

Passivité et postulat de la liberté :

La passivité comme conscience (de) mauvaise foi

Guillaume Seydoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/364>

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Référence électronique

Guillaume Seydoux, « Passivité et postulat de la liberté : », *Le Portique* [En ligne], Archives des Cahiers de la recherche, Cahier 1 2003, mis en ligne le 17 mars 2005, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/364>

Ce document a été généré automatiquement le 3 mai 2019.

Tous droits réservés

Passivité et postulat de la liberté :

La passivité comme conscience (de) mauvaise foi

Guillaume Seydoux

- 1 « Ce qu'il a constitué et décrit de la sorte, ce n'est pas notre liberté, telle qu'elle s'apparaît à elle-même : *c'est la liberté d'autrui* » reproche Sartre à Bergson dans le chapitre premier de *l'Être et le Néant*¹. Il est frappant de constater qu'on peut retourner cette critique à son auteur à propos de sa propre théorie de la mauvaise foi : c'est en vain qu'un lecteur soucieux d'appréhender celle-ci « telle qu'elle s'apparaît à elle-même » en cherche une description *subjective* dans son œuvre ! Il est bien sûr loisible de subsumer sous un même concept les conduites de la coquette, de l'homosexuel, et du garçon de café, en montrant que celles-ci signifient toutes un projet de fuite. Mais précisément : les *conduites* sont *pour-autrui* et non pour-soi ; décrire *les conduites* de mauvaise foi, c'est décrire la mauvaise foi *d'autrui*, et non la *nôtre*, telle qu'elle *s'éprouve*. Parce qu'elle s'en tient là, l'appréhension sartrienne de la mauvaise foi reste purement « extérieure », de type *idéaliste* : un comble pour un philosophe de l'existence ! De la mauvaise foi en tant que *conscience* en effet, son lecteur, s'il ne dépasse pas ce qu'on lui en dit, ne peut guère se faire qu'une *idée vraie*, à l'instar d'adolescents impubères et prodiges qui, par une analyse méticuleuse de scènes érotiques, étayée d'un patient et fulgurant labeur du concept, parviendraient à se faire une *idée vraie* de l'orgasme. Une telle « compréhension » de la mauvaise foi ne nous satisfait pas. Tels ces impubères nous ne laissons pas de nous interroger, tout interloqués : mais que *ressentent* donc la coquette, l'homosexuel et le garçon de café, dans l'instant même où ils « se mentent à eux-mêmes » ? Cela s'apparente-t-il à quelque expérience que nous avons faite de nous-mêmes ? En d'autres termes nous aspirons à ce que l'assertion « La coquette se ment à elle-même » nous soit rendue aussi éloquente que cette autre : « La coquette a soif » ; point n'est besoin pour cela qu'on nous pourvoie de mystérieux dons télépathiques : il suffit tout uniment qu'on nous apprenne à reconnaître *notre propre* mauvaise foi ! Nous déplorons d'autant plus le mutisme de Sartre sur la question que ses arguments nous paraissent bien contournés : n'eût-il pas été plus naturel qu'il nous définît la mauvaise foi telle qu'elle s'apparaît à elle-même dans l'instantanéité du cogito préreflexif, plutôt que telle qu'elle s'extériorise en des conduites déconcertantes et dont l'interprétation est par essence problématique ? qu'il nous

dévoilàit son sens en nous invitant à *reconnaître* celui de nos consciences (de) mauvaise foi, plutôt qu'en nous faisant déchiffrer celui des conduites d'autrui ? qu'il nous convainquît enfin de la possibilité du « mensonge à soi » par l'examen de notre propre vécu, plutôt que l'artifice d'arguments ontologiques abscons, voire confus ? Bref, quand bien même Sartre réussit à élucider partiellement l'énigme du sens des conduites de mauvaise foi, ses analyses brillantes nous laissent frustrés dans notre sensibilité réaliste.

- 2 Les considérations suivantes semblent cependant absoudre notre philosophe. Tout d'abord, il est universellement avéré qu'une personne accusée de mauvaise foi ne dispose d'aucun critère lui permettant de reconnaître par réflexion si le jugement porté sur elle est vrai ou faux. Tout un chacun dispose pourtant de tels critères quand le jugement porte sur sa faim, sa tristesse, etc. : pour que *nul* ne sache comment reconnaître sa mauvaise foi par réflexion, il faut que le problème que nous soulevons ici soit bien redoutable ! Qui pis est, peut-être est-il insoluble ? Si « la mauvaise foi est la menace immédiate et permanente de tout projet de l'être humain »², si « nous sommes tous de mauvaise foi », nous devrions en toute logique nous attendre à ce que les consciences (de) mauvaise foi soient protéiformes et se subsument sous un concept éminemment abstrait, au point peut-être d'être trop vague pour qu'il soit concevable d'en formuler une définition ; c'est au reste très certainement parce qu'une telle entreprise outrepassse les bornes de l'entendement humain que Sartre s'en dispense, alors que la définition qu'il donne de la mauvaise foi par explicitation de sa signification idéale est *a contrario* compréhensible de tous, et tient en une phrase : être de mauvaise foi, c'est fuir ce que l'on est. Tenons-nous en donc sagement à cette définition idéaliste !
- 3 D'autre part, en se gardant de prendre sa propre mauvaise foi pour objet d'étude, Sartre ne fait jamais que se conformer à un schème universel, attendu qu'il n'advient *jamais* qu'on s'avise *être soi-même* de mauvaise foi³ : nos aspirations réalistes, autrement dit, sont contre nature. La bienséance méthodologique n'eût-elle pas d'ailleurs exigé qu'avant de les rendre publiques nous les eussions critiquées ? Caressant le dessein égaré d'abstraire la marque d'estampille *consciente* de la mauvaise foi des vécus des protagonistes des saynètes de Sartre, nous brûlons *de ressentir ce qu'ils ressentent* ; soit : mais est-ce possible ? Dans le cadre théorique de la philosophie existentialiste il y a lieu assurément de prétendre qu'aucun obstacle ne s'y oppose *a priori* ; mais il serait gravement erroné d'en inférer que toute personne pourrait toujours sympathiser avec toute autre, ce que d'ailleurs le bon sens récuse : le projet étant libre dépassement du donné, tant la disparité entre les situations des sympathisants présumés, que l'adversité de leurs caractères, peuvent y contrevenir ! En ce qui concerne le premier cas de figure, nous l'avons déjà marqué tout à l'heure avec nos adolescents impubères ; pour ce qui est du second, soit un psychiatre qui chercherait à mieux « comprendre », tant par souci thérapeutique que par idéal épistémologique, la jouissance sadique qu'un meurtrier psychopathe lui confie éprouver dans l'accomplissement de ses forfaits. En compulsant ses manuels de psychiatrie, ce médecin parviendra à se faire de la perversion de son patient une *idée* certes vraie, mais qui ne rassasiera pas forcément sa curiosité ; s'il tente alors de dépasser cette appréhension idéaliste du plaisir obscène qui le déconcerte, il s'avisera *qu'il lui est impossible de le faire volontairement*. C'est que seul un sadique peut jouir sadiquement et qu'on ne saurait se choisir sadique par décision volontaire, parce que le sadisme engage foncièrement le projet originel par lequel nous nous choisissons en tant que sujet, sur lequel la volonté n'a aucune prise. Aussi les tentatives de ce psychiatre resteront-elles vaines : *ressentir* une jouissance de type sadique n'entre pas dans le champ de ses

possibilités, c'est là tout ce qu'il pourra constater. Ainsi est-ce le Mal qui sépare irrémédiablement les Hommes, bien plus que l'infinie diversité des projets et des situations, comme on pourrait être tenté de le croire. On en conclura derechef à l'inanité de nos vœux : quand bien même nous disposerions d'interlocuteurs consentant à nous décrire leurs vécus de mauvaise foi ⁴, nous n'en serions pas plus avancés pour autant !

- 4 Enfin, nous opposera-t-on encore, c'est faire montre d'une grande sottise que de récriminer contre le caractère idéaliste et abstrait d'un traité d'ontologie, attendu qu'idéalisme et abstraction sont consubstantiels à cette science, qui traite de l'Être en tant qu'Être et non d'existants singuliers. Ainsi un commentateur a-t-il pu écrire : « *L'Être et le Néant* est une recherche qui se propose de saisir *formellement* la réalité humaine dans son *ultime généralité* » ⁵. Il convient effectivement de ne pas oublier que cette œuvre ambitionne d'étudier, non pas les *personnes*, ces êtres de chair et d'os, historiquement situées, sexuées, etc., dont le commerce nous est familier, mais l'*Homme Universel*, c'est-à-dire, par définition, le *concept* d'Homme le plus abstrait qui se puisse concevoir, fruit des cogitations solitaires de Jean-Paul Sartre, et objet de son ontologie. On comprendra alors que l'étude de la mauvaise foi en tant que vécu *concret* n'a pas sa place dans un essai d'ontologie, mais ressortit à la psychanalyse existentielle et, en dernier recours, à l'Histoire. Bien évidemment, il est parfaitement légitime qu'un tel vécu fasse son apparition dans un essai d'ontologie, par exemple à titre d'illustration de concepts ou d'énoncés abstraits ; mais il serait contraire à l'essence d'un tel essai que son argumentation *l'exige*. Voilà pourquoi celle de Sartre s'en passe si bien ! Regardons-y d'un peu plus près : ce n'est pas à dessein d'émouvoir ses lecteurs que ce philosophe introduit dans *L'Être et le Néant* le concept de mauvaise foi, mais dans celui, austère et technique, de sanctionner les principes ontologiques qui président à son système. C'est ainsi que le chapitre « L'origine de la négation » s'achève par la question : « Que doit être la conscience dans l'instantanéité du *cogito* pré-réflexif, si l'homme doit pouvoir être de mauvaise foi ? », question assurant la transition avec le chapitre « La mauvaise foi », et à laquelle Sartre répond, en fin du paragraphe consacré aux conduites de mauvaise foi, par la proposition : « La condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine, dans son être le plus immédiat, dans l'infrastructure du *cogito* pré-réflexif, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est ». Un examen approfondi du raisonnement déductif impliqué révèle que seule la *connaissance de l'existence* des projets de mauvaise foi est absolument nécessaire à son fonctionnement : comme il le sied à un ouvrage d'ontologie, nous constatons que la mauvaise foi n'intervient qu'*abstraitement* dans *L'Être et le Néant*, et même de la façon la plus abstraite possible, puisque des innombrables projets de mauvaise foi qui *sont* de par le monde, seul y importe *le fait qu'ils existent* ! Or pour prouver l'existence de ces projets, l'intercession d'une description subjective de la mauvaise foi n'est pas requise : il suffit tout uniment de constater l'existence des conduites de mauvaise foi. Conséquemment, l'absence d'une telle description n'entame en rien la solidité de l'argumentation sartrienne : cessons là nos jérémiades, et sachons gré à ce philosophe de n'avoir surchargé son exposé davantage d'anecdotes superflues !

1. Le problème de la reconnaissance par réflexion de la conscience (de) mauvaise foi

- 5 Nous ne nous laisserons pas circonvenir par ces récriminations, qui, à la réflexion, confirment en fait ce que nous pressentions confusément : il serait très naïf de croire que Sartre omit de décrire la mauvaise foi « telle qu'elle s'apparaît à elle-même » parce qu'il aurait étourdiment oublié de le faire ! On se demande d'ailleurs bien comment ce philosophe de la subjectivité, dont l'œuvre impressionne dès l'abord par ses peintures du

sens intime, incomparables de finesse et de vérité⁶, eût pu commettre un oubli aussi monstrueux ? « Celui qui s'affecte de mauvaise foi doit avoir conscience (de) sa mauvaise foi puisque l'être de la conscience est conscience d'être »⁷, écrit-il, tout pusillanime. Cette pusillanimité est de mauvaise foi, car les principes de son système n'autorisent pas le moindre doute⁸ : en toute bonne foi Sartre eût écrit : « Celui qui s'affecte de mauvaise foi est nécessairement conscient (de) sa mauvaise foi (...) », puis enchaîné par une analyse de vécus de mauvaise foi afin d'instruire son lecteur à les reconnaître⁹. Substituer une analyse de conduites à une telle analyse de vécus, c'est, dès lors qu'on proclame la mauvaise foi universelle, *trahir qu'on ne sait pas reconnaître ce de quoi on parle !* Car si la mauvaise foi est *de la conscience*, il est aussi aberrant de la définir par les *conduites* de mauvaise foi que de définir la faim par le manger : la conscience (de) mauvaise foi, comme la conscience (de) faim, est pure immanence, s'apparaît à elle-même dans l'instantanéité du cogito préreflexif, en tant que pour-soi elle est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est ; les *conduites* de mauvaise foi, quant à elles, ne sont pas de la conscience, pas plus que ne l'est *l'acte* de s'alimenter, mais *paraissent face* à une conscience, fût-ce celle, dans la réflexion impure, de celui qui les tient ; elles sont transcendantes, *pour-autrui*, en-soi, et supposent un développement dans la temporalité (il ne saurait y avoir de « conduite instantanée »). Il est donc rédhitoirement impropre de définir la mauvaise foi comme une *conduite*, quand bien même Sartre, contrevenant à ses principes les plus sacrés, ne se prive pas de le faire¹⁰. Du reste, les écrits de quelques rares commentateurs témoignent que nous ne sommes pas les premiers à nous être avisés du problème ; mais ceux-ci ne sont pas des modèles de clairvoyance et de bonne foi, c'est le moins que l'on puisse dire. Par exemple, on peut lire dans la préface d'un commentaire du chapitre « La mauvaise foi » de *l'Être et le Néant* l'ahurissante affirmation : « Existe-t-il un moyen de prouver la mauvaise foi de l'autre ? La réponse est non. Car on peut prouver son mensonge à un menteur en le mettant face à la vérité qu'il déforme. Mais pour être certain de la mauvaise foi d'un autre, il faudrait le mettre face à sa propre conscience, puisque c'est sa conscience qui se trompe en se faisant croire à ce qu'elle dit. Comment mettre une autre conscience en face d'elle-même ? »¹¹ Nous ne comprenons que trop l'embarras de l'auteur ! Sa préface se propose en effet de répondre à la question toute naturelle et en apparence anodine : « Qu'est-ce que la mauvaise foi ? » Or se la poser, c'est se retrouver soudain confronté à un fait inattendu et des plus déconcertants : Sartre n'a *nulle part* indiqué comment reconnaître qu'une conscience est (de) mauvaise foi ! Aussi la question burlesque « Comment mettre une autre conscience en face d'elle-même ? », en fait une affirmation *absurde* (« La conscience d'autrui est inconsciente », ou bien alors « Il n'entre pas dans la possibilité d'autrui de réfléchir »), doit-elle s'interpréter comme une fuite de ce fait éminemment troublant : « Si par malheur la conscience d'autrui s'apparaît à elle-même, je me retrouve acculé à expliquer comment reconnaître la conscience (de) mauvaise foi, et suis fait comme un rat : fuyons donc cette calamiteuse prémisse ! ». À la vérité, le chapitre « La mauvaise foi » de *l'Être et le Néant* est truffé de fourberies du genre, hormis que Sartre, parce qu'il y met plus de circonspection, qu'il nous aveugle par un style éblouissant, et nous intimide par un ton péremptoire, réussit à camoufler plus efficacement les choses. Nous sommes par exemple convaincus que son choix – involontaire bien sûr – d'incarner la mauvaise foi dans une femme, un homosexuel et un garçon de café, c'est-à-dire, pour ses lecteurs comme pour lui, dans l'Autre, a pour fin de prévenir, tant chez l'auteur que chez son lecteur, tout retour sur soi, qui risquerait de susciter de dangereuses interrogations. Pareillement, nous soupçonnons la bigarrure des personnages de participer à ce sournois dessein d'égarer : quoi de plus disparate, tant

subjectivement qu'objectivement, qu'une coquette, un homosexuel et un garçon de café ? Pour qui ne se tient sur ses gardes, la distance infinie qui sépare ces incarnations de la mauvaise foi reflète celle de leurs consciences (de) mauvaise foi ; un tel sophisme confère au concept de mauvaise foi cet air éminemment abstrait dont nous parlions tout à l'heure, c'est-à-dire, un usage philistin voulant que l'on confonde l'un avec l'autre, un air éminemment abstrus, qui s'accorde à merveille avec l'herméticité du chapitre, unanimement reconnue par les commentateurs. Voilà l'auteur et son lecteur tout rassérénés : s'ils ont tant de peine à (se) comprendre, c'est parbleu que la conscience (de) mauvaise foi est *par essence* insaisissable ! Or ce n'est qu'un leurre : à la réflexion, on ne peut rien déduire des exemples de Sartre quant à la sphère du concept de mauvaise foi. Il se peut, il est vrai, qu'elle soit immense, et que les consciences (de) mauvaise foi de la coquette, de l'homosexuel et du garçon de café se subsument sous celui de mauvaise foi comme la faim, l'envie de vomir et la concupiscence se subsument sous le concept de désir ; mais rien n'interdit qu'à l'instar de la soif elle soit très étroite, au point par exemple qu'on ne puisse en distinguer les espèces que par « degré d'intensité ». Cette remarque, peut-être plus que toutes les autres, illustre à quel point Sartre nous laisse dans le noir le plus complet quant à *ce qu'est* la conscience (de) mauvaise foi.

- 6 Mais, se récriera-t-on avec effroi, vous ne prétendez pas tout de même que le chapitre consacré à la mauvaise foi dans *l'Être et le Néant* ne soit qu'une insigne imposture, et qu'à chaque invocation qu'il fait de la mauvaise foi dans son oeuvre, l'auteur parle dans le vide ! Effectivement, nous n'allons pas jusque-là : aussi longtemps qu'il s'en tient aux « conduites de mauvaise foi » nous n'avons rien à redire, hormis qu'une telle appellation est captieuse et de mauvaise foi¹², parce que donnant à penser que ces conduites renverraient aux consciences (de) mauvaise foi comme l'acte de boire renvoie aux consciences (de) soif. Or cela est faux : nous savons tous reconnaître nos consciences (de) soif, nous ignorons tous comment reconnaître nos consciences (de) mauvaise foi, et cela change tout ! Car les « conduites de mauvaise foi » renvoient alors à la mauvaise foi comme le phénomène kantien au noumène, ce qui est ridicule : nous *devons* pouvoir *concevoir* notre mauvaise foi et non point uniquement la penser, puisque par définition elle *s'éprouve*. Nous discernons maintenant clairement ce que Sartre fuit, bien que nous ignorions pourquoi il le fuit : ce qu'il fuit, c'est son incapacité à *définir* ce qu'est la conscience (de) mauvaise foi. Formuler cette définition est conséquemment la tâche que nous nous assignons à présent.

2. À propos d'une objection de Merleau-Ponty

- 7 Au beau milieu d'un siècle qui devait consacrer le triomphe tous azimuts de conceptions déterministes de l'Homme, ce fut dans le donquichottesque dessein de défendre philosophiquement la liberté que Sartre entreprit la rédaction de *l'Être et le Néant*. Il convenait alors de fait qu'un philosophe s'en fit d'urgence le chevalier ; car entre la promotion académique d'impérieux esprits analytiques dans les sciences humaines, la psychanalyse, le marxisme même, qui tous prétendaient comprendre l'Homme au moyen de quelque théorie liberticide, l'émergence de courants de pensée résolument anti-humanistes, la vigueur persistante des doctrines autoritaires anciennes, la montée en puissance de la technocratie industrielle et des bureaucraties d'état, enfin, comme pour parachever le tout, l'avènement de régimes totalitaires, c'était toute l'époque qui semblait engagée dans une compétition frénétique et folle à qui ferait subir l'outrage le plus irréparable à l'autonomie du sujet ou de la personne.

- 8 C'est à l'accoutumée avec des sentiments mitigés qu'on reçoit l'*Être et le Néant*. L'érudition de l'auteur, l'audace, la rigueur, l'exhaustivité de la pensée impressionnent ; mais un ineffable et malencontreux malaise vient troubler cette docte exaltation : « L'*Être et le Néant* [...] nous paraît appeler une suite [...] ; on attend de l'auteur une théorie de la passivité » déplore Merleau-Ponty dans un exposé paru après-guerre dans les *Temps Modernes*¹³. Nous abondons dans son sens : après nous avoir séduits par le réalisme de son approche du sujet, puis captivés en nous montrant la conscience constituant le monde, Sartre nous assène avec une véhémence, une intransigeance et une insistance suspectes¹⁴ l'autonomie absolue de cette conscience, qui, écrit-il, *se fait être ce qu'elle est*¹⁵. Cette mâle et altière prétention, clef de voûte de tout le système, fait de tout Homme le Dmiurge de son propre Univers, et ouvre la perspective grandiose d'une libération radicale du sujet par la psychanalyse existentielle. Quoi de plus envoûtant que cette implication inouïe du postulat de la liberté ? Comme beaucoup, nous nous engouâmes ingénument. Il appert, hélas, qu'un tel postulat soit sujet à de rédhitoires contredits ! À commencer par l'expérience que nous faisons de nous-mêmes : la plupart de nos consciences *ne s'éprouvent pas* comme librement choisies ! Mon Dieu qu'y a-t-il de *choisi* dans la douleur « physique » ? dans la faim ? Et quel aplomb ! Les aveux inédits et tourmentés arrachés par les pionniers de la psychanalyse sur les divans n'avaient-ils pas, déjà en 1943, rendu caduque l'idée de liberté, et jusqu'au concept même de sujet ? Quant à l'expérience que nous avons d'autrui, elle accroît notre incrédulité : on voit mal en effet comment concilier l'hypothèse de l'autonomie du sujet avec l'efficacité des sciences humaines, avérée par le recours croissant des bureaucrates à leurs capacités prédictives, attendu que ces disciplines ont choisi l'hétéronomie absolue du sujet pour principe directeur de leurs recherches ! Si l'Homme est aussi libre que Sartre le prétend, comment expliquer alors que les sociologues, les psychologues, les anthropologues, etc., réussissent inexorablement à mettre à jour le « déterminisme statistique » de comportements toujours plus nombreux et variés ? Notre commerce quotidien avec autrui ne témoigne-t-il pas du reste lui aussi de notre *foi* en un tel déterminisme, puisque nous « anticipons » les « réactions » d'autrui non moins souvent que les bureaucrates : pendant que ceux-ci augmentent les taxes sur l'alcool *pour en faire baisser la consommation*, nous envoyons des fleurs *pour faire plaisir*, un huissier *pour qu'on cède*, etc. Notre rapport quotidien à autrui, *tel qu'il est vécu*, semble tout aussi défavorable aux thèses de Sartre : que l'envoi d'un bouquet, d'un huissier ou qu'une hausse des taxes « causent » le plaisir de la personne à qui nous l'adressons, le recouvrement des créances, ou une baisse de la consommation, comme la chute d'un vase « cause » son éclatement, et c'en est fait du postulat sartrien de la liberté !
- 9 Sous peine d'éveiller de graves soupçons sur l'état de sa raison, notre philosophe se devait donc *à la fois* d'étayer sa thèse très solidement et de rendre intelligible son incrédulité. Or il se trouve que ce sont là précisément les attributions du concept de mauvaise foi dans sa philosophie ; ce constat est fâcheux : les graves lacunes que nous avons relevées dans le chapitre concerné ne sont pas vénielles. D'ailleurs, faute d'arguments suffisamment convaincants, l'in vraisemblance de la thèse centrale de l'*Être et le Néant* entraîne la reddition de la plupart des lecteurs ; il n'est pas rare qu'une telle catastrophe se produise chez ceux-là mêmes qui se fussent réjouis qu'on les eût persuadés¹⁶. Il est donc indubitable que les réserves émises à l'encontre de l'*Être et le Néant* par Merleau-Ponty après-guerre étaient légitimes ; nous sommes d'avis qu'elles restent pertinentes aujourd'hui, c'est-à-dire que ni la *Critique de la Raison Dialectique*, ni même l'*Idiot de la*

Famille ne permettent de les révoquer tout à fait ¹⁷ : en ce qui nous concerne, nous aspirons toujours à des éclaircissements concernant cette problématique de la « passivité ». Encore convient-il de s'entendre sur la signification de ce terme : en fervent adepte, à l'unisson de ses contemporains, des sciences humaines, Merleau-Ponty signifiait par-là dans son exposé de 1945 le déterminisme apparent de bon nombre de nos conduites, c'est-à-dire, derechef, *la passivité d'autrui*. Bien évidemment, Merleau-Ponty n'aurait point dis convenu que cette « passivité externe » suppose la médiation du sujet, c'est-à-dire une « passivité interne » ; mais il n'a pas eu la curiosité de s'enquérir de son visage, ni d'entreprendre son étude : comment le sujet s'éprouve-t-il, et *peut-il* s'éprouver comme « *agi* » plutôt qu'agissant, comme *chose* plutôt que comme sujet ? Cette question nous renvoie à la passivité comme *conscience*, celle-là même dont le caractère, dirimant pour le postulat de la liberté, de s'apparaître comme non libre, interpella un jeune Sartre déjà féru de liberté, et suscita son intérêt pour l'étude des émotions.

- 10 Avant de pousser plus loin nos analyses de cette passivité « psychique », procédons au préalable à quelques clarifications terminologiques. Au nom des grands principes que nous a inculqués Sartre, nous ne saurions en effet accepter plus avant qu'on use d'un même terme pour désigner deux concepts radicalement distincts, puisque abstraits de deux plans ontologiques radicalement hétérogènes. Nous qualifierons d'« *aliénées* » les *conduites* qui se laissent subsumer sous les « lois statistiques » à haut degré déterministe que découvrent les sciences humaines. Ainsi défini, le concept d'« *aliénation* » est un concept *numérique* : nous nommerons encore « degré d'aliénation » d'une conduite aliénée son degré déterministe, tel que les techniques statistiques des sciences humaines (sondages, expériences en laboratoires, etc.) permettent d'en faire la mesure. Sciences humaines et aliénation vont de pair : le principe directeur des recherches de ces disciplines n'étant autre que le postulat que *toutes* les conduites humaines seraient intégralement aliénées, elles ne s'intéressent aux personnes que dans la mesure où leurs conduites sont aliénées (c'est là très précisément le sens de l'usage qu'elles font des statistiques), et conçoivent l'anthropologie comme une cartographie de l'aliénation. Notre concept d'aliénation ressortit donc exclusivement à l'Être-pour-autrui, il est tout « externe » au sujet ; *a contrario*, nous réserverons le terme de « passivité » exclusivement à l'Être-pour-soi : sont « *passives* » les *consciences* qui *s'apparaissent comme subies*.
- 11 Considérons un exemple. Voilà soudain qu'une terrible rage de dents me prend. Ma douleur, qui est pour-soi, s'éprouve comme subie, assurément : elle est *passive*. À vive allure, je me rends chez mon dentiste. Incontinent, celui-ci prend un cliché radiographique, puis me déclare, rayonnant : « Vous avez un abcès ! » Par cette péremptoire affirmation il signifie à *la fois* la *passivité* de ma douleur (qu'il exprimerait encore sous la forme d'une loi psychologique universelle : « Tout Homme victime d'un abcès dentaire éprouve de la douleur ») et *l'aliénation* de la visite que je lui rends : « tout Homme victime d'un abcès dentaire se rend chez son dentiste ». Mon dentiste, incontestablement, *ne ressent pas* la douleur que je ressens ; néanmoins, en se rapportant à son passé, il lui est possible de la *concevoir*. *Pour-lui*, *ma passivité* « se présente » comme une médiation subjective *nécessaire* entre mon abcès et ma présence improvisée dans son cabinet (si par miracle je n'avais éprouvé aucune douleur malgré l'existence de cet abcès, je ne me serais pas rendu dans son cabinet), c'est-à-dire comme *la face subjective cachée de mon aliénation*. Après nous être enquis du point de vue du médecin, intéressons-nous maintenant à celui du patient ; tant que je reste dans l'attitude pré-réflexive, je ne saurais disserter sur ma propre aliénation, attendu que je ne saurais disserter sur mes conduites :

je puis tout uniment reconnaître par réflexion pure que ma douleur s'éprouve comme subie. Mais je puis également prendre sur moi-même l'attitude d'autrui par réflexion complice ; au travers de ma douleur j'appréhende alors *mon mal*, quasi-objet psychique. À l'instar de mon dentiste, j'interpréterai la passivité de ce dernier comme la face subjective de mon aliénation : la « nécessité » de la visite que je lui rends m'apparaît en effet comme indissociable du caractère « intenable et subi » de mon mal, autrement dit sa *passivité* paraît exister en symbiose étroite avec *l'impériosité* de mon projet de le voir cesser (projet qui s'extériorise au travers de mes conduites : suivant les circonstances j'avalerais des antalgiques, je me précipiterais chez le dentiste, ou, si je ne peux faire ni l'un ni l'autre, je tenterai de me « distraire » de ma douleur). Notons que *c'est la réflexion impure* qui fait surgir à l'être tant cette *distinction* entre « la nécessité de ma visite » et « le caractère intenable et subi de ma douleur » que la *relation* de cause à effet que j'introduis entre ce dernier et cette première (« La nécessité de ma visite découle du fait que je subis une douleur intenable »), distinction et relation qui sont *pensées* sans avoir été au préalable vécues dans l'attitude pré-réflexive.

- 12 Nous venons de considérer la conscience endolorie comme paradigme de la conscience passive, et il appert, à tout le moins dans ce cas, que passivité et aliénation stricte coexistent en symbiose, voire qu'elles constitueraient les deux faces d'une seule et même réalité. Nous aurions pu du reste aboutir à la même conclusion en procédant à des analyses analogues sur n'importe lequel de nos vécus strictement aliénés (faim, soif, « réactions émotives » stéréotypées, goûts et dégoûts « universels », etc.). On ne saurait toutefois se prévaloir d'un tel constat pour confondre inconsidérément – ou sciemment – passivité et aliénation, et il importe de bien s'aviser qu'en ayant défini le concept de passivité comme nous l'avons fait, nous avons drastiquement altéré le sens de l'objection formulée par Merleau-Ponty. C'est que nous sommes plus subjectivistes que lui, et plus pugnaces : l'objection « de la passivité » nous paraît en effet bien plus dirimante quand on la formule sur le plan du Pour-soi plutôt que sur celui du Pour-autrui ! Comment pourrais-je en effet adhérer, prendre au sérieux même, un philosophe qui professe insolemment que « rien ne peut donner du dehors de la douleur à une conscience »¹⁸ quand il n'en fournit pour toute preuve qu'un fatras de ratiocinations idéalistes ? Je ne vois point que ma douleur manifeste mon projet, qu'elle *signifie* ! Et s'il est par contre quelque chose que je discerne avec la plus lumineuse clarté, c'est bien que *je ne choisis pas* ma douleur : j'en suis victime, et prisonnier ! Comment dès lors ne donnerais-je pas l'avantage à mon dentiste, esprit pondéré, vierge des vaines et turpides spéculations philosophiques, qui comprend ma douleur comme je la comprends ?¹⁹ et surtout – un tel pouvoir ne contribuant pas peu à établir la supériorité de son point de vue aux yeux de la multitude –, qui *sait* comment me délivrer de ma douleur ?

3. Résolution du problème soulevé : la passivité comme conscience (de) mauvaise foi

- 13 Nous avons longuement développé cet exemple de la douleur « physique », car celle-ci constitue d'une part l'objection dirimante type au postulat de la liberté tel que le formule Sartre, et qu'à notre connaissance d'autre part, ce philosophe n'a jamais réfuté cette objection de façon satisfaisante. Non point bien sûr qu'il n'ait pas tenté de le faire, c'est-à-dire de rendre intelligible ce paradoxe, ce scandale de la *passivité* de la conscience douloureuse, tout particulièrement manifeste ; il est intéressant d'ailleurs de remarquer qu'un complet revirement de sa pensée s'est produit à ce sujet entre 1943 (parution de *l'Être et le Néant*) et 1948 (exposé devant la Société française de Philosophie) : en 1943 Sartre affirme que la douleur « physique » n'est *pas* choisie²⁰, alors qu'il prétend l'inverse en

1948²¹. Il est donc temps que nous exposions notre approche personnelle des rapports en apparence si conflictuels entre passivité et postulat de la liberté.

- 14 Je m'apparais comme *subissant* ma douleur, c'est-à-dire comme *ne choisissant pas* ma rage de dents, c'est indubitable. Or le postulat de la liberté, dans sa formulation sartrienne, affirme pourtant que *tout* dans la conscience serait choisi. Concilier cette extravagante conjecture ontologique avec cette donnée irrécusable de l'expérience est une gageure, il serait vain de le nier, et il semble bien que nous nous retrouvions ici face à un mur infranchissable ! Nous vivons d'autant plus cette situation comme désespérée que nous sommes persuadés que cette formulation maximaliste du postulat de la liberté est la seule conséquente : nous pensons en effet qu'il est possible de montrer que la plus minime concession aux ennemis de la liberté, quand bien même un examen superficiel peut la faire passer pour insignifiante, nous ramènerait par des chemins détournés au déterminisme psychique total, c'est-à-dire à un univers absurde. Nous ne nous résignerons jamais cette éventualité apocalyptique ! Il ne nous reste donc plus qu'une issue : avec l'énergie du désespoir, nous arc-bouter sur le postulat de la liberté ! Voyons : je m'apparais comme *ne choisissant pas* ma douleur, et pourtant, je choisis intégralement la façon dont je m'apparais : s'il m'apparaît que je ne choisis pas ma douleur, alors que je choisis pourtant la façon dont je m'apparais, et bien... Eurêka ! C'est que *je choisis de faire apparaître ma douleur comme n'étant pas choisie* : nous voici de l'autre côté du mur ! En fait la « contradiction » n'était qu'apparente, et la passivité de ma douleur n'infirmait aucunement le postulat de la liberté ! À la réflexion c'est tout le contraire : ce serait l'impossibilité *a priori* de « m'affecter de passivité » qui violerait le principe fondateur de l'existentialisme ! Chaque fois que nous nous apparaissions comme *ne choisissant pas*, c'est donc tout uniment que nous choisissons de nous faire apparaître comme tels. Un tel choix, chacun en conviendra, a quelque chose d'intrinsèquement pervers. Et l'idée même de liberté n'est pas moins dérangeante. Il semble que la liberté soit comme une grâce empoisonnée : le sujet libre, par la raison même qu'il est libre, jouit du pouvoir de se faire apparaître à lui-même comme non-libre, *c'est-à-dire de se duper* ; et l'efficacité de ce pouvoir autodéluoïre est diabolique, car dès l'instant que je choisis de me faire apparaître comme *ne choisissant pas*, *je m'apparais effectivement comme tel*, et ne saurais compter sur l'introspection pour me détromper, bien au contraire, puisqu'à travers elle je m'apparais tel que je souhaite m'apparaître, c'est-à-dire comme *subissant* mes consciences ! Ces considérations infirment rédhibitoirement le grossier sophisme, qui s'apparente à la thèse du réalisme naïf : « Dans l'introspection je m'apparais comme déterminé, donc je le suis », tout en expliquant pourquoi tant de personnes s'y complaisent.
- 15 Notons d'autre part que si nous supposons l'Homme libre, le sujet qui choisit de se faire apparaître comme *ne choisissant pas se fuit* au travers d'un tel choix ; autrement dit : *toute conscience passive est (de) mauvaise foi*. Nous avons accompli là un progrès significatif depuis tout à l'heure, puisque nous disposons à présent d'un critère *subjectif* spécifique de la mauvaise foi. Il s'avère donc parfaitement possible qu'un sujet reconnaisse sa mauvaise foi par réflexion ; rappelons-le : cela n'allait pas de soi à la lecture de *l'Être et le Néant* ! Qui plus est, dans de multiples circonstances cette reconnaissance est des plus aisées : la conscience (de) faim, la conscience douloureuse, la conscience émue, les consciences (de) « dépendance » (aux « drogues », aux « habitudes », à l'« être aimé », etc.), la passivité de l'état dépressif, etc., manifestent la mauvaise foi du sujet²².

- 16 Ce critère subjectif spécifique de la conscience (de) mauvaise foi est-il générique ? Nous l'affirmons. Le sujet étant défini chez Sartre par la conscience, il s'apparaît de part en part, et ne saurait *se* fuir comme on fuit une personne antipathique, en rompant tout commerce avec elle. Aussi la mauvaise foi, tentative de désolidarisation du sujet d'avec lui-même, ne saurait fuir l'être subjectif : ce qu'elle peut fuir par contre, c'est *la manière d'être* du sujet, c'est-à-dire le « caractère choisi » de son être ; et cette « tentative de désolidarisation du caractère choisi de l'être subjectif », étant elle-même *choisie*, doit s'apparaître consciemment comme conscience non-choisie, c'est-à-dire comme conscience passive : *se* mettre de mauvaise foi, c'est donc « s'affecter de passivité ». Finalement, nous sommes en droit d'énoncer : une conscience est (de) mauvaise foi si, et seulement si, elle est passive.
- 17 Nous savons pertinemment que Sartre eût été bien surpris d'ouïr pareille conclusion, en place de laquelle il échafaude dans *l'Être et le Néant* deux « théories de la passivité », l'une qui en fait un « phénomène de croyance », l'autre qui l'ente dans le corps²³. Nous nous doutons bien en outre que notre exposé laissera plus d'un lecteur sceptique : on ne suspecte pas d'ordinaire une personne qui a faim ou qui souffre d'être de mauvaise foi. En nous basant scrupuleusement sur les principes philosophiques cardinaux de Sartre, nous nous emploierons dans un prochain travail à dissiper ces inquiétudes, ainsi qu'à montrer l'irrecevabilité des interprétations de la passivité dans lesquelles ce philosophe s'est à notre sens fourvoyé.

NOTES

- 1.. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, NRF, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Idées », 1948, p. 81.
- 2.. *Ibid.*, p. 111.
- 3.. Et encore moins qu'on le confesse, bien qu'il soit courant de reprocher à *autrui* sa mauvaise foi. Il arrive cependant qu'on avoue *avoir été* de mauvaise foi ; mais un tel aveu est rare, car il suppose une certaine modestie.
- 4.. Les personnages de Sartre sont peu loquaces sur le sujet !
- 5.. Oreste F. PUCCIANI, « Jean-Paul Sartre », in *Histoire de la philosophie*, Tome III, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, Gallimard, p. 648. (C'est nous qui soulignons.)
- 6.. Les analyses descriptives de la soif, de l'amour, de la phobie du visqueux par exemple sont des morceaux d'anthologie du genre.
- 7.. *Op. cit.*, p. 88.
- 8.. Cette mauvaise foi détourne à ses fins l'ambiguïté sémantique du verbe « devoir », qui marque tantôt la nécessité, tantôt la vraisemblance, la probabilité, l'hypothèse.
- 9.. Au lieu d'« inférer » – bien mollement ! – cette ineptie : « Il semble donc que je doive être de bonne foi au moins en ceci que je suis conscient de ma mauvaise foi », *ibid.* p. 88.
- 10.. Par exemple : « Nous accepterons que la mauvaise foi soit mensonge à soi, à condition de distinguer immédiatement le mensonge à soi du mensonge tout court », *ibid.*, p. 86. Quant à nous, au nom des principes que Sartre nous a appris à révéler, nous ne

l'acceptons d'aucune façon : le mensonge est une *conduite* ; en tant que tel il ne saurait être assimilé à de la conscience. Cette définition spécieuse est reprise dans la plupart des dictionnaires (par exemple *Le Vocabulaire de Sartre*, Éditions Ellipse, ou *L'Encyclopédie philosophique universelle*).

11.. Marc WETZEL, *La Mauvaise foi (l'Être et le Néant)*, Paris, Hatier, coll. « Profil Philosophie (702) », Série *Textes philosophiques*, 1985, p. 3.

12.. Lorsque nous dénonçons la « mauvaise foi » de Sartre, ce sont bien sûr ses conduites passées – en fait ses réflexions, visées au travers de ses écrits – que nous incrimons.

13.. Maurice MERLEAU-PONTY, « La querelle de l'existentialisme », in *Les Temps Modernes*, N° 2, année 1945, p. 350.

14.. Il n'est point douteux que cette ardeur pugnace exprime la révolte farouche d'un homme qui assiste impuissant au triomphe de valeurs liberticides au sein de la société dans laquelle il vit ; mais elles manifestent également une mauvaise foi qui, dans un accès de fièvre obsessionnelle, passe outre certaines difficultés théoriques.

15.. Il s'agit là de l'une des formulations sartriennes du postulat de la liberté : voir par exemple Jean-Paul SARTRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, exposé donné le 2 juin 1948 à la Société française de Philosophie, in Manfred FRANK (Herausgeber) *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 964, 1993, p. 384.

16.. La réception de *l'Être et le Néant* par Merleau-Ponty est un exemple typique d'abdication par scepticisme *a priori* et pusillanimité intellectuelle conjugués. Son exposé dans les *Temps Modernes* en témoigne : c'est en montrant l'insanité des violentes attaques dont Sartre faisait l'objet après-guerre qu'il prend sa défense, *pas un instant* en prenant fait et cause pour sa philosophie, qu'il voue aux gémonies dès la première page, sans vergogne ni autre forme de procès que de mesquines invocations au « bon sens » et au « juste-milieu » : la thèse centrale de *l'Être et le Néant* lui paraît à ce point *indéfendable* qu'il ne s'éprouve aucunement tenu de la réfuter pour la décréter vaine !

17.. Certains commentateurs pensent le contraire, par exemple : Oreste F. PUCCIANI, « Jean-Paul Sartre », in *Histoire de la philosophie*, Tome III, Paris, Gallimard, Encyclopédie de la Pléiade, p. 668.

18.. *Op. cit.*, Jean-Paul SARTRE, *Conscience de soi et connaissance de soi*, p. 384-385.

19.. Partisan des théories finalistes en biologie, il attribuera peut-être à ma douleur la « fonction de signal » : ma douleur « est là pour » m'avertir du danger et m'inciter à me soigner ; c'est bien attribuer un sens à ma douleur, mais en le lui conférant du dehors. Quant à l'origine d'un tel sens il ira probablement la chercher dans quelque téléologie biologique de type darwinien.

20.. *Cf. op. cit.*, *Le Corps comme être-pour-soi : la facticité*, p. 368.

21.. Il n'entre pas dans le cadre de cet article de commenter un tel revirement.

22.. Les rares allusions à la conscience (de) mauvaise foi du chapitre « La mauvaise foi » de *l'Être et le Néant* vont dans le sens de notre découverte : la coquette « *empâte* sa transcendance de toute la facticité du présent » (p. 97), « *abandonne* sa main, mais *ne s'aperçoit pas* qu'elle l'abandonne, [...] sa main repose *inerte* entre les mains chaudes de son partenaire : ni consentante, ni résistante, une chose » (p. 95), elle « *ne veut pas sentir* l'urgence de la situation, [...] *ne veut pas voir* les possibilités de développement temporel que présente cette conduite, [...] *s'attache* seulement à ce qu'offre de respectueux et de discret l'attitude de son partenaire, [...] *ne veut pas lire* dans les phrases qu'on lui adresse autre chose que leur sens explicite » (p. 94). (C'est nous qui soulignons).

23.. La première thèse est développée au paragraphe « La foi dans la mauvaise foi » (p. 108), la seconde au paragraphe « Le corps comme Être-pour-soi : la facticité » (p. 368).

RÉSUMÉS

Postulant l'Homme libre, nous montrons qu'une conscience est (de) mauvaise foi, au sens où Sartre l'entend, si, et seulement si, elle « est passive », c'est-à-dire s'apparaît comme subie. Ainsi la douleur « physique », toutes nos émotions et la plupart de nos désirs sont-ils de mauvaise foi.

Starting from the assumption that humans are free, the author will show that a consciousness is in bad faith in the sense of Sartre if, and only if, that consciousness "is passive", that is, it feels passive. "Physical" pain, all our emotions and most of our desires are therefore in bad faith.

AUTEUR

GUILLAUME SEYDOUX

Guillaume Seydoux est Maître de Conférences au département de sociologie, philosophie, ethnologie de l'Université de Metz, Docteur en mathématiques de l'Université de Chicago, et doctorant en philosophie à l'Université de Metz et à l'Université de Tübingen.