

Une histoire de la philosophie

71 Jean-Paul Sartre

Par le Dr Arthur Holmes du Wheaton College

La philosophie du XIXe siècle s'attache à percevoir la réalité à travers ce moi transcendantal, cette conscience de soi unifiée, afin de la façonner à l'image du soi. Cette image du soi implique que la réalité est de nature mentale ou spirituelle, d'où l'idéalisme du XIXe siècle et d'autres courants mettant l'accent sur l'expérience humaine concrète, organisée et unifiée de diverses manières. Chez Whitehead, cette organisation repose sur la nature superjective de Dieu, associée à la décision de l'événement nouveau qui unifie toute chose.

On voit bien comment, chez Dewey, cette organisation repose sur la situation problématique vécue, qui unifie l'ensemble et prépare la résolution du problème. Mais chez Sartre, c'est une autre histoire. On trouve chez lui, en quelque sorte, l'aboutissement d'un processus que Richard Taylor – et non Charles Taylor – nomme la perte du soi dans son récent ouvrage sur le sujet.

Car la thèse de la transcendance de l'ego est qu'il n'existe tout simplement pas de soi transcendantal. Il n'y a pas de noyau unificateur au soi qui possède une identité durable. Je me crée à chaque pensée, à chaque expérience, à chaque perception sensorielle.

Je me crée moi-même. Vous trouvez ça saugrenu ? C'est peut-être l'impression que ça nous donne.

Mais n'oubliez pas que Sartre pratique la phénoménologie. Et, si vous voulez, c'est la troisième raison pour laquelle j'ai choisi ce livre : il offre un exemple concret de description phénoménologique. Et comme vous l'avez sans doute remarqué, Sartre dialogue explicitement avec les travaux de Husserl sur le sujet.

Husserl a mis l'accent sur l'intentionnalité de la conscience. Rappelons-le, c'était le thème principal de son œuvre phénoménologique : l'intentionnalité.

Il s'efforçait de mettre entre parenthèses l'étude d'objets particuliers, ou de croyances et théories particulières, afin d'examiner les structures universelles de la conscience, pour qu'elles deviennent les objets de ce qu'il appelait l'intuition eidétique. Kant en parle, reprenant une autre expression de Husserl, comme d'objets phénoménaux. Un objet phénoménal est, de toute évidence, l'objet qui apparaît.

Il s'agit d'un objet de pensée, non pas nécessairement une entité indépendante, mais ce qui apparaît directement à la conscience. Ainsi, lorsque Husserl met entre parenthèses tous les détails et s'efforce de se concentrer sur les structures

universelles de la conscience, de l'être au monde, cette relation d'adjectif entre sujet et objet devient l'objet phénoménal. Ces structures, ces idées, pour reprendre le terme de Platon, ces universaux, deviennent l'objet phénoménal.

L'intentionnalité est donc liée à la référence à des objets extérieurs dans toute notre conscience. Mais si l'on met ces objets extérieurs entre parenthèses, si l'on exclut leur nature particulière dans la réduction phénoménologique, alors l'intentionnalité se porte plutôt sur les objets phénoménaux, que Husserl s'efforce de décrire ; or, sa description porte précisément sur l'acte d'intentionnalité. C'est cet universel qui apparaît avec le plus d'importance.

Sartre pratique désormais la phénoménologie. C'est un phénoménologue existentiel. On peut donc s'attendre à ce qu'il ne s'intéresse pas, et ne s'intéressera jamais, à un soi transcendantal pour proposer un nouveau fondationnalisme capable de sauver la science de ses tendances relativistes.

Rappelons-nous son souci des fondements de la science. Il ne s'agira pas non plus, comme Heidegger, d'une phénoménologie de l'existence humaine, du Dasein comme clé de compréhension du Zein, de l'être. Il s'agira d'une phénoménologie de l'existence humaine pour elle-même, afin de parvenir à une perception plus claire de ces caractéristiques universelles de l'existence humaine, de l'être entre deux mondes.

Mais, rejetant tout ego transcendantal, il ne lui reste plus qu'à se concentrer sur l'intentionnalité en tant que telle. Vous constaterez qu'il affirme que la conscience n'est rien d'autre qu'une intentionnalité. Rien d'autre, en quelque sorte, qu'une conscience qui signifie ou désigne des objets.

Vous voyez ? La conscience, c'est désigner des objets , y faire intentionnellement référence. Vous comprenez donc pourquoi on dit souvent que Husserl affirme que l'intentionnalité est un acte qui donne du sens. Un acte qui donne du sens.

Non pas principalement au sens où l'on parle du sens de la vie ou de la signification d'un événement politique, mais au sens de porter attention à cet objet, de se concentrer dessus. De le rendre présent à notre conscience. Ainsi, la chose devient un objet phénoménal, ayant une signification pour moi, et ne peut plus me blesser le moins du monde.

Je l'élève au rang de phénoménal par un acte intentionnel. Et en lui donnant ce sens, elle a du sens pour moi, en effet. Or, cela signifie que le soi, Elle-même n'est rien d'autre que l'acte de conscience.

Il développe cette idée ailleurs, dans un ouvrage plus court intitulé « Les Émotions », où il rejette catégoriquement la psychologie behavioriste, selon laquelle le moi serait

simplement un produit de l'environnement. Or, il ne dirait pas cela. Personne, après la révolution kantienne-copernicienne, qui adhère à la révolution copernicienne, ne le dirait.

Les behavioristes sont des tenants des Lumières pré-kantiques, comme si le moi était le récepteur passif de ces mécanismes de cause à effet comportementaux. Non, il est plutôt attiré par la psychologie des profondeurs. L'intentionnalité est la caractéristique de l'être humain, l'acte d'être au monde, envers le monde, et l'émotion ne fait que le révéler.

Les émotions ont une intention. Elles sont dirigées vers quelque chose : on est en colère contre quelqu'un, on a de l'espoir pour quelqu'un. On aime quelqu'un, on a pitié de lui.

L'émotion révèle notre être au monde, notre facticité. C'est pourquoi on ne saurait imaginer, même dans ses rêves les plus fous, Sartre débattre avec Descartes de l'existence d'un monde extérieur. C'est comme s'il disait : « Je vomis, donc le monde extérieur existe. »

Ce serait simplement l'expérience d'avoir la nausée, ce qui signifie que la réalité extérieure se manifeste dans cette sensation. Si vous avez déjà eu le mal de mer, vous comprenez. Il n'y a jamais de doute sur la réalité du monde extérieur, ni du monde intérieur d'ailleurs.

Ainsi, par l'intentionnalité de l'émotion, notre être est être pour quelque chose, être en relation avec le monde. Le terme fondamental n'est pas « je », mais « je cela ». Non pas sujet, mais sujet-trait d'union-objet.

Voilà le postulat de base. Descartes détestait toujours Rome, qu'il considérait comme une illusion. En résumé, quel est le thème et son lien avec Husserl ?

Vous le reverrez. Permettez-moi de reprendre. Vous le reverrez si vous avez lu son court essai, « Qu'est-ce que l'existentialisme ? », parfois publié simplement sous le titre « Existentialisme ». Il s'agissait d'une conférence unique. C'est là qu'il définit l'existentialisme en disant que l'existence précède l'essence.

L'existence précède l'essence. Et il parle plus particulièrement du soi. Mon existence précède toute essence, voyez-vous.

Mon existence précède toute essence. Je dois créer ma propre nature, mon propre moi. Il n'y a pas d'ego transcendantal.

C'est dans cet essai qu'il cite Dostoïevski : si Dieu est mort, alors tout est possible. Mais il élargit cette idée, partant du principe que si Dieu est mort, alors tout est

possible, pour affirmer que s'il n'existe pas d'universaux, alors tout est possible. S'il n'existe pas de soi transcendantal, alors tout est possible.

Parce qu'il n'existe aucun point de repère fixe, aucune entité fixe, aucune structure universelle fixe du soi. Il n'y a que l'intentionnalité, voyez-vous. Donc tout est possible.

Nous devons créer nos significations, nos valeurs, notre monde. Voyons voir, c'est développé de manière beaucoup plus systématique, je devrais peut-être laisser ça comme ça. Développé beaucoup plus systématiquement dans son œuvre majeure, *L'Être et le Néant*.

Oh, j'aurais tellement aimé pouvoir vous demander de le lire. Le problème, c'est qu'il fait environ 500 pages, en petits caractères. Mais vous y trouverez l'intégralité du document.

C'est son œuvre philosophique majeure, son système, si l'on veut. C'est là qu'il développe explicitement la dialectique qui l'a rendu célèbre, et qui semble faire écho à la relation maître-serviteur de Hegel : la dialectique de l'aussoir-poursoir.

En résumé, les termes sont très simples : « poursoir » signifie « pour soi », et « l'aussoir » signifie « ce qui est déjà en soi ». On comprend aisément que si l'intentionnalité transforme un objet en un objet phénoménal, un objet pour moi, alors l'auteur affirme que toute personne au monde, en s'impliquant ou en se rapportant à une autre personne ou à un objet, cherche à intégrer cette personne à ce qui est pour moi, à en faire un objet phénoménal. C'est le cas de sa pièce célèbre, *Huis clos*.

Je crois vous avoir déjà demandé combien de personnes avaient lu *Huis clos*, et la réponse a été désolante. Ces incultes ! Voyez-vous, dans cette pièce d'où ces trois personnes ne parviennent pas à s'échapper, l'une d'elles tente d'entrer en relation avec l'autre, mais d'une manière égocentrique, non pas dans un dialogue respectueux, mais dans une logique de manipulation et de domination.

C'est pourquoi, dans *L'Être et le Néant*, lorsqu'il parle de sexualité, il est toujours question de masochisme ou de sadisme. Le « pour moi » est primordial. Il en va de même dans sa pièce *Les Mouches*, adaptation du drame grec antique d'Oreste, le prince qui retourne au palais de son enfance, et ainsi de suite.

Et maintenant, sa mère s'est remariée après avoir tué son père. Bien sûr, un serviteur l'a mis à l'abri pour lui sauver la vie. Devenu un jeune homme, il revient et reconnaît cette petite porte dans le mur du palais. En la fixant du regard, il se dit, intentionnellement : « C'est ma porte, celle par laquelle j'entrais et sortais. » Mais aussitôt, dans cet acte délibéré de désigner cette porte, elle prend tout son sens. Elle

devient sienne, la porte du palais devient sienne, le palais devient sien, et le trône devrait être sien. Vous voyez, c'est l'intention qui compte. Alors il tue sa mère, et dès lors, les mouches, les Parques, le hantent, le tourmentent.

Mais le premier, l'in-en-soi, si le premier est l'objet phénoménal, l'in-en-soi est bien sûr l'objet nouménal, ce qui est simplement en soi. Or, la dialectique devient évidente lorsque ce qui est déjà en soi, indépendamment de moi, ne répond pas à mes intentions. On obtient ainsi une dialectique qui n'est pas seulement une dialectique de la possession, mais aussi du rejet, du répudiation.

Or, cette dialectique lossois-poursois, il la développe en relation avec l'infinité des choses dans l'être et le néant. Et l'un des domaines auxquels il l'applique est, bien sûr, la compréhension de la connaissance. Nous avons observé ce phénomène chez Nietzsche, chez Heidegger, dans le contexte du courant postmoderne.

Et en cela, la connaissance, dit-il, est aussi un mode d'être au monde. C'est évidemment le point de départ, car la connaissance est un mode d'intentionnalité. L'intentionnalité est notre être au monde.

Savoir, c'est un acte intentionnel. C'est se référer à quelque chose. Or, son argument est que... et remarquez le vocabulaire, car on retrouve le même vocabulaire dans La Transcendance de l'ego.

Le soi, le soi, oui, c'est ce soi sans contenu, sans essence. Il a été en n'étant pas en soi. Oui.

Comment le serviteur acquiert-il son identité de serviteur, son être même de serviteur ? En n'étant pas maître. Comment le maître acquiert-il son identité de maître ? En n'étant pas serviteur. Il existe en n'étant rien d'autre que lui-même.

Ainsi, en prenant conscience de quelque chose d'autre que moi-même, je me vois désormais moi-même. Je réalise que mon être n'est pas cet autre. Dès lors, lorsqu'on perçoit la relation maître-serviteur et qu'on l'applique à ce langage, cela paraît d'une simplicité et d'une évidence parfaites.

Je trouve mon être véritable en n'étant pas l'autre. Il poursuit en affirmant que cela dissipe l'illusion d'une connaissance intellectuelle objective des choses telles qu'elles sont. L'illusion de la connaissance éclairée disparaît.

Car ce que je sais est toujours identifié comme ce qu'il n'est pas. Si j'en parle en soi, ce que je sais, c'est que ce n'est pas pour moi, c'est pour l'autre. Donc, ce que je sais alors, ce n'est rien d'autre que ce que j'ai l'intention de dire, ce que je veux dire.

Rien d'autre que ce que cela est pour moi. Il y a donc mon être, qui est autre que cela, et le néant de ce qui est en soi . Et quel est donc le titre du livre ? Être, pour soi, trouver mon être dans la relation aux autres, l'être et le néant.

Enfin, le dernier point, l'être en soi, qui n'est rien d'autre que ce qu'il est pour moi : l'être et le néant. Ainsi, en tentant de déterminer le style de l'éveil, ce qu'il est, en tentant d'en déterminer l'essence, je ne fais en réalité que déterminer ce qu'il est pour moi, et rien d'autre. La connaissance n'est donc pas une représentation.

Sortez de Descartes grâce à la première critique de Kant. La connaissance n'est pas représentationnelle. C'est une invention des philosophes, dit-il.

La connaissance, c'est simplement être présent pour moi, car l'intentionnalité rend quelque chose présent à mes yeux. La connaissance est intentionnalité . Ainsi, la connaissance est l'acte de rendre quelque chose présent à mes yeux.

Vous voyez donc ce que cela implique pour l'épistémologie traditionnelle des Lumières. Vous comprenez le dernier mot, cette idée du « pour soi » ? Le « en soi », « pour soi » ? C'est en réalité la thèse philosophique qui traverse toute son œuvre. Si vous la saisissez, alors sa lecture devient très aisée.

Tout bien que ce ne soit pas vraiment du niveau d'une BD, on pourrait s'attendre à ce que l'être et le néant soient traités. Oui, oui. Non, attendez, voyons voir.

Son intérêt porte sur la nature du soi . Et comme chez Heidegger, il s'agit de comprendre ce que signifie être au monde. Le Dasein, l'être-au-monde. Qu'est-ce que cela signifie ? La découverte phénoménologique de l'intentionnalité.

En effet, tout acte conscient est un acte intentionnel, porteur de sens. L'intentionnalité est l'acte qui me présente un objet qui, autrement, serait simplement ce qu'il est en soi . Et dans l'acte intentionnel de connaître, il devient ce qu'il est pour moi.

Cela en fait partie intégrante pour moi. Pour moi, il ne s'agit pas seulement d'un individu isolé. Il s'agit de moi, de mon monde, de ma compréhension, de mon savoir.

Vous voyez, tout est organiquement lié. En ce sens, moi aussi. Or, c'est cet être qui crée son propre sens.

Mon être. Pour moi. Qu'est-ce donc que l'autre, l'en-soi ? Eh bien, ce n'est rien d'autre que ce qu'il est pour moi.

Je n'en sais rien d'autre, mais cela relève de mon être. Je ne le perçois que comme un objet phénoménal. Du point de vue de la conscience intentionnelle, il n'est donc rien en soi .

Donc, l'être et le néant tout entiers sont une histoire d'être et de néant. Tu comprends ? Carl ? Oui. Oui, c'est ça qui est intéressant.

Chez Hegel, on perçoit la relation maître-serviteur comme une relation potentielle de type « je-tu », où le « je » représente ce qu'il représente pour moi et le « tu » représente un autre. Vous comprenez ? Dans l'extrait que vous avez lu, Hegel illustre cette relation de manière à ce que chacun perçoive l'autre tel qu'il est pour lui.

N'est-ce pas ? Or, chez Sartre, la relation est plutôt unilatérale. Ce n'est pas un rapport entre un je et un tu, mais entre un je et cela. C'est le langage de Martin Buber.

Ce n'est pas un « je-tu », c'est un « je-ça ». Vous comprenez ? L'autre personne est donc, comme on a tendance à le dire, déshumanisée. Vous comprenez ? Si le « je » est en soi un être humain doté de conscience, je ne connais pas la conscience de l'autre.

Je ne sais que ce qu'il représente pour moi. Je ne sais pas ce qu'il représente pour lui-même. Et donc, en ce sens, on ne pénètre jamais véritablement dans l'autre.

Et vous n'avez qu'un « je-ça ». En ce sens, une voie à sens unique. Or, il souligne que parfois le « je-ça », non, pas le « je-ça », parfois le « en soi », se rebelle en quelque sorte contre vous .

Et c'est ce qui arrive aux mouches : elles se soulèvent contre Oreste. Mais parfois, celui qui se soulève contre vous est peut-être une autre personne qui agit ainsi par pure préméditation. Mais c'est toujours l'antithèse, l'antithèse, l'antithèse, le choc des contraires.

Lutte dialectique. En effet, Sartre présente une antithèse dialectique, une thèse et une antithèse sans synthèse. Oui.

Parce qu'il n'y a pas d'universaux. Pas de synthèse. Oui, je suppose que si l'on parle d'une relation père-enfant, l'enfant a tendance à percevoir le père comme un être impersonnel, surtout au début de l'adolescence, en grandissant.

Oui, et le père, disons, peu empathique, a tendance à considérer un enfant comme un simple fardeau à assumer. Un peu comme un contremaître, en quelque sorte. Mais mes enfants, vous voyez, on retrouve ce genre de relation entre étudiants et personnel administratif, où il y a un « nous » et « eux ».

Vous savez, et j'utilise l'accusatif pour bien souligner la déshumanisation . Oui.
Gestion du travail.

Il n'est donc pas surprenant que Sartre, à une certaine période de sa vie, se soit rapproché du marxisme français. En effet, le thème de l'aliénation est omniprésent dans les deux courants. La dialectique, avec son aliénation, est également présente dans les deux.

Répétez, j'ai raté. L'in-en-soi, au sein de la dialectique, ne se dissoudrait-il pas presque lorsque Sartre se peint ? L'in-en-soi, dites-vous, au sein de la dialectique ? Ou serait-ce plutôt « dans » ? Ah oui. Voyez-vous, l'in-en-soi, dans la mesure où il est fait pour moi, je le fais pour moi, l'in-en-soi n'est rien de moins que ce qu'il est pour moi.

Pour moi, ça ne change rien. C'est pour ça que ça ne compte pas. Vous dites dissous.

Il dirait « nié ». C'est la même chose. Eh bien, le conflit survient dans la mesure où l'intériorité résiste.

Dans la mesure où il y a un effet boomerang. Oui, monsieur ? Ou dans cette histoire de trois personnes dans cette pièce, « Sans issue », lorsque la troisième personne s'immisce dans la relation naissante. Et en s'immisçant et en se faisant pardonner auprès de celle qui est en train de devenir pour moi, elle finit par devenir pour moi à son tour.

Ce qui était pour moi devient alors une entité en soi, perdant toute notion de « pour moi ». Je ne peux plus la contacter. Tu vois ? Ou alors, tout simplement, l'autre personne ne m'aime pas et me gifle.

Oui, monsieur ? Alors, vous savez, réfléchissez un instant aux relations interpersonnelles. Vous voyez à quel point cette description paraît réaliste ? C'est pourquoi elle donne lieu à des pièces et des romans si captivants et si bouleversants.

Vous voyez ? Bien, maintenant, dans ce contexte, la transcendance de l'ego. La transcendance de l'ego. Et l'introduction de l'éditeur vous sera utile pour situer le contexte par rapport à Husserl.

J'ai déjà essayé. D'accord ? Mais cela vous sera utile. Le texte commence à la page 31.

Et les premières lignes, je pense, commenceront à prendre sens. Pour la plupart des philosophes, le moi est un habitant de la conscience. Tiens, ça ressemble à Descartes, non ? Ce qui habite ma conscience, c'est ce moi qui possède la conscience.

Certains affirment sa présence formelle au cœur de l'érélibité. L'érélibité, c'est littéralement le vécu. L'érélibité, le vécu, c'est l'équivalent allemand de l'expérience concrète.

On retrouve cette notion chez Whitehead et Dewey. L'expérience concrète est ici, si vous me permettez ce nouveau verbe, existentialisée. D'accord ? L'expérience vécue, l'expérience concrète en termes existentiels, l'éternité.

Certains affirment sa présence formelle comme un principe d'unification vide, unifiant le soi, à la manière d'un ego transcendantal. D'autres, principalement des psychologues, prétendent découvrir sa présence matérielle comme centre des désirs et des actes à chaque instant de la vie psychique.

Cela ressemble à une approche behavioriste. Nous souhaitons démontrer ici que l'ego n'est ni formellement une structure transcendantale, ni matériellement ancré dans la conscience. Il est extérieur, ancré dans le monde.

C'est un être du monde, comme l'ego d'autrui. Il n'y a pas d'âme cachée à l'intérieur. Tout ce à quoi le soi se réfère se trouve dans le monde.

L'être au monde. Le Dasein. Il fait référence à Kant et développe le récit historique que vous connaissez.

Puis, à la page 34, en bas de page, il formule la question issue du cogito de Descartes. Bas de la page 34 : Le « je » que nous rencontrons dans notre conscience est-il rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations ? Or, qui défendait cette position ? Kant.

Le Je rendu possible par l'unité synthétique de nos représentations. Ou bien, est-ce le Je qui, en réalité, unit les représentations entre elles ? Or, si l'on rejette toutes les interprétations plus ou moins forcées du Je pense proposées par les post-kantiens, censées résoudre le problème de l'existence effective du Je, on rencontre la phénoménologie de Husserl. Il se tourne donc vers Husserl et sa tentative d'élaborer une phénoménologie scientifique.

À la page 37, il dit en haut : « Husserl donne sa réponse, après avoir déterminé dans ses recherches logiques que le moi est une production synthétique et transcendante de la conscience. Une production synthétique et transcendante de la conscience. Oui, l'intentionnalité. »

Il revint à des idées visant à une nouvelle phénoménologie et à une philosophie phénoménologique, reprenant la position classique du Je transcendantal. Ce Je, pour ainsi dire, sous-jacent à chaque conscience, illuminerait chaque phénomène présent

dans le champ de l'attention. Cette conscience transcendante devient pleinement personnelle. Et ainsi de suite.

Ce que Sartre entreprend ensuite, c'est de réfuter cela dès le début de la page 38. Il est certain que la phénoménologie n'a nul besoin de faire appel à un tel « je » unificateur et individualisant. Par l'intentionnalité, la conscience se transcende. Elle s'unifie en s'échappant d'elle-même.

Remarquez son goût pour les énoncés paradoxaux. Et je pense qu'il les affectionne car il cherche à saisir la dialectique. Thèse-antithèse.

Elle s'unifie en s'échappant d'elle-même. Oui, en abordant volontairement la nouveauté, je transcende ce que je suis déjà et deviens autre chose. Vous voyez ? C'est comme si Whitehead ou Dewey disaient que chaque expérience, chaque événement, chaque problème, enrichit l'expérience qui constitue le noyau continu de votre être.

Qu'est-ce qui constitue l'identité personnelle, au fond, dans la tradition empiriste ? La continuité de la conscience naît de la mémoire. Mais comme le soulignait Hume, ces souvenirs sont atomistiques, fragmentés et lacunaires. Il n'y a donc en réalité aucune continuité de la conscience.

Pour Sartre, chaque instant d'intentionnalité est nouveau. Et c'est dans le point focal de l'attention, dans cette expérience nouvelle, que ma conscience se réunit. Elle se réunit donc en s'échappant d'elle-même, pour accéder à une nouvelle forme de réunion.

D'une manière ou d'une autre, chaque nouvelle expérience doit s'intégrer à ce que nous sommes. Ainsi, au verset 39, environ huit lignes plus bas, c'est la conscience qui s'unifie concrètement par un jeu d'intentionnalités transversales, qui sont des rémanences concrètes et réelles de la conscience passée. Oui, car non seulement je vis une nouvelle expérience, mais je vis aussi avec mes souvenirs du passé.

Je me raccroche à une expérience passée, et dans cette intentionnalité envers cette expérience, voyez-vous, j'intègre à cette nouvelle unité, qui est moi, le passé, le présent et l'avenir qui se dessine. Mais je le fais à chaque instant, en moi, dans l'intentionnalité du présent. C'est presque comme si Whitehead disait : « Ici, vous avez des préhensions positives et négatives. »

Les présomptions positives sont intégrées à la décision, les présomptions négatives sont rejetées. Très bien. Poursuivons. L'auteur aborde ce sujet jusqu'à la page 60 environ, je crois, mais consultez la page 49 ; cette illustration pourrait vous être utile.

Dans la toute dernière ligne de la chanson 48, quand je cours après un tramway, quand je regarde l'heure, quand je suis absorbé par la contemplation d'un portrait, il n'y a plus de « je ». Il y a la conscience du tramway qu'il faut rattraper. C'est de cela que vous êtes conscient. C'est ce qui focalise votre attention.

C'est là que réside l'intention. Tout le reste en découle . Une nouvelle unité.

En fait, je suis alors plongé dans le monde des objets. Ce sont eux qui constituent l'unité de ma conscience. Ce sont eux qui se présentent avec des valeurs, des qualités attrayantes.

Mais moi , le moi , j'ai disparu. Il n'y a pas de conscience de soi dans ce processus si l'on est vraiment concentré sur le tramway qu'il faut dépasser. Si, en même temps, on est conscient de soi en faisant cela et en pensant au spectacle que l'on offre aux gens qui nous regardent, alors il y a un peu de conscience de soi.

Mais dans cette absorption, dans le tramway, non. Je me suis anéanti. Il n'y a plus de place pour moi à ce niveau.

Ce n'est pas une question de hasard, due à un moment d'inattention, mais bien à la structure même de la conscience. Vous comprenez, la structure de la conscience ? Voici sa description phénoménologique illustrée par le tramway, qui montre bien la structure de la conscience. Ou page 50... non, page 60.

Page 60, commençons par là. Le « je », page 60, ce petit paragraphe, le « je » représente l'ego comme unité d'actions. Le « moi » représente l'ego comme unité d'états et de qualités conscients.

La distinction que l'on fait entre ces deux aspects, le Je et le moi, deux aspects d'une même réalité, semble purement fonctionnelle, grammaticale. Or, dans la section suivante consacrée à la constitution du moi, il reprend ce paragraphe et affirme, en substance, que le moi est constitué du Je. Le Je de, constitué de, actions, états et qualités. Actions, états et qualités.

Ainsi, à la page 61, il aborde les états comme des unités transcendantes de conscience. Ce développement se poursuit à la page 68, où il reprend la notion d'actions. Mais pour comprendre ce qu'il entend par états, reportez-vous à la page 66.

La haine est un état, un état d'esprit. Ce n'est pas simplement une pensée , un sentiment. C'est un état d'esprit durable, pour ainsi dire.

Et il explique qu'avec ce terme, « état », il a tenté d'exprimer le caractère de la passivité, qui est constituée de haine. On ne fait rien, on se contente de haïr. C'est un état d'esprit.

Ainsi, lorsqu'on arrive à la section sur les actions à la page 68, on remarque qu'il précise en bas de page : « Nous tenons à souligner que l'action concertée est avant tout une transcendance. Transcender, c'est simplement un état d'esprit. Prenons par exemple le fait de jouer du piano, de conduire une voiture ou de faire de l'équitation. »

Ce sont des actions qui se concrétisent dans le monde des choses. C'est la réalisation concrète de quelque chose. Des actions.

Il développe un peu cette idée, puis, à la page 71, il la synthétise. On remarque alors le nouveau titre : « La Constitution du Moi est le pôle de l'action, des états et des qualités. » Les trois. Vous pouvez consulter, par exemple, la page 77.

Non, 76, revenons à là. Le nouveau paragraphe sur le 76, la deuxième phrase : « Le moi est l'unification transcendante et spontanée des états et des actions. » Spontanée ? Oui, ça arrive tout simplement, si vous voulez.

Pas forcément planifié. Transcendant ? Oui, car en cela je transcende ce que j'étais. En agissant, je transcende ce que j'étais et deviens ce que je ne suis pas encore.

C'est une transcendance, une auto-transcendance, une ancienne auto-transcendance. Unification des états et des actions. L'unification transcendante spontanée des états et des actions.

Et à la page 77, il dit : « Chacun, en consultant les résultats de son intuition – l'intuition étant, bien sûr, l'acte d'observer les structures de la conscience de manière phénoménologique –, peut constater que le moi est donné comme produisant ses états. Nous entreprenons ici une description du moi transcendantal, ou plutôt, non pas transcendantal, mais transcendantal. Différence importante. »

les structures a priori de Kant . La transcendance consiste à s'élever au-delà en devenant quelque chose de nouveau. Ainsi, nous partons du fait indéniable que chaque nouvel état est directement rattaché à l'ego comme à son origine.

Ce mode de création est une création ex nihilo, en ce sens que l'état n'est pas donné comme ayant existé auparavant en moi. Je le crée pour moi.

Je me crée. Pour moi. Mon être au monde.

Ainsi, au paragraphe suivant, l'acte unificateur de la réflexion évalue chaque nouvel état à l'aune de la totalité concrète. Le moi. La réflexion ne se limite pas à appréhender un nouvel état comme s'attachant à cette totalité, comme fusionnant avec elle.

Elle vise une relation qui remonte le temps et fait du moi la source de cet état. Je l'ai créée pour moi. D'accord.

Voilà comment il s'en sort. Voyons voir. 88.

Regardez là. Bon, reprenons depuis le début. Haut de 88.

La phénoménologie comprendra sans difficulté que le moi peut être à la fois une unité idéale d'états, dont la majorité est absente, et une totalité concrète se livrant entièrement à l'intuition. Un arbre ou une chaise n'existent pas différemment : ce sont des totalités concrètes d'états.

Puis vient le paragraphe suivant. Ce qui empêche radicalement l'acquisition de véritables connaissances du moi, c'est-à-dire la connaissance véritable du moi, c'est la manière très particulière dont il est donné à la conscience réflexive. Et ici, il établit une distinction qui se retrouve tout au long du livre entre conscience réflexive et conscience non réflexive.

Quand on court pour attraper le tramway, totalement absorbé par sa course, c'est de la conscience irréfléchie, non réflexive. Mais quand on pense à soi-même en train de courir pour attraper le tramway, c'est évidemment de la conscience réflexive. Le sens de ces termes est donc assez clair.

Et il dit ensuite, à la page 88, qu'il existe une manière très particulière dont l'ego est livré à la conscience réflexive. L'ego n'apparaît jamais, sauf lorsqu'on ne le regarde pas. On s'introspecte, on essaie de se voir soi-même.

Le regard réflexif doit se fixer sur l'insignifiance, sur l'expérience vécue, dans la mesure où elle émane de l'état. Alors, derrière l'état à l'horizon, l'ego surgit du coin de l'œil. Dès que je tourne mon regard vers lui et tente de l'atteindre, il disparaît.

C'est parce que, lorsque j'essaie d'appréhender l'ego comme un objet direct de la conscience, je retombe dans un état d'inattention. En effet, je ne me regarde pas moi-même, je regarde l'ego. C'est comme un cochon enduit de graisse : impossible de l'attraper.

L'ego disparaît avec l'acte réflexif. D'où ce sentiment lancinant d'incertitude que tant de philosophes exprimaient en posant leur regard sur cet état de conscience ? Où l'ai-je vu ? En moi, bien sûr.

Et affirmant que la conscience doit se retourner sur elle-même pour percevoir l'œil qui se trouve derrière elle. Ainsi, Descartes regarda en lui et dit : « Je pense, donc j'existe. » Il dit même : « J'ai une notion du moi comme esprit . »

La notion est une idée floue, indéterminée. Autrement dit, je ne sais pas exactement ce que j'ai, mais j'ai quelque chose. Or, comme le dit Sartre, vous ne l'avez pas.

Parce que ça n'y est pas . Ce n'est pas quelque chose qui a sa place là- dedans. Voyez-vous, le soi s'unifie, se crée, se forme à chaque acte de réflexion ou de non-réflexion , d'intentionnalité.

Donc, à la page 90, il développe davantage cette idée. L'œil que nous trouvons ici est en quelque sorte le support de mes actions dans le monde. Par exemple, le bois doit être fendu en petits morceaux pour que le feu prenne.

Il le faut , c'est la qualité du bois, la relation objective entre le bois et le feu qu'il faut allumer. Maintenant, je casse le bois. L'action se concrétise.

Le support objectif et vide de l'action est le concept de l'œil. C'est pourquoi le corps et les images corporelles peuvent parachever la dégradation totale de l'œil concret de la réflexion en concept de l'œil, en fonctionnant pour ce dernier comme son accomplissement illusoire. Lorsque je dis « je casse le bois », et que je vois et sens l'objet, le corps, engagé dans cette action, le corps sert alors de symbole visible et tangible pour l'œil.

Qu'est-ce que le corps ? C'est l'être au monde, mon être au monde. Voilà ce qu'il est en tant qu'objet phénoménal. Dès lors, nous observons la série de réfractions et de dégradations qui intéressent l'égo-ologie, un terme nouveau et intéressant, l'égo-ologie.

Réfléchi, non réfléchi. Enfin, page 98, en bas de page, nous pouvons donc formuler notre thèse : la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle.

L'existence détermine son essence à chaque instant sans que nous puissions concevoir quoi que ce soit avant elle. L'existence précède l'essence.

Avant, il n'y a qu'existence, du point de vue de cette nouvelle essence. Ainsi, chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo, non pas un nouvel agencement, mais une existence nouvelle. Il y a quelque chose de troublant à saisir sur le vif cette création incessante de l'existence, dont nous ne sommes pas les créateurs.

À ce niveau, l'homme a l'impression de fuir sans cesse sa propre personne, de tenter d'être autre chose. Le processus créatif se poursuit. Ainsi, lorsque Sartre affirme que si Dieu est mort, s'il n'existe pas d'ego transcendantal, tout est possible, il veut dire que dans cet acte créatif de transformation spontanée en un nouveau soi, réside la liberté absolue.

Car c'est votre liberté d'agir comme bon vous semble, votre liberté, votre action, qui va créer votre nouveau vous. Ce que nous avons ici, c'est ce qu'il considère comme la liberté absolue. Et à partir de là, il raisonne à rebours.

S'il existe une liberté absolue, il ne peut y avoir d'ego transcendantal. Car si un ego transcendantal existait, la liberté absolue ne serait pas la liberté absolue ; elle serait préstructurée par l'ego transcendantal. S'il existe une liberté absolue, Dieu ne peut exister.

Car alors l'ego serait structuré par ce que Dieu rend possible. Ainsi, son interprétation du récit de Dostoïevski est la suivante : si Dieu est mort, alors tout est possible.

Tout est possible, donc... Non, c'est le sophisme de l'affirmation du conséquent , vous voyez. Bon . Il n'essaie pas de le démontrer logiquement.

Il tente de démontrer, par une approche phénoménologique, que c'est bien le cas. Après tout, si Dieu existe ou s'il existe un moi transcendantal, alors la liberté absolue est impossible. Son argument se résume ainsi : si Dieu existe, la liberté absolue est impossible.

Il y a liberté absolue, donc il n'y a pas de Dieu, ce qui constitue un *modus tollens* approprié. Or, certains ont souligné que l'on assiste alors à une absolutisation de la liberté, un processus amorcé aux Lumières avec l'accent mis sur l'affranchissement des traditions et de l'autorité, amplifié chez Kant avec son affirmation du libre arbitre, de l'autonomie de la volonté, amplifié chez Hegel où toute l'histoire est la manifestation progressive d'une liberté toujours plus pleine, et culminant aujourd'hui chez Sartre où, selon ses propres termes, il s'agit d'une liberté terrible. Le romantique se frotte les mains de joie devant la liberté d'expression totale, tandis que Sartre se tord les mains de désespoir face à l'horreur de la réalisation que l'un de ses actes pourrait anéantir l'univers entier.

Tout est possible. En fait, l'essence même de cela réside dans le concept de soi. Vous me suivez ? Je pense que sa position est plutôt cohérente.

Je pense qu'il se trompe dans sa description phénoménologique, et je voudrais faire quelques remarques à ce sujet la prochaine fois.