

Jean-Paul Sartre

L'être et le néant

Quatrième partie AVOIR, FAIRE ET ÊTRE

Chapitre premier

Être et faire : la liberté

II.— Liberté et facticité : La Situation

E) *Ma mort* [p. 615]

Après que la mort ait paru l'inhumain par excellence puisque c'était ce qu'il y a de l'autre côté du « mur », on s'est avisé tout à coup de la considérer d'un tout autre point de vue, c'est-à-dire comme un événement de la vie humaine. Ce changement s'explique fort bien : la mort est un *terme* et tout terme (qu'il soit final ou initial), est un *Janus bifrons* : soit qu'on l'envisage comme adhérent au néant d'être qui limite le processus considéré, soit, au contraire, qu'on le découvre comme agglutiné à la série qu'il termine, être appartenant à un processus existant et d'une certaine façon constituant sa signification. Ainsi l'accord final d'une mélodie regarde par tout un côté vers le silence, c'est-à-dire vers le néant de son qui suivra la mélodie ; en un sens il est fait avec du silence, puisque le silence qui suivra est déjà présent dans l'accord de résolution comme sa signification. Mais par tout un autre côté il adhère à ce *plenum* d'être qu'est la mélodie envisagée – sans lui cette mélodie resterait en l'air, et cette indécision finale remonterait à contre-courant de note en note pour conférer à chacune d'elles un caractère inachevé. La mort a toujours été – à tort ou à raison, c'est ce que nous ne pouvons encore déterminer – considérée comme le terme final de la vie humaine. En tant que telle, il était naturel qu'une philosophie surtout préoccupée de préciser la position humaine par rapport à l'inhumain absolu qui l'entoure, considérât d'abord la mort comme une porte ouverte sur le néant de réalité-humaine, que ce néant fût d'ailleurs la cessation absolue d'être ou l'existence sous une forme non-humaine. Ainsi, pourrions-nous dire qu'il y a eu – en corrélation, avec les grandes théories réalistes – une conception réaliste de la mort, dans la mesure où celle-ci apparaissait comme un contact immédiat avec le non-humain ; par là elle échappait à l'homme, en même temps qu'elle le façonnait avec de l'absolu non-humain. Il ne se pouvait pas, bien entendu, qu'une conception idéaliste et humaniste du réel tolérât que l'homme rencontrât l'inhumain, fût-ce comme sa limite. Il eût suffi alors, en effet, de se placer du point de vue de cette limite pour éclairer l'homme d'un jour non-humain¹. La tentative idéaliste pour *recupérer* la mort n'a pas été primitivement le fait de philosophes, mais celui de poètes comme Rilke ou de romanciers comme Malraux. Il suffisait de considérer la mort comme ternie ultime *appartenant à la série*. Si la série récupère ainsi son « terminus ad quem » précisément à cause de cet « ad » qui en marque l'intériorité, la mort comme fin de la vie s'intériorise et s'humanise ; l'homme ne peut plus rencontrer que de l'humain ; il n'y a plus d'*autre côté* de la vie, et la mort est un phénomène humain, c'est le phénomène ultime de la vie, vie encore. Comme telle, elle influence à contre-courant la vie entière ; la vie se limite avec de la vie, elle devient comme le monde einsteinien « finie mais illimitée », la mort devient le sens de la vie comme l'accord de résolution est le sens de la mélodie ; il n'y a rien là de miraculeux : elle est un terme de la série considérée et, on le sait, chaque terme d'une série est toujours présent à tous les termes de la série. Mais la mort ainsi récupérée ne demeure pas simplement humaine, elle devient *mienne* ; en s'intériorisant, eue s'individualise ; ce n'est plus le grand inconnaissable qui limite l'humain mais c'est le phénomène de *ma* vie personnelle qui fait de cette vie une vie unique, c'est-à-dire une vie qui ne recommence pas, où l'on ne reprend jamais son coup. Par là je deviens responsable, de *ma* mort comme de ma vie. Non pas du phénomène empirique et contingent de mon trépas, mais de ce caractère de finitude qui fait que ma vie, comme ma mort, est ma vie. C'est en ce sens que Rilke s'efforce de montrer que la fin de chaque homme ressemble à sa vie, parce que toute la vie individuelle a été préparation de cette fin ; en ce sens que Malraux, dans les « Conquérants », montre que la culture européenne, en donnant à certains Asiatiques le sens de leur mort, les pénètre soudain de cette vérité désespérante et enivrante que « la vie est unique ». Il était réservé à Heidegger de donner une forme philosophique à cette humanisation de la mort : si, en effet, le *Dasein* ne *subit rien*, précisément parce qu'il est projet et anticipation, il doit être anticipation et projet de sa propre mort comme possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde. Ainsi la mort est devenue la possibilité propre du *Dasein*, l'être de la réalité-humaine se définit comme « Sein zum Tode ». En tant que *Dasein* décide de son projet vers la mort, il réalise la liberté-pour-mourir et se constitue lui-même comme totalité par le libre choix de la finitude.

Une semblable théorie, à ce qu'il paraît d'abord, ne peut que nous séduire : en intériorisant la mort, elle sert nos propres desseins ; cette limite apparente de notre liberté, en s'intériorisant, est récupérée par la liberté.

¹. Voir par exemple, le platonisme réaliste de Morgan, dans « *Sparkenbrook* ».

Pourtant ni la commodité de ces vues, ni la part incontestable de vérité qu'elles renferment ne doivent nous égarer. Il faut reprendre du début l'examen de la question.

Il est certain que la réalité-humaine, par qui la mondanité vient au réel, ne saurait rencontrer l'inhumain ; le concept d'inhumain lui-même est un concept d'homme. Il faut donc abandonner tout espoir, même si *en-soi* la mort était un passage à un absolu non-humain, de la considérer comme une lucarne sur cet absolu. La mort ne nous révèle rien que sur nous-même et d'un point de vue humain. Cela signifie-t-il qu'elle appartient *a priori* à la réalité humaine ?

Ce qu'il faut noter tout d'abord c'est le caractère absurde de la mort. En ce sens, toute tentation de la considérer comme un accord de résolution au terme d'une mélodie, doit être rigoureusement écartée. On a souvent dit que nous étions dans la situation d'un condamné, parmi des condamnés, qui ignore le jour de son exécution, mais qui voit exécuter chaque jour ses compagnons de geôle. Ce n'est pas tout à fait exact : il faudrait plutôt nous comparer à un condamné à mort qui se prépare bravement au dernier supplice, qui met tous ses soins à faire belle figure sur l'échafaud et qui, entre temps, est enlevé par une épidémie de grippe espagnole. C'est ce que la sagesse chrétienne a compris, qui recommande de se préparer à la mort comme si elle pouvait survenir à toute heure. Ainsi espère-t-on la récupérer en la métamorphosant en « *mort attendue* ». Si le sens de notre vie devient l'attente de la mort, en effet, celle-ci ne peut, en survenant, que poser son sceau sur la vie. C'est au fond ce qu'il y a de plus positif dans la « décision résolue » (*Entschlossenheit*) de Heidegger. Malheureusement ce sont là des conseils plus faciles à donner « à suivre, non pas à cause d'une faiblesse naturelle à la réalité-humaine ou d'un projet originel d'inauthenticité, mais de la mort elle-même. On peut, en effet attendre une mort particulière, mais non pas la mort. Le tour de passe-passe réalisé par Heidegger est assez facile à déceler : il commence par individualiser la mort de chacun de nous, en nous indiquant qu'elle est la mort d'une personne, d'un individu la « seule chose que personne ne puisse faire pour moi » ensuite de quoi il utilise cette individualité incomparable qu'il a conférée à la mort à partir du « Dasein » pour individualiser le « Dasein » lui-même : c'est en se projetant librement vers sa Possibilité ultime que le « Dasein » accédera à l'existence authentique et s'arrachera à la banalité quotidienne pour atteindre à l'unicité irremplaçable de la personne. Mais il y a là un cercle. comment, en effet, prouver que la mort a cette individualité et le pouvoir de la conférer. Certes, si la mort est décrite comme *ma* mort, je puis l'attendre : c'est une possibilité caractérisée et distincte. Mais la mort qui me frappera est-elle *ma* mort ? Tout d'abord il est parfaitement gratuit de dire que « mourir est la seule chose que personne ne puisse faire pour moi ». Ou plutôt il y a là une mauvaise foi évidente dans le raisonnement : si l'on considère, en effet, la mort comme possibilité ultime et subjective, événement qui ne concerne que le pour-soi, il est évident que nul ne peut mourir pour moi. Mais alors il suit de là qu'aucune de mes possibilités, prise de ce point de vue – qui est celui du Cogito – qu'elle soit prise dans une existence authentique ou inauthentique ne peut être projetée par un autre que moi. Nul ne peut aimer pour moi, si l'on entend par là, faire ces serments qui sont *mes* serments, éprouver les émotions (si banales soient-elles), qui sont *mes* émotions. Et le « *mes* » ne concerne nullement ici une personnalité conquise sur la banalité quotidienne (ce qui permettrait à Heidegger de nous rétorquer qu'il faut justement que je sois « libre pour mourir » pour qu'un amour que j'éprouve soit *mon* amour et non l'amour en moi de « On » mais tout simplement cette ipséité que Heidegger reconnaît expressément à tout « Dasein » – qu'il existe sur le mode authentique ou inauthentique – lorsqu'il déclare que « *Dasein ist je meines* ». Ainsi, de ce point de vue, l'amour le plus banal est, comme la mort, irremplaçable et unique : nul ne peut aimer pour moi. Que si, au contraire, on considère mes actes dans le monde, du point de vue de leur fonction, de leur efficacité et de leur résultat, il est certain que l'Autre peut toujours faire ce que je fais : s'il s'agit de rendre cette femme heureuse, de sauvegarder sa vie ou sa liberté, de lui donner les moyens de faire son salut, ou simplement de réaliser avec elle un foyer, de lui « faire des enfants », si c'est là ce qu'on appelle aimer, alors un autre pourra aimer à ma place, il pourra même aimer pour moi : c'est le sens même de ces sacrifices, contés mille fois dans les romans sentimentaux qui nous montrent le héros amoureux, souhaitant le bonheur de la femme qu'il aime et s'effaçant devant son rival parce que celui-ci « saura l'aimer mieux que lui ». Ici le rival est nommé chargé d'*aimer pour*, car aimer se définit simplement comme « rendre heureux par l'amour qu'on lui porte ». Et il en sera ainsi de toutes mes conduites. Seulement ma mort rentrera *aussi* dans cette catégorie : si mourir c'est mourir pour édifier, pour témoigner, pour la patrie, etc., n'importe qui peut mourir à ma place – comme dans la chanson, où l'on tire à la courte paille celui qui est mangé. En un mot il n'y a aucune vertu personnalisante qui soit particulière à *ma* mort. Bien au contraire, elle ne devient *ma* mort que si je me place déjà dans la perspective de la subjectivité ; c'est ma subjectivité, définie par le Cogito préréflexif, qui fait de ma mort un irremplaçable subjectif et non la mort qui donnerait l'ipséité irremplaçable à mon pour-soi. En ce cas la mort ne saurait se caractériser *parce qu'elle est mort* comme *ma* mort et, par suite, sa structure essentielle de mort ne suffit pas à faire d'elle cet événement personnalisé et qualifié qu'on peut *attendre*.

Mais, en outre, la mort ne saurait aucunement être attendue, si elle n'est pas très précisément désignée comme *ma* condamnation à mort (l'exécution qui aura lieu dans huit jours, l'issue de ma maladie que je sais prochaine et brutale, etc.), car elle n'est autre que la révélation de l'absurdité de toute attente, fût-ce justement de son attente. En premier lieu, en effet il faudrait distinguer soigneusement deux sens du verbe « attendre » qu'on a

continué de confondre ici : *s'attendre* à la mort n'est pas attendre la mort. Nous ne pouvons attendre qu'un événement déterminé que des processus également déterminés sont en train de réaliser. Je peux attendre l'arrivée du train de Chartres, parce que je sais qu'il a quitté la gare de Chartres et que chaque tour de roue le rapproche de la gare de Paris. Certes, il peut prendre du retard, un accident peut même se produire : mais il n'en demeure pas moins que le processus lui-même, par lequel l'entrée en gare se réalisera, est « *en cours* » et les phénomènes qui peuvent retarder ou supprimer cette entrée en gare, signifient seulement ici que le processus n'est qu'un système relativement clos, relativement isolé et qu'il est en fait plongé dans un univers à « structure fibreuse », comme dit Meyerson. Aussi puis-je dire que j'attends Pierre et que « je m'attends à ce que son train ait du retard ». Mais précisément la possibilité de ma mort signifie seulement que je ne suis biologiquement qu'un système relativement clos, relativement isolé, elle marque seulement l'appartenance de mon corps à la totalité des existants. Elle est du type du retard probable des trains, non du type de l'arrivée de Pierre. Elle est du côté de l'empêchement imprévu, *inattendu*, dont il faut toujours *tenir compte*, en lui conservant son caractère spécifique d'inattendu, mais qu'on ne peut *attendre*, car il se perd de lui-même dans l'indéterminé. En admettant, en effet, que les facteurs se conditionnent rigoureusement, ce qui n'est même pas prouvé et requiert donc une option métaphysique, leur nombre est infini et leurs implications infiniment infinies ; leur ensemble ne constitue pas un système, au moins du point de vue considéré, l'effet envisagé – ma mort – ne saurait être prévu pour aucune date ni par conséquent attendu. Peut-être, pendant que j'écris paisiblement en cette chambre, l'état de l'univers est-il tel que ma mort s'est considérablement rapprochée ; mais peut-être, au contraire, vient-elle de s'éloigner considérablement. Si j'attends, par exemple, un ordre de mobilisation, je puis considérer que ma mort est prochaine, c'est-à-dire que les chances d'une mort prochaine ont considérablement augmenté ; mais il se peut justement qu'au même moment une conférence internationale se soit réunie en secret et qu'elle ait trouvé le moyen de prolonger la paix. Ainsi ne puis-je dire que la minute qui passe me rapproche de la mort. Il est vrai qu'elle m'en rapproche si je considère tout à fait en gros, que ma vie est limitée. Mais, à l'intérieur de ces limites, très élastiques (je puis mourir centenaire ou à trente-sept ans, demain), je ne puis savoir si elle me rapproche ou m'éloigne de ce terme, en effet. C'est qu'il y a une différence considérable de *qualité* entre la mort à la limite de la vieillesse ou la mort soudaine qui nous anéantit dans l'âge mûr ou dans la jeunesse. Attendre la première, c'est accepter que la vie soit une entreprise *limitée*, une manière entre autres de choisir la finitude et élire nos fins sur le fondement de la finitude. Attendre la seconde, ce serait attendre que ma vie soit une entreprise *manquée*. S'il n'existait que des morts de vieillesse (ou par condamnation explicite), je pourrais *attendre* ma mort. Mais précisément le propre de la mort, c'est qu'elle peut toujours surprendre avant terme ceux qui l'attendent à telle ou telle date. Et si la mort de vieillesse peut se confondre avec la finitude de notre choix et, par suite, se vivre comme l'accord de résolution de notre vie (on nous donne une tâche et on nous *donne du temps* pour la remplir), la mort brusque, au contraire, est telle qu'elle ne saurait aucunement s'attendre, car elle est indéterminée et on ne peut l'attendre à aucune date, par définition : elle comporte toujours, en effet, la possibilité que nous mourions par surprise avant la date attendue et, par conséquent, que notre attente soit *comme attente* une duperie, ou que nous *survivions* à cette date et, comme nous n'étions que cette attente, que nous nous survivions à nous-même. Comme, d'ailleurs, la mort brusquée n'est qualitativement différente de l'autre que dans la mesure où nous *vivons* l'une ou l'autre, comme, biologiquement, c'est-à-dire du point de vue de l'univers, elles ne diffèrent aucunement quant à leurs causes et aux facteurs qui les déterminent, l'indétermination de l'une rejaillit en fait sur l'autre ; cela signifie qu'on ne peut que par aveuglement ou mauvaise foi *attendre* une mort de vieillesse. Nous avons, en effet, toutes les chances de mourir avant d'avoir rempli notre tâche ou, au contraire, de lui survivre. Il y a donc un nombre de chances très faible pour que notre mort se présente, comme celle de Sophocle, par exemple, à la manière d'un accord de résolution. Mais si c'est seulement la *chance* qui décide du caractère de notre mort, et, donc, de notre vie, même la mort qui ressemblera le plus à une fin de mélodie ne peut être attendue comme telle ; le hasard, en en décidant, lui ôte tout caractère de fin harmonieuse. Une fin de mélodie, en effet, pour conférer son sens à la mélodie, doit émaner de la mélodie elle-même. Une mort comme celle de Sophocle *ressemblera* donc à un accord de résolution mais n'en *sera* point une, tout juste comme l'assemblage de lettres formé par la chute de quelques cubes ressemblera peut-être à un mot, mais n'en sera point un. Ainsi, cette perpétuelle apparition du hasard au sein de mes projets ne peut être saisie comme ma possibilité, mais, au contraire, connue la néantisation de toutes mes possibilités, néantisation qui *elle-même ne fait plus partie de mes possibilités*. Ainsi, la mort n'est – pas ma possibilité de ne plus réaliser de présence dans le monde, mais *une néantisation toujours possible de mes possibles, qui est hors de mes possibilités*.

C'est d'ailleurs ce qui peut s'exprimer d'une façon un peu différente, en partant de la considération des significations. La réalité humaine est *signifiante*, nous le savons. Cela veut dire qu'elle se fait annoncer ce qu'elle est par ce qui n'est pas ou, si l'on préfère, qu'elle est à *venir* à soi-même. Si donc elle est perpétuellement engagée dans son propre futur, cela nous entraîne à dire qu'elle attend confirmation de ce futur. En tant que futur, en effet, l'avenir est présquissime d'un présent qui *sera* ; on se remet dans les mains de ce présent qui, seul, à titre de présent, doit pouvoir confirmer ou infirmer la signification présquissée que je suis. Comme ce présent sera lui-même libre reprise du passé à la lumière d'un nouveau futur, nous ne saurions le *déterminer*, mais

seulement le pro-jeter et l'attendre. Le sens de ma conduite actuelle, c'est l'admonestation que je veux faire subir à telle personne qui m'a gravement offensé. Mais que sais-je si cette admonestation ne se transformera pas en balbutiements irrités et timides et si la signification de ma conduite présente ne se transformera pas *au passé* ? La liberté limite la liberté, le passé tire son sens du présent. Ainsi, comme nous l'avons montré, s'explique ce paradoxe que notre conduite actuelle nous est *à la fois* totalement translucide (cogito préréflexif) et, *à la fois*, totalement masquée par une libre détermination que nous devons attendre : l'adolescent est à la fois parfaitement conscient du sens mystique de ses conduites, et, à la fois, doit s'en remettre à tout son futur pour décider s'il est en train de « passer par une crise de puberté » ou de s'engager pour de bon dans la voie de la dévotion. Ainsi, notre liberté ultérieure en tant qu'elle est non pas notre actuelle possibilité, mais le fondement de possibilités que nous ne sommes pas encore, constitue comme une opacité en pleine translucidité, quelque chose comme ce que Barrès appelait « le mystère en pleine lumière ». De là cette nécessité pour nous de *nous attendre*. Notre vie n'est qu'une longue attente : attente de la réalisation de nos fins, d'abord (être engagé dans une entreprise, c'est en attendre l'issue), attente de nous-même surtout (même si cette entreprise est réalisée, même si j'ai su me faire aimer, obtenir telle distinction, telle faveur, reste à déterminer la place, le sens et la valeur de cette entreprise même dans ma vie). Cela ne provient pas d'un défaut contingent de la « nature » humaine, d'une nervosité qui nous empêcherait de nous limiter au présent et qui pourrait être *corrigée* par l'exercice, mais de la nature même du pour-soi qui « est » dans la mesure où il se temporalise. Aussi faut-il considérer notre vie comme étant faite non seulement d'attentes, mais d'attentes d'attentes qui attendent elles-mêmes des attentes. C'est là la structure même de l'ipséité : être soi, c'est venir à soi. Ces attentes évidemment comportent toutes une référence à un terme ultime qui serait *attendu* sans plus rien attendre. Un repos qui serait *être* et non plus attente d'être. Toute la série est suspendue à ce terme ultime qui n'est jamais *donné*, par principe et qui est la valeur de notre être, c'est-à-dire, évidemment, une plénitude du type « en-soi, pour-soi ». par ce terme ultime, la reprise de notre passé serait faite une fois pour toutes ; nous saurions *pour toujours* si telle épreuve de jeunesse a été fructueuse ou néfaste, si telle crise de puberté était caprice ou réelle préformation de mes engagements ultérieurs, la courbe de notre vie serait fixée pour toujours. En un mot, le compte serait arrêté. Les chrétiens ont essayé de donner la mort comme ce terme ultime. Le R. P. Boisselot, dans une conversation –privée qu'il eut avec moi, me donnait à entendre que le « Jugement dernier », c'était précisément cet arrêt du compte, qui fait qu'on ne peut plus reprendre son coup et qu'on *est* enfin ce qu'on *a été*, irrémédiablement.

Mais il y a là une erreur analogue à celle que nous signalions plus haut chez Leibniz, encore qu'elle se place à l'autre bout de l'existence. Pour Leibniz, nous sommes libres, puisque tous nos actes découlent de notre essence. Il suffit cependant que notre essence n'ait point été choisie par nous pour que toute cette liberté de détail recouvre une totale servitude : Dieu a choisi l'essence d'Adam. Inversement, si c'est l'arrêt du compte qui donne son sens et sa valeur à notre vie, peu importe que tous les actes dont est faite la trame de notre vie aient été libres : le sens même nous en échappe si nous ne choisissons pas nous-même le moment où le compte s'arrêtera. C'est ce qu'a bien senti l'auteur libertin d'une anecdote dont Diderot s'est fait l'écho. Deux frères comparaissent au tribunal divin, le jour du jugement. Le premier dit à Dieu : « Pourquoi m'as-tu fait mourir si jeune ? » et Dieu répond : « Pour te sauver. Si tu avais vécu plus longtemps, tu aurais, commis un crime, comme ton frère. » Alors, le frère demande à son tour : « Pourquoi m'as-tu fait mourir si vieux ? » Si la mort n'est pas libre détermination de notre être, elle ne saurait *terminer* notre vie : une minute de plus ou de moins et tout change peut-être ; si cette minute est ajoutée ou ôtée à mon compte, même en admettant que je l'emploie librement, le sens de ma vie m'échappe. Or, la mort chrétienne vient de Dieu : il choisit notre heure ; et, d'une façon générale, je sais clairement que, même si c'est moi qui fais, en me temporalisant, qu'il y ait en général des minutes et des heures, la minute de ma mort n'est pas fixée par moi : les séquences de l'univers en décident.

S'il en est ainsi, nous ne pouvons même plus dire que la mort confère un sens du dehors à la vie : un sens ne peut venir que de la subjectivité même. Puisque la mort ne paraît pas sur le fondement de notre liberté, elle ne peut qu'*ôter à la vie toute signification*. Si je suis attente d'attentes d'attente et si, d'un coup l'objet de mon attente dernière et celui qui attend sont supprimés, l'attente en reçoit rétrospectivement le caractère *d'absurdité*. Trente ans ce jeune homme a vécu dans l'attente d'être un grand écrivain ; mais cette attente elle-même ne se suffisait pas : elle serait obstination vaniteuse et insensée, ou compréhension profonde de sa valeur selon les livres qu'il écrirait. Son premier livre est paru, mais, à lui seul, que signifie-t-il ? C'est un livre de début. Admettons qu'il soit bon : il ne prend son sens que par l'avenir. S'il est unique, il est à la fois inauguration et testament. Il n'avait qu'un livre à écrire, il est limité et cerné par son oeuvre ; il ne sera pas « un grand écrivain ». Si le roman prend sa place dans une série médiocre, c'est un « accident ». S'il est suivi d'autres livres meilleurs il peut classer son auteur au premier rang. Mais voici justement que la mort frappe l'écrivain, au moment même où il s'éprouve anxieusement pour savoir « s'il aura l'étoffe » d'écrire un autre ouvrage, au moment où il s'attend. Cela suffit pour que tout tombe dans l'indéterminé : je ne puis dire que l'écrivain mort est l'auteur d'*un seul* livre (au sens où il n'aurait eu qu'un seul livre à écrire) ni non plus qu'il en a écrit plusieurs (puisque, en fait, un seul est paru). Je ne puis rien dire : supposons Balzac mort avant les *Chouans*, il resterait l'auteur de quelques exécrables romans d'aventures. Mais, du coup, l'attente même que ce jeune mort *fut*, cette attente d'être un grand homme, perd toute espèce de signification : elle n'est ni aveuglement têtue et vaniteux, ni

véritable sens de sa propre valeur, puisque rien, jamais, n'en décidera. Il ne servirait à rien, en effet, de tenter d'en décider en considérant les sacrifices qu'il a consentis à son art, la vie obscure et rude qu'il a consenti à mener : tant de médiocres ont eu la force de faire de semblables sacrifices. Au contraire, la valeur finale de ces conduites reste définitivement en suspens ; ou, si l'on préfère, l'ensemble – conduites particulières, attentes, valeurs – tombe d'un coup dans l'absurde. Ainsi, la mort n'est jamais ce qui donne son sens à la vie : c'est au contraire ce qui lui ôte par principe toute signification. Si nous devons mourir, notre vie n'a pas de sens parce que ses problèmes ne reçoivent aucune solution et parce que la signification même des problèmes demeure indéterminée.

Il serait vain de recourir au suicide pour échapper à cette nécessité. Le suicide ne saurait être considéré comme une fin de vie dont je serais le propre fondement. Étant acte de ma vie, en effet, il requiert lui-même une signification que seul l'avenir peut lui donner ; mais comme il est le *dernier* acte de ma vie, il se refuse cet avenir ; ainsi demeure-t-il totalement indéterminé. Si j'échappe à la mort, en effet, ou si je « me manque », ne jugerai-je pas plus tard mon suicide comme une lâcheté ? L'événement ne pourra-t-il pas me montrer que d'autres solutions étaient possibles ? Mais comme ces solutions ne peuvent être que mes propres projets, elles ne peuvent apparaître que si je vis. Le suicide est une absurdité qui fait sombrer ma vie dans l'absurde.

Ces remarques, on le notera, ne sont pas tirées de la considération de la mort, mais, au contraire, de celle de la vie ; c'est parce que le pour-soi est l'être pour qui l'être est en question dans son être, c'est parce que le pour-soi est l'être qui réclame toujours un après, qu'il n'y a aucune place pour la mort dans l'être qu'il est pour-soi. Que pourrait donc signifier une attente de la mort, si ce n'est l'attente d'un événement indéterminé qui réduirait toute attente à l'absurde, y compris celle même de la mort ? L'attente de la mort se détruirait elle-même, car elle serait négation de toute attente. Mon pro-jet vers *une* mort est compréhensible (suicide, martyre, héroïsme), mais non le projet vers *ma* mort comme possibilité indéterminée (le ne plus réaliser de présence dans le monde, car ce projet serait destruction de tous les projets. Ainsi, la mort ne saurait être ma possibilité propre ; elle ne saurait même pas être une de *mes* possibilités.

D'ailleurs, la mort, en tant qu'elle peut se révéler à moi, n'est pas seulement la néantisation toujours possible de mes possibles – néantisation hors de mes possibilités – elle n'est pas seulement le projet qui détruit tous les projets et qui se détruit lui-même, l'impossible destruction de mes attentes : elle est le triomphe du point de vue d'autrui sur le point de vue *que je suis* sur moi-même. C'est sans doute ce que Malraux entend, lorsqu'il écrit de la mort, dans *l'Espoir*, qu'elle « transforme la vie en destin ». La mort, en effet, n'est que par son côté négatif néantisation de mes possibilités : comme, en effet, je ne suis mes possibilités que par néantisation de l'être-en-soi que j'ai à être, la mort comme néantisation d'une néantisation est Position de mon être comme *en-soi*, ail sens où, pour Hegel, la négation d'une négation est affirmation. Tant que le pour-soi est « en vie », il dépasse son passé vers son avenir et le passé est ce que le pour-soi a à être. Lorsque le pour-soi « cesse de vivre », ce passé ne s'abolit pas pour autant : la disparition de l'être néantisant ne le touche pas dans son être qui est du type de l'en-soi ; il s'abîme dans l'en-soi. Ma vie tout entière *est*, cela signifie non point qu'elle est une totalité harmonieuse, mais qu'elle a cessé d'être son propre sursis et qu'elle ne peut plus se changer par la simple conscience qu'elle a d'elle-même. Mais, tout au contraire, le sens d'un phénomène quelconque de cette vie est fixé désormais, non par lui-même, mais par cette totalité ouverte qu'est la vie arrêtée. Ce sens, à titre primaire et fondamental, est *absence de sens*, nous F avons vu. Mais, à titre secondaire et dérivé, mille chatouillements, mille irisations de sens relatifs peuvent se jouer sur cette absurdité fondamentale d'une vie « morte ». Par exemple, quelle qu'en ait été la vanité ultime, il reste que la vie de Sophocle a été heureuse, que la vie de Balzac a été prodigieusement laborieuse, etc. Naturellement, ces qualifications générales peuvent être serrées de plus près ; nous pouvons risquer une description, une analyse, en même temps qu'une narration de cette vie. Nous obtiendrons des caractères plus distincts ; par exemple, nous pourrions dire de telle morte, comme Mauriac d'une de ses héroïnes, qu'elle a vécu en « désespérée prudente » ; nous pourrions saisir le sens de « l'âme » de Pascal (c'est-à-dire de sa « vie » intérieure) comme « somptueux et amer », ainsi que l'écrivait Nietzsche. Nous pouvons aller jusqu'à qualifier tel épisode de « lâcheté » ou « d'indélicatesse », sans perdre de vue, toutefois, que l'arrêt contingent de cet « être-en-perpétuel-sursis » qu'est le pour-soi vivant permet seul et sur le fondement d'une absurdité radicale de conférer le sens relatif à l'épisode considéré et que ce sens est une signification *essentiellement provisoire* dont le provisoire est *accidentellement passé* au définitif. Mais ces différentes explications du sens de la vie de Pierre avaient pour effet, lorsque c'était Pierre lui-même qui les opérait sur sa propre vie, d'en changer la signification et l'orientation, car toute description de sa propre vie, lorsqu'elle est tentée par le pour-soi est pro-jet de soi par delà cette vie et, comme le projet altérant est, du même coup, aggloméré à la vie qu'il altère, c'est la propre vie de Pierre qui métamorphosait son sens en se temporalisant continûment. Or, à présent que sa vie est morte, seule la *mémoire de l'Autre* peut empêcher qu'elle se recroqueville dans sa plénitude en soi en coupant toutes ses amarres avec le présent. La caractéristique d'une vie morte, c'est que c'est une vie dont l'Autre se fait le gardien. Cela ne signifie pas simplement que l'Autre retient la vie du « disparu » en effectuant une reconstitution explicite et cognitive. Bien au contraire, une semblable reconstitution n'est qu'une des attitudes possibles de l'autre par rapport à la vie morte et, par suite, le caractère « vie reconstituée » (dans le milieu familial par les souvenirs des proches, dans le milieu historique) est un destin

particulier qui vient marquer certaines vies à l'exclusion d'autres. Il en résulte nécessairement que la qualité opposée « vie tombée dans l'oubli » représente aussi un destin spécifique et descriptible qui vient à de certaines vies à partir de l'autre. Être oublié, c'est faire l'objet d'une attitude de l'autre et d'une décision implicite d'autrui. Être oublié, c'est, en fait, être appréhendé résolument et pour toujours comme élément fondu dans une masse (les « grands féodaux du XIII^e siècle », les « bourgeois whigs » du XVIII^e, les « fonctionnaires soviétiques », etc.), ce n'est nullement *s'anéantir*, mais c'est perdre son existence personnelle pour être constituée avec d'autres en existence collective. Ceci nous montre bien ce que nous désirions prouver, c'est que l'autre ne saurait être *d'abord* sans contact avec les morts pour décider *ensuite* (ou pour que les circonstances décident) qu'il aurait telle ou telle relation avec certains morts particuliers (ceux qu'il a connus de leur vivant, ces « grands morts », etc.). En réalité, la relation aux morts – à *tous* les morts – est une structure essentielle de la relation fondamentale que nous avons nommée « être-pour-autrui ». Dans son surgissement à l'être, le pour-soi doit prendre position par rapport aux morts ; son projet initial les organise en larges masses anonymes ou en individualités distinctes ; et ces masses collectives, comme ces individualités, il détermine leur recul ou leur proximité absolue, il déplie des distances temporelles d'elles à lui en se temporalisant, tout comme il déplie des distances spatiales à partir de ses entours ; en se faisant annoncer par sa fin ce qu'il est, il décide de *l'importance* propre des collectivités ou des individualités disparues ; tel groupe qui sera strictement anonyme et amorphe pour Pierre, sera spécifié et structuré pour moi ; tel autre purement uniforme pour moi, laissera paraître pour Jean certaines de ses composantes individuelles. Byzance, Rome, Athènes, la deuxième Croisade, la Convention, autant d'immenses nécropoles que je puis voir de loin ou de près, d'une vue cavalière ou détaillée, suivant la position que je prends, que je « suis » – au point qu'il n'est pas impossible – pour peu qu'on l'entende comme il faut – de définir une « personne » par ses morts, c'est-à-dire par les secteurs d'individualisation ou de collectivisation qu'elle a déterminés dans la nécropole, par les routes et les sentiers qu'elle a tracés, par les enseignements qu'elle a décidé de se faire donner, par les « racines » qu'elle y a poussées. Certes, les morts nous choisissent, mais il faut d'abord que nous les ayons choisis. Nous retrouvons ici le rapport originel qui unit la facticité à la liberté ; nous choisissons notre attitude envers les morts, mais il ne se peut pas que nous n'en choisissons pas une. L'indifférence à l'égard des morts est une attitude parfaitement possible (on en trouverait des exemples chez les « heimatlos », chez certains révolutionnaires ou chez des individualistes). Mais cette indifférence – qui consiste à faire « re-mourir » les morts – est une conduite parmi d'autres vis-à-vis d'eux. Ainsi, de par sa facticité même, le pour-soi est jeté dans une entière « responsabilité » vis-à-vis des morts ; il est obligé de décider librement de leur sort. En particulier, lorsqu'il s'agit des morts qui nous entourent, il ne se peut pas que nous ne décidions pas – explicitement ou implicitement – du sort de leurs entreprises ; cela est manifeste lorsqu'il s'agit du fils qui reprend l'entreprise de son père ou du disciple qui reprend l'école et les doctrines de son maître. Mais, bien que le lien soit moins clairement visible dans bon nombre de circonstances, cela est vrai aussi dans tous les cas où le mort et le vivant considérés appartiennent à la même collectivité historique et concrète. C'est moi, ce sont les hommes de ma génération qui décident du sens des efforts et des entreprises de la génération antérieure, soit qu'ils reprennent et continuent leurs tentatives sociales et politiques, soit qu'ils réalisent décidément une cassure et rejettent les morts dans l'inefficience. Nous l'avons vu, c'est l'Amérique de 1917 qui décide de la valeur et du sens des entreprises de Lafayette. Ainsi, de ce point de vue, apparaît clairement la différence entre la vie et la mort : la vie décide de son propre sens, parce qu'elle est toujours en sursis, elle possède par essence un pouvoir d'auto-critique et d'autométamorphose qui fait qu'elle se définit comme un « pas-encore » ou qu'elle est, si l'on veut, comme changement de ce qu'elle est. La vie morte ne cesse pas pour cela de changer et, pourtant, elle est *faite*. Cela signifie que, pour elle, les jeux sont faits et qu'elle subira désormais ses changements sans en être aucunement responsable. Il ne s'agit pas seulement pour elle d'une totalisation arbitraire et définitive ; il s'agit, en outre, d'une transformation radicale ; rien ne peut plus lui *arriver* de l'intérieur, elle est entièrement close, on n'y peut plus rien faire entrer ; mais son sens ne cesse point d'être modifié, du dehors. Jusqu'à la mort de cet apôtre de la paix, le sens de ses entreprises (folie ou sens profond du réel, réussite ou échec) était entre ses mains ; « tant que je serai là, il n'y aura pas de guerre ». Mais dans la mesure où ce sens dépasse les bornes d'une simple individualité, dans la mesure où la personne se fait annoncer ce qu'elle est par une situation objective à réaliser (la paix en Europe), la mort représente une totale *dépossession* : c'est l'Autre qui *dépossède* l'Apôtre de la paix du sens même de ses efforts et, donc, de son être, en se chargeant, en dépit de lui-même et par son surgissement même, de transformer en échec ou en réussite, en folie ou en intuition de génie, l'entreprise même par quoi la personne se faisait annoncer et qu'elle était en son être. Ainsi l'existence même de la *mort* nous aliène tout entier, dans notre propre vie, au profit d'autrui. Être mort, c'est être en proie aux vivants. Cela signifie donc que celui qui tente de saisir le sens de sa mort future doit se découvrir comme proie future des autres. Il y a donc un cas d'aliénation que nous n'avons pas envisagé, dans la section de cet ouvrage que nous consacrons au Pour-Autrui : les aliénations que nous avons étudiées, en effet, étaient de celles que nous pouvions néantiser en transformant l'autre en transcendance-transcendée, de même que nous pouvions néantiser notre *dehors* par la position absolue et subjective de notre liberté ; tant que je vis, je peux échapper à ce que je *suis* pour l'autre en me faisant révéler, par mes fins librement posées, que je ne suis rien et que je me fais être ce que je suis ; tant que je vis, je peux démentir ce que l'autre découvre de moi en

me pro-jetant déjà vers d'autres fins et, en tout cas, en découvrant que ma dimension d'être-pour-moi est incommensurable avec ma dimension d'être-pour-l'autre. Ainsi échappé-je sans cesse à mon dehors et suis-je sans cesse ressaisi par lui sans que, « en ce combat douteux », la victoire définitive appartienne à l'un ou l'autre de ces modes d'être. Mais le *fait de la mort*, sans s'allier précisément à l'un ou l'autre des adversaires dans ce combat même, donne la victoire finale au point de vue de l'Autre, en transportant le combat et l'enjeu sur un autre terrain, c'est-à-dire en supprimant soudain un des combattants. En ce sens, mourir, c'est être condamné, quelle que soit la victoire éphémère qu'on a remportée sur l'Autre et même si l'on s'est servi de l'Autre pour « sculpter sa propre statue », à ne plus exister que par l'Autre et à tenir de lui son sens et le sens même de sa victoire. Si l'on partage, en effet, les vues réalistes que nous avons exposées dans notre troisième partie, on devra reconnaître que mon *existence d'après la mort* n'est pas la simple survie spectrale « dans la conscience de l'autre », de simples représentations (images, souvenirs, etc.) qui me concerneraient. Mon être-pour-autrui est un être réel et, s'il demeure entre les mains d'autrui comme un manteau que je lui abandonne après ma disparition, c'est à litre de dimension réelle de mon être – dimension devenue mon unique dimension – et non de spectre inconstant. Richelieu, Louis XV, mon grand-père ne sont aucunement la somme de mes souvenirs, ni même la somme des souvenirs ou des connaissances de tous ceux qui en ont entendu parler ; ce sont des êtres objectifs et opaques, mais qui, simplement, sont réduits à la seule dimension d'extériorité. À ce titre, ils poursuivront leur histoire dans le monde humain, mais ils ne seront plus jamais que des transcendances-transcendées au milieu du monde ; ainsi, non seulement la mort désarme mes attentes en ôtant définitivement *l'attente* et en laissant dans l'indéterminé la réalisation des fins qui m'annoncent ce que je suis – mais encore elle confère un sens du dehors à tout ce que je vis en subjectivité ; elle ressaisit tout ce subjectif qui se défendait, tant qu'il « vivait » contre l'extériorisation et elle le prive de tout sens subjectif pour le livrer, au contraire, à toute signification *objective* qu'il plaira à l'autre de lui donner. Il convient toutefois de faire remarquer que ce « destin » ainsi conféré à *ma vie* demeure lui aussi en suspens, en sursis, car la réponse à cette question : « Quel sera, en définitive, le destin historique de Robespierre ? » dépend de la réponse à cette question préalable : « L'Histoire a-t-elle un sens ? », c'est-à-dire « doit-elle s'achever ou seulement se *terminer* ? » Cette question n'est pas résolue – elle est peut-être insoluble, puisque toutes les réponses qu'on y fait (y compris la réponse de l'idéalisme : « l'histoire de l'Égypte est l'histoire de l'Égyptologie » sont elles-mêmes historiques.

Ainsi, en admettant que ma mort peut se découvrir dans ma vie, nous voyons qu'elle ne saurait être un pur arrêt de ma subjectivité qui, étant événement intérieur de cette subjectivité, ne concernerait finalement qu'elle. S'il est vrai que le réalisme dogmatique a eu tort de voir dans la mort *l'état de mort*, c'est-à-dire un transcendant à la vie, il n'en demeure pas moins que la mort telle que je peux la découvrir comme *mienne* engage nécessairement autre chose que moi. En tant, en effet, qu'elle est néantisation toujours possible de mes possibles, elle est hors de mes possibilités et je ne saurais donc l'attendre, c'est-à-dire me jeter vers elle comme vers une de mes possibilités. Elle ne saurait donc appartenir à la structure ontologique du pour-soi. En tant qu'elle est le triomphe de l'autre sur moi, elle renvoie à un fait, fondamental, certes, mais totalement contingent, comme nous l'avons vu, qui est l'existence de l'autre. Nous ne connaissons pas *cette* mort, si l'autre n'existait pas ; elle ne saurait ni se découvrir à nous, ni surtout se constituer comme la métamorphose de notre être en destin ; elle serait, en effet, la disparition simultanée du pour-soi et du monde, du subjectif et de l'objectif, du signifiant et de toutes les significations. Si la mort, dans une certaine mesure, peut se révéler à nous comme la métamorphose de ces significations particulières qui sont *mes* significations, c'est par suite du fait de l'existence d'un autre signifiant qui assure la relève des significations et des signes. C'est à cause de l'autre que ma mort est ma chute hors du monde, à titre de subjectivité, au lieu d'être l'anéantissement de la conscience et du monde. Il y a donc un indéniable et fondamental caractère de *fait*, c'est-à-dire une contingence radicale dans la mort comme dans l'existence d'autrui. Cette contingence la soustrait par avance à toutes les conjectures ontologiques. Et méditer sur ma vie en la considérant à partir de la mort, ce serait méditer sur ma subjectivité en prenant sur elle le point de vue de l'autre ; nous avons vu que cela n'est pas possible.

Ainsi, nous devons conclure, contre Heidegger, que loin que la mort soit ma possibilité propre, elle est *un fait contingent* qui, en tant que tel, m'échappe par principe et ressortit originellement à ma facticité. Je ne saurais ni découvrir ma mort, ni l'attendre, ni prendre une attitude envers elle, car elle est ce qui se révèle comme l'indécouvrable, ce qui désarme toutes les attentes, ce qui se glisse dans toutes les attitudes et particulièrement dans celles qu'on prendrait vis-à-vis d'elle, pour les transformer en conduites extériorisées et figées dont le sens est pour toujours confié à d'autres qu'à nous-mêmes. La mort est un pur fait, comme la naissance ; elle vient à nous du dehors et elle nous transforme en dehors. Au fond, elle ne se distingue aucunement de la naissance, et c'est l'identité de la naissance et de la mort que nous nommons facticité.

Est-ce à dire que la mort trace les limites de notre liberté ? En renonçant à l'être-pour-mourir de Heidegger, avons-nous renoncé pour toujours à la possibilité de donner librement à notre être une signification dont nous soyons responsables ?

Bien au contraire, il nous semble que la mort, en se découvrant à nous comme elle est, nous libère entièrement de sa prétendue contrainte. C'est ce qui apparaîtra plus clairement pour peu qu'on y réfléchisse.

Mais tout d'abord il convient de séparer radicalement les deux idées ordinairement unies de mort et de finitude. On semble croire d'ordinaire que c'est la mort qui constitue et qui nous révèle notre finitude. De cette contamination résulte que la mort prend figure de nécessité ontologique et que la finitude, au contraire, emprunte à la mort son caractère de contingence. Un Heidegger, en particulier, semble avoir bâti toute sa théorie du « *Sein-zum-tode* » sur l'identification rigoureuse de la mort en la finitude ; de la même façon, Malraux, lorsqu'il nous dit que la mort nous révèle l'unicité de la vie, semble considérer justement que c'est parce que nous mourons que nous sommes Impuissants à reprendre notre coup et, donc, finis. Mais, à considérer les choses d'un peu près, on s'aperçoit de leur erreur – la mort est un fait contingent qui ressortit à la facticité ; la finitude est une structure ontologique du pour-soi qui détermine la liberté et n'existe que dans et par le libre projet de la fin qui m'annonce mon être. Autrement dit, la réalité humaine demeurerait finie, même si elle était immortelle, parce qu'elle se *fait* finie en se choisissant humaine. Être fini, en effet, c'est se choisir, c'est-à-dire se faire annoncer ce qu'on est en se projetant vers un possible, à l'exclusion des autres. L'acte même de liberté est donc assumption et création de la finitude. Si je me fais, je me fais fini et, de ce fait, ma vie est unique. Dès lors, fussé-je immortel, il m'est interdit de « reprendre mon coup » ; c'est l'irréversibilité de la temporalité qui me l'interdit, et cette irréversibilité n'est autre que le caractère propre d'une liberté qui se temporalise. Certes, si je suis immortel et que j'aie dû écarter le possible B pour réaliser le possible A, l'occasion se représentera pour moi de réaliser ce possible refusé. Mais, du seul fait que cette occasion se présentera *après* l'occasion refusée, elle ne sera point la même et, dès lors, c'est pour l'éternité que je me serai *fait fini* en écartant irrémédiablement la première occasion. De ce point de vue, l'immortel comme le mortel naît plusieurs et se fait un seul. Pour être temporellement indéfinie, c'est-à-dire sans bornes, sa « vie » n'en sera pas moins finie dans son être même parce qu'il se fait unique. La mort n'a rien à y voir ; elle survient « entre temps », et la réalité-humaine, en se révélant sa propre finitude, ne découvre pas, pour autant, sa mortalité.

Ainsi, la mort n'est aucunement structure ontologique de mon être, du moins en tant qu'il est *pour soi* ; c'est *l'autre* qui est mortel dans son être. Il n'y a aucune place pour la mort dans l'être-pour-soi il ne peut ni l'attendre, ni la réaliser, ni se projeter vers elle ; elle n'est aucunement le fondement de sa finitude et d'une façon générale, elle ne peut ni être fondée du dedans comme pro-jet de la liberté originelle, ni être reçue du dehors comme une qualité par le pour-soi. Qu'est-elle donc ? Rien d'autre qu'un certain aspect de la facticité et de l'être pour autrui, c'est-à-dire rien d'autre que du *donné*. Il est absurde que nous soyons nés, il est absurde que nous mourions ; d'autre part, cette absurdité se présente comme l'aliénation permanente de mon être-possibilité qui n'est plus *ma* possibilité, mais celle de l'autre. C'est donc une limite externe et de fait de ma subjectivité. Mais ne reconnaît-on pas ici la description que nous avons tentée au paragraphe précédent ? Cette limite de fait que nous devons assurer, en un sens, puisque rien ne nous pénètre du dehors et qu'il faut bien en un sens que nous *éprouvions* la mort si nous devons pouvoir simplement la nommer, mais qui, d'autre part, n'est jamais *rencontrée* par le pour-soi, puisqu'elle n'est rien *de lui*, sinon la permanence indéfinie de son être-pour-l'autre, qu'est-ce sinon, précisément, un des *irréalisables* ? Qu'est-ce, sinon un aspect synthétique de nos *envers* ? *Mortel* représente l'être présent que je suis pour-autrui ; *mort* représente le sens futur de mon pour-soi actuel pour l'autre. Il s'agit donc bien d'une limite permanente de mes projets ; et, comme telle, cette limite est à assumer. C'est donc une extériorité qui demeure extériorité jusque dans et par la tentative du pour-soi pour la réaliser : ce que nous avons défini plus haut comme *l'irréalisable à réaliser*. Il n'y a pas de différence au fond entre le choix par lequel la liberté assume sa mort comme limite insaisissable et inconcevable de sa subjectivité et celui par quoi elle choisit d'être liberté limitée par le fait de la liberté de l'autre. Ainsi, la mort n'est pas *ma* possibilité, au sens précédemment défini ; elle est situation-limite, comme envers choisi et fuyant de mon choix. Elle n'est pas *mon* possible, au sens où elle serait ma fin propre qui m'annoncerait mon être ; mais du fait qu'elle est inéluctable nécessité d'exister ailleurs comme un dehors et un en-soi, elle est intériorisée comme « ultime », c'est-à-dire comme sens thématique et hors de portée des possibles hiérarchisés. Ainsi, me hante-t-elle au cœur même de chacun de mes projets comme leur inéluctable envers. Mais précisément comme cet « envers » est à assumer non comme *ma* possibilité, mais comme la possibilité qu'il n'y ait plus pour moi de possibilités, elle ne *m'entame pas*. La liberté qui est *ma liberté* demeure totale et infinie ; non que la mort ne la limite pas, mais parce que la liberté ne rencontre jamais cette limite, la mort n'est aucunement un obstacle à mes projets ; elle est seulement un destin *ailleurs de ces projets*. Je ne suis pas « libre pour mourir », mais Je suis un libre mortel. La mort échappant à mes projets parce qu'elle est irréalisable, j'échappe moi-même à la mort dans mon projet même. Étant ce qui est toujours au delà de ma subjectivité, il n'y a aucune place pour elle dans ma subjectivité. Et cette subjectivité ne s'affirme pas *contre* elle, mais indépendamment d'elle, bien que cette affirmation soit immédiatement aliénée. Nous ne saurions donc ni penser la mort, ni l'attendre, ni nous armer contre elle ; mais aussi nos projets sont-ils, en tant que projets – non par suite de notre aveuglement, comme dit le chrétien, mais Par Principe – indépendants d'elle. Et, bien qu'il y ait d'innombrables attitudes possibles en face de cet irréalisable « à réaliser par-dessus le marché », il n'y a pas lieu de les classer en authentiques et inauthentiques, puisque, justement, nous mourons toujours *par-dessus le marché*.

Ces différentes descriptions, portant sur ma place, mou passé, mes entours, ma mort et mon prochain, n'ont pas la prétention d'être exhaustives, ni même détaillées. Leur but est simplement de nous permettre une

conception plus claire de ce qu'est une « *situation* ». Grâce à elles, il va nous être possible de définir plus précisément cet « être-en-situation » qui caractérise le Pour-soi en tant qu'il est responsable de sa manière d'être sans être fondement de son être.

1° Je suis un existant *au milieu* d'autres existants. Mais je ne puis « réaliser » cette existence au milieu d'autres, je ne puis saisir les existants qui m'entourent comme *objets* ni me saisir moi-même comme existant *entouré* ni même donner un sens à cette notion d' « *au milieu* » que si je me choisis moi-même, non dans mon être mais dans ma manière d'être. Le choix de celle fin est choix d'un *non-encore-existant*. Ma position au milieu du monde, définie par le rapport d'ustensilité ou d'adversité des réalités qui m'entourent à nia propre facticité, c'est-à-dire la découverte des dangers que je cours dans le monde, des obstacles que je peux y rencontrer, des aides qui peuvent m'être offertes, à la lueur d'une néantisation radicale de moi-même et d'une négation radicale et interne de l'en-soi, opérées du point de vue d'une fin librement posée, voilà ce que nous nommons la *situation*.

2° La situation n'existe qu'en corrélation avec le dépassement du donné vers une fin. Elle est la façon dont le donné que je suis et le donné que je ne suis pas se découvrent au Pour-soi que je suis sur le mode de ne l'être-pas. Qui dit *situation* dit donc « position appréhendée par le Pour-soi qui est en situation ». Il est impossible de considérer une situation du dehors : elle se fige en *forme en soi*. En conséquence, la situation ne saurait être dite ni objective ni subjective, encore que les structures partielles de cette situation (la tasse dont je me sers, la table sur laquelle je m'appuie, etc.) puissent et doivent être rigoureusement objectives.

La situation ne saurait être *subjective*, car elle n'est ni la somme ni l'unité des *impressions* que nous font les choses : elle est *les choses elles-mêmes* et moi-même parmi les choses ; car mon surgissement dans le monde comme pure néantisation d'être n'a d'autre effet que de faire qu'il y ait des choses et n'y ajoute rien. Sous cet aspect, la situation trahit ma *facticité*, c'est-à-dire le fait que les choses sont là simplement comme elles sont, sans nécessité ni possibilité d'être autrement et que je suis là parmi elles.

Mais elle ne saurait non plus être *objective*, au sens où elle serait un pur donné que le sujet constaterait sans être nullement engagé dans le système ainsi constitué. En fait, la situation, de par la signification même du donné (signification, sans quoi *il n'y aurait* même pas de donné) reflète au pour-soi sa liberté. Si la situation n'est ni subjective ni objective, c'est qu'elle ne constitue pas une *connaissance* ni même une compréhension affective de l'état du monde par un sujet ; mais c'est une *relation d'être* entre un pour-soi et l'en-soi qu'il néantise. La situation, c'est le sujet tout entier (il n'est *rien* d'autre que sa situation) et c'est aussi la « chose » tout entière (*il n'y a* jamais rien de plus que les choses). C'est le sujet éclairant les choses par son dépassement même, si l'on veut ; ou c'est les choses renvoyant au sujet son image. C'est la totale facticité, la contingence absolue du monde, de ma naissance, de ma place, de mon passé, de mes entours, du fait de mon prochain – et c'est ma liberté sans limites comme ce qui fait qu'il y a pour moi une facticité. C'est cette route poussiéreuse et montante, cette soif ardente que j'ai, ce refus des gens de me donner à boire, parce que je n'ai pas d'argent ou que je ne suis pas de leur pays ou de leur race ; c'est mon délaissement au milieu de ces populations hostiles, avec cette fatigue de mon corps qui m'empêchera peut-être d'atteindre le *but* que je m'étais fixé. Mais c'est précisément aussi ce but, non en tant que je le formule clairement et explicitement, mais en tant qu'il est là, partout autour de moi, comme ce qui unifie et explique tous ces faits, ce qui les organise en une totalité descriptible au lieu d'en faire un cauchemar en désordre.

3° Si le pour-soi n'est rien d'autre que sa situation, il suit de là que l'être-en-situation définit la réalité-humaine, en rendant compte à la fois de son *être-là* et de son *être-par-delà*. La réalité humaine est, en effet, *l'être qui est toujours par delà son être-là*. Et la situation est la totalité organisée de l'être-là interprétée et vécue dans et par l'être-par-delà. Il n'y a donc pas de situation privilégiée ; nous entendrons par là qu'il n'est pas de situation où le *donné* étoufferait sous son poids la liberté qui le constitue comme tel – ni, réciproquement, de situation où le pour-soi serait *plus libre* que dans d'autres. Ceci ne doit pas s'entendre au sens de cette « liberté intérieure » bergsonienne que Politzer raillait dans *La fin d'une parade philosophique* et qui aboutissait tout simplement à reconnaître à l'esclave l'indépendance de la vie intime et du cœur dans les chaînes. Lorsque nous déclarons que l'esclave est aussi libre dans les chaînes que son maître, nous ne voulons pas parler d'une liberté qui demeurerait indéterminée. L'esclave dans les chaînes est libre *pour les briser*, cela signifie que le sens même de ses chaînes lui apparaîtra à la lumière de la fin qu'il aura choisie : rester esclave ou risquer le pis pour s'affranchir de la servitude. Sans doute, l'esclave ne pourra pas obtenir les richesses et le niveau de vie du maître ; mais aussi ne sont-ce point là les objets de ses projets, il ne peut que rêver la possession de ces trésors ; sa *facticité* est telle que le monde lui apparaît avec un autre visage et qu'il a à poser, à résoudre d'autres problèmes ; en particulier, il lui faut fondamentalement se choisir sur le terrain de l'*esclavage* et, par là même, donner un sens à cette obscure contrainte. S'il choisit, par exemple, la révolte, l'esclavage, loin d'être *d'abord* un obstacle à cette révolte, ne prend son sens et son coefficient d'adversité que par elle. Précisément, parce que la vie de l'esclave qui se révolte et meurt au cours de la révolte est une vie libre, précisément parce que la situation éclairée par un libre projet est pleine et concrète, précisément parce que le problème urgent et capital de cette vie est : « atteindrai-je mon but ? », précisément pour tout cela, la situation de l'esclave est *incomparable* avec celle du maître. Chacune d'elles ne prend, en effet, son sens que pour le pour-soi en situation et à partir du libre choix

de ses fins. La comparaison ne saurait être opérée que par un tiers et, par conséquent, elle n'aurait lieu qu'entre deux formes objectivées au milieu du monde ; elle serait établie d'ailleurs à la lumière du pro-jet librement choisi par ce tiers : il n'y a aucun point de vue absolu duquel on puisse se placer pour comparer des situations différentes, chaque personne ne réalise qu'une situation : *la sienne*.

4° La situation, étant éclairée par des fins qui ne sont elles-mêmes pro-jetées qu'à partir de l'*être-là* qu'elles éclairent, se présente comme éminemment *concrète*. Certes, elle contient et soutient des structures abstraites et universelles, mais elle doit se comprendre comme le *visage singulier* que le monde tourne vers nous, comme notre chance unique et personnelle. On se souvient de cet apologue de Kafka : un marchand vient plaider son procès au château ; un garde terrible lui barre l'entrée. Il n'ose passer outre, attend et meurt en-attente. À l'heure de mourir, il demande au gardien : « D'où vient que j'étais seul à attendre ? » Et le gardien lui répond : « Cette porte n'était faite que pour toi. » Tel est bien le cas du pour-soi, si l'on veut bien ajouter qu'en outre, *chacun se fait sa propre porte*. La concrétion de la situation se traduit en particulier par le fait que le pour-soi ne *voit jamais* des fins fondamentales abstraites et universelles. Sans doute verrons-nous au prochain chapitre que le sens profond du choix est universel et que, par là, le pour-soi fait qu'existe une réalité-humaine comme espèce. Encore faut-il *dégager* le sens, qui est *implicite* ; et c'est à cela que nous servira la psychanalyse existentielle. Et, une fois dégagé, le sens terminal et initial du pour-soi apparaîtra comme un « *unselbstständig* » qui a besoin, pour se manifester, d'une concrétion particulière². Mais la fin du pour-soi telle qu'elle est vécue et poursuivie dans le projet par quoi il dépasse et fonde le réel, se révèle dans sa concrétion au pour-soi, comme un changement particulier de la situation qu'il vit (briser ses chaînes, être roi des Francs, libérer la Pologne, lutter pour le prolétariat). Encore ne sera-ce même point d'abord pour le prolétariat en général qu'on pro-jettera de lutter, mais le prolétariat sera visé à travers tel groupement ouvrier concret auquel la *personne* appartient. C'est qu'en effet la fin n'éclaire le donné que parce qu'elle est choisie comme dépassement de ce donné. Le pour-soi ne surgit pas avec une fin *toute donnée*. Mais en « faisant » la situation, il « se fait », et inversement.

5° La situation, pas plus qu'elle n'est objective ou subjective, ne saurait être considérée comme le libre effet d'une liberté ou comme l'ensemble des contraintes que Je subis ; elle provient de l'éclairement de la contrainte par la liberté qui lui donne son sens de contrainte. Entre les existants bruts, il ne saurait y avoir de liaison, c'est la liberté qui fonde les liaisons en groupant les existants en complexes-ustensiles et c'est elle qui pro-jette la *raison* des liaisons, c'est-à-dire sa fin. Mais, précisément parce que, dès lors, je me projette vers une fin à travers un monde de *liaisons*, je rencontre à présent des séquences, des séries liées, des complexes et je dois me déterminer à agir selon des lois. Ces lois et la façon dont j'en use décident de l'échec ou de la réussite de mes tentatives. Mais c'est par la liberté que les relations légales viennent au monde. Ainsi la liberté s'enchaîne-t-elle dans le monde comme libre projet vers des fins.

6° Le Pour-soi est temporalisation ; cela signifie qu'il n'est pas ; il « se fait ». C'est la *situation* qui doit rendre compte de cette *permanence substantielle* qu'on reconnaît volontiers aux personnes (« il n'a pas changé », « il est toujours le même ») et que la personne éprouve empiriquement, dans bien des cas, comme étant la *sienne*. La libre persévérance dans un même projet, en effet, n'implique aucune permanence, bien au contraire, c'est un perpétuel renouvellement de mon engagement, nous l'avons vu. Mais les réalités enveloppées et éclairées par un projet qui se développe et se confirme, présentent au contraire la permanence de l'en-soi et, dans la mesure où elles nous renvoient notre image, elles nous étayent de leur pérennité ; il est fréquent même que nous prenions leur permanence pour la nôtre. En particulier, la permanence de la place et des entours, des jugements sur nous du prochain, de notre passé *figure* une image dégradée de notre *persévérance*. Durant que je me temporalise, je suis toujours Français, fonctionnaire ou prolétaire *pour autrui*. Cet irréalisable a le caractère d'une limite invariable de ma situation. Semblablement, ce qu'on appelle tempérament ou caractère d'une personne et qui n'est autre que son libre projet en tant qu'il *est-pour-Autrui* apparaît aussi, pour le Pour-soi, comme un irréalisable invariant. Alain a fort bien vu que le caractère est *serment*. Celui qui dit « je ne suis pas commode », c'est un libre engagement à la colère qu'il contracte et, du même coup, une libre interprétation de certains détails ambigus de son passé. En ce sens il n'y a point de caractère – il n'y a qu'un pro-jet de soi-même. Mais il ne faut pas méconnaître cependant, l'aspect « *donné* » du caractère. Il est vrai que pour l'Autre, qui me saisit comme Autre-objet, je suis colérique, hypocrite ou franc, lâche ou courageux. Cet aspect m'est renvoyé par le regard d'Autrui : par l'épreuve de ce regard, le caractère qui était libre projet vécu et conscient (de) soi, devient un irréalisable « *ne varietur* » à assumer. Il dépend alors non seulement de l'Autre mais de la position que j'ai prise vis-à-vis de l'Autre et de ma persévérance à maintenir cette position : tant que je me laisserai fasciner par le regard d'Autrui, mon caractère figurera à mes propres yeux, comme irréalisable « *ne varietur* », la permanence substantielle de mon être comme le donnent à entendre des phrases banales et quotidiennement prononcées, telles que : « J'ai quarante-cinq ans et ce n'est pas aujourd'hui que je vais me mettre à changer. » Le caractère est même souvent ce que le Pour-soi tente de récupérer pour devenir l'En-soi-pour-soi qu'il projette d'être. Il faut noter toutefois que cette permanence du passé, des entours et du caractère ne sont pas des qualités *données* ; elles ne se révèlent sur les choses qu'en corrélation avec la continuité de mon projet. Il serait vain d'espérer, par

². Cf. le chapitre suivant.

exemple, qu'on retrouvera, après une guerre, après un long exil, tel paysage montagneux comme inaltéré et de fonder sur l'inertie et la permanence apparente de ces pierres, l'espoir d'une renaissance du passé. Ce paysage ne découvre sa permanence qu'à travers un projet persévérant : ces montagnes ont un sens à l'intérieur de ma situation – elles figurent d'une façon ou d'une autre mon appartenance à une nation en paix, maîtresse d'elle-même et qui occupe un certain rang dans la hiérarchie internationale. Que je les retrouve après une défaite et pendant l'occupation d'une partie du territoire, elles ne sauraient du tout m'offrir le même visage : c'est que moi-même j'ai d'autres pro-jets, je me suis engagé différemment dans le monde.

Enfin, nous avons vu que des bouleversements intérieurs de la situation par changements autonomes des entours sont toujours à prévoir. Ces changements ne peuvent jamais *provoquer* un changement de mon projet, mais ils peuvent amener, sur le fondement de ma liberté, une simplification ou une complication de la situation. Par là-même, mon projet initial se révélera à moi avec plus ou moins de simplicité. Car une personne n'est jamais ni simple ni complexe : c'est sa situation qui peut être l'un ou l'autre. Je ne suis rien en effet que le projet de moi-même par delà une situation déterminée et ce projet me préessquisse à partir de la situation concrète comme il illumine d'ailleurs la situation à partir de mon choix. Si donc la situation dans son ensemble s'est simplifiée, si des éboulis, des effondrements, des érosions lui ont imprimé un aspect tranché, des traits grossiers, avec de violentes oppositions, je serai moi-même simple, car mon choix – le choix que je suis – étant appréhension de *cette* situation-là ne saurait être que simple. Des complications nouvelles en renaissant auront pour effet de me présenter une situation compliquée par delà laquelle je me retrouverai compliqué. C'est ce que chacun a pu constater s'il a remarqué à quelle simplicité presque animale revenaient les prisonniers de guerre par suite de l'extrême simplification de leur situation ; cette simplification ne pouvait modifier leur projet lui-même dans sa signification ; mais sur le fondement même de ma liberté, elle entraînait une condensation et une uniformisation des entours qui se constituait dans et par une appréhension plus nette, plus brutale et plus condensée des fins fondamentales de la personne captive. Il s'agit, en somme, d'un métabolisme Interne non d'une métamorphose globale qui intéresserait aussi la *forme* de la situation. Ce sont pourtant des changements que je découvre comme changements « dans ma vie », c'est-à-dire dans les cadres unitaires d'un même projet.