

PROFIL

702

TEXTES PHILOSOPHIQUES

**La
mauvaise foi
(L'Être
et le Néant)**

Sartre

MARC WETZEL

PHILOSOPHIE



HATIER

Collection

PROFIL PHILOSOPHIE

dirigée par Georges Décote

Série

TEXTES PHILOSOPHIQUES

dirigée par Laurence Hansen-Løve

**La mauvaise foi
(L'Être
et le Néant)**

(PREMIÈRE PARTIE, CHAP. 2)

SARTRE

MARC WETZEL
agrégé de philosophie



HATIER

Sommaire

Qu'est-ce que « la mauvaise foi » ?	3
Introduction	7
La vie et l'œuvre de Sartre	7
Situation du texte dans <i>L'Être et le Néant</i>	9
Commentaire	18
1. Mauvaise foi et mensonge	18
2. Les conduites de mauvaise foi	23
3. La « foi » de la mauvaise foi	38
Conclusion	45
« La mauvaise foi »	47
1. Mauvaise foi et mensonge	48
2. Les conduites de mauvaise foi	58
3. La « foi » de la mauvaise foi	74

© HATIER PARIS MAI 1985

Toute représentation, traduction, adaptation ou reproduction, même partielle, par tous procédés, en tous pays, faite sans autorisation préalable, est illicite et exposerait le contrevenant à des poursuites judiciaires. Réf. : loi du 11 mars 1957.

ISSN 0750-2516 ISBN 2-218 04955-4

Qu'est-ce que « la mauvaise foi » ?

La mauvaise foi, un thème philosophique ? Il est vrai qu'on accepterait spontanément d'y voir un thème psychologique ou moral, mais philosophique : pourquoi donc ?

S'il fallait traiter psychologiquement de la mauvaise foi, l'affaire serait vite réglée : d'abord, l'homme de mauvaise foi, c'est *l'autre*, toujours. Et tout le monde peut dire à quoi il reconnaît que l'autre est de mauvaise foi : quelque chose dans son comportement sonne faux, trahit une duplicité plus ou moins voulue, un désaccord secret plus ou moins conscient avec lui-même. Est de mauvaise foi celui qui tente de nous convaincre par des raisons auxquelles lui-même au fond ne croit pas, ou bien c'est cet autre qui, par une obstination coupable, refuse de se reconnaître convaincu par nos raisons auxquelles au fond il croit, mais dont il refuse de reconnaître devant nous le bien-fondé. Soit, tout ceci paraît très clair. Mais des questions embarrassantes surviennent très vite :

- Existe-t-il un moyen de *prouver* la mauvaise foi de l'autre ? La réponse est non. Car on peut prouver son mensonge à un menteur en le mettant face à la vérité qu'il déforme. Mais pour être certain de la mauvaise foi d'un autre, il faudrait le mettre face à sa propre conscience, puisque c'est sa conscience qui se trompe en se faisant croire à ce qu'elle dit. Mais comment mettre une autre conscience en face d'elle-même ?

- La mauvaise foi, est-ce de la dissimulation (ne pas dire ce qu'on croit) ou de la simulation (ne pas croire ce qu'on dit) ? Réponse : ni l'une ni l'autre, car le dissimulateur sait parfaitement ce qu'il croit (et ne dit pas) et le simulateur sait parfaitement ce qu'il ne croit pas (et dit). Pour ces deux personnages, pas de confusion interne : il y a d'un côté leurs conduites affichées (silence ou énoncés fictifs) et de l'autre leurs intentions et convictions réelles et cachées. Les deux plans ne se mélangent pas, le dédoublement intérieur est clair et net : d'un côté, ce qu'ils font croire ; de l'autre, ce qu'ils croient. Le dissimulateur sait bien qu'il n'est pas franc, le simulateur sait bien qu'il n'est pas sincère. Mais voilà : l'homme de mauvaise foi *ne sait pas*, lui, s'il est de bonne ou de mauvaise foi. Il est d'ailleurs les deux : il est de bonne foi puisqu'il croit en partie à ce qu'il dit, il croit qu'il dit ce qu'il croit, mais en même temps il est de mauvaise foi, puisqu'il sait qu'il ne croit pas aux raisons qu'il allègue pour elles-mêmes, mais seulement parce qu'elles lui permettent de se sortir d'embarras. Il sait qu'il les adopte par expédient, mais en les adoptant, il croit en ses raisons, il redevient donc de bonne foi, etc. La conscience de l'homme de mauvaise foi oscille donc à tout instant entre ce qu'elle croit et ce qu'elle ne croit pas, elle se contredit elle-même sans trop le savoir, mais sans trop l'ignorer non plus. Comment la conscience est-elle capable de tant d'ambiguïté ?

- Enfin, si, comme on l'explique spontanément, être de mauvaise foi, c'est se mentir à soi-même, comment un tel mensonge peut-il « marcher » ? Car pour qu'un mensonge puisse réussir, il faut que le menteur sache bien ce qu'il cache ou déforme. Pour mentir à soi-même, il faut donc bien savoir ce que l'on se cache. Mais comment se le cacher, puisque précisément on sait ce que l'on doit se cacher ? Le mensonge à soi paraît donc impossible ; or la mauvaise foi est une conduite bien réelle de la conscience ! Alors, que faut-il penser ?

Eh bien, justement, il faut penser la mauvaise foi, il faut réfléchir sur elle philosophiquement. Cela veut dire simplement qu'il faut, pour comprendre quelque chose, s'interroger sur *les conditions de possibilité* de la mau-

vaise foi. Or la première de ces conditions est l'existence de la conscience : car seule une conscience peut être de mauvaise foi.

Ce que l'examen psychologique proposait, c'était d'étudier des consciences de mauvaise foi à l'œuvre, de les comparer avec d'autres consciences, de bonne foi, elles, en activité, et d'en tirer les marques distinctives de la mauvaise foi. Mais un tel examen objectif se heurte immédiatement aux trois objections de bon sens que nous avons soulevées. Il vaut donc mieux revenir sagement au point de départ, c'est-à-dire à la conscience et à sa « foi » qui peut donc être bonne, mauvaise, mais aussi peut-être neutre, ou même nulle ? C'est ce que tente Sartre dans ce texte. Pour Sartre, comme pour chacun de nous, il y a une énigme de la mauvaise foi. Mais pour Sartre, cette énigme de la mauvaise foi nous renvoie à l'énigme de la conscience. La possibilité qu'a toute conscience d'être de mauvaise foi est révélatrice du mode d'être même de la conscience. Autrement dit : en interrogeant la nature de la conscience, nous expliquerons mieux le mécanisme de sa mauvaise foi. Mais en retour, en comprenant mieux sa mauvaise foi, nous comprendrons mieux notre conscience. Le coup est double. On pourrait dire que de même que pour Freud, « le rêve est la voie royale qui mène à l'inconscient », de même pour Sartre la mauvaise foi est la voie royale qui mène à la conscience.

Voie royale, mais difficile. Et même, pour certains passages de ce texte, royalement difficile. C'est pourquoi, après un bref résumé de la vie et de l'œuvre de Sartre, on lira une présentation des thèses essentielles de la philosophie de Sartre, dans *L'Être et le Néant* (ouvrage dont notre texte « La mauvaise foi » constitue la fin de la première partie). Ceci pour alléger le commentaire et faciliter la lecture. Celle-ci reste néanmoins difficile, mais le génie de Sartre vaut mieux qu'un détour.

INTRODUCTION

La vie et l'œuvre de Sartre

Jean-Paul Sartre naît le 21 juin 1905 à Paris, de Jean-Baptiste Sartre et d'Anne-Marie née Schweitzer. Son père meurt alors qu'il n'a qu'un an. Jean-Paul est élevé par sa mère, entouré de ses grands-parents maternels, dans un milieu catholique, mais sans grande ferveur religieuse.

Sartre fait toutes ses études à Paris, si l'on excepte une période de trois ans (1917-1920) pendant laquelle il quitte Paris avec sa mère, remariée entre-temps avec un jeune ingénieur, pour vivre à La Rochelle : ses rapports avec son beau-père sont assez conflictuels, et son apprentissage d'une vie moins protégée que sa vie parisienne est assez rude.

Il entre à l'École Normale Supérieure (la rue d'Ulm) en 1924. Après un premier échec en 1928, Sartre est reçu premier à l'agrégation de philosophie.

Si le talent et les aspirations littéraires de Sartre se sont manifestés assez tôt, il n'a par contre véritablement pris goût à la philosophie qu'au cours de ses études supérieures. C'est dans ces années qu'il côtoie Paul Nizan et Raymond Aron, et c'est au cours de l'année 1929 qu'il rencontre Simone de Beauvoir, qui prépare elle aussi l'oral de l'agrégation de philosophie.

Il enseigne la philosophie de 1931 jusqu'à la guerre. Ses premières publications philosophiques (*La transcendance de l'ego*, *L'imaginaire*, 1936) précèdent de peu ses premières publications littéraires (*Le mur*, *La nausée*, 1937-38).

En 1939, Sartre est mobilisé dans l'Est de la France, puis emmené en captivité de juin 1940 à mars 1941. Il ne cesse d'écrire, notamment ses *Carnets de la drôle de guerre* qui ne seront publiés qu'après sa mort. Libéré, grâce à de faux papiers, en 1941, Sartre revient à Paris où il reprend l'enseignement ; parallèlement, sa production philosophique, littéraire, théâtrale, est très abondante : *L'Être et le Néant* paraît en 1943. On représente aussi ses premières pièces : *Huis clos*, *Les mouches*.

Sartre quitte l'enseignement à la Libération, en 1945, pour se consacrer entièrement à l'écriture et au journalisme. Il fonde la revue *Les Temps modernes* et participe sans trop d'illusions à la vogue « existentialiste » déclenchée à partir de son œuvre.

Son œuvre théâtrale s'enrichit de nombreuses pièces dont certaines (*La putain respectueuse*, *Les mains sales*) font scandale, mais lui valent une réputation internationale.

A partir de 1950, Sartre se manifeste de plus en plus ouvertement en politique, voyage beaucoup, est « compagnon de route » assez critique du parti communiste (avec lequel il rompra totalement en 1968, à la suite de l'intervention des troupes soviétiques en Tchécoslovaquie).

Son second grand ouvrage philosophique (*Critique de la raison dialectique*) paraît en 1960.

Son ouvrage sur Flaubert (*L'idiot de la famille*), en plusieurs tomes, commence à paraître en 1971. Cependant, Sartre est atteint progressivement par la cécité, ne peut plus écrire ni se relire, mais trouve tophone, l'écriture en collaboration. Mais plusieurs de ses œuvres (en particulier son travail sur Flaubert) restent inachevées lorsqu'il meurt le 15 avril 1980 à Paris, à l'hôpital Broussais.

L'individu Sartre était un homme extrêmement généreux, penseur infatigable, d'un humour et d'une disponibilité constants. Un homme direct, très simple, extraordinairement intelligent, étrangement peu conscient de sa célébrité mondiale et qui ne jouait jamais à être « Sartre ». Bref, un génie désintéressé.

Situation du texte dans *L'Être et le Néant*

Dans notre texte, l'auteur sur lequel Sartre s'appuie le plus souvent, c'est lui-même. On exposera donc ici brièvement les idées principales de Sartre, telles qu'on les retrouve à l'œuvre dans ce texte.

Le fait premier est l'existence de la conscience

La philosophie de Sartre est d'abord une philosophie de la subjectivité : Sartre part, comme Descartes, du fait de la conscience.

Notre conscience se présente à nous comme un fait, un fait pour nous. Par exemple, se réveiller, c'est se trouver en face du fait de notre conscience. Et lorsque la conscience n'est plus ce fait, elle disparaît. Comme dans l'endormissement, la conscience se défait, nous la perdons. Mais si l'existence de la conscience est ainsi manifeste, la nature (ou essence) de la conscience reste, elle, problématique : quelle est-elle ?

La réponse est dans la question : car si l'*existence* de la conscience est certifiée avant que son *essence* ne le soit, c'est donc que, dit Sartre, en ce qui concerne la conscience, « l'existence précède l'essence ». La conscience surgit dans l'existence avant que sa nature ne lui soit donnée. Elle doit donc exister, elle a à être, avant d'être définie par son être, avant qu'une quelconque *place* lui soit garantie dans l'être.

La conscience n'a donc pas de fondement déterminé dans le monde : elle devra donc perpétuellement justifier cette *place sans fondement* qu'elle occupe dans le monde. Mais toute justification d'une place sans fondement ne peut être qu'arbitraire : c'est pourquoi une conscience ne pourra justifier sa situation dans le monde qu'en étant de mauvaise foi.

La conscience existe en s'opposant au monde des choses

De quoi est faite cette conscience ? Quelle est sa composition, sa substance ? Sartre pense avec Husserl (le fondateur de la phénoménologie) que la conscience précisément n'est pas une substance, c'est-à-dire une chose ayant sa consistance et sa permanence données dans l'espace et dans le temps.

Une chose, en effet, est fermée sur elle-même, munie à tout instant d'une forme et d'un contenu déterminés, et elle est enfin un objet purement passif pour les consciences qui la perçoivent : elle est en elle-même ce qu'elle est, rien que ce qu'elle est et tout ce qu'elle est. La chose obéit donc au principe d'identité, elle est un « être-en-soi », dit Sartre.

La conscience est, pour Sartre, *tout le contraire d'une chose* : elle est constamment ouverte sur autre chose qu'elle (sur le monde), elle n'a ni forme ni contenu déterminés, et enfin elle n'a jamais la pure passivité de l'objet : toute conscience établit des rapports avec elle-même, elle s'apparaît comme pure activité à elle-même, et d'autre part elle est saisie par les autres consciences comme un étrange objet doué d'activité interne.

Supposons, par exemple, que j'observe dans une vitrine de magasin un objet qui me plaît, que je désire posséder : l'objet, lui, est ce qu'il est, il n'entretient de rapports ni avec lui-même ni avec moi, et mon désir de lui ne l'affecte pas. Alors que ma conscience, pour exister comme conscience désireuse de cet objet, implique *en elle-même* cet objet pourtant extérieur à elle, elle est hantée par cet objet désirable qu'elle n'est pas, et c'est seulement par ce mouvement qui la porte au-delà d'elle-même qu'elle peut exister.

Si la chose est ce qu'elle est, et si la conscience est tout le contraire d'une chose, alors il est par principe *impossible à la conscience d'être ce qu'elle est* : la réalité humaine, du fait qu'elle est conscience, est ce qu'elle n'est pas et n'est pas ce qu'elle est. A tout moment, elle vise et se représente ce qu'elle n'est pas : les données du monde. Mais elle est toujours au-delà de ses moments par

le mouvement même de visée et de saisie qui la constitue. Or coïncider avec elle-même, se donner la consistance et la permanence d'une chose, c'est-à-dire devenir aussi incontestable qu'une chose, c'est là le rêve de toute conscience. Et c'est dans la mauvaise foi, on le verra, qu'elle réalisera ce rêve.

En s'opposant aux choses, en les « néantisant », la conscience transcende le monde

La conscience surgit dans le monde des choses, s'ouvre aux choses, et ainsi, ces choses, qu'elle n'est pas, lui apparaissent (dans la perception et la connaissance). C'est donc en *n'étant pas* le monde des choses que la conscience peut être *présence à ce monde*. Je ne suis pas la table que je perçois, car si j'étais elle, je ne la percevrais plus : la conscience constitue donc le monde en se constituant elle-même comme n'étant pas ce monde ; c'est ce que Sartre appelle « mouvement de *néantisation* de la conscience ».

Exister, pour la conscience, c'est être par principe au-delà de ce qui se donne à elle, c'est échapper à son objet, et c'est cette capacité d'échappement continu, d'évasion vers autre chose que le donné, que Sartre nomme « transcendance ». La néantisation et la transcendance sont donc une seule et même chose.

Mais puisque la conscience doit sortir d'elle-même pour saisir les objets, cela veut dire que l'objet est toujours en dehors de la conscience, elle ne peut jamais coïncider avec lui : *l'objet est donc à son tour transcendant à la conscience*. C'est pourquoi, paradoxalement, tout ce que la conscience transcende la transcende à son tour. La conscience vise des objets du monde sans jamais pouvoir les atteindre : car en aboutissant aux choses, elle se confondrait avec elles et s'abolirait comme conscience. Le monde et les autres consciences qui habitent ce monde restent donc inaccessibles pour chaque conscience.

Pour prendre une image, la conscience pour Sartre existe dans le monde comme un prédateur traqué. Prédateur, parce que la conscience est néantisation, elle ne peut saisir les autres consciences qu'en les niant, en les

supprimant, elle ne peut donc se révéler elle-même que dans le *conflit*. Mais la conscience est aussi traquée dans le monde par les autres consciences, qui sont déjà là dans le monde quand elle les vise : toute conscience est une transcendance déjà transcendée par la conscience d'autrui, puisque nier autrui, c'est reconnaître qu'il était déjà là. La présence d'autrui signifie donc pour toute conscience une toujours possible mise en *échec* de sa transcendance par l'autre. La transcendance n'est donc possible pour la conscience humaine qu'accompagnée des dimensions du conflit et de l'échec. C'est pour nier ces dimensions, pourtant nécessaires, qui la déstabilisent, que la conscience aura recours à la mauvaise foi.

Toute conscience de quelque chose est en même temps conscience d'elle-même

Toute conscience est conscience de son objet, et elle ne peut jamais être objet pour elle-même. Elle ne peut pas se saisir elle-même. Par exemple, un sprinter qui voudrait se voir partir sur l'écran géant du stade, sur lequel défilent les images en direct du départ de la course, serait condamné à manquer son départ. Tout comme ce sprinter, la conscience ne peut jamais viser l'image de son propre effort, elle ne peut jamais prendre son propre mouvement intérieur pour objet.

Et pourtant la conscience existe pour elle-même comme conscience. Elle est existence pour soi, dit Sartre, ou *présence à soi*. Mais c'est une présence immédiate, irréfléchie à soi, qui n'a jamais la valeur d'une connaissance de soi : cette présence immédiate à soi, Sartre l'appelle le « cogito pré-réflexif ». Cela signifie qu'avant toute réflexion, la conscience doit être présence *spontanée* à soi pour exister comme conscience dans toutes ses activités : percevoir, se souvenir, imaginer, aimer... Percevoir, c'est *poser* un objet dans son extériorité ; se souvenir, c'est *poser* une représentation mentale comme élément de mon passé ; imaginer, c'est *poser* comme présence fictive une absence d'objet. Dans toutes ses activités, dit Sartre, la

conscience est « positionnelle d'objets ». Mais la conscience, lors de ses activités, s'apparaît en même temps à elle-même, mais *sans jamais se poser* comme objet pour elle-même.

Elle saisit qu'elle est, mais elle ne peut poser ce qu'elle est, et c'est pourquoi Sartre nomme « conscience non-positionnelle d'elle-même » cette insaisissable apparition à elle-même de la conscience.

La conscience saisit donc qu'elle est, elle est conscience de part en part, dit Sartre, toujours présente à tous ses actes, translucide. Mais elle ne peut jamais se connaître elle-même, se saisir comme un objet, car si elle est *tout pour elle-même*, elle n'est rien *en elle-même* : en elle-même, elle n'est qu'un néant d'être. C'est ce néant qu'elle se défendra d'être dans la mauvaise foi.

**La conscience est néant d'être,
mais ce néant en elle, c'est la liberté**

L'homme sait au moins de lui une chose, c'est qu'il est l'être qui peut examiner ses propres conduites et s'interroger sur lui-même. Or, interroger, c'est attendre une réponse de la part de ce qu'on interroge, et c'est s'exposer au risque d'une réponse négative, d'un néant de solution. Il est dans la nature de la conscience d'être toujours exposée au risque du non-être, de l'absence. Les objets, eux, ne posent jamais de questions, ne courent ainsi aucun risque d'être démentis ou placés devant leur propre insuffisance. Ils sont pleins d'eux-mêmes, inaccessibles au doute et à l'angoisse. Et le néant, ou la négativité de l'existence, ne sont rien pour eux. Mais précisément : c'est parce que les objets n'ont pas conscience du néant de leur être qu'ils ne sont pas conscients de leur être. Néant et conscience vont ensemble.

Cela, on peut le comprendre par l'exemple de la bêtise. Un imbécile, ce n'est pas celui qui n'est pas intelligent, c'est celui qui ne doute pas de son intelligence. On est bête quand on ne saisit pas le néant de sa propre intelligence, et sa mise en échec toujours possible. La bêtise, c'est l'intelligence qui se prend pour une chose : elle ne

s'angoisse pas, ne doute pas d'elle-même, ne se doute pas de son propre néant, et ainsi se prive de toute chance de se dépasser elle-même. Plénitude et inconscience vont ensemble. Alors que la simple prise de conscience de la nullité de notre intelligence (mon esprit est exposé au néant, voué au néant, il est néant) change tout : être nul signifie n'être rien de déterminé (donc échapper à toutes les déterminations) et pouvoir se dépasser soi-même (pouvoir devenir conscient). C'est ainsi son rien d'être qui permet à la conscience de se projeter au-delà de tout être donné. Et comme la *liberté* est précisément cette capacité d'aller au-delà de toute situation ou condition données, on comprend que pour la conscience, néant et liberté vont ensemble : pouvoir néantiser les choses, c'est en effet pouvoir décrocher de leur nécessité, se retirer des chaînes de cause à effet et du déterminisme du monde.

Rien ne peut déterminer la conscience : elle est projet libre

La conscience étant par nature rebelle à tout déterminisme, il ne peut y avoir aucun déterminisme dans la conscience elle-même.

Ma colère contre quelqu'un, par exemple, n'a pas pour cause son comportement, mais le fait que j'estime ce comportement inacceptable. Ma décision de prendre un parapluie pour sortir n'a pas pour cause la pluie, mais le fait que j'estime le rhume dommageable. Les actions et les décisions de la conscience ne sont donc pas déterminées par des causes, mais suivent des motifs, qui sont des estimations libres de l'importance des situations et de notre intérêt à elles. Le motif est donc une action et une décision de la conscience sur elle-même : dire que la conscience est déterminée par ses motifs, c'est dire qu'elle se détermine elle-même.

Ainsi, la conscience est, à tout instant, séparée de tout son passé par un rien infranchissable, qui est son présent : une conscience ne peut en effet exister au *présent* qu'en rompant avec tous ses états passés qui la détermineraient.

C'est pourquoi la conscience doit constamment improviser pour être, exister toujours au-delà d'elle-même, dans le *possible* et dans l'*avenir*. Car c'est seulement du possible et de l'avenir que la conscience pourra *se faire un présent* que son passé ne peut jamais lui conférer. L'homme est donc « condamné à être libre », c'est-à-dire à se faire présent à partir de ce qui n'est pas réel (le possible) ou de ce qui n'est pas encore (l'avenir). Cette fuite en avant vers le possible et l'avenir, seules sources possibles du présent de la conscience, Sartre l'appelle le *projet*. Par le projet, la conscience ne peut vivre, se faire être, qu'en n'étant pas ce qu'elle est (tous ses états donnés, qui sont déjà son passé) et en étant ce qu'elle n'est pas (le possible, l'avenir).

On verra que la mauvaise foi découle de cette identité du néant et de la liberté : car la liberté, qui fonde toute la réalité humaine, n'est fondée sur rien. C'est en prétendant fonder sa liberté sur autre chose qu'elle-même que la conscience se fera de mauvaise foi.

**La conscience est pourtant un fait du monde :
sa condition de fait (sa facticité)
est inséparable de sa transcendance**

Ma conscience a beau être un pur surgissement libre, transcendant toutes les données et tous les faits, il n'empêche que son propre surgissement est lui-même un fait.

Ce que Sartre nomme « facticité », c'est cela : la conscience n'est pas pure activité de transcendance, elle est elle-même un *fait d'être* au milieu d'un monde de faits étrangers et indifférents.

De quoi est faite la facticité ?

Je suis né dans une certaine société et à une certaine époque, j'y ai pris ma *place* d'existant sans la choisir. Je suis présent au monde comme un corps, un organisme nécessairement doté d'une forme (et d'une forme contingente, qui pourrait être autre qu'elle n'est) : j'ai un *corps* que je n'ai pas choisi. J'ai aussi un *passé*, dont je peux certes choisir le sens en le reconstruisant, mais je ne peux pas choisir d'être sans passé. J'existe d'autre part au

milieu d'un monde déjà construit, humanisé, plein d'objets, d'ustensiles, d'œuvres, de machines qui sont mon environnement objectif (mes « *entours* », dit Sartre), monde dans lequel je dois prendre en marche l'humanité de l'homme sans l'avoir choisie. Mais je suis aussi parmi d'autres consciences qui ont leurs propres buts, leur propre liberté, et j'existe dans leur monde : j'ai donc à faire reconnaître le bien-fondé de ma vie et de mes choix par un *autrui* que je n'ai pas non plus choisi. Enfin, ultime facticité : ma *mort*, car ce mort que je serai, il m'advientra comme fait absolu, déjouant toute attente, et sur lequel aucun projet n'a prise.

Il y a donc une facticité irréductible de mon existence consciente : ma place, mon corps, mon passé, mes entours, l'existence d'autrui, ma mort prochaine, ce sont autant de faits qui s'imposent à moi, qui m'engagent dans des situations dont toujours une partie ne dépend pas de moi. Ces faits, ma conscience s'épuiserait à les nier, car elle s'éprouve elle-même devant eux comme inévitable passivité.

Mais cette passivité de la conscience devant sa facticité, à son tour, n'a de sens que celui que la conscience lui donne ; je peux choisir d'être passif, et trouver ainsi dans ma facticité une excuse, en justifiant mes actes et leur insuffisance par les aléas objectifs de ma place, de mon corps, de mes entours, etc. Je peux donc choisir de *me réduire* à ma facticité, mais je ne pourrai alors plus invoquer ma transcendance, puisque mon choix d'être facticité vient de la dissoudre. Ou plus précisément, je ne pourrai le faire que dans la mauvaise foi.

Exemple : un croyant implore Dieu de lui éviter telle catastrophe qu'il sent venir. Sa prière est de mauvaise foi, puisqu'il avoue sa facticité (son environnement lui échappe, les événements le dépassent, il s'en remet donc à une conscience supérieure) et en même temps il affirme sa transcendance (sa conscience lui semble mériter d'être écoutée et secourue, elle croit même pouvoir influencer par ses supplications sur la conscience divine).

On voit ainsi que toute conduite qui se donne *l'alibi de la facticité* en prétendant conserver *le privilège de la trans-*

cendance est de mauvaise foi. La mauvaise foi provient, on va le voir, de la volonté de bénéficier des deux niveaux de notre existence consciente (transcendance et facticité), en affirmant chacun sur le mode de l'autre, pour échapper à notre inconsistance et à notre injustifiabilité de principe. C'est ce que nous pouvons maintenant voir en abordant le commentaire du texte de Sartre.

Commentaire

1. Mauvaise foi et mensonge

Le mensonge est une conduite de transcendance

On rapproche spontanément la mauvaise foi du mensonge : être de mauvaise foi, ce serait se mentir.

Mais qu'est-ce que mentir ? C'est déformer intentionnellement une vérité en énonçant comme réel ce qui n'existe pas. Mentir suppose aussi que le menteur nie pour lui-même la vérité de ce qu'il énonce, au moment où il l'énonce. L'idée de Sartre est que le menteur ne se trouve jamais en porte à faux par rapport à sa propre conscience : ce n'est à aucun moment vers elle-même que la conscience menteuse tourne sa négation. Elle déforme en effet une vérité qu'elle connaît ou croit connaître, mais qui n'est pas elle. La conscience est donc au-delà du propos mensonger qu'elle énonce, puisqu'elle le vise comme fictif : elle transcende ainsi l'énoncé en étant au fait de son contenu fictif.

Pour mentir, la conscience se contente donc de nier ce qui est en dehors d'elle, sans se nier, elle : la conscience qui ment sort donc *indemne* de sa conduite négative ; elle n'est pas touchée par la négativité qu'elle a déployée. Son mensonge et les négations qu'il requiert sont restés devant elle.

Alors que dans la mauvaise foi, au contraire, la conscience est infectée par la négativité qu'elle met en jeu. Alors que le menteur joue un personnage objectif, que sa conscience manipule comme un pantin docile, l'homme de mauvaise foi, par contre, est immédiatement *joué* par le personnage qu'il joue. Car si je suis de mauvaise foi,

je ne peux m'empêcher de croire en ce que je fais dire ou éprouver à mon personnage. Je rentre forcément dans son jeu et suis ainsi forcément délogé du mien. Ma conscience se retrouve accrochée elle-même à l'une des ficelles qu'elle se faisait fort de tirer.

En alléguant superbement des raisons, la conscience garde sa hauteur, mais en adhérant elle-même à ces mauvaises raisons, elle perd sa hauteur : prenant fait et cause pour le personnage que jusque-là elle dominait en le jouant, elle devient ce personnage.

Comment comprendre donc le passage du *mensonge* qui est conduite de transcendance au *mensonge à soi* qui est conduite d'enlèvement de la transcendance ?

Le mensonge à soi

Se mentir à soi-même pose un problème insurmontable : c'est que, pour Sartre, la conscience est translucide, elle est transparente à elle-même : elle est au courant de tout ce qui se passe en elle. Tout ce qui est conscient s'apparaît à soi-même comme conscient. Or, si la mauvaise foi est quelque chose dont la conscience s'affecte elle-même, la conscience qui se ment doit nécessairement s'apparaître à elle-même comme mentie. Puisque, pour la conscience, être c'est s'apparaître, comment son mensonge n'apparaîtrait-il pas à la conscience de mauvaise foi ?

Il me faut savoir la vérité pour me la cacher, dit Sartre, puisque, pour que mon mensonge à moi-même réussisse, il faut que je sache très précisément *quoi* me cacher. Mais ce que je sais, comment me le cacher ? Faut-il supposer que je dois me cacher ce savoir même que j'en ai ?

Devant ce paradoxe, Sartre rappelle la solution proposée à ce problème par la psychanalyse de Freud. Cette solution, comme on va le voir, consiste à renoncer à la translucidité de la conscience : la conscience ne saisirait plus tous les aspects de sa vie psychique. D'autres instances psychiques seraient susceptibles de l'égarer en la faisant se tromper sur elle-même et sur la vérité de ses contenus. C'est la solution de l'inconscient.