

UNE PREMIÈRE APPROCHE DE *VÉRITÉ ET EXISTENCE*

Sartre écrit *Vérité et existence* en 1947-48. Le texte constitue un des cahiers qui, en 1983, manquaient à la série des cahiers de notes qui furent publiés sous le titre *Cahiers pour une morale*. Cependant il n'y est pas question de morale. Le texte est théorique et ontologique, et porte entièrement sur la question philosophique de la vérité. Je procéderai ici en deux temps: il s'agira d'abord de restituer ce qui me semble l'essentiel des thèmes de *Vérité et existence*; ensuite d'en évaluer la portée par rapport à *De l'essence de la vérité* de Heidegger, que Sartre lut à cette époque, et qui fut sans doute le prétexte de la rédaction de *Vérité et existence*.

A. *Quels sont les thèmes de Vérité et existence?*

Le thème général est de *théorie ontologique de la vérité*. Qu'est-ce, dans son être, que la vérité?, telle est la question à laquelle Sartre entend répondre dans ce texte. La vérité, dit-il, est une *hybridation* (VE, p. 17) de l'En-soi et du Pour-soi, un "En-soi-pour-soi"; un En-soi-pour-soi, précise-t-il, entendu non pas au sens de la synthèse quasi-métaphysique et inaccessible que constitue la Valeur dans *L'être et le néant*, mais un En-soi-pour-soi effectif et limité dont il faut mettre à jour les ressorts intelligibles.

1. *L'opération de la vérité*

L'exemple par lequel Sartre rend compte de cet "hybride" qu'est la vérité est le suivant: je me promène dans la nuit, et une masse sombre se laisse deviner comme arbre. Voir cet arbre, cela signifie d'abord qu'un arbre non encore vu investit à l'avance un quelque chose indéterminé, une présence confuse. "Arbre" alors n'est rien, est un non-être—émanation du néant que je suis. Mais à ce néant je confère un "être d'emprunt" (VE, p. 48), l'être de l'En-soi en général—car si l'être de l'arbre est incertain, qu'il y ait de l'être est par

contre une "évidence" (VE, p. 47), évidence que *L'être et le néant* théorise comme "argument ontologique" (EN, p. 27); par cet être emprunté, la fin qui est non-être *a prise* sur l'être (sur cette masse indistincte qui se dresse dans la nuit de ma promenade); c'est-à-dire que l'être s'organise en moyens d'actualiser la fin "arbre": la masse sombre se dessine comme couronne de branches, le sol glissant l'est sûrement de feuilles mortes mouillées, le sifflement qui vient de frapper mon oreille est celui du vent dans la fûtaie—et, puisque tous ces moyens *sont eux-mêmes des fins* (la masse sombre est à prendre pour des "branches" plutôt que pour des nuages, elle est fin secondaire de la fin principale "arbre"), il faut dire que l'En-soi, cette noire présence, s'infecte de néant, alors que le Pour-soi de la fin principale a donné à son non-être l'être emprunté de l'En-soi.

C'est dans cette alchimie d'un échange de l'En-soi et du Pour-soi que s'élabore la vérité. La "vue" initiale et abstraite "arbre" se détaille et se remplit au fur et à mesure de la construction des moyens ou des fins secondaires, et c'est là ce que Sartre nomme la "vérification" (VE, p. 36), c'est-à-dire la vérité se faisant. La vision de l'arbre à laquelle *aboutit* la vérification, c'est l'immersion de la fin première abstraite dans ses moyens, ou, ce qui revient au même, la convergence indubitable de ces moyens vers cette fin. Au cas où la vérification est positive, il n'y a plus là qu'un arbre, et cette forme qui s'est constituée dans et par mon opération de médiation ou d'hybridation, je ne peux plus la défaire, elle est une "apparition figée de l'être, autonome, indépendante" (VE, p. 48); si la vérification est négative, si j'étais dans "l'erreur" en pensant "arbre," si l'être est "refus compact d'être vu comme arbre" (VE, p. 48), il me reste le néant d'une anticipation évanouie qui ne peut se lester d'aucun être.

Quel est la statut philosophique de cette dialectique sartrienne de la vérité?

Ce qui s'y établit, c'est une relation de l'En-soi et du Pour-soi. Cependant, le propos de Sartre n'est pas, au sens kantien, de "possibiliser" cette relation, d'en établir un *a priori* transcendantal. Sartre écrit d'ailleurs: "Il n'est pas de jugement synthétique *a priori* parce qu'il n'en est pas besoin" (VE, p. 40). Et il n'est pas besoin d'*a priori* ou de possibilité transcendantale parce que la relation du Pour-soi à l'En-soi est *fait existentiel toujours déjà en acte*, qu'elle ne consiste en rien d'autre qu'en *l'opération* par laquelle elle se produit. "Toute mise en rapport est *opératoire*" (VE, p. 40) dit Sartre. Cette insistance sur l'opératoire me semble le coeur de la problématique du texte. Elle implique le refus de toute tentative de se situer hors opération, notamment dans une

problématique de fondement ou d'origine. Il ne s'agit pas d'établir la possibilité de l'opération de la vérité, mais d'*élucider les modalités de son fonctionnement*.

II—Deux modalités de l'opération de la vérité

Sartre insiste sur deux de ces modalités: d'abord *la temporalité inhérente à la vérité entendue comme opération*, ensuite *l'immanence du faux à l'opération qui engendre le vrai*.

1) Si la vérité est opération, il y a un temps propre de cette opération, qui est intrinsèquement constitutif de la vérité. La fin initiale, dans l'exemple, la vision abstraite "arbre," ne coïncide pas avec la fin aboutie, concrète, *vérifiée*, confondue avec l'organisation des moyens qui la réalisent, et cette non-coïncidence est la marque du travail temporel de la vérité. "La vérité n'est pas vraie si elle n'est pas vécue et faite" (VE, p. 66). C'est ce que Sartre redira beaucoup plus tard, dans *L'idiot de la famille*: "La vérité n'est intelligible qu'au terme d'une longue erreur vagabonde; administrée d'abord, ce n'est qu'une erreur vraie" (IF, I, p. 143). Il parle alors de la "vérité éthico-ontologique" de l'existence, à savoir son orientation au futur, sa compréhension d'elle-même en terme de projet et d'anticipation néantisante, et précise que cette vérité est plus accessible à l'enfant bien-aimé, qui apprend le futur à travers les attentes de ses parents, qu'à Flaubert le mal-aimé, qui végète dans la contingence d'une existence que personne ne désire. Cependant, le futur ne deviendra pleinement accès à la vérité ontologique que si le bien-aimé se désaliène du futur *subi* et préfabriqué des attentes parentales, s'il utilise son orientation temporelle pour, au fil d'un itinéraire vagabond, *faire sa propre vérité*, plutôt que de se la laisser "administrer."

2) La vérité opère dans l'immanence indissoluble du vrai et du faux. Revenons à l'exemple de l'arbre dans la nuit. Tout part, on l'a vu, de la fin "arbre" *comme faux-être*, comme non-être qui se déguise d'un être emprunté, et c'est sur ce simulacre d'être que se calque l'organisation "vraie" de l'être: voir, c'est simuler, la vision de l'arbre "signifie que je mime la vision de l'arbre" (VE, p. 49). En ce sens rien n'est moins vrai que la vérité: à la limite le moment où l'être vrai se donne "en personne" pourrait ne pas différer d'une simulation parfaitement réussie où les faux-êtres que sont les fins secondaires ("branches," "feuilles mortes") entrent en consonnance non grinçante, donc "vérifiée," avec la faux-être de la fin initiale ("arbre"). Pour esquisser ici encore

un prolongement de la problématique dans *L'idiot de la famille*, on pourrait citer la formule, en apparence désinvolte, par laquelle Sartre relativise violemment ce qu'il vient d'élaborer de vérité de la genèse de la passivité de Flaubert: "Je l'avoue: c'est une fable . . . L'explication *réelle*, je peux m'imaginer, sans le moindre dépit, qu'elle soit exactement le contraire de celle que j'invente" (*IF*, I, p. 139). Pourquoi le fait qu'une vérité ne soit que fable (ou simulacre de vérité) ne provoque-t-il pas le moindre dépit? Parce que, si toute vérité se conquiert au fil de "l'erreur vagabonde" qui constitue le temps propre de son opération, s'il n'est jamais décidé à l'avance et en haut-lieu de la pré-orientation de ce rapport comme univoque dépassement du faux vers le vrai, si la vérité est donc toujours susceptible de tourner à la fable, alors, inversement, toute fable et toute erreur ont leur teneur de vérité, qui n'est rien d'autre que la cohérence de leur chemin fabulant ou erroné: la fable est vraie, sinon dans ses conclusions positives, du moins comme terrain d'une vérité à refaire: lieu de contestation, de croisement, de confirmations ou de remaniements: "De toute manière, il faudra qu'elle [l'explication concurrente] passe par les chemins que j'indique et vienne réfuter la mienne sur le terrain que j'ai défini: le corps, l'amour maternel" (*IF*, I, p. 139).

Ces deux modalités du fonctionnement de la vérité reviennent à ceci; si la vérité n'est nulle part ailleurs que dans son opération, cela signifie 1) qu'elle est son temps propre, qu'elle n'est soumise à aucune idéalité préalable, qu'elle n'est promise à aucune synthèse finale (de type hégélien); 2) qu'aucune fausseté, corrélativement, n'est purement fausse. Il n'y a plus rien, en fait de vérité, que la mobilité d'une vérification perpétuellement remaniée où se réinvente le rapport du vrai et du faux.

C'est donc à une sorte de pragmatisme de la vérité que nous conduirait *Vérité et existence*. Ce pragmatisme n'implique pourtant nul relativisme sceptique. Certes, la vérité n'est jamais définitive puisqu'elle est temporalisation d'elle même, elle n'est jamais pure, puisqu'elle est transie de fausseté, *mais c'est comme telle qu'elle est absolument vraie*—car il n'y a rien d'autre, "pas d'arrière-monde," et que c'est dans son être que la conscience est temporalité, "qu'elle est comédie, qu'elle est truqueuse, est rafistolage, accommodement à soi" (*VE*, p. 89). La vérité est vraie à tous niveaux, selon tous ses équilibres et déséquilibres transitoires, vraie et même absolue dans les limites de sa propre vérification: "Quand je touche du velours, je ne fais exister ni du velours en soi, ni du velours relatif à je ne sais quelle conscience transmondaine," je fais exister

l'hybride, "le velours pour la chair," et, le temps du toucher, "c'est une qualité absolue" (VE, p. 27).

C'est en ce sens que Sartre dira plus tard, dans un des ses textes inédits consacrés à la morale: "tout est vrai," même s'il n'y a pas de vrai tout ni de tout du vrai. Il le dit déjà dans *Vérité et existence*: "Toute vérité est vécue (comme danger, effort, risque), et réciproquement, tout ce qui est vécu (dans la rage, la peur, la honte, la fuite, la bonne et la mauvaise volonté) manifeste la vérité" (VE, p. 27).

L'intérêt propre de *Vérité et existence* serait d'établir ce pragmatisme non seulement au niveau phénoménologique, mais encore au niveau proprement *ontologique*—puisqu'il résulte de l'investigation théorique quant au *type d'être* de la vérité; ce type d'être, hybride d'En-soi et de Pour-soi, synthèse effective se produisant en négation du "pur" Pour-soi ("conscience transmondaine") ou du "pur" En-soi ("le velours en soi"), semble réduire à néant les critiques habituellement opposées à l'ontologie sartrienne, à savoir qu'elle se caractériserait par un dualisme irréductible du Pour-soi et de l'En-soi qui rendrait impossible toute relation synthétique (c'est la critique de Merleau-Ponty à Sartre dans *Le visible et l'invisible*). La vérité est en-soi-pour-soi, "velours pour la chair," compromission synthétique. Que devient alors la distinction radicale du Pour-soi et de l'En-soi, dont on ne peut nier qu'elle soit un thème sartrien? A cette question la réponse est: si l'essentiel de la théorie ontologique de la vérité est pour Sartre que "toute mise en rapport est toujours opératoire," alors il convient peut-être de s'interroger sur la teneur opératoire de cette vérité ontologique par laquelle Sartre met en rapport l'En-soi et le Pour-soi sur le mode de leur distinction radicale. Sans doute est-ce précisément cette interrogation que l'on cherche à éviter en faisant, trop rapidement, de l'En-soi et du Pour-soi des êtres qui diffèrent *substantiellement*. En-soi et Pour-soi sont peut-être moins des substances séparées, l'une plénière et nocturne, l'autre subtile et néantisante, que des types d'être *dialectiquement* distincts, qui fonctionnent dans la pensée sartrienne comme des *opérateurs de délégitimation*. Et la disjonction qui s'y exprime pourrait n'avoir pour fonction que de rappeler toute synthèse à sa fragilité, à la nécessité de son incessante réinvention, mais n'être rien de "réel"—ce serait une vérité ontologique et, indissolublement, un simulacre d'être, car En-soi et Pour-soi, *comme tels*, ne se rencontrent nulle part dans l'expérience. Il est clair, certes, "que l'être est et que le néant n'est pas" (EN, p. 51), c'est la pierre angulaire de *L'être et le néant*. Mais cela n'implique pas

que le partage de ce qui est et de ce qui n'est pas soit à l'avance et une fois pour toutes établi; l'opposition de l'En-soi et du Pour-soi, dans chaque cas, n'est d'abord qu'un abstrait, tout comme la fin "arbre," une instance nominale, qui ne prendra sens de vérité *concrète* que dans la variation de ses équilibres, dans l'invention des cohérences où se décide à chaque fois de ce qui est et de ce qui n'est pas. La vérité de l'hybride "velours pour la chair," ce peut être l'étoffe comme occasion d'une caresse sur la peau abandonnée, ce peut être, à l'inverse, la main quêteuse, évaluant la solidité du tissu aux fins, par exemple, de l'acheter; dans les deux cas, la vérité change, l'équilibre de ce qui est et de ce qui n'est pas varie; dans les deux cas, ce qui se donne, c'est une "qualité absolue," absolument vraie, celle de la relation même.

III—Ignorances

Si la vérité est compromission synthétique, en-soi-pour-soi, l'ignorance, notion longuement développée dans *Vérité et existence*, est à l'inverse refus de cette compromission, tentative de n'exister que selon le régime d'une séparation de l'En-soi et du Pour-soi. Il s'agit alors d'ignorance "voulu," ou de projet d'ignorance, que Sartre distingue de l'ignorance "nécessaire," ou ignorance interne au déploiement de tout projet. Des ignorances nécessaires transissent intérieurement le projet de vérité; notamment: 1) ce que la vérité dévoile au terme de son opération était ignoré ou voilé au départ, sans quoi le projet de vérité serait dépourvu de sans; 2) que la vérité dévoile *ceci* implique pu'elle ne dévoile *que ceci*, qu'elle se choisit des zones d'ignorance corrélatives à ses zones de dévoilement; 3) celui qui soutient un projet de vérité ignore s'il y sera fidèle dans l'avenir proche, comme "l'alter ego" de lui-même qu'il sera; 4) ignore ce qui adviendra de la vérité quand elle sera refractée synchroniquement par autrui; 5) ignore tout du devenir diachronique de la vérité dans "le monde d'après-demain." Ce sont là toutes ignorances internes, conditions et milieu de la vérité et non obstacles rédhibitoires à son exercice.

Le projet d'ignorance, refus de la vérité, ne veut voir que l'En-soi, ou que le Pour-soi. Sartre n'introduit pas de hiérarchie préférentielle entre ces deux figures—et du reste l'ignorant passe prestement de l'une à l'autre sans les mettre en rapport. *Refusant la brutalité matérielle de l'En-soi*, l'ignorance se réfugie dans l'éther des significations: "Ce carnivore distingué mange un 'châteaubriand', étrange objet portant le nom d'un écrivain et sculpté dans une

matière indéfinissable, mais il refuse (ce serait curiosité *malsaine*) d'aller aux abattoirs . . . Il est mieux que les abattoirs restent à l'extérieur de la société . . . Les tueurs de bestiaux sont des 'brutes', des consciences obscures . . . L'abattoir est à la lisière de la nuit, qu'il y reste. Le gentleman carnivore serait *complice* si par son savoir le châteaubriand se transformait en chair morte sous les yeux de ses convives" (VE, p. 70). Refusant le *Pour-soi* comme unification signifiante, l'ignorance se réfugie dans l'infra-être d'une prolifération de phénomènes amorphes et opaques: "T., craignant d'avoir la tuberculose, refuse d'aller voir le médecin. Car celui-ci peut évidemment la délivrer de ses craintes, mais aussi les *véri-fier*. En ce cas la tuberculose possible se précise, surgit dans l'univers avec sa densité, se manifeste à travers les radios, les analyses, devient le sens des apparitions jusque-là insolées (fièvres, etc.). Mais si T. ne va pas consulter le médecin, nous avons un fait complexe de minimisation d'être, qu'il faut décrire: si l'ignorance pouvait être totale, à la limite la tuberculose *réelle* resterait dans le pur être qu'on peut aussi bien considérer comme néant d'être. Elle *serait*, sans être pour personne ni pour soi . . . Elle n'obligerait pas à *traiter* avec elle, elle ne contraindrait pas T. à prendre ses responsabilités de tuberculeuse . . . Cette toux, ce crachement de sang, cette fièvre seront vécus passivement et sans anticipation; comme seul l'acte anticipateur permet de les *voir*, ils ne seront pas *vus*, ils passeront, opaques, isolés, à peine remarqués" (VE, p. 69-70).

Les deux faces de l'ignorance ne vont pas l'une sans l'autre, elles obligent à jouer sur les deux tableaux, En-soi et Pour-soi, sans que leur rapport soit jamais ressaisi. T., pour *oublier* sa tuberculose dans les ténèbres de l'En-soi, se fait elle-même en soi et passivité, nie la présence et la conscience; mais pour ce faire elle joue de plusieurs dimensions conscientes. Sartre cite la *distraction*: elle *n'a pas le temps* d'aller chez le médecin, elle est bien trop occupée par les répétitions de la pièce de théâtre où elle joue un rôle important; l'*abstraction*: elle adopte une sorte de vague métaphysique de la finitude—après tout il faut bien mourir de quelque chose—qui intériorise l'angoissante possibilité de sa tuberculose pour aussitôt la réextérioriser en la diluant dans une "vérité" générale (Sartre précise que tel est souvent le statut du "savoir": il sert à ne pas voir, à accumuler les abstractions pour éviter les intuitions spécifiques); la *subjectivation*: ce possible de la tuberculose qu'elle refuse de vérifier, elle le met à son gré entre parenthèses, comme le pur possible et le moindre être qu'il est, et le considère comme un simple fruit de son tempérament exagérément inquiet.

B. Heidegger

J'en arrive à présent au deuxième point: les rapports de *Vérité et existence* avec *De l'essence de la vérité* de Heidegger. C'est au niveau des problématiques de l'ignorance, que l'on vient d'évoquer, que les réminiscences heideggeriennes sont les plus vives. Heidegger écrit tout un itinéraire d'oubli de l'être,¹ et d'oubli de cet oubli; Sartre, pareillement, décrit l'ignorance comme "oubli," "ensevelissement" (*VE*, p. 72) de la vérité. A d'autres niveaux aussi, il y a des résonances heideggeriennes dans le texte de Sartre. Ce qui est à première vue frappant dans le rapport de Sartre à Heidegger, c'est la façon dont il *intériorise*, de façon non polémique, les thèmes de *De l'essence de la vérité*. Pourtant il y a des divergences entre les deux auteurs. Mais ces divergences ne tiennent pas tant aux "thèmes," aux concepts explicitement développés, que, de part et d'autre, aux "systèmes," c'est-à-dire à l'infléchissement totalisant des concepts.

1—Similitude des thèmes

Sartre intériorise les thèmes de *De l'essence de la vérité* plus qu'il ne les conteste. 1) Il reprend sans condition le point de départ de Heidegger, à savoir que "*l'essence de la vérité est la liberté*" (*EV*, p. 79), l'ouverture de l'existence dans son rapport au monde—la définition classique de la vérité, comme adéquation du contenu idéal d'un jugement à la réalité objective d'un état de choses, étant seconde par rapport à cette relation existentielle. 2) Si l'essence de la vérité est la liberté, alors, pour Heidegger, la non-vérité est en relation intérieure à la vérité, puisque le *Dasein* "peut aussi, en laissant être l'étant, *ne pas* le laisser être en ce qu'il est et tel qu'il est" (*EV*, p. 88), obnubiler l'étant plutôt que de le dévoiler, ou même, dit Heidegger, l'obnubiler par ce dévoilement même: la non-vérité n'est pas une lacune subsidiaire à la surface d'une vérité inentamée, et "ce n'est que parce que la vérité et la non-vérité ne son *point* indifférentes l'une à l'égard de l'autre dans leur *essence*, mais s'appartiennent mutuellement, que, au fond, une proposition vraie peut se trouver en opposition aigüe avec la proposition non-vraie corrélatrice" (*EV*, p. 88). Cette co-appartenance du vrai et du faux, on a essayé de montrer comment

¹Nous avons supprimé l'Ê majuscule qui serait peut-être plus conforme à l'esprit heideggerien (*N.d.E.*).

Sartre la mobilise également: comment la synthèse vraie n'est jamais rien d'autre que distribution cohérente d'un rapport transi de fiction. 3) Heidegger trace l'itinéraire d'une "passion" de la vérité s'enfonçant de plus en plus profondément dans l'oubli d'elle-même ou dans la non-vérité. Il y a d'abord *l'ignorance originelle*, ou *obnubilation*, qui consiste en ceci que si le *Dasein* a affaire par essence à l'étant en totalité (ou être), ce n'est pourtant jamais que tel étant particulier qu'il dévoile, induisant ainsi le "mystère" dans sa relation à l'être. Il y a ensuite la *dissimulation de cette obnubilation* première, l'approfondissement de l'oubli du mystère de l'être, par accentuation unilatérale des déterminations antiques particulières, accumulation de savoirs, domination technique. Il y a enfin, au plus profond de l'oubli de l'oubli, *l'errance*, qui advient lorsque l'inquiétude du *Dasein* est complètement exteriorisée, lorsque son anxiété à ce qu'aucun étant particulier ne puisse masquer durablement la dissimulation de l'être le pousse, pour s'étourdir, à sauter sans cesse d'un étant à l'autre. Toutes ces stases de la non-vérité sont aussi présentes chez Sartre, et nous les avons parcourues: l'obnubilation, il l'appelle "ignorance nécessaire" (VE, p. 108). La dissimulation de l'obnubilation, il l'appelle "ignorance voulue" (VE, p. 61). L'errance, il l'appelle "abstraction" (VE, p. 107), accumulation de savoirs qui ne connaissent que pour ne pas voir, pour éviter l'intuition; et la "distraction" (VE, p. 73), passage incessant d'une dimension particulière de l'expérience à une autre.

II—Divergence des systèmes

Et cependant, malgré toutes ces similitudes, il est impossible de soutenir que *Vérité et existence* ne fait qu'assimiler un acquis heideggerien. A partir d'où articuler la divergence?

Heidegger écrit, au terme de cet itinéraire involutif qui mène la vérité jusqu'au plus sombre de l'errance: "La liberté . . . n'est l'essence de la vérité . . . que parce que la liberté découle elle-même de l'essence originnaire de la vérité, du règne du mystère dans l'errance" (EV, p. 99). C'est à partir de cette régression vers "l'essence originnaire de la vérité" qu'on peut repérer en quoi la pensée sartrienne de la vérité est irréductible à la pensée de Heidegger.

"L'essence originnaire de la vérité," vers laquelle remonte la liberté comme essence de la vérité, c'est la question de l'être. Donc la liberté est l'essence de la vérité parce que la liberté elle-même est dispensée par la vérité originnaire, à

savoir l'être. Heidegger ajoute que c'est dans l'avènement de la "parole" (EV, p. 101) que se dit cette dispensation de liberté à partir de l'être et la libération conséquente de l'homme pour la vérité; or la parole est d'emblée parole philosophique: "La pensée de l'être se conçoit depuis Platon comme 'philosophie'"; certes, alors même que l'aurore de la philosophie pense l'être, surgissent la sophistique et le sens commun, et commence l'oubli de l'être. Mais puisque le lien d'appartenance de la vérité (comme ouverture à l'ouverture de l'être qui lui a donné lieu) et de la non-vérité est indissoluble, jusqu'au pire de l'errance, jusque dans les affairements oublieux qui agitent le discours courant, insiste le mystère jamais tout à fait éteint de la question de l'être. Et c'est au philosophe qu'il appartient de percevoir cette appartenance, de remonter le courant de l'opinion commune en direction de l'être, de revivifier la puissance originaire de la parole—telle est la tâche qu'aura accomplie *De l'essence de la vérité*: "L'essai ici présenté conduit la question de la vérité au-delà des bornes traditionnelles de la conception commune et aide la réflexion à se demander si la question de l'essence de la vérité ne doit pas être, en même temps et d'abord, la question de la vérité de l'essence" (EV, p. 103). La vérité de l'essence étant l'être comme question, abrité par la parole philosophique qui y fait retour.

Il y a donc, grâce à la parole philosophique, un mouvement rédempteur, une origine qui ne saurait s'enfoncer dans la déperdition sans y retrouver une écoute attentive la restituant à sa destination, voire sans accéder à une dignité plus haute du fait du surmontement de cette déperdition. Comme le dit Beaufret, peut-être que, par le sursaut jailli du sein de l'errance de la pensée technicienne, la méditation de l'être advient à une profondeur qu'elle n'avait pas dans la naïveté lumineuse de son surgissement grec: "Peut-être est-ce seulement en ces vèpres de la pensée que ce qui en elle fut matin paraît enfin dans sa grandeur d'énigme. Le matin reste opaque à lui-même autant qu'il est splendeur inaugurale. Le soir est l'éclosion du matin à sa vérité jusqu'ici voilée. Si le monde grec est le matin de la pensée, peut-être ce matin n'est-il profond que médié de notre soir où il décline, entrant dans l'aube plus matinale d'un jour encore inadvenu" (*Préface à EC*, p. XXII).

Ce type de liturgie de l'origine et du retour, de la régression rédemptrice, est complètement absent de *Vérité et existence*. Aucune instance ontologique supérieure ne destine la liberté à la perte d'elle-même et aux retrouvailles de son authenticité. Il n'y a rien "au-dessus" de la liberté, rien de plus originaire, il n'y a que la liberté, dans l'inédit et l'imprévisible de son rapport au monde.

1) Ainsi pour Sartre la liberté est l'essence de la vérité non pas parce qu'elle provient d'une vérité plus originaire qui est vérité de toute essence (l'être), mais parce qu'elle est le régime d'être spécifique de ce qui n'a pas d'essence, et sur la provenance de quoi il est vain de s'interroger, à savoir l'existence, qui pose la question du droit, de l'origine et du fondement, tout en étant elle-même de l'ordre du fait infondé.

2) Pour Sartre, l'intériorité de la vérité et de la non-vérité dans la liberté ne signifie pas qu'au coeur de la plus extrême distension de leur lien croitra ce qui en sauve la vocation originelle, mais au contraire la mise en précarité de l'une par l'autre, sans destin.

3) Corrélativement, les "stases" de la non-vérité ne s'enchaînent pas au fil d'une inéluctable "passion," mais sont un éventail ouvert d'usages divergents de la liberté, d'équilibrations différentes de sa relation à la vérité.

Bref, ce qui est absent, chez Sartre, c'est l'orientation destinale des itinéraires de la liberté; ils s'arrachent du passé, et leur futur est pure ouverture indéterminée, au lieu que, chez Heidegger, le futur authentique est celui qui répète la question originelle de l'être. D'un côté on a une expérimentation incessante et plurale de la liberté dans un monde dont rien ne permet de dire qu'il soit voué à remonter vers son origine—un monde "semi-dialectique, à structure fibreuse" (VE, p. 115), mélange sans équilibre d'être-en-intériorité et d'être-en-extériorité; de l'autre une unification de toute expérience au sein de l'instance questionnante originaire, déchiffrée par l'attention méditative du philosophe.

On a coutume de considérer l'existentialisme sartrien comme plus "anthropomorphique" et volontariste que la pensée heideggerienne. La théorie de la vérité des deux penseurs ne ferait pas exception. Sartre envisage exclusivement l'homme dans son monde, et fait de la mobilité pragmatique de ce rapport le seul sens de la vérité; alors que Heidegger décentre radicalement vérité et liberté en les ouvrant au vertige de l'être comme vérité d'avant la vérité qui libère originairement l'une pour l'autre vérité et liberté "humaines." C'est cette opposition que vise Henri Birault lorsqu'il écrit: "Heidegger reconduit la vérité vers une liberté qui nous possède plus que nous ne la possédons" (HEP, p. 475).

Mais les choses sont-elles si simples? Ce chassé-croisé de deux conceptions de la vérité n'implique-t-il pas encore un chassé-croisé supplémentaire? Le subjectivisme, le volontarisme sont-ils bien du côté que l'on croit?

Qui des deux philosophies "possède," qui des deux "est possédé"? Qui des deux centre violemment la vérité, qui des deux se laisse entraîner à son ouverture? N'est-ce pas Heidegger qui annexe l'être à la configuration particulière de sa liberté philosophique (plutôt que d'ouvrir la liberté au décentrement de l'être), lui pour qui la parole du philosophe des premiers temps grecs, ou celle du poète (par lui interprétée) est l'abri de la plus digne des questions ontologiques? Ne profite-t-il pas, en outre, de son attention exclusivement consacrée à une ontologie de l'origine, qui implique un mépris de l'ontique, pour, au niveau "inessentiel" de l'ontique, n'avoir pas à se justifier de ses engagements? On ne sait maintenant que trop bien comment Heidegger, sous couvert de réfléchir l'historialité comme ce qui ne se situe pas dans l'histoire, mais y ouvre originellement, a donné dans la pire des aberrations intra-historiques. Et Sartre n'est-il pas plus ouvert au monde, lui qui considère ses concepts non comme écoute de la Question fondamentale, mais comme les opérateurs de pratiques philosophiques déterminées, tout en sachant qu'aussi, et d'abord, une infinité d'autres pratiques souvent muettes s'y juxtaposent? Car il n'y a pour Sartre aucune éminence de la parole, aucune célébration de son propre statut de penseur. La vérité n'est pas l'apanage de la parole philosophique, tout au contraire, elle est partout, elle est ce velours que je touche, elle est, sans mots, dans l'instrument dont se sert le travailleur: "A travers l'usage qu'il en fait, l'instrument devient pour le travailleur un *organe de perception*: il dévoile le monde et l'homme dans le monde. La praxis la plus élémentaire, en tant qu'elle est actuelle et vécue de l'intérieur, contient . . . en elle . . . à l'état vivant un savoir intuitif implicite et *non verbal*, une compréhension directe et totalisante, mais sans mot, de l'homme contemporain parmi les hommes et dans le monde, ainsi qu'une saisie immédiate de l'inhumanité de l'homme et de sa sous-humanité, premier germe d'une attitude de refus" (*IF*, III, p. 44). Par rapport à la souplesse muette de cette compréhension non verbale—syntonie du savoir et du réel—, le savoir verbal, la réflexion langagière sont "savoir faussé" (*Cf. IF*, III, p. 45).

Peut-on taxer de volontarisme la conception sartrienne de la vérité? Ce qui nous oriente dans l'entreprise de vérité, ce par quoi transitoirement et sans cesse nous donnons cohérence et transparence à la structure infiniment fibreuse du monde, est-ce vraiment une liberté "que nous possédons," selon le mot de Birault, une liberté que nous maîtrisons, solidement arrimée à nos très humaines volitions, intentions, buts et raisons? J'ai tenté ici de montrer le contraire: cette

pure plasticité en acte, cette disponibilité à la réévaluation de tout équilibre, cette inclinaison de l'être par la fin et de la fin par l'être, perdent l'homme dans le monde tout autant qu'elles éclairent le monde par l'homme; c'est ce que Sartre exprimait dans *Vérité et existence* en écrivant: "Le monde est humain, mais jamais anthropomorphique" (*VE*, p. 83). C'est cette idée qu'il radicalisera, beaucoup plus tard, dans le second tome de la *Critique de la raison de la dialectique*, en parlant de la "équivalence de l'humanisation de l'inhumain et de l'inhumanisation de l'humain" (*CRD*, II, p. 354-355).

Université Libre de Bruxelles

JULIETTE SIMONT

Références

EN = *L'Être et le néant*

VE = *Vérité et existence*

CRD = *Critique de la raison dialectique*

IF = *L'idiot de la famille*

EV = *De l'essence de la Vérité*

EC = *Essais et conférences*

HEP = *Heidegger et l'expérience de la pensée*