait donc y avoir de division entre la transcendance et l'immanence : la réalité contient en elle-même la multiplicité infinie, réelle et sans séparation de ses propriétés, exprimées dans une infinité d'attributs. On n'aura donc pas de peine à concevoir que Dieu soit à la fois chose pensante et chose étendue, matérielle : deux attributs parallèles exprimant la même puissance d'être infiniment infinie. La matière, en outre, n'est pas en dehors de Dieu : son infinité exprime une essence divine. Réciproquement, la nature n'est pas que matière : elle enveloppe la puissance absolue de Dieu, dans une infinité d'attributs, dont la pensée et l'étendue, attributs auxquels nous participons. L'idéalisme et le matérialisme, ces deux prétendus adversaires, en réalité complices d'une même méconnaissance de l'être comme puissance infinie, sont proprement *balayés*.

L'immanence de l'infini fait que la réalité se produit elle-même comme infini immanent à son propre être, c'est-à-dire comme puissance infinie de produire, immédiatement actualisée :

<<De la nécessité de la nature divine doivent suivre en effet une infinité de modes une infinité de choses, c'est-à-dire tout ce qui peut tomber sous un entendement infini (prop.XVI)>>.

Aussi Dieu, c'est-à-dire la nature, ou la nature en tant qu'infini en acte, conjoint-il la *cause efficiente* puisqu'il est cause universelle et directe de toutes choses, la *cause par soi*-le monde est produit par la nécessité infinie inhérente à sa nature, de manière homogène à cette même nécessité - et la *cause première* : Dieu est le fondement immanent de toutes les séries causales qui sont produites par l'infini en acte. Le concept de nécessité infinie, immanente et productrice rend caduque l'opposition de la contingence et de la nécessité. en montrant que l'injustifiabilité ou l'absence de raison d'être présentent toujours au fond un concept encore non développé de la nécessité : cela explique pourquoi la nécessité en vient à requérir la finalité pour achever son sens

2) Qu'advient-il alors des choses singulières, dont l'essence n'enveloppe pas l'existence, et qui constituent, avec leurs relations, le tissu de ce que nous appelons *nature* (prop.XXIV) ? Elles existent par des déterminations qui leur viennent de l'extérieur. Ces causes transitives qui les définissent (prop.XXVIII) ne semblent pas conduire à Dieu, mais à d'autres choses, agissant à leur tour comme des causes finies et transitives, elles-mêmes modifiées de l'extérieur par d'autres choses, et ainsi de suite indéfiniment. Néanmoins, tout au long de ces séries causales indéfinies, on retrouve la causalité immanente de l'infini (prop.XXVI et XXVII), celle par laquelle tout mode est mode de la substance, et déterminé par Dieu à produire quelque effet. Aussi toutes les choses sont produites en Dieu, mais chaque chose en tant que mode (26), est déterminée dans son attribut par un autre mode qui lui est relativement extérieur. L'infini en acte de la *causa sui* permet ainsi la conjugaison de l'immanence et de l'altérité. Chaque chose est mode, affection spécifique, de la substance, mais elle est aussi relation à une détermination externe qui la particularise : la substance est expansion immanente à ses effets, mais se distingue de ses effets en tant que, précisément, elle produit un nombre infini d'effets, de modes. Mais Dieu, ou l'infini, reste Dieu : la communauté substantielle de l'attribut - qui exprime et constitue l'essence de Dieu - et du mode produit permet de distinguer en leur *manière d'être* la réalité - qui est "divine" - et les choses, qui ne sont ni divines, ni causes d'elles-mêmes. Mais cette distinction n'est pas séparation, ni négation de l'un par l'autre. Dès lors,

<<Il n'est rien donné de contingent dans la nature, mais tout y est déterminé par la nécessité de la nature divine à exister et à produire quelque effet d'une certaine manière (prop.XXIX)>>.

"Causante" ou "causée", la nature est une seule et même chose, mais il faut distinguer Dieu comme cause infinie - *nature naturante* - et l'ensemble de la nature comme effet - *nature naturée* - de cette cause fondamentale, immanente à tous les modes, qui s'exerce à travers chaque mode en exprimant de manière déterminée et finie la puissance de Dieu (prop.XXXVI). La *nécessité* infinie de Dieu qui exprime sa puissance absolue se confond avec la *liberté* de Dieu, qui agit sans être influencé par rien d'extérieur, mais comme affirmation de son être, dans sa plénitude d'existence et de réalité. Il devient alors absurde de référer la nature à une autre norme de perfection qu'elle-même, par projection de la finalité de notre propre désir (Appendice à la partie I).

3) Mais alors, pourrait-on objecter, que devient l'individu ? Le mode ne risque-t-il pas d'être absorbé dans la nécessité infinie, existe-t-il vraiment *autre chose* que Dieu ? Il faut au contraire affirmer que cette théorie de la puissance fonde l'irréductibilité de l'individu. L'essence de chaque être est la productivité en lui de son essence, c'est-à-dire d'une partie déterminée de la puissance divine, ou *causa sui*.

Tout, dans la nature, est puissance, parce que dieu est puissance causale absolue ; il s'ensuit réciproquement que "Dieu" est l'affirmation de la force pratique de chaque individu. Un être fini, singulier, limité par d'autres choses, qui ont par cela même, quelque chose en commun avec lui, exprime la puissance de Dieu, mais de manière *modale*. Cet individu n'est pas une totalité close, fermée sur elle-même, mais un être de rapport et de rapports entre les rapports. Cet individu a une essence, ou *puissance d'exister* en même temps qu'il est entièrement défini par les rapports qui le lient à la nature et à *tous* les autres êtres.

Dès que le rapport correspondant à son essence est donné par son pouvoir ou aptitude à être affecté, dans une certaine *composition* de l'extériorité, il est déterminé, par son essence, à persévérer dans son être, et à produire tous les effets qui résultent de sa nature.

<<Chaque chose, autant qu'il est en elle (dans la mesure de sa force causale), s'efforce de persévérer dans son être (partie III, prop.VI)>> et

<<L'effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être n'est rien en dehors de l'essence actuelle cette chose (prop.VII)>>.

Le conatus est dépassement de la distinction intérieur/extérieur au profit du couple actif/passifs (27), qui détermine l'horizon d'adéquation de la vie individuelle et humaine, celle-ci cherchant à <<*se persévérer* dans son être>>, selon la belle formule de Stanislas BRETON. La puissance de l'individu est en effet limitée. Il ne peut pas tout, ne s'étant pas produit lui-même. Son existence s'explique par la *causa sui*, mais demeure distincte d'elle, séparée par la diversité des modes qui affectent et déterminent son être. L'individu a donc besoin, pour exister, d'autres choses, d'autres rapports et d'autres individus qui tantôt agissent en composant leurs rapports avec les siens, tantôt en s'opposant au plein déploiement de sa puissance.

L'être modal est une existence *relationnelle* : la même cause qui définit sa puissance rend nécessaire une certaine passivité, ou pouvoir des autres choses, qui séparent sa puissance d'elle-même. La passivité n'est autre que notre dépendance à l'égard de cette extériorité qui détermine l'individu de toutes parts, rapport nécessairement *inégal*, forcément vécu comme risque perpétuel de domination, voire de destruction. Mais cette tension entre la puissance et le pouvoir a pour corrélat le rapport actif/passif, qui n'est autre que l'explicitation du *rapport pratique* de l'individu au monde.

Toutes proportions gardées, le traitement original de la *causa Sui* par l'auteur de *l'Éthique*, définit l'Être - conçu néanmoins dans sa nécessité infinie et non dans sa contingence - en tant que condition et horizon de la puissance humaine d'agir et de produire. La <<vraie vie>> consiste à augmenter sa puissance d'agir, en se constituant le plus adéquatement possible : cette détermination par soi se confond avec l'amour unitif à Dieu, à la puissance infinie.

En conclusion,

- 1) L'Être est pure puissance d'affirmation de l'existence ; il n'y a donc pas de différence ontologique de l'Être et de l'étant.
- 2) L'Être. Infini, est coextensif à la vie individuelle : la "finitude" individuelle est positive et non privative, puisque la détermination individuelle enveloppe la fécondité infinie de l'Être dans ses effets.
- 3) L'ontologie est de part en part une éthique, à savoir l'invention sélective de ce qui augmente la puissance d'agir, ou *plus-value d'être* pour la réalité humaine.

4) La question morale, du point de vue de la "réflexion pure". L'apport des Cahiers pour une morale à l'intelligence des "perspectives morales" esquissées à la fin de l'Être et le Néant.

Le Bien, fondement de toute perspective morale, est nécessairement lié à l'action. Cela exclut la vision essentialiste, contemplative, d'un Bien qui existerait en soi : la perspective morale suppose la liberté et la subjectivité. Si le Bien a *un* être, s'il *est* purement et simplement, la liberté comme invention et création des valeurs s'amenuisent et se dissolvent, n'étant plus que liberté de *ne pas faire* le bien, liberté au sens négatif. Mais il serait erroné d'en déduire que le Bien n'est qu'une espèce de coloration arbitraire de la volonté : on ne *possède* pas plus le Bien qu'on n'est *affecté* par lui... Le bien forme le corrélat noématique d'une transcendance - il est, écrit Sartre, <<le noème

de cette noèse particulière qu'est l'acte (28)>>. Tel est donc le rapport de l'action au bien : celui-ci ne lui préexiste pas, il ne saurait être indépendant du *faire* qui le réalise ; inversement, l'acte vise le bien comme un devoir-être dans le monde, qu'il lui faut réaliser par négation de ce qui est. Mais il faut ajouter que ce bien à *faire* n'existe pas comme une transcendance inscrite dans les choses - des valeurs inscrites objectivement au sein de l'Être *sont* purement et simplement, elles ne sauraient nous intéresser - mais dans le mouvement même de se transcender d'une subjectivité qui elle-même n'est rien d'autre qu'un éclatement vers le monde :

<<Le rapport entre la subjectivité agissante et le Bien est aussi étroit que le rapport intentionnel qui lie la conscience à son objet, ou celui qui lie l'homme au monde dans l'être dans le monde. Le Bien ne peut être conçu en dehors d'une subjectivité agissante, et pourtant il est l'au-delà de cette subjectivité. Subjectif en ce qu'il doit toujours émaner d'une subjectivité et ne jamais s'imposer à elle du dehors, il est objectif en ce qu'il est, dans son essence universelle, rigoureusement indépendant de cette subjectivité (29)>>.

Dès lors, il convient de bien distinguer deux choses, si l'on veut éviter le double écueil d'un relativisme capricieux comme d'un universalisme de type kantien - où la raison est davantage ordonnée à l'Être et à l'humanité comme totalité synthétique qu'à l'existence et à la <<totalité détotaalisée>>. Le Bien n'est autre que la Valeur, au sens du dépassement orienté de l'en-soi vers le pour-soi - la synthèse *en-soi pour-soi* apparaît comme le *manqué* ou Être qui serait son propre fondement -. Dès lors, une liberté capricieuse ou arbitraire est impossible, puisque cela reviendrait à imaginer une réalité humaine *déjà* constituée, qui choisirait *après-coup*, dans l'indifférence, entre des possibilités également arbitraires. Or, la subjectivité <<se choisit en choisissant le Bien et ne peut faire qu'en se choisissant elle ne choisisse le Bien qui la définit (30)>> : idéal de la réalité humaine, le Bien possède une structure universelle, et nous voudrions que notre acte puisse être repris par l'Autre. Néanmoins, la réalité humaine est une totalité détotaalisée, il ne saurait y avoir un support - l'idée d'humanité - qui assurerait la synthèse des actions. En ce sens, l'universel n'est pas plus *réfléchissant* que <<déterminant>> : supposer un horizon de sens revient à privilégier le possible sur l'existence, ou la pensée par rapport à l'être. Or, il n'y a de point de départ que la subjectivité ou *existence* : le pour-soi, être d'un être qui a à être son propre manque d'être.

Il faut distinguer deux notions : en premier lieu, la structure d'universalité du Bien, gage de son existence hors de moi ; ensuite, l'idéal d'une humanité s'unifiant en faisant le Bien. Loin de viser une synthèse, fût-elle réfléchissante, nous devons accuser l'antagonisme, la tension entre le Bien comme structure de l'Acte et l'idéal auto-contradictoire d'humanité : aussi la finitude qui préside à la pluralité des engagements comme à la diversité des consciences pourra-t-elle apparaître comme un absolu. C'est seulement parce que le Bien n'est pas l'objet d'un accord unanime, présent ou futur, tout en étant présent par son universalité comme structure d'exigence en tout acte singulier, accompli dans une situation concrète, qu'il fait de chaque initiative une invention risquée, qui se donne aux autres comme proposition et s'expose délibérément à leur contestation, dans et par d'autres actes. L'universalité n'est ici que la liaison par négation interne, caractéristique de la fatalité détotaalisée. Chaque liberté est transcendance, mais cela n'empêche pas la totalité détotaalisée de toutes les libertés d'esquisser elle-même une transcendance : le Bien n'est pas l'unité de toutes ces libertés, mais le visage dedans-dehors de chacune d'entre elles en tant que facette de la totalité détotaalisée de l'humanité. L'action, on le voit, a pour corrélat un absolu de la finitude, de la singularité, en même temps qu'un mode de liaison original de ces particularités : *la totalité détotaalisée annonce un collectif sans communauté, une liaison sans principe d'unité et une réciprocité de l'immanence et de l'altérité.*

5) La logique de l'action à rebours du projet moral :

Dès lors, nous sommes en mesure de formuler la question suivante : s'il est vrai qu'il y a l'existence *inauthentique* et l'existence *authentique*, toutes deux corrélatives de la liberté comme

structure ontologique fondamentale du pour-soi, comment peut-il se faire que l'homme choisisse d'abord l'inauthenticité ? Il faut rappeler que l'inauthenticité, aux yeux de Sartre, se confond avec le projet originel qui n'est autre que le désir de s'identifier à l'en-soi pour-soi, et d'être son propre fondement : en effet, ce choix premier est spontanément position d'un transcendant, en même temps qu'oubli irréflecti (de) soi comme subjectivité. En d'autres termes, l'hypostase du Bien, qui consiste à lui accorder une espèce d'objectivité transcendante, de primauté ontologique par rapport à l'acte, est à peu près aussi nécessaire que l'antériorité de l'irréflecti sur le réflecti :

<<Ainsi suis-je libre et responsable de mon projet sous cette réserve qu'il est précisément comme ayant été là d'abord. En fait il ne s'agit pas d'une restriction à la liberté puisque, en réalité, c'est seulement la forme sous laquelle elle est liberté qui est l'objet de cette réserve. Étant irréflectie, cette liberté ne se pose pas elle-même comme liberté. Elle pose son objet (l'acte, la fin de l'acte) et elle est hantée par la valeur. À ce niveau, elle se réalise comme choix d'être (31)>>.

En d'autres termes, c'est librement que la liberté, échappement néantisant à l'être, poursuit l'en-soi pour-soi, ce rêve impossible de *causa sui*. La mauvaise foi a pour condition d'existence cette fragilité qui affecte le choix premier de la liberté, conscience non-thétique d'elle-même, entièrement ordonnée au transcendant qu'elle vise. Dès lors, la réflexion pure, si elle est possible, doit rompre avec la tentation de projeter l'action sur un désir d'être et lui substituer une liberté qui se prend elle-même pour fin, dans la conscience même de sa contingence.

La "conversion" met en jeu un nouveau type d'existant : il ne s'agit pas de supprimer le projet originel, mais d'en faire le thème d'une mise en question de lui-même, par lui-même <<L'homme est l'être dont l'existence est en question dans son être et comme l'être de l'homme est action, cela signifie que son choix d'être est en même temps en question dans son être (32)>>. Nous allons tenter de ressaisir la manière dont Sartre déduit de cet être de l'homme en question dans son être (= action) que son *choix d'être* est, lui aussi, en question dans son être. Que va-t-il en résulter quant au statut de l'action, entre *l'existence* et le choix d'être ?

Notons d'emblée qu'à propos de la nouvelle manière pour l'homme <<d'exister son existence>> Sartre renvoie aux analyses ; de la mauvaise foi (33), ajoutant que la réponse s'y trouvait implicitement donnée... Quel était le piège commun, propre à la sincérité comme à la mauvaise foi ? Je ne peux pas plus dire que je suis courageux, au sens d'une identification à cette qualité, que d'affirmer que je ne le suis pas : la capacité de recul de la conscience, ou pouvoir de (se) désolidariser de *soi*, ne me dispense pas d'avoir à être ce que je ne suis pas. Je ne saurais fuir ce que je ne suis pas dans le ne pas être ce que je ne suis pas, mais je ne suis pas ce que je suis et je suis ce que je ne suis pas. Il apparaît que l'authenticité, ici, se manifeste dans la tension voulue et assumée entre l'être et le "ne pas être". Il faut substituer un esprit *d'expérimentation*, ouverture sur les redressements perpétuels qu'induit l'action en cours, à la vaine espérance de s'observer, de saisir la qualité de courageux comme être en-soi pour-soi. À la limite, le projet même d'être courageux s'avère piégé, mystifié par le regard d'autrui, qui seul peut me conférer cette qualité. Je dois assurément reprendre à mon compte toute qualité, mais en l'intériorisant comme série de conduites, que je suis et ne suis pas en même temps. En d'autres termes, le projet d'être courageux, fort etc., consiste à courir derrière des irréalisables, résidus d'en-soi que le pour-soi s'efforce vainement de dissoudre au profit de l'«*adéquation*» illusoire à soi-même rêvée par la *causa sui*. Le seul projet valable est de faire, non d'être : un faire concrètement défini par une situation précise, délimité par les circonstances, qui ne peut se projeter vers un universel. Celui-ci, en l'occurrence, serait de peu d'utilité, puisque n'apportant aucun éclairage sur les entreprises particulières qui doivent être accomplies, dans le risque et l'invention, en acceptant de surcroît la confrontation avec les choix d'autrui.

<<Faire le nécessaire>>, dans une situation donnée, en étant bien conscient que l'on n'agit pas pour l'éternité, ni pour les fins dernières de l'homme. Du reste, cette perspective annulerait la portée même de l'action - manque d'être condamné à dévoiler de l'être - en présupposant, fût-ce dans un jugement dit *réfléchissant*, une idée de l'être qui précéderait l'ex-istence. Comme il est vrai, en outre, que tout choix détermine des choix dérivés, il ne faut pas espérer une fin

quelconque, dont le sens consisterait à être ceci ou cela. Agir, c'est accepter de se laisser profiler par les modalités réelles de l'entreprise, faire vœux de pauvreté ontologique au profit du monde, à cette nuance près que le monde ne me donne aucune raison d'agir.

Toutes les interprétations de l'engagement sont a priori faussées si elles ne maintiennent pas la tension : d'une part, j'agis parce que je ne suis pas et qu'aucun choix n'est fondé ; d'autre part, je suis engagé par mon action, qui comprend derechef une nécessaire critique d'elle-même par elle-même, puisqu'elle n'est rien d'autre que la réalité d'une existence en question pour elle-même. L'engagement est nécessaire *parce qu'il n'est pas justifié* mais il ne saurait pas plus *me justifier*, en retour. Un "engagement" qui ne serait pas en même temps *résistance* à l'illusion de valeurs en-soi qui prétendent le justifier ; une "résistance" qui se déroberait à une critique par *l'action* de l'action : telles sont les deux tendances récurrentes de la réflexion complice et de la mauvaise foi. Ajoutons aussi que l'action, par définition, entraîne une nécessaire temporalisation du choix : que signifie dès lors *être* pour une liberté qui vit dans le temps ?

Chaque acte décide absolument de sa signification, *dans le temps qu'elle vit* ; néanmoins, cette même étoffe temporelle fait que la liberté doit se reconnaître par avance dans le "futur au passé" de tel ou tel acte : à ce moment, c'est une liberté même et autre qui aura à reprendre, à juger, voire à recréer cet acte quant à sa signification.

L'engagement ne se fonde pas, mais se *renouvelle* tout au long d'une aventure continuée où nul principe a priori ou a posteriori ne peut dissimuler la contingence et la fragilité qui sont la source et la motivation du projet d'exister, tout entier tourné vers l'extérieur. La contingence produit l'engagement comme la *nécessité d'une action toujours contingente*, résistant à tous les pièges de la fondation comme de la justification. Considérées du dehors, c'est-à-dire abstraction faite de ce conditionnement par la ... gratuité, l'engagement, comme l'action, risquent de perdre toute signification ontologique, et d'être pris par l'esprit de sérieux, qui constitue leur négation totale : il n'y a plus rien à faire, dès lors que l'action procède des choses.

Restent néanmoins les intentions : ne peut-on dire au moins que je suis un homme qui *veut* écrire un livre, escalader une montagne, construire un hôpital ? Or, il faut souligner le sens de *vouloir* : il ne s'agit pas de l'exercice d'une faculté pleine et entière - la volonté n'est pas - mais, par la médiation de l'acte, d'un vouloir être. Ainsi, vouloir n'est pas être mais plutôt vouloir l'être que je ne suis pas. L'authenticité revient à saisir le caractère de mise en question que comprend le vouloir et, à condition d'approfondir les structures de l'action concrète, l'on découvre que l'intention elle-même - par exemple écrire un livre - est tout-à-fait abstraite et ne peut être énoncée dans sa généralité que moyennant un rapport ouvert et indéterminé au monde, où seuls importent les détails, modalités et directions effectives de ce que l'on fait : l'intention s'apprend et se dévoile dans les résultats, n'étant autre que la conduite se poursuivant elle-même à travers la série de ses conduites partielles ; elle totalise ses buts particuliers dans le cadre même de l'action en cours, qui invente au fur et à mesure ses rectifications.

<<Ainsi le pour-soi authentique, refusant l'être et la Psyché, se dévoile à lui-même à la fois dans l'immédiat de la perpétuelle mise en question (*Erlebnis*) et à la fois par la description réflexive de son entreprise concrète telle qu'elle se dévoile à lui dans le monde. À ce niveau son avenir c'est l'avenir de l'usine, de l'hôpital, l'avenir de sa politique. Le *Moi* est un intermédiaire abusif : l'*eidos* que renvoie mon œuvre dont l'avenir préfigure mon avenir et l'ipséité de la mise en question doivent en tenir lieu (34)>>.

Cet ensemble mouvant (mise en question et dépassement) implique une réflexion seconde, qui naît sur les débris du désir d'être et de la réflexion complice.

Les mots, ici, ne laissent pas de présenter des pièges, puisque Sartre oppose *l'unification synthétique* de soi par soi, au-dehors et par l'Autre, fausse unité proposée par la réflexion complice - qu'il faut rejeter - à un certain *accord avec soi*, qui passe paradoxalement par l'abîme qu'ouvre la réflexion pure : cet abîme fait paraître l'existence à elle-même, comme question. Dès lors, la réflexion pure se définit comme "projet du projet", réflexion purifiante puisque ce *projet* de

projet n'est pas coïncidence ou identification avec soi : naissant du projet irréfléchi, ce projet assume la mise en question de soi-même en y répondant, par l'action. Celle-ci crée la possibilité de dépendre de soi-même, mais a posteriori, de l'autre côté de la *contingence* reprise réflexivement, dans la conscience subjective de la gratuité de l'action. En d'autres termes, la réflexion purifiante s'annonce dans et par l'action, comme tentative de récupération pratique du projet. L'action, en lieu et place du désir d'être, donne son assentiment au mode d'être "diasporique" du pour-soi : elle tire sa force de sa faiblesse ontologique ! En effet, la volonté réflexive est vouloir de ce que je veux, en cela qu'elle consent à affronter la mise en question du projet - réfléchi - de ceci ou de cela. Aussi le projet se saisit-il lui-même, dans l'autonomie que lui confère la gratuité d'une contingence réfléchie : il s'apparaît alors comme projet conscient *de* soi comme projet, à ceci près qu'il ne se fige pas noématiquement - altéré par l'"idole sanglante" du Moi - , mais se rapporte, conscient de soi comme *projet*, à son but, tout entier à l'action, accompagné dans l'immanence de la conscience (de) soi par un coup d'œil latéral sur lui-même, ou médiation interne d'une mise en question (de) soi par soi. Il s'agit d'aller vers le monde, tout en garantissant l'*ouverture* de ce mouvement vers le monde, par le redoublement de la contingence en conscience de gratuité.

Sartre décrit par un exemple (35) la liaison entre le statut de l'action et la possibilité de la réflexion pure : si je donne de l'eau à un misérable assoiffé, c'est parce que, *immédiatement*, elle me paraît désirable par lui. En ce sens, l'eau est l'essentiel. Dans la réflexion complice, je donne de l'eau, mais en me visant par-delà le but de l'action comme bienfaisant. Avec la réflexion pure, s'il est vrai que ma conscience de donner de l'eau se thématise, l'eau, pour autant, ne devient pas inessentielle : simplement, le projet prend conscience de lui-même en tant que mise en question de mon être dont l'action de donner de l'eau est le sens. Dans l'immédiat, mon action est contingente ; la réflexion complice introduit la fausse justification aliénée du Moi. Quant à la réflexion pure, elle produit cette médiation du projet par lui-même, ou *projet du projet* : je veux toujours l'action pour elle-même, mais le projet conscience de lui-même voulant cette action - dévoile l'eau comme désirable et se consume en acte dévoilant le monde, indépendamment d'un dépassement du monde vers le Soi. L'assomption réflexive de la contingence en gratuité récupère le projet comme un absolu que je veux.

Apparaissant dans son injustifiabilité absolue, le projet peut donc s'insérer de lui-même dans une entreprise qui seule décidera de son sens, comme dans un pari. Cette gratuité réfléchie annonce une véritable aventure que rien ne garantit à l'avance : pour autant, l'action est pour moi justifiée par cela même que je la mets en question. Sa réalisation en cours perpétue cette mise en question de soi, face au monde et face aux autres, au profit de ce que ma subjectivité dévoile. La conversion fait passer la contingence à l'absolu, délivrant de toute nécessité venue du dehors. Cela dit, je n'ai aucun droit substantiel à vouloir ce que je veux et ce vouloir de ce que je veux ne me justifie même pas ; simplement, <<je suis justifié à le vouloir parce que *je veux vouloir ce que je veux* (36)>>. Ce type d'accord avec soi-même, *vouloir vouloir* ce que je veux, en acceptant que le jugement sur ce que je fais m'échappe et m'oblige à rendre compte aux autres, définit une *nécessité subjective* :

<<Une contingence absolue qui n'a que soi pour se justifier par assomption et qui ne peut s'assumer qu'à l'intérieur de soi sans que jamais le projet justifié à l'intérieur puisse à partir de là se faire justifier par d'autres dans sa subjectivité (nous verrons qu'il peut y avoir justification par d'autres de l'entreprise comme objet s'ils la réassument) et qui ne se justifie qu'en risquant de se perdre. Mais qui du coup se constitue dans le risque et dans l'angoisse (qui suis-je pour me justifier) comme *pure autonomie* (37)>>.

Ainsi, l'action n'est autre que *conversion* de mon néant-de-fondement en être-pour-fonder, ou puissance pratique de dévoiler ce qui est.

6) Le renversement du désir d'être en "création de ce qui est" :

Il faut concevoir deux processus équivalents et corrélatifs : dans l'immanence de l'Être, l'Être ne peut se mettre en question.

L'Être *pur* est symbolisé par la Nuit : équivalence de l'être et du non-être dans l'indifférenciation. Le seul événement qui puisse arriver à l'Être consiste en une mise en question *hors de soi*, "excentrique" : cette mise en question n'est autre que la réalité humaine. Mais que signifie pour l'homme d'être par la néantisation (qui "est été" par l'en-soi) un "être qui se met en question dans son être" ? - Rien d'autre que la *question* - négation interne de l'en-soi vers l'en-soi - sur le *sens* de l'Être. L'homme est bel et bien l'aventure de l'Être qui arrive à l'être dans et par autre chose que lui. Tel est le sens de l'action : cette espèce d'*aventure* de l'Être ex-iste pour la réalité humaine comme aventure qu'elle a à être en *dévoilant* l'Être. L'action surgit comme l'*inverse* du projet d'être : nous avons noté le caractère vain du désir d'être en-soi pour-soi, passion inutile du pour-soi qui veut *être*, alors que l'être ne saurait sortir de l'existence, c'est-à-dire de *rien* ! Au contraire, l'action est possible au sens plein, comme dévoilement, parce qu'elle apparaît a posteriori, du fait que l'Être *et* le pour-soi étant *déjà* donnés : elle a affaire au *monde*, qui est sa tâche. Tout se passe comme si, au lieu d'imaginer que le pour-soi puisse s'engendrer comme être, il fallait poser, du côté de l'être en-soi, toute la portée ontologique de cet *événement* de la néantisation, par lequel l'Être, "en voulant se récupérer" subit cette décompression où il se perd comme être faisant apparaître le pour-soi. Dans la contingence de cet événement ontologique qui constitue l'homme, la *question* est donnée : il appartiendra au pour-soi d'inventer la réponse. Dans le monde, l'Être est appel au pour-soi.

Aussi le pour-soi doit-il accepter de se perdre, c'est-à-dire ne pas tenter de se récupérer comme Être, de telle sorte que par lui l'Être se manifeste. Il lui faut être en récupérant l'Être, en existant comme vérité et clarté de l'Être. Quasi-Création, qui revient à sauver l'Être de la pure indifférenciation de l'être en-soi. Nous découvrons le caractère absolu du *rapport*, du pour-soi comme rapport : l'être en-soi ne peut être pour-soi, mais il advient comme monde en existant *pour* le pour-soi. Réciproquement, le pour-soi "se fonde" comme ... *pour-soi* en révélant cet "il y a de l'être" du monde qui n'existe que par lui, mais il se fonde précisément en *renonçant* à se fonder (c'est-à-dire à se faire soutenir par l'en-soi) afin de n'exister que comme ce rien par lequel l'Être paraît (38). Le sacrifice du pour-soi est donc son salut, mais au-dehors, dans l'apparition phénoménale de l'être.

Cette création s'accomplit dans le croisement, propre à la totalité détotalisée, de l'immanence et de la transcendance. Avant d'être l'un des termes du rapport, le pour-soi est l'absolu du *Rapport* :

<< L'action, en effet, est à considérer à la fois sur le plan du pour-soi et sur celui de l'en-soi, car il s'agit d'un projet d'origine immanente, qui détermine une modification dans l'être du transcendant. Il ne servirait à rien, en effet, de déclarer que l'action modifie seulement l'apparence phénoménale de la chose : si l'apparence phénoménale de la chose peut être modifiée jusqu'à l'anéantissement de la tasse en tant que tasse, et si l'être de la tasse n'est autre que sa *qualité*, l'action envisagée doit être susceptible de modifier l'être même de la tasse. Le problème de l'action suppose donc l'élucidation de l'efficace transcendant de la conscience, et nous met sur le chemin de son véritable rapport d'être avec l'être (39)>>.

En outre, ce Rapport d'être à l'être, par l'épreuve de la *liaison en altérité* de l'en-soi et du pour-soi, est comme redoublé par la pluralité irréductible des consciences qui manifestent l'Être : absolues dans leur diversité comme dans leur rapport à l'Être, ces consciences décident dans la même relation en altérité (négation interne) du sens que l'Être a *pour elles*. Le sens de l'Être étant à son tour "totalité détotalisée" des significations absolues qui sont dévoilées en lui.

L'action et la réalité du collectif sont donc liées dans la même affirmation ontologique de la "totalité détotalisée", qui dissout le fantasme de l'"ens causa sui" au profit du pouvoir créateur de l'homme.

Aussi l'action est-elle le contraire d'une contemplation passive, hors situation, de l'être. Elle exige au contraire l'assomption de la contingence et de la finitude de mon corps, comme de l'être-dans-le monde. L'action commence par ce *jeu* avec les rapports divers, en extériorité, que la "forme contingente que prend la nécessité de ma contingence" détermine dans mon-être-au-milieu-du monde. C'est la contingence qui produit, en quelque sorte, ces multiples facettes que peut prendre l'action. Aussi l'avion est-il un instrument de perception, par le fait même qu'il est en même temps action : il permet d'inventer *tel* point de vue qui dévoile un aspect de l'être, qui dormait dans l'indifférenciation. Non pas création *ex nihilo* puisque, d'une certaine manière, les matériaux de l'avion, les lois de l'inertie auxquelles il doit obéir pour pouvoir les dominer, ainsi que les paysages qu'il permet de voir, sans compter les phénomènes nouveaux que le transport aérien rend possibles, toutes ces apparitions de l'être préexistaient, informes, dans l'être. Mais précisément, elles ne faisaient que *préexister*, dans l'indifférence : l'action, ici, *crée ce qui est*, elle invente absolument une *apparition* de l'être qui n'existe que grâce à elle. Il faut donc que l'Etre soit premier et contingent afin que l'action soit authentiquement créatrice de ses apparitions, à l'infini. La *contingence* de l'être autorise donc l'homme à créer véritablement, c'est-à-dire à produire *en dehors de soi* une apparition *neuve* de l'Etre. Dans l'hypothèse de l'ens causa sui et de la création *ex nihilo*, l'être du créateur se confondant avec la chose créée, ce même être cause de soi retomberait dans la contingence, sauf à supposer un recul néantisant, qui entérinerait le fait que toute néantisation présuppose une contingence préalable d'où elle se tire. De même, la *finitude* de mon point de vue garantit le caractère *absolu* de mon dévoilement créateur : en effet, chaque *il y a* relève d'une situation qui m'empêche de saisir *tout* l'Etre ; je vois un aspect de la mer sur fond de la mer inconnue, toute apparition se tire de l'être indifférencié ou fond sur lequel elle se détache. Mais ce sort dérisoire du monde, qui est <<pour une finitude historique, mortelle et oubliée (40)>>, loin de nous porter au ressentiment doit être vécu réflexivement comme source de joie. Comprendre que la contingence est absolue permet d'en tirer l'absolue justification de la gratuité, muée en nécessité subjective (41) :

<<Alors la roche ou la mer est de *ce point de vue* pour un Absolu ; son être est justifié du seul fait que je justifie le mien, il passe à l'absolu par mon acceptation libre de la contingence et de la finitude, et la joie vient de ce que je m'atteins au plus profond de moi-même comme ipsité assumant sa finitude dans le moment même où je confère à l'Etre son Etre-pour, c'est-à-dire son être absolu (42)>>.

En d'autres termes, l'action est création dans la mesure où elle vérifie l'équivalence entre faire *qu'il y ait* de l'être et *donner sens* à l'être. Le complexe instrumental que l'action dispose est le corrélat d'une transcendance, d'un dévoilement de ce qui est du point de vue de ce qui n'est pas, en même temps que le retour du possible vers le *réel* où les buts doivent s'inscrire. De même, le circuit de l'ipsité, se délivrant du mirage du Moi, fait que le pour-soi est d'autant plus lui-même qu'il dévoile le *maximum* d'être. Aussi dévoilement et action se conjuguent-ils en puissance de dépassement de l'Etre vers son sens : tel est le statut humain de la création (43), le pour-soi créant/fondant *ce* qu'il dévoile.

7) De la nécessaire gratuité : l'idée de Dieu, fantasme de l'existence inauthentique :

L'authenticité donne à l'homme la totale responsabilité de *jaillissement* de l'Etre. Mais l'action naît véritablement de la métamorphose réflexive de la contingence en gratuité. En effet, l'action serait précisément impossible si l'on supposait le point de vue absolument auto-contradictoire d'une conscience sans point de vue, c'est-à-dire d'une conscience s'effondrant dans la quasi-annulation réciproque d'une infinité de points de vue. En d'autres termes, l'action n'est possible qu'à la condition de procéder d'un point de vue, qui exclut et délimite, point de vue fini. Bien sûr, *aucun*

point de vue n'est nécessaire, mais il est absolument nécessaire d'avoir *un* point de vue : la conscience de cette *nécessité de la contingence* entraîne une conscience de gratuité, de nécessité subjective. C'est une seule et même chose pour la liberté d'exister *ainsi* que d'être contingente - jetée dans le monde -, et finie - marquée par *ce* point de vue, *cette* situation, *ce* corps, *cet* être-au milieu-des-choses. Sur fond de sa contingence radicale, ou nécessité de fait qui ne fait jamais sens ni justification, la liberté peut reprendre sa facticité et fonder son être selon la nécessité de son projet, de son activité. De même, loin de nous laisser rêver d'une liberté d'indifférence ou du libre-arbitre comme foyer d'intériorité substantielle, la contingence *ancree* en ses conditions une liberté singulière, située et concrète, sans pour autant que ces conditions puissent décider du sens de leur dépassement. Je suis contingent, au sens où aucune nécessité ne peut servir de principe au pour-soi (il n'y a pas de raison que la néantisation existe, commencement de toute raison). Pourtant, si une justification absolue pouvait m'être donnée, il serait impossible de m'assumer par la liberté et mon action même n'aurait pas grand sens : j'existerais dans un univers déjà dévoilé/créé par le regard omniscient de Dieu, où toute action humaine ne serait jamais que réarrangement ou "fignolage" de l'Être déjà accompli.

La conscience de gratuité se confond donc avec l'action : je ne puis fonder la gratuité mais l'assumer en agissant, c'est-à-dire la reprendre comme chance d'un dépassement de l'Être vers l'Être, où j'existe comme la néantisation qui advient à l'Être dans une tentative de se fonder :

<<J'assume ces yeux, ces sens, cette tête, ce corps parce que par eux je suis libre, j'assume mon ignorance libérante. Du même coup, ce corps et cette ignorance et ce risque perpétuel de mort *sont pour* ma liberté. Ma liberté est leur fin. Mais du coup aussi ma liberté a un visage : elle est cette esquisse d'action dans l'univers, donc ce corps, cette ignorance et ce risque. Mais en même temps ma conscience existant pour elle-même dans la transparence du choix réflexif absolu passe à l'absolu (44)>>.

Ainsi, pour que l'Être puisse éventuellement avoir un sens, il faut que le pour-soi se *consume* en gratuité de néant-de-fondement, et en *conscience* de cette gratuité : seule cette conscience peut s'ériger en *liberté nécessaire et absolue*.

Telle est donc l'antinomie de l'idée de création : pour que Dieu soit véritablement *causa sui*, il lui faut faire apparaître - à l'extérieur - de l'être soutenu par lui. Mais alors, si cet être créé ne se différencie pas du créateur, le pour-soi du créateur retombe en quelque sorte dans le néant de son fondement ; si au contraire la création est vraiment autre, elle ne peut plus se réduire à un simple effet de la cause productrice. Comment l'intention peut-elle se donner un être comme lui étant extérieur ? Peut-on conjuguer *l'altérité* et la création ?

Une figure nouvelle de l'action permettra de sortir du paradoxe : la *réalité* du créé suppose qu'en son être, il échappe à son créateur et soit donc en soi ; en revanche, sa caractéristique d'être *créé* signifie que dans sa manière d'être, il dépend du créateur. Qu'on se souvienne du début de *l'Être et le néant* : la subjectivité, absolu non substantiel, existe comme néantisation de l'être et conscience de soi par soi ; elle surgit portée sur l'être qui n'est pas elle. Cependant, l'argument ontologique suppose que la conscience ne puisse pas créer le concept de l'être qu'elle "se fait ne pas être" - ce concept lui est déjà donné : toute conscience est conscience *de* quelque chose -. Au fond, cet argument ontologique exprime simplement ceci : une possibilité niée a priori... de l'absence de l'être, puisque le non-être de la néantisation est hanté par l'être et défini par lui. De quelque côté que l'on se tourne, on découvre une véritable *mise en abyme* de l'idée d'"être cause de soi" : loin que l'homme soit l'être qui rêve d'être Dieu, nous dirons que Dieu est un homme de mauvaise foi !

L'idée de *causa sui* dissimule le décalage interne relatif à sa propre néantisation : celle-ci devant nécessairement <<*être étée*>> en tant que négation interne *supportée* par l'être en-soi. Dès lors que l'action authentique assume ce manque de fondement par acceptation de la contingence, Dieu se manifeste comme le fantasme inauthentique d'une existence qui voudrait s'être créée elle-même afin de pouvoir se fonder. Or, on ne peut vouloir se fonder, c'est-à-dire se créer que parce que l'on est déjà. Aussi le pour-soi révèle-t-il la nécessaire structure négative de l'idée de création : par sa

temporalisation, il dépasse l'être vers l'Être qui n'est pas encore. Mais le dépassement vers le possible suppose quelque chose de premier, d'irréductible et de contingent, à dépasser : l'en-soi. Inversement, cet en-soi dépassé demeure à titre de situation ce qui *l'este* le dépassement, communiquant à ce qui n'est pas encore et <<sa structure interne d'Être futur et son Être comme Être seulement projeté (45)>>.

<<Avec l'apparition de la néantisation (temporalisante) il est *déjà trop tard* pour que l'En-soi soit son propre fondement. C'est la contingence du Pour-soi, son corps, sa nécessité *d'être né* ou si l'on veut son passé. Mais avec l'apparition du Pour-soi comme présence à soi apparaît la possibilité de fonder *a posteriori* l'En-soi contingent et dépassé : puisque le passé comme être en-soi ne peut être directement fondé par le néant qui est été, ce néant se fait projet d'un être à venir qui sera l'en-soi passé mais réalisé par projet donc *causa sui* (...) L'être contingent serait à la base de la liberté (ou néantisation) mais celle-ci à son tour serait à la base de l'Être. Et cet être produit serait *le même* que l'être contingent mais il aurait la liberté à sa base (46)>>.

8) La générosité, assomption de la contingence :

L'action, conscience de la gratuité qui enveloppe la conscience de la *nécessité de cette gratuité* pourra donc être création de ce qui est. L'Être est partout, mais le <<pour-soi emprunte à un être sa force d'être pour produire dans et par lui un être (47) : *en tant qu'il est*, en effet, le pour-soi ne peut rien créer ; il se borne à modifier l'existant ; mais *en tant qu'il n'est pas*, il fait apparaître dans l'en-soi un agencement synthétique d'existants, qui dépendent des possibles visés puis actualisés par son projet. Dans leur réalité absolue d'une apparition (*Il y a de l'Être*) - , ces existants particuliers, relatifs au monde et à ses modifications, viennent à l'être par l'être, à travers la néantisation, et sont portés par l'Être, dans la nouveauté radicale que leur apparition forme. L'homme ne crée que des *significations* de l'Être, mais, dans l'Être, ces manières d'être ont un être absolu.

De plus, l'homme crée et agit dans un monde *humain*, totalité détotalisée de consciences absolues : le *don*, contrairement ici à l'appropriation, est *pro-position* à la liberté des autres de significations que le pour-soi dévoile dans le monde, de telle sorte qu'il puisse "s'apprendre" par eux ce qu'il crée.

La contingence apparaît *a posteriori* comme une chance. La libre assomption de cette contingence en liberté créatrice, en-être-pour fonder du projet, fait retour sur son absence de fondement : Sartre écrit même qu'il "faut aimer avoir pu ne pas être, être de trop", puisque c'est par là seulement que du *neuf* peut venir au monde. - << Le silence éternel des espaces infinis m'effraie >> - Pascal a donc eu raison et tort à la fois, mais il parlait en l'occurrence plus en incroyant qu'en croyant. En effet, il n'y a de silence éternel que parce que Dieu n'est pas, et que le monde n'est pas *déjà* vu et dévoilé par lui. Il appartient à chaque homme, dans et par sa contingence, de répondre à ce silence, qui n'est autre que l'espèce d'appel de l'être en-soi à l'homme, afin qu'il ne le laisse pas sombrer dans la nuit de l'indifférenciation... Le pour-soi doit se perdre au profit du jaillissement fixe de l'être ; il doit renoncer au *moi* pour faire qu'il y ait le *tout* : n'ajoutant rien aux choses, il est seulement l'être absolu du *Rapport*. Par sa négation interne de l'Être, la conscience, fondement de son néant, surgit comme un absolu ; réciproquement, la conscience n'étant rien d'autre que l'absolu du rapport, les rapports qu'elle fait paraître existent dans l'absolu de l'Être. Joie et jouissance de l'Être :

<<Sa présence à l'Être lui dévoile l'Être comme un don rigoureusement corrélatif de sa générosité à lui. L'Être n'est pas en-soi et pour-soi comme dans la conscience hégélienne : il est en-soi et pour lui. Cela signifie qu'il est totalement *lui*, sans parties, sans facettes, séparé seulement de moi par ce que Mallarmé nomme la *lacune*. Mais cette lacune c'est encore le Pour-soi. Il n'est séparé du Pour-soi que par le Pour-soi et le Pour-soi est à lui-même sa propre séparation de l'Être, et par

l'assomption de cette séparation il tire l'Être de la nuit et le fait paraître dans l'Absolu. Il accepte de ne pas être l'En-soi pour que l'En-soi paraisse dans sa totale majesté. Ainsi sa passion est jouissance puisque par son renoncement à l'Être, l'Être est entièrement *pour lui*, totalement donné dans son champ perceptif, faisant exploser son objectivité absolue dans la région de sa subjectivité. La jouissance c'est ici d'être l'Être en allant jusqu'au bout de "ne l'être pas". *Cela est : il n'y a rien* que de l'Être, puisque, en dehors de l'Être je ne suis rien qu'un consentement absolu à ce que l'Être soit. (48)>>

Renonçant à imprimer dans le monde la marque d'un ego, l'action est pure gratuité, passion du pour-soi pour sa mise en question et son sacrifice au profit de ce qu'il crée : le caractère inépuisable de l'Être. La liberté réinvente un universel en acte, qui n'est autre que <<la possibilité de dépasser perpétuellement la finitude (49)>>. Ainsi, la subjectivité absolue ne veut être rien d'autre que le surgissement absolu de l'Être. L'antinomie de l'idée de création est résolue. L'Être est déjà, mais c'est par l'homme qu'*il y a* de l'être : "Il se dépasse par cette création et il est ce dépassement même, il n'est que cet anéantissement absolu de soi pour que le monde existe (50)>>. La générosité est donc possible et vraie, puisque l'homme n'existe que pour créer et que c'est le *monde* qu'il crée en se dépassant.

Le "chapitre" sur la conversion, seul texte rédigé de part en part dans les *Cahiers*, démontre la possibilité d'une réflexion pure et l'autonomie ontologique de l'action. Du même coup, le projet d'une morale devient caduc. Les conditions d'une réflexion sur l'Histoire - qui puissent aussi échapper à tous les pièges dialectiques d'une totalité déjà donnée - sont ainsi réunies. Or, ces mêmes conditions passent par la preuve a posteriori donnée aux prémisses ontologiques *de l'Être et le néant*.

Hadi RIZK

- (1) *L'Être et le Néant*, Coll. TEL (GALLIMARD) : 2ème partie, chap.III.
- (2) *EN*, p.519.
- (3) *EN*, p.535.
- (4) Jean-Paul SARTRE : *Cahiers pour une morale*, Bibliothèque de Philosophie, GALLIMARD,1983.
- (5) *EN*, P.542.
- (6) *EN*, p.533.
- (7) *EN*, p. 544
- (8) *EN*, 2ème partie, chapitre premier (les structures immédiates du pour-soi) sections 3 et 4.
- (9) *EN*, p.625.
- (10) *EN*, p.636.
- (11) *EN*, Cf. Les superbes analyses des pages 638-640.
- (12) *EN*, p.650
- (13) *EN*, p. 692.
- (14) *EN*, p.652.
- (15) *EN*, p.653.
- (16) *EN*, p.655.
- (17) *EN*, p.658.
- (18) SARTRE., *Cahiers pour une morale*, Bibliothèque de philosophie, Gallimard-83 : p.455.
- (19) *CM*, p.456.
- (20) SPINOZA, *Éthique*, partie 1, trad. Appuhn, éd. GF: définition 1.
- (21) DESCARTES, *Méditations métaphysiques*, Réponses de l'auteur aux premières objections, édition GF, p.216.
- (22) *Éthique*, partie 1, prop. XI, 2ème démonstration.
- (23) *Éthique*, partie 1, définition III.
- (24) *Éthique*, p.1, définition VI.
- (25) *Ethique*, Partie 1, déf. 4 :
 <<J'entends par attribut ce que l'entendement perçoit d'une substance comme constituant son essence>>.
- (26) *Ethique*, partie 1, déf. V : <<j'entends par mode les affections d'une substance, autrement dit ce qui est dans une autre chose, par le moyen duquel il est aussi conçu>>.
- (27) *Ethique*, partie III : Définitions
- (28) *Cahiers pour une morale*, p. 573.
- (29) *CM*, Appendice 1, p.573-574.
- (30) *CM*, p.574.
- (31) *CM*, p.578.
- (32) *CM*, p. 490.
- (33) *L'Être et le Néant*, première partie, chap.3 ; coll. TEL, Gallimard ; pp.82-107.
- (34) *CM*, p.494.
- (35) *CM*, p.497-498.
- (36) *CM*, p.498.
- (37) *Idem*
- (38) *CM*, p. 500-501 :
 <<Le Pour-soi n'est pas l'Être, l'Être n'est pas le pour-soi, mais l'Être est pour - le pour-soi qui est - pour-soi. Ce rapport, s'il est saisi dans sa pureté après la conversion, n'est ni appropriation ni identification. L'Être est autre que le pour-soi et se dévoile comme irréductiblement autre. Et le pour-soi se saisit dans le dévoilement comme irréductiblement en *exil* par rapport à l'Être. C'est un rapport pour lequel il n'y a pas de termes mais qui est originellement *extatique*. Le pour-soi se perd comme soi pour coopérer à ce que l'Être soit ; il vise à n'être plus rien que ce à travers quoi l'Être se manifeste ; et en même temps il est fondement et a conscience de l'être, soit non-thétiquement soit réflexivement, en tant que par lui l'Être vient au monde>>.
- (39) *L'Être et le Néant* ; Conclusion, p.689.
- (40) *CM*, p.501
- (41) *CM*, voir pages 498 et 501, la formule : <<je n'ai aucun droit à vouloir ce que je veux mais je suis justifié à le vouloir parce que je veux vouloir ce que je veux>>.

(42) *CM*, p.502.

(43) *CM*, p.503-504 :

<<Si Saint-Exupéry voit les montagnes de son avion comme il les voit, c'est d'*abord* qu'il pilote l'avion et que les montagnes lui apparaissent comme moyen et comme danger dans le dépassement qui le conduit vers son but (atterrir au Maroc) ; c'est *ensuite* qu'il ne cherche pas à substituer aux montagnes telles qu'il les voit les montagnes telles qu'elles sont (c'est-à-dire telles qu'elles sont d'un point de vue plus familier, plus commode ou délibérément choisi) ; c'est donc qu'il revendique résolument son point de vue dans sa contingence comme créateur de ce qui est>>.

(44) *CM*, p.508.

(45) *CM*, p.542.

(46) *CM*, p.544.

(47) *CM*, p.550.

(48) *CM*, p.511.

(49) *CM*, p.509.

(50) *CM*, p.514.

