

III

Renoncer à l'esprit de sérieux Valeur et responsabilité dans *L'Être et le Néant*

TIMUR UÇAN

Université Bordeaux III, S.P.H. - EA 4574

University of East Anglia

I. LE PROBLÈME DE L'ÊTRE DE LA VALEUR

La valeur [...] est affectée de ce double caractère, que les moralistes ont fort incomplètement expliqué, d'être inconditionnellement et de n'être pas. En tant que valeur, en effet, la valeur a l'être ; mais cet existant normatif n'a précisément pas d'être en tant que réalité. Son être est d'être valeur, c'est-à-dire de n'être pas être. Ainsi l'être de la valeur en tant que valeur, c'est l'être de ce qui n'a pas d'être. La valeur semble donc insaisissable : à la prendre comme être, on risque de méconnaître totalement son irréalité et d'en faire, comme les sociologues, une exigence de fait parmi d'autres faits. En ce cas la contingence de l'être tue la valeur. Mais,

inversement, si on n'a d'yeux que pour l'idéalité des valeurs, on va à leur retirer l'être et, faute d'être, elles s'effondrent¹.

Sartre met ici au jour une aporie. S'il est une valeur, alors elle doit être de façon *inconditionnelle*. En effet, ou bien la valeur appartient au domaine de l'être et alors elle est conditionnée. Mais alors la contingence de l'être tue la valeur. Ou bien l'être de la valeur doit excéder le domaine de l'être et alors elle n'a pas d'être. Mais alors il n'y a pas de valeur. S'il est une telle aporie, c'est que la distinction entre faits et valeurs est conçue comme une dichotomie, c'est-à-dire une distinction qui épuise le champ du possible. D'un tel point de vue, tout ce qui n'est pas un fait est une valeur, et tout ce qui n'est pas une valeur est un fait. S'il n'est rien de tel qu'un fait prescriptif c'est qu'en admettre la possibilité risque de dissoudre le caractère absolument normatif de la valeur. La valeur doit donc être expulsée du domaine des faits. Sartre propose alors de dépasser cette aporie de façon synthétique. La valeur est ce qui est affecté simultanément d'être et de non-être, elle est *irréelle*. La valeur doit être expulsée du réel, pour pouvoir nous concerner: trop loin de nous, elle s'effondre. Trop proche, elle se dissout. Si la valeur doit pouvoir nous concerner, et qu'il nous est possible d'exprimer notre souci à son égard, alors la valeur doit se trouver à la lisière de l'être et du non-être.

Wittgenstein rencontre un problème similaire dans le *Tractatus Logico-Philosophicus* :

6.41 Le sens du monde doit être en dehors de lui. Dans le monde, tout est comme il est, et tout arrive comme il arrive ; il n'y a en lui aucune valeur - et s'il y en avait une elle serait sans valeur.

S'il y a une valeur qui a de la valeur, elle doit être extérieure à tout ce qui arrive, et à tout état particulier. Car tout ce qui arrive et tout état particulier est accidentel.

¹ Jean-Paul SARTRE, *L'être et le néant* (1943), Paris, Gallimard, 2006, p. 129.

Ce qui le rend non accidentel ne peut être dans le monde, car ce serait retomber dans l'accident.

Ce doit être hors du monde².

Ainsi, de même que pour Sartre, s'il est une valeur, alors elle doit être de façon *nécessaire*. En effet si la valeur appartient au monde, elle doit être accidentelle. Mais si elle est accidentelle, elle ne saurait rien prescrire et ne serait pas une valeur. La chute de la valeur dans l'accidentel ne saurait lui être autre que *fatale*, puisque si ce qui n'est *pas* nécessairement le cas désignait nécessairement ce qui ne *peut pas* être le cas, il ne resterait qu'à *accepter* que ce qui devrait pouvoir être le cas ne peut pas être le cas. Ainsi à moins d'assumer un fatalisme indépassable, s'il est une valeur qui a de la valeur, elle doit être hors du monde. Le problème semble posé dans des termes similaires. Pourtant la conclusion wittgensteinienne s'oppose clairement à celle de Sartre :

6.42 C'est pourquoi il ne peut y avoir de propositions éthiques. Les propositions ne peuvent rien exprimer de Supérieur [*nichts Höheres*].

6.421 Il est clair que l'Éthique ne se laisse pas énoncer. L'éthique est transcendantale.³

Wittgenstein nie la possibilité-même d'un discours éthique. Il s'agit de voir que l'impossibilité des propositions à exprimer le Supérieur exclut la *possibilité* même qu'il y ait des propositions éthiques. Or, en 4.116, Wittgenstein s'était – au moins temporairement – engagé quant à l'identité du dicible et du pensable : « *Tout ce qui peut proprement être pensé peut être exprimé* ». De fait, le rejet de la possibilité d'une proposition éthique n'engage pas pour lui uniquement la possibilité d'un discours, mais aussi la possibilité d'une

² Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1922), trad. fr. G. GASTON GRANGER, Paris, Gallimard, 1993, p. 109 sq.

³ *Idem*.

pensée éthique comprise comme une pensée possédant un contenu supposé *intrinsèquement* éthique.

Ainsi pour Sartre comme pour Wittgenstein, s'il est ne serait-ce qu'une valeur, alors elle est nécessairement hors du domaine des faits : la distinction des faits et des valeurs est dichotomique. Pourtant là où Sartre s'engage à affirmer l'existence de ce qui se tient hors des faits, Wittgenstein n'en admet la possibilité qu'à titre hypothétique. Plus, les conclusions de Wittgenstein et de Sartre s'opposent frontalement : alors qu'à la fin de *L'être et le néant* tout reste à dire en éthique, à la fin du *Tractatus* il n'y a plus rien à dire d'éthique. Comment expliquer un tel écart ?

L'écart semble provenir de la manière dont les deux auteurs conçoivent la relation du problème de l'évaluation des faits avec le problème de la fondation de l'éthique. L'intelligibilité ordinaire de nos descriptions de faits semble inclure nécessairement la supposition qu'il y a quelque chose de normatif qui se tient par-delà les faits. Pourtant notre relation à cet être normatif est d'emblée problématique. Tout se passe comme si nous étions *acculés* à devoir nous prononcer quant à l'existence *séparée* d'au moins une valeur pour que soit intelligible tout ce qui concerne les faits. Sartre assume clairement qu'il faut nous prononcer sur son existence pour que ce qui concerne les faits puisse être intelligible. À l'inverse, Wittgenstein semble supposer que nous prononcer sur un tel être ne concerne pas le problème de leur évaluabilité.

Doit-on alors assumer ou rejeter l'idée d'un être nécessairement situé hors des faits, pour que les faits soient évaluables ? Sommes-nous réellement acculés à nous prononcer sur l'existence d'au moins une valeur hors du monde pour que celui-ci soit réellement intelligible ? L'Éthique doit-elle s'appuyer sur un être qui excède les faits ?

Pour répondre à ces questions, nous mettrons au jour ce à quoi engage la possibilité d'une contradiction entre la

nécessité de la valeur et la *contingence* du fait. En effet si les deux se contredisent, mais que la valeur est nécessairement pour que le fait puisse être, alors il faut que l'existence de la valeur soit exprimable par une contradiction. Sartre assume qu'une telle contradiction *indique* un être de nature irréaliste. Wittgenstein quant à lui, nous le verrons, rejette l'idée qu'une contradiction indique *quoi que ce soit*.

Répondre à cette question importe pour la raison suivante : si l'espace de la valeur est strictement séparé de l'espace des actions, alors l'action risque d'être soit inintelligible, soit gratuite. En effet, en l'absence d'un horizon d'intelligibilité donné, au moins certaines de nos actions deviendraient incompréhensibles : si Pierre ne suppose pas qu'il est honnête de ramener le portefeuille trouvé dans la rue au commissariat, il ne le fera pas. Pourtant il peut le faire *de son plein gré* et s'il le fait ainsi, on peut comprendre son action. Un rapport doit pouvoir être établi entre la valeur qu'est l'honnêteté et l'acte particulier de Pierre. Le problème c'est que la valeur résidant hors du domaine des faits pour Wittgenstein comme pour Sartre, on ne voit plus comment il est établi.

Pour répondre à notre question nous étudierons la conception sartrienne de la valeur dont nous essaierons de montrer la vertu principale, qui nous semble être l'idée d'une information préreflexive des faits par les valeurs. Il s'agira ensuite d'établir la manière dont cette théorie redétermine la notion de responsabilité morale. Nous montrerons que cette théorie est traversée par une tension dans la coordination des deux approches - abstraite et concrète - qu'elle mobilise. Il sera alors possible de formuler une hypothèse de lecture permettant de rendre compte d'une oscillation de nature éthique dans *L'être et le néant*. Finalement nous montrerons que *L'être et le néant* et le *Tractatus* restent tout deux aporétiques concernant la question du fait moral.

II. LA THÉORIE SARTRIENNE DE LA VALEUR

Nous avons vu que la solution synthétique sartrienne est de soutenir que la valeur est *irréelle*, puisqu'affectée *simultanément* d'être et de non-être. Mais comment est-il possible de soutenir qu'une même entité puisse simultanément *être* de façon inconditionnelle et ne *pas* être sans nous contredire ? En soutenant que cette contradiction est *constitutive* de l'être de la valeur. En quoi cela résout-il la question de sa relation aux faits ? Alors que l'existence d'un être *idéal* n'est tributaire en rien de l'existence d'être réels, l'existence d'un être *irréel* en est au contraire inséparable puisqu'il s'obtient à la faveur de la négation de ce qui est réellement. L'enjeu est ici la critique de la déduction de l'existence d'un espace des valeurs *strictement séparé* de celui des actions. Si les valeurs sont *absolument* séparées du monde, alors on risque de ne plus pouvoir décrire les relations entre les valeurs et les actions, c'est-à-dire de ne plus voir comment certaines (et peut-être même toutes) les actions sont possibles. Mais si la situation de l'agent dans l'espace des actions implique que la séparation des faits et de la valeur soit elle-même circonstancielle alors leur enchevêtrement devient concevable. En effet alors que le geste expulsif requérait dans sa version traditionnelle que l'être séparé de la valeur soit rejeté hors de la sphère de la contingence dans un domaine idéal absolument non-situé, il s'agit de voir à présent que le rejet de la valeur hors de la sphère de la contingence est le fait d'un agent situé au sein de celle-ci et apte à saisir la réalité de *certain*s existants. De fait si l'on accorde que la valeur consiste dans la négation d'êtres ou faits du monde, encore faut-il pouvoir préciser lesquels : l'erreur de la morale traditionnelle a été de supposer qu'il suffisait de dire que la valeur devait résider hors des faits pour qu'elle soit déterminée, alors qu'à vrai dire rien n'est encore dit, puisque

la détermination de valeurs n'est possible qu'à la faveur de la négation d'êtres réels et déterminés. Ce que veut accomplir le geste expulsif est vain parce qu'insuffisant, et la position d'exigence que la déduction de l'existence d'un espace *séparé* de la valeur présupposait n'est pas une position *réelle*. Les valeurs sont certes des existants inconditionnels qui ne peuvent être inclus *lors de la pratique évaluative dans les faits qu'il s'agit d'évaluer* sans quoi aucune évaluation ne serait possible, mais leur existence est toujours tributaire de l'existence d'agents situés. Il s'agit donc de montrer comment la situation de l'agent implique que l'espace de la valeur et l'espace de l'action coïncident tout en restant distincts.

1. Désir et soi

L'analyse du désir est le biais par lequel Sartre exhibe la nécessité d'une relation préréflexive de l'agent à l'espace de la valeur. En effet, voilà ce qui est soutenu au début de la section concernant la valeur :

Un manque suppose une trinité : ce qui manque ou manquant, ce à quoi manque ce qui manque ou existant, et une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le manqué [...] Par exemple, si je dis que la lune n'est pas pleine et qu'il lui manque un quartier, je porte ce jugement sur une intuition pleine d'un croissant de lune. [...]. Pour que cet en-soi soit saisi comme croissant de lune, il faut qu'une réalité-humaine dépasse le donné vers le projet de la totalité réalisée - ici le disque de la pleine lune - et revienne ensuite vers le donné pour le constituer comme croissant de lune. [...] Et dans ce même dépassement le manquant sera posé comme ce dont l'adjonction synthétique à l'existant reconstituera la totalité synthétique du manqué⁴.

Pour que ce que nous livre l'intuition puisse être saisi par le pour-soi comme incomplet, il faut que le pour-soi puisse saisir

⁴ SARTRE, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 122 sq.

ce qui est donné de l'en-soi comme une totalité désagrégée (une totalité manquante), c'est-à-dire comme un existant auquel manque ce qui manque (le manquant). Il est inconcevable que quoi que ce soit nous paraisse incomplet si l'on ne peut concevoir sa complétude, car c'est à l'aune de l'intuition de sa complétion, c'est-à-dire à l'aune de la possibilité de la synthèse du manquant et de l'existant que le manqué *peut* nous apparaître comme *tel*. Ainsi la possibilité d'émettre un jugement d'incomplétude nécessite que soit situé celui qui juge: il faut que le pour-soi se situe, c'est-à-dire nie ce qui est donné (l'existant) à l'aune de ce qui n'est pas (le manqué), pour saisir le manquant comme tel dans le projet de reconstitution de la totalité désagrégée, projet et néantisation désignant alors l'avert et le revers de la relation déterminée d'un pour-soi avec de l'en-soi. En ce que le manque requiert la trinité de l'existant, du manquant et du manqué, chacune de ces structures est inintelligible si on la considère séparément des autres : que serait un manquant s'il ne manquait pas *pour* quelque chose à quelqu'un ? Que serait un manqué s'il n'était le projet du dépassement d'un manque *de* quelque chose *pour* quelqu'un ? La difficulté devient alors d'indiquer l'origine du manque et ensuite de décrire l'être manqué.

Si par la trinité du manque s'explique que ce qui se donne à nous se donne relativement à des fins, le manque rencontre d'emblée le problème de son origine : comment comprendre que quoi que ce soit ait pu *commencer* à manquer, si le manque suppose la trinité du manque mais que celle-ci n'est qu'abstraction ? La solution est la suivante : le manque supposant une négativité radicale, un néant singulier (le manque est toujours manque de *tel* être), il ne saurait venir de l'en-soi qui est pure plénitude. L'Être étant divisible par l'analyse en deux régions⁵, et le manque devant provenir de l'une d'elles, l'unique solution est que le pour-soi soit lui-

⁵ *Ibid.*, p. 33.

même manque. S'il est du manquant, c'est que la réalité-humaine est à elle-même son propre manque. Puisque nous verrons que le manqué n'est autre que la valeur, on voit que soutenir l'existence d'un être radicalement manquant - l'homme - permet à Sartre d'établir la coïncidence de l'espace des actions et des valeurs. Mais si ces deux espaces coïncident tout en restant distincts, comment sont-ils liés ?

Sartre répond à ce problème en *déterminant* la relation entre le manquant et l'existant : si le lien entre l'existant et le manquant est de simple contiguïté, alors le manque ne saurait concerner l'existant de façon interne, car nous pourrions distinguer absolument l'un de l'autre sans qu'aucun ne soit perdu ; or ce n'est que par abstraction que nous pouvons dissocier les termes de la trinité du manque. Comment déterminer alors la relation du manquant et de l'existant ? Il nous faut pour cela clarifier le rôle de l'intuition de la synthèse du manquant et de l'existant dans l'intelligibilité de la relation du manque.

Employons une image pour reconstituer l'argument de Sartre: si une pièce nous paraît manquante dans un puzzle entamé, c'est que la partie déjà réalisée du puzzle ainsi que l'absence dessinée *en creux* d'une pièce apte à le compléter sont saisis simultanément et dépassés dans l'unité d'un puzzle complet⁶. Une pièce ne peut être manquante que si nous dépassons la partie déjà complète et la partie à compléter du puzzle vers la forme du puzzle entièrement complète, mais dont on voit justement qu'elle ne l'est pas encore. Le fait que le puzzle ait déjà été réalisé ou qu'il ne l'ait pas encore été n'importe pas dans la détermination du sens des pièces: ce qui importe est que le puzzle puisse être réalisable ; autrement dit qu'une fois le puzzle entièrement réalisé, il ne saurait plus y avoir de partie complète et de partie incomplète. Par analogie, complétude et incomplétude désignent des dimensions du projet du pour-soi, selon que

⁶ *Ibid.*, p.124.

notre attention porte sur ce qui a déjà été réalisé de ce projet (la partie complétée du puzzle) sur fond du total possible (la forme du puzzle en entier), ou sur ce qui est à réaliser (la complétion de la partie incomplète du puzzle) pour que l'intention ayant motivé la saisie soit réalisée (dans notre exemple réaliser le puzzle). C'est pourquoi le manque est « *apparition sur fond de totalité* » : sans que soit *donnée* en quelque manière la totalité qui viendrait compléter le manque et par là le satisfaire, il est inconcevable que quoi que ce soit puisse être saisi comme manquant. Le manque ne peut être que si un existant est saisi sur fond d'une totalité possible (puisque'elle n'est pas encore ou bien qu'elle n'est plus) en vue de sa désagrégation totale (puisque'elle n'aura plus besoin d'être une fois réalisée). Ainsi l'espace des valeurs et l'espace des actions sont liés de façon interne par l'existence du manqué : si l'on anticipe l'assimilation du manqué à la valeur⁷, on voit que l'existence d'un manque nécessite pour son intelligibilité le projet de la réalisation d'une valeur. Mais comment la valeur ou le manqué peut-il être *déterminé* s'il constitue l'horizon *absolu* du pour-soi ?

En effet si la réalité humaine est à elle-même son propre manque, ce qu'elle peut nier de soi, ce ne peut être que *soi*. Le soi désigne ici la totalité repue de la conscience, c'est-à-dire une conscience qui serait *simultanément* conscience désirante et conscience satisfaite, une conscience qui n'admettrait paradoxalement plus le manque absolu qui la caractérise. Ainsi, ce que la réalité-humaine peut nier de soi, c'est le soi conçu sur le mode de l'en-soi, c'est-à-dire le *soi-comme-être-en-soi*⁸. Or, l'être manqué du soi n'est pour l'instant pas plus déterminé que le manqué. Comment rendre compte de sa détermination ? En effet jusqu'ici n'ont été mis en évidence que des caractères *abstrait*s de la totalité manquée du soi. Si cela suffisait pour la caractériser, nous

⁷ *Ibid.*, p.130.

⁸ *Ibid.*, p.126.

avons vu que nous ne saurions jamais faire aucun puzzle. Or des puzzles sont faisables. Plus, que la forme du puzzle soit donnée en tant qu'horizon manqué de l'acte par lequel des pièces peuvent être saisies comme aptes ou inaptés à le former, exige encore que cette forme soit *déterminée*. Il ne s'agit pas de former n'importe quel puzzle à partir de n'importe quelles pièces. Il s'agit au contraire de former *tel* puzzle, et c'est la détermination d'un puzzle particulier qui permet la détermination des pièces aptes à le réaliser. Si les pièces de deux puzzle se trouvaient mélangées, nous pourrions encore déterminer à l'aide des deux formes totales des puzzles, lesquelles appartiennent au quel. Comment est-ce possible ? La solution sartrienne est alors que le surgissement de la conscience n'est concevable qu'en *situation*, et que ce surgissement est toujours *singulier* et *individuel*. Ainsi, que la totalité manquée du soi constitue - dans le cadre de la démarche analytique - l'horizon absolu du pour-soi, ne signifie jamais que cet horizon soit lui-même absolu dans les faits. Tout au contraire, la nature synthétique de la relation entre le manque et le manquant exige que la totalité manquée soit toujours *singulière* et *individuelle*. Il n'est rien de tel qu'un manque *non-situé*. Sartre peut alors conclure : « *le soi est individuel, et c'est comme son achèvement individuel qu'il hante le pour-soi* ». Or le soi de l'individu n'est pas un *objet* de conscience. Il ne fait que hanter la conscience non-thétique (de) soi⁹. Si l'on reprend l'exemple du puzzle, cela s'explique ainsi : que l'on saisisse une pièce comme apte ou inapte à compléter le puzzle requiert qu'elles se détachent sur fond de la forme totale du puzzle. Mais cela n'est pas dire que nous avons conscience de la forme totale du puzzle, puisque notre attention porte sur telle ou telle pièce. La conscience thétique des pièces, c'est-à-dire la conscience des pièces comme aptes ou inaptés à former le puzzle, n'est possible que sur fond de conscience non-thétique, c'est-à-dire sur fond de conscience *ininterrogé*

⁹ *Ibid.*, p.127.

de l'aptitude d'un puzzle à être formé. De façon analogue dire que ce qui est saisi comme manquant à soi requiert que soit donnée la totalité de l'en-soi-pour-soi ne signifie pas que la conscience saisisse l'en-soi-pour-soi comme *tel*. Au contraire il *faut* que la conscience ne le saisisse *pas* de façon thétique pour que quoi que ce soit puisse être saisi comme manquant : le soi constitue l'horizon ininterrogé de l'acte par lequel le manquant est saisi comme *tel*. La totalité manqué du soi demeure alors au sein de la conscience « *comme une absence et un irréalisable* »¹⁰.

2. L'être de la valeur

Sartre soutient alors finalement que *l'être du soi n'est autre que la valeur*. Comme en l'absence de pour-soi, il n'est pas de soi, « *la réalité-humaine est ce par quoi la valeur arrive dans le monde* ». De même que le soi, la valeur est requise à titre de corrélatif non-thétique de la saisie du manquant : elle fait *couple* avec la réalité-humaine. Qu'elle soit par-delà l'être ne signifie pas autre chose qu'elle se donne comme la limite des actes qu'elle rend possible. De fait, étant l'au-delà inconditionné de tous les projets de la réalité-humaine, elle *doit* être *originellement* l'au-delà de l'être qui dépasse. Sartre peut alors conclure : *la valeur est le manqué de tous les manques*¹¹.

Ce que montre l'analyse du désir, c'est qu'il nécessite une valeur pour être possible et intelligible. Mais si la relation de la réalité-humaine à la valeur est une relation interne conceptuellement informée et informante, ce n'est pas *d'abord* une relation thétique de cognition¹². La radicalité de

¹⁰ Ibid. p.127.

¹¹ Ibid., p.130.

¹² Si se trouve échangée ici l'idée d'une information *préréflexive* des faits par les valeurs avec celle d'une relation *précognitive* de la réalité-humaine à la valeur, c'est pour souligner que si concrètement *telle* valeur se révèle toujours être le

la perspective sartrienne est alors manifeste : (i) le vécu concret exige constamment des valeurs concrètes pour être intelligible, qui résultent du plongement de la valeur dans les situations, *et ces valeurs informent constamment les faits de façon non-thétique*. (ii) Plus, que la valeur soit indéterminée dans le plan *irréel* de l'analyse n'implique pas qu'elle soit indéterminée dans le plan *concret* de l'activité synthétique. Au contraire ces valeurs concrètes sont strictement déterminées puisqu'elles résultent du plongement de la valeur au sens originel dans des situations singulières. La force d'une telle conception est que ce plongement ne nécessite pas d'être *posé-comme-tel* pour être réalisé : il est l'envers non-thétique du projet.

Le dépassement de l'aporie de la valeur est ainsi à concevoir en tension. Il est vrai que la valeur suprême doit être expulsée des faits. Mais il est tout aussi vrai que la valeur doit être réinsérée dans le monde à titre de corrélatif non-thétique du projet. C'est pourquoi la valeur est irréelle : elle est vide dans le plan de la réflexion, pleine mais irréalisable dans le plan de l'action. La valeur permet de circonscrire ce que ne sont pas les faits à l'aune de ce qu'ils devraient être pour que nous soyons satisfaits. Or si nous parvenions à réaliser ce que les faits devaient être, alors nous serions satisfaits, *une fois pour toutes*. Mais cela est *insensé* dans un monde proprement humain, c'est-à-dire au sein de l'espace dans lequel la valeur se révèle comme irréalisable et qui n'est autre que la liberté¹³.

Les résultats de l'analyse ontologique doivent alors rejaillir sur la morale traditionnelle pour la libérer des contraintes héritées d'une certaine métaphysique de la valeur : elle doit être *transie* et *relativisée*.

corrélatif non-thétique d'un acte, abstraitement la valeur précède toute tentative de connaissance.

¹³ SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 130.

3. L'esprit de sérieux comme conséquence de l'acquiescement à l'hypostase de la valeur

« *La moralité quotidienne est exclusive de l'angoisse éthique* »¹⁴. L'angoisse éthique naît dans le cadre de l'interrogation du rapport originel de la réalité-humaine à la valeur, de l'observation de l'absence de justification absolue des choix. De ce point de vue *rien ne justifie d'adopter telle ou telle échelle de valeurs*. Mais puisque la valeur est irréaliste, c'est-à-dire que concrètement *elle tire son être de son exigence et non pas son exigence de son être*, l'inconditionné rencontré ainsi n'a pas à être réalisé. Ma responsabilité est alors *irrémissible* : la moralité de mes actions ne peut être garantie *a priori*, et c'est à moi qu'incombe d'en prendre soin *a posteriori*. Plus, le monde exige, par son urgence, que cette stase soit dépassée en vue de l'action. Des choix sont ainsi faits sans qu'ils soient interrogés *comme tels* et cristallisent nos efforts pour soutenir dans l'être les valeurs assumées. Nos valeurs s'expriment ainsi dans nos actions. Soutenir une valeur n'est pas montrer que se tient quelque chose sous elle qui m'exempte d'avoir à choisir. Soutenir une valeur c'est *agir par son biais*. Dès lors nous pouvons décrire de l'intérieur l'illusion qui consiste à supposer que la valeur puisse prendre soin d'elle-même.

Sartre présente comme le principal résultat exigé par la psychanalyse existentielle le renoncement à l'*esprit de sérieux*¹⁵. Qu'il soit exigé sans être *automatiquement* fourni constitue un aspect remarquable de la conception existentialiste de la responsabilité : la critique de la substantification des valeurs ne saurait *par elle-même* prémunir qui que ce soit contre l'esprit de sérieux. L'*esprit de sérieux* est caractérisé d'une part (i) par « la substantification rassurante et chosiste des valeurs »¹⁶, c'est-à-dire leur

¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵ *Ibid.*, p. 674.

¹⁶ *Ibid.*, p. 74.

considération comme des données transcendantes *indépendantes* de la subjectivité humaine, et d'autre part (ii) par le *transfert* du caractère « désirable », de la structure ontologique des choses à leur simple constitution matérielle¹⁷. Or (i) les valeurs ne sont pas des choses puisqu'irréelles, (ii) et on ne peut les désirer, puisque c'est *par* leur soutien que des choses se révèlent désirables.

L'esprit de sérieux n'est alors qu'une illusion qui nous expose à une forme d'immoralité concrète. Ainsi l'angoisse éthique provient de l'observation du fait que notre liberté n'est pas fondée. Vouloir la surmonter revient alors à succomber à une tentation : celle de vouloir me libérer de ma propre liberté. Mais il n'est rien de tel qu'un garde-fou contre ma propre liberté. Imaginons que cela soit possible, et qu'une valeur soit une chose. Mais alors *quoi que je fasse, son existence ne saurait être mise en question*. L'action morale devient alors ce que je dois désirer faire pour que mon action coïncide avec ce que la valeur me prescrit. Mais dire cela, c'est dire que l'action que je reconnais morale n'est pas encore ce que je désire faire. Autrement dit je me suis mis en situation de ne jamais faire reposer *réellement sur moi* la responsabilité de l'action morale.

Plus, la contrepartie phénoménologique de l'esprit de sérieux est l'impossibilité dans laquelle se trouve celui qui est pétri de sérieux de *comprendre* les actions d'autrui qui ne coïncident pas - actuellement ou potentiellement - avec les siennes. En effet, en cas de débat moral, si j'admets que la valeur de l'autre est, alors elle contredit ce que ma valeur me prescrit. Or ce que prescrit ma valeur ne saurait être contredit. C'est donc que la valeur de l'autre n'en est pas une. Rien ne guide l'action de l'autre : il est dans l'illusion. Ce qu'il croit faire est impossible. Or ce que manque celui qui pense ainsi, c'est que le *fait* de l'action de l'autre montre que

¹⁷ *Ibid.*, p. 674.

ma prétention à soutenir son impossibilité est insensée¹⁸. Finalement l'intérêt de la critique de l'esprit de sérieux se manifeste alors par son aptitude à refléter à l'homme la responsabilité qui est sienne dans le soutien qu'il fournit aux valeurs et par là même à le conduire vers l'assomption de ce qu'il est¹⁹. Comprendre la morale existentialiste, c'est en ce sens comprendre que la critique de la substantification des valeurs n'aboutit pas à un nouveau dogme, mais à la *sublimation* d'un souci transcendantal les concernant, en une attitude responsable.

III. LIMITES DE LA THÉORIE SARTRIENNE DE LA VALEUR ET DU SÉRIEUX

Si la critique sartrienne des conceptions substantielles de la valeur *prétend* pouvoir dévoiler leur inanité, elle laisse pourtant intacte *la concevabilité de leur position initiale* qu'elle admet à titre de présupposé. Or il est une tension dans cette position qui se manifeste par l'analyse des moyens linguistiques qu'elle engage : si l'on soutient dans les faits l'irréalité des valeurs, c'est pour avoir admis qu'il eut été possible qu'elles soient réelles. Et qu'il ne nous est plus possible d'exclure qu'elles ne le sont pas. Or si nous avons soutenu leur irréalité, c'était pour éviter que la contingence ne les corrompe. Mais alors, soutenir l'irréalité des valeurs revient à les corrompre dans le mouvement où nous souhaitons exhiber leur incorruptibilité, puisque au moment même où nous voulons avérer une fois pour toutes leur être, nous ne montrons pas autre chose que leur irréalité. Autrement dit, si nous pouvons exprimer l'être de la valeur,

¹⁸ Jean-Paul SARTRE, *Réflexions sur la question juive*, Paris, Gallimard (1954) 2009, « L'analyse de l'antisémite », p. 30.

¹⁹ SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 73.

nous ne pouvons le faire qu'en le dégradant. Mais alors nous n'avons pas fait ce que nous croyions faire.

L'être et le néant n'est pas aveugle à une telle objection mais soutient que le récit de cet échec est notre seul biais pour décrire le monde. Sa solution est aporétique : il n'y a rien d'autre que l'urgence du monde qui soit apte à mettre fin à l'angoisse qui nous saisit dans l'angoisse éthique. Cette angoisse a un motif irréel, pourtant nous y succombons dès lors qu'on interroge notre rapport originel aux valeurs et il est en ce sens illusoire de vouloir s'en défaire. Cette angoisse est comme un lieu duquel on ne pourrait jamais sortir parce que ses limites ne sauraient être rencontrées. Un tel lieu est-il possible ?

En effet si l'être des valeurs concrètes n'est pas à assurer par un discours non-situé, puisque l'intelligibilité de leur contenu exige la situation de celui qui les soutient, l'intelligibilité de leur aptitude à être dotées d'un contenu exige un discours absolument non-situé qui n'est autre qu'une logique transcendantale. En ce sens la possibilité de l'action morale doit malgré l'inanité de la question dans des contextes moraux ordinaires, être établie lors d'une analyse philosophique. Autrement dit, que la vie morale soit possible exige qu'elle soit fondée, même si l'on doit montrer qu'un tel fondement est impossible dès qu'on l'interroge de façon abstraite, c'est-à-dire indépendamment de toute situation. Le vécu concret exige de l'intérieur que la possibilité de sa signification soit déterminée depuis l'extérieur, depuis une position où l'on peut par l'imagination exhiber une limite commune à tous les actes.

1. La conception austère du non-sens dans le *Tractatus*

Nous pouvons critiquer une telle supposition à l'aide de la distinction wittgensteinienne entre proposition vide de sens et non-sens. Une proposition vide de sens est une proposition

qui ne situe aucun lieu au sein de l'espace logique²⁰ ; c'est le cas des tautologies et des contradictions : si l'on dit « il pleut ou il ne pleut pas » ou bien « il pleut et il ne pleut pas », rien n'est dit au sujet du temps qu'il fait aujourd'hui. La tautologie ne détermine rien de la réalité, tandis que la contradiction exclut toute détermination de la réalité. Par contraste, un non-sens comme « il n'y a pas de cercle carré » n'exhibe aucun espace logique. Il est deux pourtant deux façons de comprendre que c'est là un non-sens: On peut soutenir qu'une telle expression provoque un accident sémantique ou soutenir que ce n'est pas là une expression.

Si l'on se réfère aux analyses de Husserl, l'idée d'un accident sémantique revient à dire que ce n'est qu'*après* avoir tenté de former l'expression que l'on se rend compte qu'elle *contenait* des éléments sémantiques incompatibles²¹. Le non-sens substantiel²² de « cercle carré » *résulterait* de l'incompatibilité des significations des termes « cercle » et « carré ». Un tel non-sens *indiquerait* alors quelque chose : une contradiction *déterminée* entre des éléments sémantiques incompatibles. Mais si c'est vrai, alors on peut par une contradiction indiquer quelque chose de *déterminé* : une *certaine* incompatibilité sémantique. Or on a vu que la contradiction exclut toute détermination de la réalité. On risque alors d'osciller entre la supposition que le non-sens n'indique rien du tout, et la supposition qu'il indique quelque chose de *réel* de façon *indirecte*. Wittgenstein met fin à l'oscillation en montrant que le non-sens n'est pas du tout

²⁰ WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus*, *op. cit.*, proposition 4.463.

²¹ Edmund HUSSERL, *Recherches logiques. 2 - 1^{ère} partie*, trad. H. Elie, A. L. Kelkel et R. Schérer, Paris, PUF, 2005, p. 61-65.

²² Nous reprenons ici la distinction entre non-sens substantiel et non-sens pur introduite par les tenants de la lecture dite *austère* du *Tractatus* (Voir « Elucidation and nonsense in Frege and early Wittgenstein » de James Conant in *The New Wittgenstein*, Alice Crary et Rupert Read (éds.), Londres, Routledge, 2000, p.174-217).

indicatif. Ce n'est qu'à la faveur d'une illusion qu'une expression comme « cercle carré » est prise comme indicative d'un échec car si l'on suppose que l'expression n'a pas pu parvenir à exprimer un sens, c'est que l'on accorde qu'elle a pu commencer à le faire. Or à vrai dire rien n'est commencé par une telle suite de mots, et c'est cela que nous comprenons lorsque nous établissons son non-sens. Pour Wittgenstein il n'est ainsi qu'une seule façon de comprendre que « cercle carré » est un non-sens.

Celui qui pense formuler une proposition éthique est alors, de la même façon que celui qui croit que « cercle carré » est un non-sens *indicatif*, dans une illusion. Le problème de l'évaluation des faits ne peut donc pas dépendre du problème de l'éthique. Wittgenstein utilise, dans la *Conférence sur l'Éthique*, une métaphore et une image pour comprendre ce point²³. L'image: si l'on compare les significations des mots à de l'eau, et les signes à une tasse, le fait qu'il soit impossible de loger 4 litres d'eau dans une tasse de thé, indique qu'il est impossible de véhiculer par des mots *plus* que ce qu'ils sont *aptés* à véhiculer. Contenant et contenu sont proportionnés : il est impossible de loger en un contenant plus que le contenu qu'il est apte à contenir. Si une personne s'efforçait de loger en un contenant *plus* que son contenu potentiel, nous ne dirions pas qu'elle ne *parvient* pas à le loger, mais bien plutôt qu'elle s'efforce de faire quelque chose d'impossible. Wittgenstein soutient qu'il en est de même en éthique : lorsqu'une personne tente d'exprimer une proposition éthique mais que de sa tentative échoue, ce n'est pas que *telle* personne échoue à exprimer l'Éthique, mais bien plutôt qu'il est impossible d'exprimer l'Éthique. Pourtant, on pourrait alors objecter que l'impossibilité résulte du choix du mauvais contenant eu égard au contenu que l'on cherche à contenir : que celui qui cherche à loger 4 litres d'eau dans une tasse

²³ Ludwig WITTGENSTEIN, « Conférence sur l'éthique », *Philosophica III*, trad. fr. É. Rigal, Mauvezin, T.E.R, (1929) 2001, p.13-14.

prenne un récipient plus vaste, il parviendra alors à les loger. L'erreur résultait dans le choix des *moyens* et non pas dans la *fin* visée. L'impossibilité pourrait être ainsi dépassée par un redimensionnement des moyens à l'égard de la fin visée. Tout le problème c'est que l'impossibilité résultait de la disproportion entre *tel* contenu - 4 litres d'eau - et *tel* contenant déterminé - une tasse. De fait changer de contenant ne revient pas ici à *dépasser* l'impossibilité, au sens de rendre possible ce qui ne l'était pas auparavant. Il est tout aussi impossible après que nous ayons logé 4 litres d'eau dans une cruche qu'ils puissent être logés dans une tasse. Mais l'impossibilité a été pratiquement *contournée*, en trouvant au sein des moyens que nous disposons, ceux qui permettent de ne pas s'y heurter. L'impossibilité provenait donc bel et bien de la fin visée et non pas des moyens employés. Wittgenstein emploie ensuite une métaphore : si un livre sur l'éthique pouvait être écrit, il détruirait avec une explosion tous les autres livres du monde. S'il emploie une métaphore, c'est que l'image de l'eau et de la tasse semble laisser ouverte la possibilité d'un redimensionnement des moyens expressifs en vue de garantir l'inclusion de l'éthique dans la sphère du dicible, puisque l'on peut toujours *concevoir* un contenant matériel apte à contenir n'importe quel volume d'eau. A l'inverse, un contenant linguistique qui pourrait véhiculer le contenu absolument prescriptif que cherche à obtenir celui qui veut formuler une proposition éthique est *inconcevable*. En effet, puisqu'une proposition éthique serait absolument obligatoire, elle devrait pouvoir affecter toutes les autres propositions. Or, si elle pouvait les affecter, elle devrait les détruire, car sa nécessité nierait la contingence de toutes les autres. L'impossibilité de l'événement extraordinaire engagé par l'image de l'explosion de tous les livres peut être alors prise comme une preuve par l'absurde de l'idée que l'éthique n'est pas un contenu de pensée, et de ce que nous succombons à une illusion dès lors que désirons la concevoir comme telle.

2. Hypothèse concernant l'oscillation éthique de L'être et le Néant

Tournons-nous à présent vers le scénario du Dieu manqué dans la conclusion de *L'être et le néant*²⁴: la réalité-humaine implique, par l'en-soi-pour-soi irréalisable (*ens causa sui*) qu'elle nécessite, un Dieu manqué. Sartre n'assume pas l'idée de Dieu comme *telle*: la synthèse de l'en-soi et du pour-soi est impossible. Pourtant si un tel scénario reste indépassable, c'est que la possibilité d'une telle synthèse reste *indiquée* dès que l'on procède abstraitement. Or si une telle synthèse est indiquée comme impossible, cela implique qu'il n'y ait aucun espoir de la voir terminée et que ce n'est uniquement à l'aune de son perpétuel échec que l'on peut rendre compte simultanément de l'indissociabilité et de la relative indépendance de l'en-soi et du pour-soi. Gorz conclut qu'au terme de l'analyse sartrienne,

il ne s'agit plus de coïncider avec la valeur, mais au contraire de la tenir à distance, de la poser dans son idéalité totale comme le sens absolu qui ne peut rester sens qu'à condition de ne se réaliser jamais, mais à condition aussi de s'effectuer comme le sens d'une poursuite²⁵.

Nous nous accordons avec cette lecture qui conjugue admirablement l'irréalisabilité intrinsèque de la valeur avec la visée éthique propre à *L'être et le néant*. Mais il nous semble qu'une tension y perdure pourtant, qui se manifeste dans un paradoxe jaillissant dès que l'on tente de tenir ensemble les résultats des démarches abstraites et concrètes. La synthèse concrète dans laquelle est engagé le pour-soi est toujours possible d'un point de vue abstrait: à aucun moment ce que la démarche abstraite révèle n'est supposé pouvoir interdire une synthèse concrète. Si c'était le cas, alors la conception sartrienne du sens l'accuserait directement au problème de la

²⁴ SARTRE, *L'être et le néant*, op. cit., p. 670.

²⁵ André GORZ, « Authenticité et valeur dans la première philosophie de Sartre », Paris, *Les Temps Modernes*, n° 632-633-634, Juillet-Octobre 2005, p. 626-668.

conception substantielle du non-sens, puisque le scénario du Dieu manqué proviendrait d'une *incompatibilité* stricte entre en-soi et pour-soi, exhibée comme telle *après coup*. Mais ce que vise la synthèse concrète est contradictoire et irréalisable si bien qu'une telle relation d'incompatibilité n'est pas exigée pour rendre compte de l'hétérogénéité du pour-soi et de l'en-soi. Pourtant il s'agit bien de conclure de l'impossibilité d'une telle synthèse que la réalité humaine est intrinsèquement *souffrante* : précisément parce que la réalité-humaine « *surgit à l'être hantée par une totalité qu'elle est sans pouvoir l'être* » si bien qu'elle est « *par nature conscience malheureuse, sans dépassement possible de l'état de malheur* »²⁶. Le paradoxe est alors que si toute tentative de réaliser l'irréalisable en-soi-pour-soi est vouée à l'échec, alors un tel échec ne caractérise aucune action particulière puisqu'il concerne le pour-soi uniquement sur un plan abstrait qui n'a de sens que parce qu'il permet d'explicitier des conditions d'intelligibilité communes à chacune de ses actions. Mais, *parce qu'il permet d'explicitier une condition d'intelligibilité commune à toutes les actions humaines*, l'échec reste une qualification pertinente pour caractériser chacune des actions humaines, *même lorsque celles-ci réussissent d'un point de vue concret*, si bien que le malheur est pour la réalité-humaine *indépassable*. Nous risquons d'aplanir le problème de la valeur tel que *L'être et le néant* le pose en sous-estimant la contrariété que provoque le rendez-vous inéluctablement manqué avec l'équivalent transcendantal (l'en-soi-pour-soi exhibé par la démarche abstraite) de la totalité du manqué (la valeur exhibée par la démarche concrète). Or, ceci n'est pas sans reste d'un point de vue éthique. Si tout acte peut être redécrit pertinemment comme un *échec*, alors un sérieux absolu est requis puisque le non-sens de la réalisation absolue d'une valeur est saisi comme absolument indicatif de la condamnation de l'humain au malheur. Une telle conception est encore loin de celle de la

²⁶ SARTRE, *L'être et le néant*, *op. cit.*, p. 126.

Critique de la Raison Dialectique où le sérieux est assimilé à une dimension éventuellement pertinente dans la pratique²⁷ et exigée par son intelligibilité et où Sartre revient vers une conception proche de celle de Nietzsche, qui l'avait sans doute inspiré, par sa critique du *diable*, c'est-à-dire de *l'esprit de pesanteur*²⁸. Dans *l'Être et le Néant* le sérieux achoppe inéluctablement, si bien que le poème de Sartre « *Oh, hé, oh! Je suis un petit garçon, qui ne veut pas grandir* » peut être lu comme un symptôme du souci transcendantal à l'égard de la valeur que la morale existentialiste s'était donné pour tâche de sublimer. *En ce sens, élaborer une conception infaillible du sérieux nous y condamne infailliblement*. Bien qu'on puisse tenter d'y remédier *après coup* par une relativisation du sérieux auquel nous sommes condamnés en soulignant l'irréalité de ce que l'on a prétendu réaliser, c'est trop tard, un sérieux absolu est en nous, *comme un ver*. Finalement, si le sérieux circonscrit par Sartre est réellement illusoire, il faut renoncer à vouloir y renoncer *ainsi*, sans quoi à vouloir le combattre, nous y succomberons nous-mêmes.

²⁷ SARTRE, *Critique de la raison dialectique* (1960), Paris, Gallimard, 1985, t. II, p.41.

²⁸ Friedrich NIETZSCHE, *Ainsi Parlait Zarathoustra* (1885), trad. fr. G. Bianquis et P. Mathias, Paris, Flammarion, 1996, Deuxième part., *Chanson à danser*.

IV. CONCLUSION

Les conclusions de Sartre et de Wittgenstein concernant l'éthique sont des opposés contradictoires. La raison en est que la thèse de l'irréalité de la valeur suppose pouvoir *inclure* l'éthique au sens absolu dans la sphère du dicible. Inversement la thèse de la transcendantalité de l'éthique revient à *l'exclure* de la sphère du dicible. L'analyse du désir dans *L'être et le néant* parvient à exhiber la nécessité circonstancielle d'une information des faits par les valeurs de façon de non-thétique. Si la critique wittgensteinienne du non-sens nous a permis d'exhiber une tension latente de la thèse de l'irréalité de la valeur, l'analyse sartrienne du désir indique l'insuffisance de la thèse de la transcendantalité de l'éthique qui sous-évalue son rôle à l'égard de l'action. Aucune de ces thèses n'est moins illusoire que l'autre, puisqu'aucun problème éthique concret n'est réglé lorsque le problème éthique fondamental est soit résolu - dans *L'être et le Néant*, soit dissous - dans le *Tractatus*, l'espace de la valeur restant partiellement ou entièrement disjoint de celui des actions dans les deux cas. *L'être et le néant* manifeste une clairvoyance remarquable en assumant le fait que se confronter à des problèmes éthiques exige l'exhibition de la vacuité du geste consistant à postuler l'existence d'une super-entité. Pourtant qu'il laisse intacte la possibilité de retourner à ce geste, implique qu'il reste dans l'orbe d'un monisme éthique rémanent, que le *Tractatus* s'était précisément chargé de dissoudre, sans que ce dernier parvienne pourtant pouvoir se heurter à des problèmes éthiques *en situation*.²⁹

²⁹ Je tiens à remercier Melissa Yener, Henri Wagner et Jean-Philippe Narboux sans lesquels l'écriture du présent article aurait été impossible.