La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre

Jean-Christophe Merle

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/731>

DOI : 10.4000/leportique.731

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2005

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Jean-Christophe Merle, « La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/731> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.731>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

La psychanalyse existentielle et morale chez Sartre

Jean-Christophe Merle

---

1. Un projet moral

- 1 Le premier chapitre de la dernière partie de *L'Être et le Néant* se conclut par de brèves réflexions sur la « liberté et [la] responsabilité » qui « intéressent plutôt le moraliste »¹. « Plutôt le moraliste » que qui d'autre ? Sartre veut dire : plutôt le moraliste que le phénoménologue. Cela signifie deux choses.
- 2 *Premièrement*, la recherche de phénoménologie ontologique à proprement parler est close. Le traitement de la question du rapport de l'homme à l'être par Sartre a abouti à la conclusion « que la réalité-humaine, comme nous avons tenté de l'établir, s'annonce et se définit par les fins qu'elle poursuit [...] »², de sorte que « la vérité humaine de la personne doit pouvoir être établie, comme nous l'avons tenté, par une phénoménologie ontologique. »³ Cette vérité consiste en ce que l'homme est désir d'être. Suit alors, dans le dernier chapitre, une « classification des désirs fondamentaux ou *personnes* », au moyen d'une « psychanalyse existentielle ». Il ne s'agit plus ici de l'homme *en général*, mais d'une typologie des personnes. Sartre ne poursuit pas plus loin l'examen ou la critique des résultats obtenus par l'analyse ontologique. Le chapitre sur la psychanalyse existentielle se contente de présupposer ces principes : « C'est là, en effet, que doit s'arrêter l'ontologie : ses dernières découvertes sont les premiers principes de la psychanalyse. »⁴ C'est pourquoi l'on doit se poser la question de savoir si ce chapitre devrait vraiment appartenir à *L'Être et le Néant*. Si la réponse est positive, pourquoi ce point ne constitue-t-il pas simplement une partie de la « Conclusion », comme c'est le cas pour les « Perspectives morales » ? Puisque Sartre ne consacre pourtant pas à cette typologie un simple aperçu, mais, au contraire, un chapitre propre, il apparaît évident que ce chapitre représente davantage que la prétendue simple application des fruits de la recherche phénoménologique.
- 3 *Deuxièmement*, la psychanalyse existentielle n'élève, à première vue, aucune autre prétention que celle d'offrir une « description morale », « le sens éthique des différents projets humains »⁵. Les moralistes du début des temps modernes nourrissent un

objectif *descriptif* semblable : démasquer derrière la diversité des actions les motivations profondes et typiques des êtres humains et les normes réelles d'une société. Ni les moralistes, ni Sartre ne formulent une règle ou des principes universels supra-positifs, car pour les moralistes comme pour Sartre tout idéal moral constitue un but trop haut placé qui conduit *ipso facto* à la mauvaise foi. On ne doit cependant pas oublier que la « description » du moraliste poursuit un *but moral*, quoique sobre et modeste. S'avouer ses motivations réelles, c'est déjà accomplir un pas en avant dans la direction d'un comportement certes moins exigeant moralement, mais aussi, de fait, tenable. La tâche principale du chapitre sur la psychanalyse existentielle consiste à démasquer la mauvaise foi : « [...] le résultat principal de la psychanalyse existentielle doit être de nous faire renoncer à l'*esprit de sérieux* »⁶, le résultat de l'*esprit de sérieux* étant la mauvaise foi. Dans cette mesure, la psychanalyse existentielle est – tout comme la psychanalyse freudienne – une thérapie⁷.

- 4 Le critère de l'*esprit de sérieux* est la fuite devant la responsabilité et devant la liberté en situation⁸ : « Il y a sérieux quand on part du monde et qu'on attribue plus de réalité au monde qu'à soi-même, à tout le moins quand on se confère une réalité dans la mesure où on appartient au monde. »⁹ Cette définition concerne aussi bien le déterminisme ou le matérialisme (non dialectique) que toute théorie de l'*ens causa sui*, c'est-à-dire toute théorie qui soumet l'agir à une valeur ou à un idéal d'après lequel il doit transformer le monde : « [...] les révolutionnaires sont sérieux. Ils se connaissent d'abord à partir du monde qui les écrase et ils veulent changer ce monde qui les écrase. »¹⁰ Sartre vise aussi les idéaux religieux qui se servent depuis longtemps de la psychanalyse existentielle comme d'un « moyen de délivrance et de salut »¹¹. La mauvaise foi menace donc de deux côtés : comme absolutisation du monde réel et comme absolutisation du monde idéal.
- 5 Nous pouvons distinguer trois niveaux de mauvaise foi qui correspondent chacun à l'une des trois sections du chapitre. Dans ce qui suit, je classe ces trois sections par ordre croissant de profondeur de l'examen de la mauvaise foi, c'est-à-dire qu'à chaque nouveau niveau nous nous rapprocherons de la source de la mauvaise foi.
- 6 (1) À un premier niveau, la mauvaise foi ne se manifeste pas seulement dans les projets de vie des individus, mais déjà dans les *théories psychologiques*. Il s'agit, *d'une part*, des théories qui dissolvent l'homme dans des modèles matérialistes ou associationnistes, et, *d'autre part*, de théories qui considèrent seulement l'homme en général, comme un en-soi transcendant, et qui ne prêtent attention ni à l'homme en situation, ni aux différents désirs humains fondamentaux. Ces dernières prêtent à confusion, parce qu'elles font du *sens* du désir humain – du désir de l'en-soi transcendant qu'est l'être dont l'homme manque – l'*objet* du désir humain. Ces théories prétendent que l'objet du désir humain – et non pas son sens – est l'en-soi transcendant, c'est-à-dire l'*ens causa sui* ou Dieu. Sartre entend montrer au contraire, à la fin de notre chapitre, que l'homme ne désire jamais que des manières d'être *concrètes*. Les théories en question prêteraient d'autant plus à confusion qu'elles pourraient tenter de s'appuyer sur les résultats de *L'Être et le Néant*, à savoir sur la « vérité humaine de la personne » découverte à travers « une phénoménologie ontologique »¹². Ne serait-ce que pour cette raison, l'enquête de phénoménologie ontologique doit être complétée par un chapitre sur la psychanalyse existentielle.
- 7 (2) Au second niveau, celui des *théories du désir qui ne s'appuient pas sur l'ontologie*, la mauvaise foi consiste à classer ce qui est humain selon les catégories de l'agir, de

l'avoir et de l'être. Les buts de l'homme ne montrent pas de quelle manière son action se rapporte aux objets de son désir, mais ils manifestent bien plutôt le choix d'un « sens ontologique »¹³. Le goût, rapporté à des manières d'être différentes, précède l'action.

- 8 (3) Au troisième niveau, *pré-ontologique*, nous trouvons la mauvaise foi qui a lieu directement avant que l'homme n'opte pour un sens ontologique (par exemple le visqueux)¹⁴. Ce niveau, celui de la formation du caractère, est *pré-ontologique*, car le début de l'existence et le début de l'essence d'un homme ne coïncident pas, mais l'homme existant doit d'abord se déterminer en faveur d'une essence.

2. La critique de la psychologie et de la psychanalyse

- 9 La critique que Sartre fait de la psychologie consiste pour l'essentiel dans les trois points suivants. (1) La psychologie réduit la personnalité complexe de l'homme à une combinaison de désirs primaires, universels et abstraits ; (2) elle n'atteint pas ce qui est réellement irréductible, c'est-à-dire un irréductible dont l'irréductibilité serait évidente pour nous et (3) dont le constat serait accompagné d'un sentiment de satisfaction. Sartre oppose aux résultats de la psychologie une compréhension *pré-ontologique*. Mais la théorie de Sartre offre-t-elle une opinion alternative convaincante à la psychologie ?

- 10 (1) Le « projet originel » de Sartre est-il épargné par le reproche d'abstraction et d'universalité ? Sartre le croit : « Chaque résultat sera donc à la fois pleinement contingent et légitimement irréductible. »¹⁵ Il contredit toutefois cette affirmation dans un autre passage, lorsqu'il entend connaître les « caractères communs » entre « une infinité de projets possibles comme il y a une infinité d'hommes possibles » et tente de « les classer en catégories plus larges »¹⁶. Tout comme la psychanalyse empirique, la psychanalyse existentielle considère « toutes les manifestations objectivement décelables de la "vie psychique" comme entretenant des rapports de symbolisation à symbole avec des structures fondamentales et globales qui constituent proprement la *personne*. »¹⁷ Si, d'après Sartre, la *personne* ne consiste pas *ontologiquement* en une combinaison, mais en un choix originel, ou en un projet, la *psychanalyse existentielle* de Sartre aspire cependant à établir une classification des hommes au moyen d'une combinaison de caractéristiques et de structures communes. Il y a une tension entre ces deux aspects. Ils ne se contredisent certes pas, mais ils confirment du moins que le projet sartrien d'une psychanalyse existentielle n'appartient plus à la recherche ontologique de *L'Être et le Néant*. Si Sartre n'accepte pas de catégories universelles pour la *recherche psychanalytique* du choix fondamental d'une personnalité, une *évaluation morale* du résultat de cette recherche psychanalytique à l'aune de catégories universelles a pourtant bien lieu.

- 11 (2) Pour Sartre, la psychanalyse existentielle fait un pas de plus que la psychanalyse « empirique » dans la voie d'un irréductible, tandis que la psychanalyse empirique accomplit pour sa part un pas de plus que la psychologie.

- 12 À l'opposé de la psychologie traditionnelle, la psychanalyse existentielle et la psychanalyse empirique partagent une méthode *historique*, orientée vers la recherche d'une « découverte existentielle » chez le sujet¹⁸. Toutes deux recherchent « une attitude fondamentale en situation ». La psychanalyse empirique recherche un complexe, tandis que la psychanalyse existentielle recherche le choix originel¹⁹.

- 13 La psychanalyse existentielle ne prétend pas remplacer la psychanalyse freudienne, mais seulement la relativiser et l'intégrer. Ainsi affirme-t-elle que la libido exprime « chez certains sujets un choix fondamental qui ne saurait se réduire [...] »²⁰. C'est

pourquoi « le psychanalyste devra à chaque coup réinventer une symbolique en fonction du cas particulier qu'il envisage », de sorte qu'il n'est pas possible de « constituer une symbolique universelle »²¹. Il convient toutefois de douter de la prétendue impossibilité d'une symbolique universelle. D'un côté, Sartre dit de la libido et de la volonté de puissance « qu'elles expriment, à titre d'ensembles particuliers, chez certains sujets, un choix fondamental qui ne saurait se réduire ni à l'une ni à l'autre. »²² D'un autre côté, il affirme que « le désir et la sexualité en général expriment un effort originel du pour-soi pour récupérer son être aliéné par autrui. »²³ On trouve beaucoup d'exemples qui attestent que Sartre considère les différents désirs comme des symboles universels d'une manière d'être déterminée. Le visqueux est, par exemple, « le symbole d'un être où le pour-soi est bu par l'en-soi »²⁴. Qui plus est, Sartre lui-même propose une « immense symbolique universelle »²⁵ et un « schème ontologique »²⁶. Sartre ne rejette donc pas toute symbolique universelle, mais seulement les symboliques qui ressemblent à la suivante : « (fèces = or, pelote à épingles = sein, etc.) »²⁷. Cette symbolique n'associe, en effet, pas un objet empirique du désir à une manière d'être, mais un objet empirique à un objet empirique du désir. Une telle symbolique représente non seulement un détour pour la psychanalyse existentielle, mais elle présuppose également un refoulement des désirs dans l'inconscient que Sartre rejette par ailleurs, comme nous le verrons plus loin.

- 14 Sartre doit avouer : « La psychanalyse empirique, dans la mesure où sa méthode vaut mieux que ses principes, est souvent sur la voie d'une découverte existentielle [...] »²⁸. Elle peut même réussir à faire céder les « résistances du sujet »²⁹ et à le conduire à une connaissance de soi évidente. Ce que Sartre qualifie de « principes » de la psychanalyse freudienne, ce ne sont pas les principes méthodiques de l'analyse (Sartre reprend expressément la méthode de Freud³⁰), mais les hypothèses théoriques de Freud qui déterminent l'interprétation des résultats de la recherche psychanalytique³¹.
- 15 Dans le pénultième chapitre de *L'Être et le Néant*, Sartre voit en effet dans la psychanalyse freudienne un double déterminisme : le « déterminisme vertical » par la libido et le « déterminisme horizontal » par les circonstances extérieures³². D'après Sartre, il résulte de ce double déterminisme qu'il manque à la psychanalyse la dimension de l'avenir, qu'elle sépare le « signifié » du « signe »³³ et que le signifié n'y est accessible qu'au regard objectif, et non au sujet.
- 16 Mais une telle séparation, voire une tension, se trouve aussi chez Sartre, entre l'exigence de comprendre « l'individuel » et même « l'instantané », par opposition à un état, et la prétention à atteindre « l'être même du sujet considéré »³⁴. Sartre parle de la recherche d'une « découverte existentielle », et découvrira même ultérieurement chez Flaubert, Genet et Baudelaire seulement une unique expérience de ce genre, laquelle sera censée avoir marqué de son empreinte le caractère de ces écrivains de manière décisive et durable. D'un côté, le choix doit être constamment réversible si l'on entend éviter un déterminisme du présent par le passé. D'un autre côté, Sartre entend comprendre « un homme », ce qui présuppose l'existence d'une totalité et d'une continuité en l'homme. Puisque, d'après Sartre, tout choix fondamental correspond à une symbolique propre, on ne peut analyser aucun sujet comme une totalité sans devoir présupposer que le sujet n'a effectué qu'un seul choix fondamental. Dans le cas contraire, nous aurions certes à faire avec un seul homme, auquel correspondraient cependant plusieurs sujets de l'analyse. D'un point de vue méthodique, l'examen psychanalytique présuppose l'unité d'un caractère. De plus, le sujet ne découvre ce

qu'était son choix originel que par une « intuition évidente »³⁵ obtenue grâce à la psychanalyse. C'est alors seulement, lorsque la psychanalyse est achevée, que le sujet est réellement en état de se transformer éventuellement, c'est-à-dire de faire un nouveau choix fondamental. Car Sartre reprend sans autre forme de procès l'hypothèse de Freud selon laquelle « l'enquête » précède « la cure »³⁶. La seule option alternative à ce choix, qui ne peut intervenir qu'après une longue psychanalyse, est l'expérience existentielle qui n'a précisément eu lieu qu'une fois chez Flaubert, Baudelaire et Genet. Dans tous les cas doit avoir lieu une mise à nu particulière du caractère, de sorte que le choix fondamental du caractère ne change que très rarement. Dans la grande majorité des cas, ce qu'on analyse est un état qui peut tout au plus renvoyer à un choix originel. À cet égard, Mouillie lit Sartre de manière trop peu critique : « La méthode d'analyse existentielle inverse ici la méthode psychanalytique. Au lieu de comprendre l'action à partir du passé, elle la saisit depuis la fin qu'elle projette. »³⁷ Le Sartre ultérieur invoque un psychologue traditionnel, Pierre Janet, pour parler de « mouvements stéréotypés » et affirmer : « Dans le cas de Flaubert tout se passe comme si un instant unique avait suffi pour assurer le passage de l'état normal à l'état pathologique. »³⁸ De Baudelaire, Sartre dit que « ce pervers a adopté une fois pour toutes la morale la plus banale et la plus rigoureuse »³⁹. Cela vaut aussi pour Genet⁴⁰. Cela vaut même pour l'auteur des *Mots* : « Usés, effacés, humiliés, rencognés, passés sous silence, tous les traits de l'enfant sont restés chez le quinquagénaire »⁴¹.

- 17 (3) Chez Sartre, la liberté de choix – et donc aussi la spontanéité – est liée à la conscience, mais elle n'est pas consciente à la manière dont nous sommes conscients d'un objet, car le choix originel fait un avec la conscience. Ensuite, la conscience qui en résulte comprend les circonstances extérieures comme une situation. Le choix marque donc la conscience des circonstances extérieures de son empreinte, de sorte qu'il n'existe pas de situation objective, mais toujours seulement une situation comprise subjectivement : « Le milieu ne saurait agir sur le sujet que dans la mesure exacte où il le comprend, c'est-à-dire où il le transforme en situation. Aucune description objective de ce milieu ne saurait donc nous servir. »⁴² C'est précisément à cause de cette conséquence du caractère co-originel du choix et de la conscience, qui s'accorde avec le rejet par Sartre du déterminisme horizontal, que Sartre affirme ce caractère co-originel. On doit cependant distinguer ici deux points, comme on peut l'observer chez Kant, d'après qui l'homme possède à la fois une conscience objective des circonstances extérieures et une liberté transcendante.
- 18 Mais, même en admettant le caractère co-originel de la volonté et de la conscience, on regrettera chez Sartre l'absence de distinction entre la conscience d'un objet déterminé et la conscience de soi. Il se peut donc tout à fait que je voie cette table et en sois conscient, sans pour autant que cette conscience devienne *ipso facto* conscience de soi. Je peux oublier la table, c'est-à-dire devenir inconscient de la table, sans cesser cependant d'être conscient de moi-même. Si l'on me demande de m'en souvenir, je le fais souvent par induction à partir de mes diverses connaissances et à partir des objets de ma conscience présente. Si je redeviens conscient de cet objet oublié et deviens conscient de cette conscience (c'est-à-dire, en termes sartriens, si j'ai « compris » cet objet, alors « qu'est-ce que comprendre [...], sinon comprendre qu'on a compris ? »⁴³), une discontinuité de la conscience a alors bel et bien eu lieu. L'induction seule ne suffit assurément pas à me rendre à nouveau conscient de la table *comme souvenir* : je dois pour cela bien plutôt avoir déjà été conscient de la table, et celle-ci doit continuer à marquer le sujet de son empreinte. Or, cette table continuera à marquer le sujet de son

empreinte si elle était liée à un événement traumatique qui a, par définition, déterminé le sujet psychiquement. Sartre n'explique pas pourquoi il devrait en aller autrement de la conscience de l'objet déterminé de mon choix, mais il se contente de poser les questions purement rhétoriques suivantes : « Si vraiment le complexe est inconscient, [...] comment le sujet pourrait-il le reconnaître ? [...] Dirons-nous, au contraire, que c'est le sujet en tant que conscient qui reconnaît l'image offerte ? Mais comment la comparerait-il à sa véritable affection puisqu'elle est hors de portée et qu'il n'en a jamais eu connaissance ? »⁴⁴ La psychanalyse freudienne ne nie nullement que le complexe ou l'expérience traumatique et la réaction qui s'ensuit étaient conscients à l'époque où il eurent lieu. Elle ne nie pas davantage que seul le patient lui-même peut prendre conscience de cette expérience, puisque seul le patient a été marqué de l'empreinte de cette expérience. C'est pour cette raison, et non pas à cause de la thèse de Sartre, que ce témoignage involontaire du sujet est précieux pour le psychanalyste. Sartre ne peut cependant pas accepter une telle explication, parce qu'elle contient la prémisse *déterministe* selon laquelle l'événement conscient continue à marquer le patient de son empreinte sans que cette détermination ait lieu par le libre choix du patient. La continuité entre l'expérience décisive et la découverte existentielle ne peut toutefois être assurée que par le déterminisme et non pas par le choix continué. Si Sartre était conséquent, il devrait se déclarer en faveur d'une « réintroduction du déterminisme », comme le suggère Romano⁴⁵ à juste titre. Le « témoignage involontaire du sujet » ne parle en tout cas en faveur de la thèse sartrienne sur la conscience que si l'on adopte la position sartrienne fortement anti-déterministe. C'est en raison de cette position que Sartre ne comprend pas l'inconscient freudien comme un tel *processus psychique*, mais l'entend de manière *géographique*, comme une autre partie de l'homme qui est radicalement séparée de la première, à savoir de la partie consciente, et qui ne pourrait jamais former avec l'autre partie un homme qui ait une unité⁴⁶. Sinon, Sartre ne parlerait pas d'un « inconscient conscient »⁴⁷, car chez Freud l'expérience existentielle n'est pas *simultanément* inconsciente et consciente, mais l'est *successivement*.

- 19 Non seulement la tentative de Sartre de démasquer l'inconscient comme fiction échoue, mais elle conduit aussi Sartre à être dans l'incapacité de livrer une méthode psychanalytique. *Premièrement*, bien que Sartre revendique contre Freud une « position privilégiée »⁴⁸ pour le patient par rapport au psychanalyste, il ne précise pas, dans les deux sections suivantes de ce chapitre, de quel point de vue il obtient les divers exemples concrets qu'il fournit. Qui plus est, ces exemples n'ont pas besoin du point de vue du patient. *Deuxièmement*, Sartre demande : « Si vraiment le complexe est inconscient, c'est-à-dire si le signe est séparé du signifié par un barrage, comment le sujet pourrait-il le reconnaître ? »⁴⁹ Bien que, chez Sartre, il n'existe pas la barrière du refoulement, la mauvaise foi explique le fait que souvent le patient ne se connaît pas et a besoin d'une psychanalyse pour cela : le mensonge (conscient) comme barrage remplace le refoulement ou « mensonge sans menteur »⁵⁰. L'homme est certes, à tout moment, libre de cesser soudainement de mentir ou d'être de mauvaise foi. Sartre n'indique cependant que deux voies pour cela. La *première*, que nous considérerons ci-dessous, passe par l'observation des préférences, du goût, du comportement, etc., bref par un chemin objectif qui est aussi accessible aux autres hommes qu'à l'intéressé lui-même. La *seconde* est celle du moment, décisif du point de vue existentiel, où la barrière séparant le « signifiant » du « signifié » s'écroule. Ce moment est conditionné par les circonstances, c'est-à-dire par la « situation », et non pas par un choix fondamental. Dans

cette mesure, on peut, chez Sartre comme chez Freud, connaître son propre choix fondamental seulement par effraction⁵¹. Ce faisant, le patient est déterminé. Or, *troisièmement*, cette effraction n'intervient pas, chez Sartre, dans la thérapie, mais dans une « expérience » inattendue et non sollicitée⁵². Il est frappant de constater que manquent dans ce chapitre aussi bien la relation entre le psychanalyste, comme personne étrangère, et son patient, que toute forme d'auto-psychanalyse ou de relation à soi. La psychanalyse existentielle pratiquée par Sartre lui-même se présente davantage comme une herméneutique ontologique médiatisée par la littérature que comme une psychanalyse⁵³.

- 20 Dès que Sartre s'intéressera à la psychanalyse freudienne telle qu'elle est pratiquée, il commencera à réviser sa position. De John Huston, pour qui il rédige un scénario sur Freud, Sartre aurait même dit : « Ce qu'il y a d'ennuyeux avec lui, c'est qu'il ne croit pas à l'inconscient. »⁵⁴ Il est vrai que Sartre préfère alors un autre mot à « l'inconscient », parce que ce mot n'appartient pas au vocabulaire de la physiologie et de la biologie⁵⁵ : Sartre parle des « richesses » invisibles du « vécu », lequel est « toujours susceptible de compréhension, jamais de connaissance »⁵⁶. Enfin, Sartre devient attentif, au plus tard dans ses psychanalyses littéraires et dans la *Critique de la raison dialectique* à la réalité historique qui limite les tentatives de l'homme de se transformer⁵⁷.

3. La réduction de l'agir et de l'avoir à l'être

- 21 La seconde section du dernier chapitre de *L'Être et le Néant* ne se présente ni comme une enquête philosophique ou psychanalytique sur le désir humain, ni comme la démonstration d'une thèse qui y serait relative. Il s'agit pour Sartre d'utiliser « les connaissances que nous avons acquises jusqu'ici à jeter les bases de la psychanalyse existentielle »⁵⁸. La justesse de l'application de ces connaissances se vérifie en prenant pour critère « l'intuition évidente », l'expérience propre et le sens commun, et non pas par des démonstrations et des arguments : à des endroits décisifs du texte, on peut lire, par exemple : « Il est facile de voir »⁵⁹, « Il est facile de voir, d'une part et dans l'abstrait »⁶⁰, « Chacun peut le reconnaître en se rapportant à son expérience »⁶¹. Ces connaissances tirées de l'ontologie se composent, d'une part, de la définition de la relation entre les deux « manières d'être », c'est-à-dire entre « l'en-soi concret et contingent ou objet du désir et l'en-soi-pour-soi ou idéal du désir »⁶², et, d'autre part, de l'explication de « la relation qui unit l'appropriation, comme type de rapport à l'en-soi, à l'être-même, comme type de rapport à l'en-soi pour soi. »⁶³
- 22 Tandis que le premier point a déjà été traité antérieurement, le second ne commence à être abordé qu'ici. « L'appropriation » (« l'avoir » en général) n'est en fait qu'une des trois « grandes catégories »⁶⁴ qui permettent de comprendre « le rapport de l'homme avec un ou plusieurs objets »⁶⁵, et ce rapport « manifeste le monde entier »⁶⁶. Pourquoi Sartre choisit-il donc de mettre en relief l'appropriation ? Pour le comprendre, il nous faut examiner les thèses formulées dans la seconde section. Elles sont au nombre de quatre :
- 23 La réductibilité du désir d'avoir à un désir d'être⁶⁷.
- 24 La réductibilité du désir d'avoir un objet au désir d'une certaine manière d'être de l'objet⁶⁸.
- 25 La réductibilité du désir de l'être d'un objet au désir du monde⁶⁹.
- 26 L'impossibilité de séparer le désir d'être du désir d'avoir⁷⁰.

- 27 Sartre défend la quatrième thèse dès le début de la section ⁷¹. Sans la médiation de l'objet, aussi bien l'accès à l'être que l'accès au monde sont bloqués pour l'homme. Pour y accéder, la possession de l'objet suffit. Point n'est besoin que l'objet soit produit par l'homme. La production n'est donc qu'un simple moyen de la possession.
- 28 Cette quatrième thèse est toutefois intenable, du moins pour l'un des deux exemples de désir d'être que Sartre donne au début de cette section : « être beau » ⁷². Sartre concède même que « le désir se détermine, dans l'immense majorité des cas, comme relation avec un en-soi contingent et concret dont il projette l'appropriation » ⁷³, et il doit ajouter : « Sauf dans le cas précis où il est simplement désir d'être : désir d'être heureux, d'être fort, etc. » ⁷⁴ En outre, le désir d'être heureux, fort ou actif peut tout à fait renvoyer à une vision du monde (mais certes pas à des objets infiniment nombreux) : le monde comme harmonie, l'eudémonisme, la volonté de puissance ou la philosophie du moi de Fichte en témoignent.
- 29 Le fait que Sartre ne tire pas de conséquences de cet aveu constitue une énigme. Toutes ces « exceptions » concernent les désirs dont l'objet a besoin d'une réflexion, et donc d'une connaissance des options possibles. En revanche, le désir d'un objet concret ne présuppose pas une telle réflexion. Mais, chez Sartre, il n'existe au commencement que le désir d'un objet déterminé, et c'est seulement plus tard que l'homme prend conscience du sens ontologique que cet objet signifie pour lui. Il est possible que cette distinction explique cette inconséquence de Sartre si nous la rapportons à sa conception du choix fondamental comme choix effectué sans avoir connaissance des différentes options possibles. Dans le cas d'un tel choix aveugle, il est impossible au sujet du choix de se décider pour le désir d'un objet qui présuppose une réflexion. En revanche, le désir d'un objet concret peut tout à fait être immédiat. Si Sartre prenait les « exceptions » au sérieux, il devrait être tout à fait possible que certains désirs d'action renvoient directement à un désir d'être, sans passage par un désir d'avoir. Il est vrai qu'il ne s'agirait certes plus de l'être d'un objet, mais de l'être de l'homme lui-même. La thèse de l'impossibilité de séparer le désir de l'être du désir de l'avoir se diviserait alors en une double thèse : d'une part celle de l'impossibilité de séparer l'être de l'avoir, et, d'autre part, celle de l'impossibilité de séparer l'agir de l'être. Si l'on en reste à l'inconséquence de Sartre et à ses prémisses, on doit entendre « la manière originelle que chacun a de choisir son être » ⁷⁵ comme le choix de l'être d'un objet par l'homme. Peu après, Sartre parle des qualités des objets qui « traduisent symboliquement à nos yeux une certaine façon que l'être a de se donner et nous réagissons par le dégoût ou le désir, selon que nous voyons l'être effleurer d'une façon ou d'une autre à leur surface. » ⁷⁶ Le choix de l'être ne signifie donc en aucune manière le choix de règles d'action ⁷⁷, mais un jugement de goût qui revêt, d'après Sartre, une signification morale.

4. Le mauvais goût comme symbole de la mauvaise foi

- 30 Avant de nous consacrer à la thèse sartrienne relative au choix d'une manière d'être et à la signification morale des jugements de goût, nous devons présenter brièvement la signification ontologique de l'exemple qui apparaît au premier plan de toute la dernière section, mais aussi du premier roman de Sartre (*La Nausée*) et dont l'importance dépasse largement celle d'un exemple : le visqueux.
- 31 Sartre caractérise le « caractère louche » du visqueux comme « substance entre deux états » de la manière suivante : « Le visqueux est *docile*. Seulement, par un curieux renversement, c'est lui qui me possède. » ⁷⁸ De ce renversement, Sartre livre une

interprétation ontologique : « Or, cette dilution, par elle-même, est déjà effrayante, parce qu'elle est absorption du pour-soi par l'en-soi comme de l'encre par un buvard. »⁷⁹ La première partie de *L'Être et le Néant* avait déjà prononcé le jugement moral sur le visqueux : « La bonne foi cherche à fuir la désintégration intime de mon être vers l'en-soi qu'elle devrait être et n'est point. La mauvaise foi cherche à fuir l'en-soi dans la désagrégation intime de mon être. »⁸⁰ Avoir une prédilection pour le visqueux signifie donc fuir de la sorte, par mauvaise foi. Or, cette mauvaise foi n'est rien d'autre que cette fuite elle-même, et le jugement qui qualifie cette fuite de « mauvaise foi » n'invoque aucun principe moral, aucune normativité « pure ». La mauvaise foi ne signifie rien de plus et rien de moins que le fait que la « désagrégation intime de mon être » me plaît. Le fait que cela me déplaise constitue en revanche la bonne foi. À la différence de la *Critique de la faculté de juger* de Kant pour laquelle le jugement esthétique ne fait que symboliser le jugement moral, chez Sartre le jugement de goût constitue l'ensemble du jugement moral, qui cesse alors d'être spécifiquement moral au sens propre du terme. On pourrait certes objecter que l'authentique jugement moral n'a lieu que dans la désapprobation de la mauvaise foi et l'approbation de la bonne foi. Cette désapprobation et cette approbation supposent toutefois d'adopter le point de vue de la bonne foi. L'attitude morale réside chez Kant bel et bien dans le goût.

- 32 Cette thèse sartrienne contredit sciemment le sens commun qui considère le jugement de goût comme une projection du jugement moral : « L'opinion commune est que j'ai d'abord eu l'expérience de certaines attitudes morales qui me déplaisent et que je condamne ; et que, d'autre part, j'ai l'intuition sensible du visqueux. Par après j'établirais une liaison entre ces sentiments et la visquosité, et le visqueux fonctionnerait comme symbole de toute une classe de sentiments et d'attitudes humains. J'aurais donc enrichi le visqueux en projetant sur lui mon savoir touchant cette catégorie humaine de conduites. »⁸¹ Sartre présente deux arguments contre cette thèse de la projection.
- 33 Selon son *premier argument*, cette thèse entreprend la vaine tentative d'établir après-coup un lien entre « le sentiment saisi dans sa pureté qualitative » ou « une certaine disposition purement inétendue » et « une certaine qualité matérielle »⁸². Ce faisant, Sartre oublie que le sentiment moral se réfère tout aussi peu que le goût à des pensées pures, mais bien plutôt aux manières de se comporter concrètes d'autres êtres humains ou à nos propres actions. Il s'agit « d'une poignée de main, d'un sourire ou d'une pensée » (cette pensée étant cependant accompagnée d'une expression langagière) qui manifestent un « genre de bassesse agglutinante »⁸³. Contrairement à ce qui se passe dans la philosophie morale de Kant, le jugement moral ne concerne pas chez Sartre la pureté de l'intention.
- 34 Un *second argument* est lié au premier. Les jugements de goût sont déjà présents chez l'enfant en bas âge, alors qu'il lui reste encore à apprendre les jugements moraux. Sartre écrit : « Il devrait donc y avoir comme un apprentissage de la valeur symbolique du visqueux. Mais l'observation nous apprend que les plus jeunes enfants témoignent de la répulsion en présence du visqueux [...] »⁸⁴. L'affirmation de Sartre a de quoi nous étonner à un double égard. *Premièrement*, il est connu que ce sont précisément les plus jeunes enfants qui se salissent avec des substances visqueuses. *Deuxièmement*, Sartre lui-même donne des exemples de substances visqueuses qui non seulement ne suscitent pas de répulsion chez la plupart des êtres humains, mais qui sont l'objet d'une évaluation positive par l'auteur lui-même, notamment le « gâteau rose ». Sartre dit :

« Si je mange un gâteau rose, le goût en est rose ; le léger parfum sucré et l'onctuosité de la crème au beurre sont le rose. »⁸⁵ Or, Sartre écrit également que « le “sucré” par exemple *exprime* le visqueux »⁸⁶. Et la plupart des êtres humains n'éprouvent pas de répulsion à la vue d'un gâteau rose (visqueux). Or, il ne faut pas oublier que Sartre ne fait pas du visqueux un simple exemple de mauvaise foi, mais le symbole même de la mauvaise foi.

- 35 Le *premier problème* auquel Sartre se trouve exposé consiste donc dans le fait que le sens commun, qu'il invoque, ne le contredit pas seulement au niveau de la théorie, comme Sartre le reconnaît explicitement, mais aussi au niveau du goût. Le sens commun défend la thèse de la projection et le dégoût du visqueux n'est partagé ni par les plus jeunes enfants, ni par les adultes, dont la grande majorité aime le gâteau considéré par Sartre comme « visqueux ».
- 36 À la base de ce premier problème se trouve un *second problème*. Sartre considère l'objet du jugement de goût comme une totalité et le juge cependant *en même temps* sous le seul point de vue d'une qualité déterminée, à savoir sous le point de vue exclusif du visqueux, et donc de la fluidité et de la solidité. L'unique moyen de faire s'accorder les deux consiste à affirmer que toutes les qualités d'un objet sont représentées par une seule de ces qualités, ce que Sartre fait effectivement, et pas seulement dans l'exemple susmentionné du gâteau rose. Il écrit que « toutes les qualités qui ne sont pas la saveur proprement dite, ramassées, fondues, enfoncées dans la saveur, représentent comme la *matière* de la saveur. (Ce biscuit au chocolat qui résiste d'abord sous la dent, puis qui cède brusquement et s'effrite, sa résistance, puis son effritement *sont* chocolat) »⁸⁷.
- 37 Une telle conception est contre-intuitive. L'effritement du biscuit n'est pas le chocolat lui-même. Le morceau de chocolat s'effrite tout aussi peu s'il se trouve dans la main d'un enfant et y fond. Je puis à la fois ressentir et une répulsion envers le biscuit et les carrés de chocolat et une prédilection pour le gâteau au chocolat. Lorsque Sartre écrit que « ce qui intéresse le psychanalyste au premier chef, c'est de déterminer le projet libre de la personne singulière à partir de la relation individuelle qui l'unit à ces différents symboles de l'être »⁸⁸, la diversité des symboles ne représente en aucun cas une multiplicité de projets de vie individuels. De la même manière que Sartre ne s'intéresse quant aux objets qu'à leur fluidité, à leur solidité et à leur viscosité, c'est-à-dire seulement au rapport d'appropriation entre l'être en-soi et l'être pour-soi, il ne considère dans les projets de vie individuels qu'un unique caractère : la bonne foi ou la mauvaise foi. Il apparaît ici une nouvelle fois clairement qu'il ne s'agit dans la psychanalyse existentielle de Sartre de psychanalyse ni au sens freudien, ni dans un quelconque autre sens. Il manque en effet deux choses pour cela : l'examen des autres aspects de la vie psychique et celui du psychisme en général.
- 38 Si la psychanalyse existentielle de Sartre ne nous propose, en réalité, aucune psychanalyse, mais appartient à des réflexions sur « la liberté et la responsabilité » qui « intéressent plutôt le moraliste »⁸⁹, il nous reste cependant encore à examiner ce que ce dernier chapitre apporte au juste à la morale. Le mieux pour mener à bien cet examen est, selon moi, de comparer Sartre à l'auteur qui a le premier exploré de manière systématique la relation symbolique du jugement de goût à la morale. Dans la *Critique de la faculté de juger*, Kant distingue deux jugements de goût : le beau et le sublime. Kant considère le beau comme « symbole de la moralité »⁹⁰, parce que le sentiment du beau nous renvoie à l'harmonie de nos facultés, et plus exactement à l'harmonie entre notre entendement et notre imagination. En revanche, le sublime est

considéré par Kant comme le symbole de l'accomplissement du devoir malgré les résistances de la sensibilité⁹¹, et il nous renvoie aux idées de la raison. Cet accomplissement du devoir malgré la résistance de la sensibilité ne suffit pas encore à elle seule à définir une morale, parce qu'il ne nous procure ni principes ni critères pour l'action, ni ne guide notre décision dans les situations concrètes. L'accomplissement du devoir malgré les résistances présuppose bien plutôt le jugement moral sur l'action commandée par la morale et sur l'action interdite par elle. Ce jugement moral est totalement absent chez Sartre. Contrairement au jugement de goût sur le beau, qui nous renvoie à des consignes pour l'action morale, le jugement de goût sur le sublime nous enseigne la *vertu* que peut avoir l'être humain, et cela sous deux aspects, tous deux présents chez Sartre : (1) *Un aspect qui concerne l'être humain ainsi jugé* : un être humain qui fait ce qui est moral malgré la résistance des circonstances ou contre ses propres inclinations ne s'avère pas seulement agir conformément à ce qu'exige la morale, mais aussi le faire de manière sublime. Un « sourire » ou une « pensée » qui exprime une « sorte de bassesse agglutinante »⁹² suscite le contraire du sentiment du sublime. (2) *Un aspect qui concerne les êtres humains qui portent un jugement* : tous les êtres humains ne sont pas capables d'éprouver le sentiment du sublime. Certains doivent se demander : « [...] Que suis-je donc moi qui, à l'encontre des autres, aime le visqueux ? »⁹³ La psychanalyse existentielle de Sartre constitue une morale qui se réduit à la vertu, raison pour laquelle elle n'intéresse pas le théoricien de la morale, mais seulement « le moraliste »⁹⁴. Or, il est évident qu'un tel genre de morale est insuffisant pour l'action⁹⁵.

39 Sartre surestime manifestement considérablement la signification des nombreux goûts pour le caractère. L'assertion suivante paraîtrait, par exemple, contre-intuitive à la plupart des gens : « Si j'aime le goût de l'ail, il me paraît irrationnel que d'autres puissent ne pas l'aimer. »⁹⁶ Sartre considère vraisemblablement le goût de l'ail comme une appropriation de l'en-soi par le pour-soi, et donc comme un équivalent au visqueux. Or, comme il est d'usage de dire, des goûts et des couleurs on ne discute pas. Tout aussi contre-intuitive est l'affirmation de Sartre selon laquelle « il n'y a pas de goût ou d'inclination irréductible »⁹⁷. Or, qui consomme trop d'ail inconfortable tout au plus son entourage, mais il lui procure rarement du dégoût au sens moral du terme. Surtout, un tel consommateur d'ail peut parfaitement se trouver être aussi un homme valeureux et vertueux qui ne se laisse pas du tout dissoudre par les objets extérieurs. Le questionnement suivant de la psychanalyse sartrienne nous est donc radicalement étranger : « Quelle est la teneur métaphysique du jaune, du rouge, du poli, du rugueux ? [...] Autant de problèmes que la psychanalyse se doit de résoudre si elle veut comprendre un jour pourquoi Pierre aime les oranges et a horreur de l'eau [...] »⁹⁸. Car on ne doit examiner ni le contenu métaphysique, ni ce problème psychologique pour comprendre le comportement d'un être humain.

40 La surestimation de notre responsabilité par Sartre se manifeste de sa conception du caractère comme choix à la réduction du jugement moral à un jugement de goût, en passant par l'affirmation de la conscience ininterrompue du vécu et la surévaluation du goût. Cette surestimation conduit Sartre à des affirmations manifestement fausses, comme par exemple dans cette question purement rhétorique : « Si, au contraire des idées reçues, les hommes n'avaient jamais que la vie qu'ils méritent ? »⁹⁹ (remarquons que la validité sans exception revendiquée par cette question applique cette question *ipso facto* même aux victimes de crimes contre l'humanité !). Entre le déterminisme, qui nie prétendument toute responsabilité, et la responsabilité morale universelle, il devrait cependant y avoir place pour une authentique responsabilité morale. Le

phénoménologue Merleau-Ponty a rejeté de manière convaincante aussi bien toute liberté absolue que l'image de la psychanalyse freudienne considérée par lui comme une « biologisation de la psychologie »¹⁰⁰. Le devoir envers moi-même et envers les autres m'autorise en règle générale tout à fait à savourer un jus d'orange et un gâteau au chocolat visqueux et sucré au *Café des Deux Magots*. Le fait que la psychanalyse existentielle sartrienne, qui y voit une question philosophique et morale existentielle, n'ait pas connu de postérité notable n'est ni étrange, ni regrettable.

NOTES

- 1.. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943, repris en 2001 dans la coll. « Tel », éd. Arlette Elkaïm-Sartre, p. 598.
- 2.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 602.
- 3.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 613.
- 4.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 621.
- 5.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 674.
- 6.. *Ibid.*
- 7.. Voir Jean-Paul SARTRE, *Situations IX*, Paris, Gallimard, 1972, p. 330 et Rudolf HEINZ, „Jean-Paul Sartres existentielle Psychoanalyse“, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXII/1, 1976, p. 70.
- 8.. Voir Gerhard SEEL, „Wie hätte Sartres Moralphilosophie ausgesehen?“, in T. König (éd.), *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek, Rowohlt, 1988, p. 280.
- 9.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 626.
- 10.. *Ibid.*
- 11.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 675.
- 12.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 613.
- 13.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 645.
- 14.. Vgl. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 645.
- 15.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 617.
- 16.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 609 ; voir aussi *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 620.
- 17.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 615.
- 18.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 619; voir aussi Maurice MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, partie I, chap. V, § 26.
- 19.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 615.
- 20.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 618.
- 21.. *Ibid.*
- 22.. *Ibid.*
- 23.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 618.
- 24.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 661.
- 25.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 652.
- 26.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 658.
- 27.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 618.
- 28.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 619.

- 29.. *Ibid.*
- 30.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 648.
- 31.. Voir Jean-Paul SARTRE, « Questions de méthode », *Critique de la raison dialectique*, t. I, Paris, Gallimard, 1960, p. 69.
- 32.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 502.
- 33.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 619.
- 34.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 609.
- 35.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 620.
- 36.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 619.
- 37.. Jean-Marc MOUILLIE, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 102.
- 38.. J.-P. SARTRE, *L'Idiot de la famille*, Paris, Gallimard, 1971, t. II, 1784 s.
- 39.. J.-P. SARTRE, *Baudelaire*, Paris, Gallimard, 1963, p. 17.
- 40.. Voir J.-P. SARTRE, *Saint Genet, comédien et martyr*, Paris, Gallimard, 1952, p. 11.
- 41.. J.-P. SARTRE, *Les Mots*, Paris, Gallimard, 1964, p. 211 s.
- 42.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 618.
- 43.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 619.
- 44.. *Ibid.*
- 45.. Claude ROMANO, « La liberté sartrienne ou le rêve d'Adam », *Archives de philosophie*, t. 63, vol. 3, 2000, p. 481.
- 46.. Voir Ivan SOLL, « Sartre's Rejection of the Freudian Unconscious », in Paul A. SCHILPP (éd.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, La Salle Illinois, Open Court, 1981, p. 590 ; voir aussi HEINZ, art. cit., p. 65, Sartre se réfère plutôt à Jung qu'à Freud.
- 47.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 619.
- 48.. *Ibid.*
- 49.. *Ibid.*
- 50.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 86.
- 51.. Voir Jean-Bernard PONTALIS, « Préface », in Jean-Paul SARTRE, *Le Scénario Freud*, Paris, Gallimard, 1984, p. 15.
- 52.. *L'Idiot de la famille*, op. cit., t. II, p. 1771.
- 53.. Voir HEINZ, art. cit., p. 29.
- 54.. PONTALIS, art. cit., p. 16.
- 55.. Voir Jean-Paul SARTRE, *Situations X*, Paris, Gallimard, 1976, p. 105.
- 56.. *Situations IX*, op. cit., p. 108 et p. 111.
- 57.. Voir David A. JOPLING, « Sartre's Moral Psychology », in Christina HOWELLS (ed.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 128s.
- 58.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 621.
- 59.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 622.
- 60.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 642.
- 61.. *Ibid.*
- 62.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 632.
- 63.. *Ibid.*
- 64.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 622
- 65.. *Ibid.*
- 66.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 642.
- 67.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 622.
- 68.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 635 et aussi p. 642.

- 69.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 643.
- 70.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 645.
- 71.. Voir *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 621.
- 72.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 622.
- 73.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 632.
- 74.. *Ibid.*, p. 632, note 1.
- 75.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 645.
- 76.. *Ibid.*
- 77.. Phyllis Sutton MORRIS, *Sartre's Concept of a Person. An Analytic Approach*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1976, p. 125 affirme à tort le contraire.
- 78.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 655.
- 79.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 656.
- 80.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 105.
- 81.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 650 s.
- 82.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 651.
- 83.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 658.
- 84.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 651.
- 85.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 661 s.
- 86.. *Ibid.*, p. 661.
- 87.. *Ibid.*
- 88.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 660.
- 89.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 598.
- 90.. Emmanuel KANT, *Critique de la faculté de juger*, § 59, Édition de l'Académie de Berlin V, p. 351 ; Édition Pléiade II, p. 1141.
- 91.. À ce sujet et au sujet de ce qui suit, voir Jean-Christophe MERLE, « Le tournant de l'esthétique de Kant à Fichte considéré à partir du sublime de la nature », in *Cahiers de la revue de théologie et de philosophie*, n° 18, 1996, p. 557-561 et Jean-Christophe MERLE, « Moralisch/Amoralisch. IV Deutscher Idealismus », in : K. BARCK, M. FONTIUS, B. SCHLENDSTEDT, B. STEINWACHS et F. WOLFZETTEL (éd.), *Ästhetische Grundbegriffe. Historisches Wörterbuch*, Stuttgart-Wiemar, Metzler-Verlag, 2002, p. 198-205.
- 92.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 658.
- 93.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 661.
- 94.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 598.
- 95.. Voir Charles LARMORE, « Ontologie und Ethik bei Sartre », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 49/3, 1995, p. 441-449.
- 96.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 661.
- 97.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 662.
- 98.. *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 650.
- 99.. Baudelaire, op. cit., p. 18.
- 100.. Voir MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, op. cit., p. 189.

RÉSUMÉS

Cet article explique et critique la conception de la psychanalyse développée par Sartre. La psychanalyse existentielle de Sartre ne poursuit pas seulement un but descriptif, mais aussi et surtout l'intention morale d'une classification des hommes fondée sur leur rapport aux différentes manières d'agir, d'avoir et d'être. C'est sur cette base ontologique que Sartre mène une critique de la psychologie et de la psychanalyse qui recherche des rapports et des causalités abstraites au lieu de projets de vie individuels. Il s'avère cependant que Sartre réduit le désir d'agir et le désir d'avoir au désir d'être et les différents désirs à la bonne foi et à la mauvaise foi. Il réduit aussi le choix qu'effectue l'être humain à un choix unique durant sa vie. Non seulement cela ne permet pas une réelle appréhension de la diversité des vies et des choix individuels, mais cela établit une relation contre-intuitive et erronée entre jugements de goût et comportement moral.

This essay explains and criticizes Sartre's conception of psychoanalysis. Sartre's existential psychoanalysis not only has a descriptive goal, but first and foremost has the moral intention of classifying human beings according to their relationship with the different ways of behaving, having and being. On this ontological basis, Sartre develops his critique of psychology and psychoanalysis, to which he reproaches searching for abstract relationships and causalities instead of individual life projects. Yet, it appears that Sartre reduces the desire of action and the desire of having to the desire of being ; that he also reduces all desires to the dichotomy of good faith and bad faith towards oneself, and then eventually reduces the choices of an individual human being to one unique choice during his entire life. Not only does a real perception of the diversity of individual life and choices becomes impossible, it also sets a counter-intuitive and erroneous relationship between the judgments of taste and moral judgments.

AUTEUR

JEAN-CHRISTOPHE MERLE

Jean-Christophe Merle enseigne la philosophie à l'Université François Rabelais de Tours. Il est Professeur honoraire à l'Université de la Sarre à Saarbrücken. Il est l'auteur de *Justice et progrès* (Presses Universitaires de France, 1997), l'éditeur de *Fichte. Grundlage des Naturrechts* (Berlin, Akademie-Verlag, 2001), *Globale Gerechtigkeit. Global Justice* (Stuttgart, Bad-Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2005) et le co-éditeur de *Weltrepublik. Globalisierung und Demokratie* (Munich, C. H. Beck, 2002), *Modelle politischer Gerechtigkeit* (Paderborn, Mentis, 2003), *Direito e Legitimidade* (Sao Paulo, Landy, 2003), *L'Amitié* (Presses Universitaires de France, 2005), *Hobbes between the Wars* (n° XI des *Rechtsphilosophische Hefte*, 2005).