

L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(2e séance : 26 novembre 2014)

Rappel : le projet sartrien et son héritage

Nous avons vu à la séance précédente que les explorations de Sartre concernant le mode d'être de la conscience avaient un but pratique, le but de répondre à la question « que dois-je faire ? », « quel comportement l'être humain peut-il, ou doit-il, adopter ? ». Il voulait mettre en évidence que la conscience humaine est essentiellement indétermination, donc liberté ; qu'aucune influence biologique ou sociale n'est tout à fait contraignante mais qu'il reste toujours une marge de choix quelle que soit la situation donnée. La conséquence en était aussi la responsabilité des actes, et même, dans *L'existentialisme est un humanisme*, une responsabilité vis-à-vis de l'humanité entière dans la mesure où le choix par chacun de s'affirmer libre ou déterminé contient un jugement sur l'existence humaine, qui peut être repris par d'autres. Nous avons vu que la fameuse formule « l'existence précède l'essence » doit être comprise au sens où, pour un individu, ce qu'il vit est antérieur à ce qu'il est, il se crée par ses actes, ou encore « on est ce qu'on fait ». Avant d'en arriver à ces implications pratiques de la conception de la conscience (mauvaise foi, responsabilité, angoisse, rapport difficile à autrui...), la première étape de la thèse consiste à montrer la liberté de la conscience par sa négativité, par le fait qu'elle est essentiellement négation, ou, comme le dit Sartre, néant. Pour ce faire, il reprend les analyses des deux principaux fondateurs de la philosophie phénoménologique, Husserl et Heidegger. Husserl a laissé une œuvre immense et complexe, de préoccupation avant tout théorique, visant à comprendre le rapport de l'homme au monde afin de fonder sur des bases ontologiques solides la connaissance et les sciences, mais avec aussi une préoccupation pratique dans l'investigation du rapport à autrui (par exemple, par le concept d'*Einfühlung* : « intropathie »). Sartre lui emprunte surtout la distinction entre le mode d'être du phénomène et celui de la conscience et le type de relation qui s'établit entre eux. A Heidegger, il emprunte surtout la description de l'existence humaine et le choix que peut poser chaque individu quant à la réalisation de son être. En revanche, l'importance de la notion de négativité pour décrire la conscience vient d'une autre tradition philosophique, la dialectique hégélienne.

Être, phénomène et conscience

Je terminais la séance précédente par la description, dans *l'Être et le néant*, de l'apparition du phénomène à la conscience et de la possibilité pour celle-ci de saisir l'être ou l'essence de la chose. La distinction entre être en soi et phénomène semblait à Sartre heureusement dépassée par le fait que toute chose n'est rien d'autre que l'ensemble de ses manifestations, et que chaque manifestation est indicative de ce qu'est la chose. Et, certes, on ne peut pas saisir la totalité des aspects actuels et possibles d'une chose, mais on peut saisir l'essence en tant que « la raison de la série », ou « la loi qui préside à la succession de ses apparitions », c'est-à-dire la logique qui unifie toutes les manifestations d'un objet. L'exemple donné par Sartre était le rouge, que l'on saisit comme raison de la série de toutes les perceptions de rouge. L'enjeu de ce qu'il appelle alors la *transcendance* du rouge est de montrer que le phénomène n'est pas seulement l'apparition mais aussi l'objet extérieur responsable de ses multiples apparitions.

Il vaut la peine de reprendre cette question dans les termes de Husserl lui-même, dans son ouvrage fondateur *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome 1 : *Introduction générale à la phénoménologie pure* (1913, trad. par Paul Ricœur en 1950 ; ouvrage généralement abrégé en *Ideën I*), dont je commence par lire un long extrait de la p. 131-132 :

« Partons d'un exemple. Je vois continuellement cette table ; j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace ; j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, de la même table qui en soi demeure inchangée.

« L'existence corporelle », car la perception indique d'elle-même que j'ai affaire à un corps. L'unité et la permanence du même objet tout au long d'une succession de points de vue différents est réalisée spontanément par la conscience, et fait partie de ce qu'on appelle l'attitude naturelle. Celle-ci est caractérisée par l'évidence sensible, c'est-à-dire par le fait qu'on ne doute pas spontanément d'avoir affaire, dans la perception, à un extérieur sensible indépendant de nous et qui demeure tel qu'il est, que nous le percevions ou non. Cependant, ce sont les imprécisions de la perception elle-même qui peuvent à certains moments introduire un doute sur ce statut du sensible : parce qu'il y a des illusions d'optique, des hallucinations, des rêves, ou tout simplement la distance qui nous empêche de saisir l'objet tel qu'il est, on peut étendre ce doute à l'ensemble de tous les objets de la perception : et si nous n'avions jamais accès aux choses mêmes mais à une apparition déformée de ce qu'elles sont ? si même l'impression d'être en rapport avec un monde extérieur était une illusion ? La phénoménologie vise à retrouver la confiance en l'accès au sensible, non pas en niant le doute, mais en y répondant par une étude approfondie de l'être de la conscience et de son objet, afin de les montrer nécessairement correspondants.

Or la perception de la table ne cesse de varier ; c'est une série continue de perceptions changeantes. Je ferme les yeux. Par mes autres sens je n'ai pas de rapport à la table. Je n'ai plus d'elle aucune perception. J'ouvre les yeux et la perception reparaît de nouveau. La perception ? Soyons plus exacts. En reparaisant elle n'est à aucun égard individuellement identique. Seule la table est la même : je prends conscience de son identité dans la conscience synthétique qui rattache la nouvelle perception au souvenir.

La synthèse des perceptions que réalise spontanément la conscience a une conséquence extrêmement importante sur la conception du temps : on ne saisit jamais le présent pur, c'est-à-dire l'instantané dépourvu de toute partie du passé ou du futur. Toute perception est accompagnée de la *rétenion* de celles qui l'ont précédée et de l'anticipation de celles qui vont suivre ; c'est la comparaison entre les perceptions successives qui donne l'impression de la continuité, en ce qu'elles possèdent à la fois de l'identique et du différent et apparaissent comme complémentaires l'une de l'autre. Par ailleurs, la confirmation de la continuité de l'objet lui-même vient de la possibilité de vérifier en revenant en arrière, ou en avançant et en découvrant ce à quoi on s'attendait, ou en ajoutant les données d'un autre sens (le toucher, par exemple, venant confirmer la vue, etc.).

La chose perçue peut être sans être perçue, sans même que j'en aie cette conscience simplement potentielle (sous le mode de l'inactualité décrit précédemment) ; elle peut être sans changer. Quant à la perception elle-même, elle est ce qu'elle est, entraînée dans le flux incessant de la conscience et elle-même sans cesse fluante : le maintenant de la perception ne cesse de se convertir en une nouvelle conscience qui s'enchaîne à la précédente, la conscience du vient-justement-de-passer (Soeben-Vergangenen) ; en même temps s'allume un nouveau maintenant. Non seulement la chose perçue en général, mais toute partie, toute phase, tout moment survenant à la chose, sont, pour des raisons chaque fois identiques, nécessairement transcendants à la perception, qu'il s'agisse de qualité première ou seconde.

Le « mode de l'inactualité décrit précédemment » désigne la perception que nous avons de l'arrière-fond sur lequel se détache l'objet que nous percevons actuellement, avec attention : à tout moment nous pouvons déplacer notre attention d'un objet à l'autre du champ perceptible, tandis que nous avons conscience du reste mais sans le saisir précisément, ou, selon l'expression utilisée par les psychologues, de manière « subliminale ». L'expérience de la permanence de la chose peut être menée à propos d'une qualité quelconque de la chose corporelle, qu'on examine en tant que qualité pouvant varier selon les points de vue mais que la conscience reconnaît comme unique.

La couleur de la chose vue ne peut par principe être un moment réel (réelles) de la conscience de couleur ; Autrement dit, la couleur particulière qui est saisie à chaque fois n'est pas un élément qui se trouve déjà dans la conscience que nous avons de cette couleur ; par exemple, nous savons depuis notre plus tendre enfance ce qu'est le rouge, mais chaque rouge perçu est une nouvelle donnée qui vient confirmer cette notion, et non la création d'une variante que nous produirions à partir de la notion générale. Il en résulte que la perception d'une couleur, même déjà connue, nous met effectivement en rapport avec un objet extérieur.

elle apparaît ; mais tandis qu'elle apparaît, il est possible et nécessaire qu'au long de l'expérience qui la légitime l'apparence ne cesse de changer. La même couleur apparaît « dans » un divers ininterrompu d'esquisses de couleur (*Abschattungen*). La même analyse vaut pour chaque qualité sensible et pour chaque forme spatiale. Une seule et même forme m'apparaît sans cesse à nouveau « d'une autre manière », dans des esquisses de formes toujours autres. »

Quant aux notions générales (de corps ou de qualités de ces corps), c'est-à-dire aux essences (au sens traditionnel de l'essence générale indiquant ce qu'est chaque cas particulier), elles sont également des objets d'intuition, quoique pas de perception — car « intuition » a, dans tout ce contexte, la signification très large de tout vécu de conscience, comme le *cogito* chez Descartes. Il y a donc une intuition de l'individuel et une intuition du général :

« L'intuition empirique, spécialement l'expérience, est la conscience d'un objet individuel ; par son caractère intuitif « elle fait accéder l'objet au rang de donnée » ; par son caractère de perception elle en fait une donnée originaire ; par elle nous avons conscience de saisir l'objet « de façon originaire », dans son ipséité (*Selbstheit*) « corporelle ». De même l'intuition de l'essence est la conscience de quelque chose, d'un « objet », d'un quelque chose sur quoi se dirige le regard de l'intuition et qui est « donné en personne » (*Selbstgegeben*) dans cette intuition. » (*Ideen I*, chap. 1, § 3).

Dire que l'intuition « fait accéder l'objet au rang de donnée » signifie qu'il faut distinguer l'objet en tant que corps sensible extérieur à la conscience, et l'objet comme donnée désormais intérieure à la conscience. Une donnée peut être originaire ou non, selon qu'elle résulte d'un contact direct ou indirect avec l'objet sensible : le contact direct est celui de la perception, le contact indirect est, par exemple, celui du souvenir, qui présente l'objet par l'intermédiaire d'une perception ou d'une pensée préalable. Le fait que l'objet soit donné « dans son ipséité » (c'est-à-dire « en tant que lui-même ») ou « en personne » signifie la même immédiateté, par opposition, par exemple, à l'intuition du même objet en peinture.

Du fait qu'Husserl, contrairement à Sartre, conçoit l'essence comme la forme générale qui s'applique à une multiplicité d'individus, il ne pourrait considérer que l'existence (individuelle) précède l'essence (générale), car dès qu'existe l'individu existe aussi le général, et réciproquement, même si chacun d'eux peut être intuitionné indépendamment de l'autre :

« L'intuition de l'essence a ceci de particulier qu'elle suppose à sa base une part importante d'intuition portant sur l'individu, à savoir qu'un individu apparaisse, qu'on en ait un aperçu ; mais cet individu n'est ni saisi, ni aucunement posé comme réalité ; en conséquence il est certain qu'il n'est pas d'intuition de l'essence, si le regard n'a pas la libre possibilité de se tourner vers un individu « correspondant », et si on ne peut former, pour l'illustrer, une conscience d'exemple ; de même en retour il n'est pas d'intuition de l'individu sans qu'on ne puisse mettre en œuvre librement l'idéation et, ce faisant, diriger le regard sur l'essence correspondante que la vue de l'individu illustre d'un exemple. » (*ibid.*)

Pour Husserl, il y a également des essences d'objets fictifs, dont on n'aura jamais de perception mais dont on peut néanmoins avoir une exemplification individuelle imaginaire :

« L'Eidos, la *pure essence* peut être illustrée par des exemples de caractère intuitif empruntés aux données de l'expérience, à celles de la perception, du souvenir, etc., etc., mais aussi bien *aux simples données de*

l'imagination (Phantasie). C'est pourquoi, pour saisir une essence en personne et de façon *originale*, nous pouvons partir d'intuitions empiriques correspondantes, mais aussi *d'intuitions sans rapport avec l'expérience et n'atteignant pas l'existence, d'intuitions « purement fictives »*. » (§ 4).

Cependant, il n'y a pas de confusion entre l'intuition d'une essence et celle d'une fiction car « le vécu de la fiction est l'acte de feindre » (§ 23) : le fait que ce soit une fiction fait partie de l'intuition de cet objet, comme fait partie de l'intuition de l'essence la conscience qu'il s'agit d'une essence, ou de l'intuition du souvenir la conscience qu'il s'agit d'un souvenir. Il existe certes des cas douteux ou des moments où l'on hésite sur le statut de l'objet, mais ce qui nous fait juger ces cas peu clairs, c'est justement qu'ils diffèrent de la plupart des cas habituels, qui sont clairs.

Pour mieux étudier le type d'être de la conscience et de ses objets à partir du rapport de l'une aux autres, la méthode principale de la phénoménologie est la *réduction phénoménologique* ou *transcendantale*, qui réduit l'objet au statut de pur phénomène apparaissant à une conscience, elle aussi pure — et « pur » signifie ici : qui n'est rien d'autre que cela, sans mélange avec d'autres aspects ou activités. Cette réduction met en œuvre une *epochè*, c'est-à-dire une suspension de toute individualité dans le sujet et dans l'objet, et de toute activité qui ne soit pas le rapport direct à l'objet (telle que jugement, opinion, croyance, hypothèse, etc.). En supprimant ainsi toutes les circonstances particulières qui s'ajoutent chaque fois au rapport à un objet, on atteint un sujet universel, un moi pur, le même pour tous les êtres pensants. On l'appelle aussi l'*ego* transcendantal. Il se distingue du moi psychologique, non seulement en ce qu'il n'inclut aucune particularité individuelle, mais en outre parce que la méthode transcendantale n'étudie pas la conscience comme un objet mais en partant d'elle comme la condition de tous les objets (être la condition subjective de l'expérience était déjà le sens du transcendantal chez Kant). L'exposé le plus clair de cette méthode se trouve dans l'ouvrage de Husserl *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, ouvrage qui reproduit quatre conférences prononcées en 1929 à la Sorbonne (traduction française par G. Peiffer et E. Levinas, Paris, Vrin, 1953). Husserl y reprend et complète la démarche de Descartes, consistant à dépouiller la conscience de toute l'attitude courante pour n'en garder que le noyau qui résiste au doute, à savoir, chez Descartes, le fait qu'une idée quelconque m'arrive, même si elle n'est qu'un doute, autrement dit que « je pense ».

« L'*epochè* phénoménologique, telle que l'exige de nous la marche des méditations cartésiennes purifiées, inhibe la valeur existentielle du monde objectif et par là l'exclut totalement du champ de nos jugements. Il en est de même de la valeur existentielle de tous les faits objectivement constatés par l'expérience externe aussi bien que de ceux de l'expérience interne. Pour moi, sujet méditant, placé et persistant dans l'*epochè*, et me posant ainsi comme source exclusive de toutes les affirmations et de toutes les justifications objectives, il n'est donc ni moi psychologique ni phénomènes psychiques au sens de la psychologie, c'est-à-dire compris comme des éléments réels d'êtres humains (psychophysiques).

Par l'*epochè* phénoménologique, je réduis mon moi humain naturel et ma vie psychique — domaine de mon expérience psychologique interne — à mon moi transcendantal¹ et phénoménologique, domaine de l'expérience interne transcendantale et phénoménologique. [...]

Pour éviter la difficulté, rencontrée par Descartes, d'une impossibilité de sortir du sujet en lui garantissant une saisie d'objets extérieurs, la phénoménologie caractérise d'emblée la conscience comme non productrice de ses objets, leur rapport devant être celui d'une *donation* des objets à une conscience sans contenu propre :

¹ Curieusement, dans la traduction de cet ouvrage, le mot « transcendantal » apparaît avec un « e » dans l'avant-dernière syllabe, alors que généralement, et dans les dictionnaires, il s'écrit « transcendantal » avec un « a ».

Si le moi réduit n'est pas une partie du monde, de même, inversement, le monde et les objets du monde ne sont pas des parties réelles de mon moi. On ne peut les trouver dans ma vie psychique à titre de parties réelles de cette vie, comme un complexe de données sensorielles ou d'actes psychiques. Cette *transcendance* appartient au sens spécifique de l'être du monde, encore que nous ne puissions donner à ce « monde » et à ses déterminations aucun autre sens que celui que nous tirons de nos expériences, représentations, pensées, jugements de valeur et actions ; de même que nous ne pouvons justifier l'attribution à ce monde d'une existence évidente qu'en partant de nos propres évidences et de nos propres actes. Si cette « transcendance » d'inhérence irréalité appartient au sens propre du monde, alors le moi lui-même, qui porte le monde en lui à titre d'unité de sens et qui par là même en est une prémisses nécessaire, ce moi s'appelle *transcendental*, au sens phénoménologique de ce terme. » (*op. cit.*, p. 22-23).

C'est nous qui donnons au monde et à chaque objet du monde son sens, et son unité de sens au divers fragmentaire qui nous parvient, mais cela n'empêche que ce sens est donné à quelque chose d'extérieur à nous. Le terme « transcendant » signifie que l'objet déborde la conscience (sans lui donner aucune supériorité hiérarchique ou surnaturelle), et en outre l'objet est dit « inhérent » au sens où il vient s'ajouter à la conscience, et « irréel » par opposition au « réel » réservé aux vécus de conscience.

Le statut transcendantal de la conscience entraîne qu'elle n'est pas elle-même un contenu mais est toujours la saisie d'un contenu ; c'est ce que la phénoménologie appelle *l'intentionnalité* :

« Il est une chose que l'époque concernant l'existence du monde ne saurait changer : c'est que les multiples *cogitationes* qui se rapportent au « monde » portent *en elles-mêmes* ce rapport ; ainsi, par exemple, la perception de cette table est, avant comme après, perception de cette table. Ainsi, tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose, quoi qu'il en soit de l'existence réelle de cet objet et quelque abstention que je fasse, dans l'attitude transcendantale qui est mienne, de la position de cette existence et de tous les actes de l'attitude naturelle. Par conséquent, il faudra élargir le contenu de *l'ego cogito* transcendantal, lui ajouter un élément nouveau et dire que tout *cogito* ou encore tout état de conscience « vise » quelque chose, et qu'il porte en lui-même, en tant que « visé » (en tant qu'objet d'une intention) son *cogitatum* respectif. Chaque *cogito*, du reste, le fait à sa manière. La perception de la « maison » « vise » (se rapporte à) une maison — ou, plus exactement, telle maison individuelle — de la manière perceptive ; le souvenir de la maison « vise » la maison comme souvenir ; l'imagination, comme image ; un jugement prédicatif ayant pour objet la maison « placée là devant moi » la vise de la façon propre au jugement prédicatif ; un jugement de valeur surajouté la viserait encore à sa manière, et ainsi de suite. Ces états de conscience sont appelés états *intentionnels*. Le mot *intentionnalité* ne signifie rien d'autre que cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être conscience *de* quelque chose, de porter, en sa qualité de *cogito*, son *cogitatum* en elle-même. » (*Id.*, p. 28).

Dans *L'Être et le néant*, Sartre exprime ce principe fondamental de la manière suivante :

« Toute conscience, Husserl l'a montré, est conscience *de* quelque chose. Cela signifie qu'il n'est pas de conscience qui ne soit *position* d'un objet transcendant, ou, si l'on préfère, que la conscience n'a pas de « contenu ». [...] Une table n'est pas *dans* la conscience, même à titre de représentation. Une table est *dans* l'espace, à côté de la fenêtre, etc. L'existence de la table, en effet, est un centre d'opacité pour la conscience ; il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d'une chose. Introduire cette opacité dans la conscience, ce serait renvoyer à l'infini l'inventaire qu'elle peut dresser d'elle-même, faire de la conscience une chose et refuser le cogito. La première démarche d'une philosophie doit donc être pour expulser les choses de la conscience et pour rétablir le vrai rapport de celle-ci avec le monde, à savoir que la conscience est conscience positionnelle *du* monde. Toute conscience est positionnelle en ce qu'elle se transcende pour atteindre un objet, et elle s'épuise dans cette position même : tout ce qu'il y a

d'intention dans ma conscience actuelle est dirigé vers le dehors, vers la table ; toutes mes activités judicatives ou pratiques, toute mon affectivité du moment se transcendent, visent la table et s'y absorbent.[...]

Non seulement donc l'objet est transcendant à la conscience, mais la conscience est également transcendante : déjà dans *La Transcendance de l'ego*, Sartre écrivait que l'*ego* est transcendant parce qu'il est toujours au-delà de lui-même, n'est jamais fixe. On peut s'en rendre compte par la conscience réflexive, c'est-à-dire par le retour sur soi qu'on opère pour juger de ce qu'on fait : lorsque je m'interroge sur ce que je fais, celui qui fait est moi et n'est déjà plus moi par rapport à celui qui interroge.

Cependant, antérieurement à toute conscience réflexive, la conscience d'un objet est aussi conscience d'elle-même dans un sens non réflexif, sans dédoublement du moi :

Pourtant la condition nécessaire et suffisante pour qu'une conscience connaissante soit connaissance *de* son objet, c'est qu'elle soit conscience d'elle-même comme étant cette connaissance. [...] Cela ne suffit certes pas pour me permettre d'affirmer que cette table existe *en soi* — mais bien qu'elle existe *pour moi*. [...] Cette conscience spontanée de ma perception est constitutive de ma conscience perceptive. En d'autres termes, toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même. » (p. 17-19).

La conscience *pose* son objet au sens où elle le considère comme ob-jet : posé-devant, posé-en-face d'elle ; en revanche, dans cet acte elle ne se pose pas elle-même comme un autre objet. Cependant, la conscience inclut le fait que l'objet *lui* apparaît, donc elle est aussi conscience d'elle-même. Comme le disait Aristote, « sentir, c'est sentir qu'on sent », non au sens où il y aurait là deux actes successifs mais au sens où la perception est la conscience de perception (si on n'a pas conscience qu'on perçoit, on ne perçoit pas), et de même pour le souvenir, ou pour une émotion comme le plaisir. Pour éviter de donner l'impression d'une réflexivité, où la conscience se dédouble en celle qui saisit et celle qui est saisie, Sartre propose de l'écrire : conscience (de) soi. Il en conclut que la conscience est un être *transphénoménal*, car elle ne se manifeste pas comme un phénomène, c'est-à-dire comme un objet perçu, alors que dans la conscience réflexive un acte de conscience est pris pour objet par un autre acte de conscience.