Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 2 (1952)

Artikel: Qu'est-ce que la phénoménologie? Partie III, La phénoménologie de Sartre

Autor: Thévenaz, Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380579

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

QU'EST-CE QUE LA PHÉNOMÉNOLOGIE ? [1]

III. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE SARTRE

1. La phénoménologie en France

Dès 1900, nous l'avons vu, la phénoménologie de Husserl s'impose en Allemagne comme une méthode philosophique capable, sur un vaste champ d'application, de renouveler et la philosophie et les sciences. Jusqu'en 1930 son influence sur la pensée allemande restera aussi diverse que considérable. Dans nos deux précédents articles nous avons essayé de montrer, sur le plan philosophique, l'évolution de cette méthode et son prolongement le plus important dans la philosophie dite « existentiale » de Heidegger.

Qu'en est-il du retentissement de la phénoménologie en France ? On doit constater avec étonnement que jusqu'en 1925-1930 il est quasi nul. En dépit d'un article du grand historien de la philosophie V. Delbos [2], non seulement on ignore tout de la phénoménologie transcendentale des *Ideen* (1913), mais même de la première phénoménologie : les *Recherches logiques* de 1900 avec leur critique du *psychologisme* ne sont pas prises en considération par les philosophes français, pourtant eux-mêmes orientés vers les questions de logique, d'épistémologie et de psychologie. C'est ainsi que l'article « phéno-

[1] Voir cette Revue, 1952, I, p. 9-30 et II, p. 126-140. Dans le second article, en complément à l'orientation bibliographique sur les œuvres de Heidegger (p. 138, sous A), on peut encore ajouter quatre textes récents : 1. « Das Ding », in *Gestalt und Gedanke*, Verlag von R. Oldenbourg, München, 1951, p. 128-148. — 2. « Bauen, Wohnen, Denken », in *Mensch und Raum*, Darmstädter Gespräch, Darmstadt, 1951, p. 72-84. — 3. *Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951*, publication hors commerce de la Studentenschaft der Universität Zürich, 1952, 13 p. — 4. « Was heisst Denken ? », in *Merkur* (Stuttgart), N° 53, juillet 1952, p. 601-611.

On ajoutera également (p. 138, sous B, après le n° 5) une traduction omise : *L'hymne « Tel qu'en un jour de fête » de Hölderlin* (« Wie wenn am Feiertage... », 1941, 2e éd. 1951 dans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*) : trad. J. Rovan, dans la revue *Fontaine*, n° 54, 1946, p. 200-235.

[2] « Husserl. Sa critique du psychologisme et sa conception d'une logique pure », *Revue de Métaph. et de Morale*, 1911, p. 685-698, reproduit dans l'ouvrage collectif *La philosophie allemande au XIXe siècle*, Paris, Alcan, 1912.

ménologie » du *Vocabulaire de la philosophie* de Lalande (1926) témoigne tristement de cette ignorance : pas un mot de l'entreprise de Husserl [1]. Dans la cinquième édition (1947) on lui fait une place, non sans quelques réticences encore. On est surpris de voir que des livres aussi importants que le *Traité de Psychologie* de G. Dumas (1923) ou *Le Progrès de la conscience* de L. Brunschvicg (1926) puissent ignorer totalement qu'il y a une « conscience » phénoménologique et qu'elle serait peut-être à même d'éclairer de façon nouvelle les problèmes qui les préoccupent. A quoi attribuer cette ignorance, car il ne s'agit pas, semble-t-il, d'un refus délibéré ? Sans doute la brisure de la guerre de 1914-1918 y est-elle pour beaucoup ; mais il faut plutôt noter ici un cas d'influence à retardement dû à ces accès d'« autisme » dont depuis deux siècles les diverses philosophies « nationales », et particulièrement la philosophie française « officielle », sont périodiquement atteintes.

Dès 1926, les articles ou les travaux de J. Héring, G. Gurvitch, B. Groethuysen, E. Lévinas, E. Bréhier et Ch. Serrus présentent la pensée de Husserl [2]. En 1929 Husserl fait ses conférences en Sorbonne (les *Méditations cartésiennes*) ; du moins existe-t-il maintenant pour les Français ; cependant on ne saurait encore parler d'influence. Ce n'est qu'avec le choc plus marqué, plus marquant, de la philosophie heideggerienne que l'attention est sérieusement attirée sur la phénoménologie [3].

[1] Dans le *Supplément* paru en 1928 (une année après *Sein und Zeit* de Heidegger), Husserl est cité, mais la définition du terme « phénoménologie » est empruntée à l'article de Delbos, de 1911, qui ne concernait que la première édition des *Logische Untersuchungen* ! La réédition du *Supplément* de 1932 n'apporte aucune indication complémentaire et pourtant l'Europe entière discute et critique Husserl et Heidegger et le *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* compte dix gros volumes (1913-1930).

[2] JEAN HÉRING : « La phénoménologie en France » in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, Paris, PUF, 1950, II, p. 76-95, insiste à juste titre sur le rôle joué par la Faculté de théologie protestante de Strasbourg : c'est en effet la phénoménologie religieuse qui fraya ici la voie. Cf. J. HÉRING : *Phénoménologie et philosophie religieuse*, Paris, Alcan, 1926.

[3] Au cours de cette étude, nous ne parlons que de la phénoménologie au sens fort et précis du terme, c'est-à-dire celle qui est issue de la méthode husserlienne de réduction et de dévoilement. Mais le terme est répandu de façon beaucoup plus large. C'est ainsi que GABRIEL MARCEL en use fréquemment : « Phénoménologie de l'avoir » (*Etre et Avoir*, 1935, p. 223), « Aperçus phénoménologiques sur l'Etre en situation », « Phénoménologie de la tolérance » (*Du refus à l'invocation*, 1940), « Phénoménologie de l'espérance » (*Homo viator*, 1944). Le terme apparaît déjà dans une note de 1920 du *Journal métaphysique* (p. 249), où il oppose le point de vue phénoménologique et le point de vue ontologique. Il lui arrive même de parler d'une « réflexion hyper-phénoménologique qui est la métaphysique même » (*Du refus à l'inv.*, p. 106). Mais en aucun cas il n'entend se référer à la méthode de Husserl. Ses descriptions ou ses réflexions sont *phénoménologiques* en ce sens qu'elles ne portent jamais sur un *donné* ni psychologique ni ontologique, mais qu'elles tentent de récupérer des réalités d'ordre spirituel

Dès 1931 la revue *Recherches philosophiques* [1] s'ouvre à cette influence et la diffuse. Les thomistes consacrent à la phénoménologie une journée d'études à Juvisy en 1932. Et de Heidegger, force est bien de remonter à la source qui est Husserl. Mais il faudra attendre l'important article de J.-P. Sartre sur *La transcendance de l'Ego* et son livre sur *L'imagination* (1936) pour que l'on dépasse le stade de la simple curiosité ou le pur intérêt d'historien. D'un coup et pour la première fois en France un phénoménologue s'affirme ; et il s'affirme comme authentique héritier et continuateur de Husserl dans la critique fondamentale d'un des points importants de la phénoménologie : la question de la conscience transcendentale. La phénoménologie française est née et d'emblée elle est originale par rapport aux deux maîtres allemands dont elle s'inspire : nous avons à indiquer en quoi consiste cette originalité et sur quels points Sartre va se séparer de Husserl et de Heidegger.

2. De la phénoménologie a l'existentialisme

Nous avions montré à propos de Heidegger l'évolution « de la phénoménologie à l'ontologie » ; il faut maintenant comprendre le passage de la phénoménologie à ce qu'on désigne du nom ambigu d'existentialisme. Nous embrassons ainsi tout le mouvement de la phénoménologie française qui va de la *Transcendance de l'Ego* de Sartre à la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty.

A l'origine la phénoménologie était une philosophie des essences, un « essentialisme » plutôt qu'un existentialisme. Mettant entre parenthèses toute position d'existence et toute donnée de fait, elle dégageait des essences idéales. Tel est bien son point de départ, mais nous avions déjà marqué que Husserl aboutissait en fin de compte à la consécration du monde vécu et que l'insertion de la conscience dans le monde apparaissait de plus en plus indestructible. C'est l'enracinement de fait dans notre existence vécue que la phénoménologie transcendentale dévoilait toujours plus clairement. Le « retour aux choses mêmes » montrait bien qu'il était fidélité au concret et à l'existence, bref anti-

et nos adhérences ontologiques profondes (existentielles et non « objectives »), en un mot « le mystère de l'être ». Dans son dernier livre (*Le mystère de l'Etre*, 1951, I, p. 109), il s'explique : « Nous procédons d'une façon strictement phénoménologique, c'est-à-dire que nous cherchons à dégager les implications de l'expérience. » Et dans *Etre et Avoir* (p. 219) : « Par analyse phénoménologique, j'entendrai l'analyse d'un contenu implicite de pensée, par opposition à une analyse psychologique portant sur des *états*. » Voir aussi J. Delhomme (in *Existentialisme chrétien*, Paris, Plon, 1947, p. 155) et Paul Ricœur : *G. Marcel et K. Jaspers*, 1947, p. 77.

[1] Editées par A. Koyré (disciple de Husserl), Ch. Puech et A. Spaier, Paris, Boivin.

[2] *Recherches philosophiques*, VI, 1936-1937, p. 85-124.

idéalisme. Dans la mesure où la réduction permet de faire apparaître l'intentionnalité de la conscience, et où l'intentionnalité elle-même rive la conscience aux choses et au monde, « l'être-au-monde » existentialiste est déjà implicitement contenu dans la méthode phénoménologique [1]. Cette remarque très générale permet déjà de concevoir la possibilité d'un passage continu de Husserl à Sartre par Heidegger.

Mais voyons concrètement les points précis où Sartre prolonge la pensée de ses prédécesseurs et infléchit la phénoménologie dans des voies inédites. A la parution de *L'Etre et le Néant*, certains lecteurs, frappés par la présence des thèmes majeurs de la pensée de Heidegger, ont cru que Sartre s'était contenté de « traduire » ou de paraphraser *Sein und Zeit*. En fait il suffit de lire un peu attentivement Sartre pour discerner une orientation toute différente et surtout pour se rendre compte que Sartre est plus husserlien que heideggerien (ce sera l'inverse chez Merleau-Ponty).

Sartre [2] a si bien épousé le mouvement de la pensée de Husserl (recherche inlassable d'un fondement toujours plus radical) que, comme Heidegger, il a été amené d'abord à radicaliser encore l'entreprise de Husserl. Heidegger l'avait fait en s'orientant vers une ontologie, en abandonnant la notion encore trop idéaliste de conscience transcendentale pour lui substituer une structure plus ontologique, le Dasein, qui était comme le parvis du Sein. Il est frappant de voir que Sartre s'attaque également en tout premier à cet Ego transcendental mais pour le radicaliser dans le sens exactement opposé, pour accentuer encore son caractère de conscience et par là en faire saillir non l'être mais l'existence. Sartre, à la différence de Heidegger, se place au cœur même de la réduction phénoménologique. Celle-ci, chez Husserl, tendait à dégager, en marge du monde, un Je transcendental qui l'intentionne et le constitue dans sa signification de monde. Cet Ego était une sorte de « champ » transcendental et pouvait être décrit comme un Je personnel, principe transcendental d'unification, de constitution et de signification. Autrement dit le moi psychologique seul tombait sous le coup de la réduction au profit d'un moi transcendental qui, au fur et à mesure des réductions successives, apparaissait toujours mieux comme la source du sens et de l'intentionnalité de la

[1] Cf. A. DE WAELHENS : « De la phénoménologie à l'existentialisme », in *Le Choix, le Monde, l'Existence*, Arthaud, Grenoble-Paris, 1948, p. 37-82, et « Heidegger et Sartre », in *Deucalion 1*, Ed. Fontaine, Paris 1946, p. 13-37. Voir aussi GILBERT VARET : *L'ontologie de Sartre*, PUF, Paris, 1948, qui est le livre critique le plus pénétrant qui ait été écrit sur la *philosophie* de Sartre ; et JEAN WAHL : « Essai sur le néant d'un problème », *Deucalion 1*, p. 41-72, et « Sur l'introduction à l'Etre et le Néant », *Deucalion 3*, La Baconnière, Neuchâtel, 1950, p. 143-166.

[2] Nous nous dispensons de reproduire la liste déjà considérable de ses livres qu'on trouve dans n'importe lequel de ses derniers ouvrages.

conscience vers le monde. Sartre conçoit au contraire que, puisque la conscience, en phénoménologie, se définit par l'intentionnalité, la doublure d'un Je transcendental est superflue et « rend le rôle unifiant et individualisant du Je totalement inutile » et même « nuisible » [1]. « Le Je transcendental c'est la mort de la conscience. » [2] Pour dévoiler la conscience, il faut procéder à la réduction radicale non seulement du monde, mais encore de l'Ego lui-même, c'est-à-dire rejeter le Je du côté du monde, car le Je est encore un objet de la conscience comme tous les autres objets.

Cela revient à rejeter *vraiment tout* en dehors de la conscience. Dès lors la fameuse formule de l'intentionnalité « toute conscience est *conscience de* quelque chose » prendra un sens plus radical encore que précédemment : il n'y a pas le moindre *contenu* de la conscience ; il n'y a plus la moindre intériorité, fût-ce celle d'un Ego ou d'une conscience transcendentale ; tout lui est extérieur. La conscience expulse radicalement tout l'être hors d'elle, y compris le Je ; ou plutôt, dans la réduction radicale, elle prend du recul par rapport à l'être tout entier. « Le cogito affirme trop » [3] ; il est « impur » ; en effet le Je est dans le monde et l'on ne devrait rien dire de plus que : « il y a conscience » [4]. Sartre fait éclater le moi [5].

Cette réduction radicale qui est de pure inspiration husserlienne et constitue la clef de la pensée de Sartre, entraîne une série de conséquences tout à fait fondamentales où se révèle l'originalité de Sartre aussi bien par rapport à Husserl qu'à Heidegger. En gros on peut dire que de l'Ego-conscience transcendentale de Husserl, Heidegger rejetait tout au profit du Dasein, tandis que, contre Husserl, Sartre expulse l'Ego pour mieux récupérer la conscience husserlienne contre Heidegger [6], et pour retrouver, contre Husserl mais dans une fidélité plus profonde à son intention même, une notion plus pure de la conscience phénoménologique. Voyons donc de plus près les caractères de cette conscience sartrienne.

1. Si *tout* est en dehors de la conscience, *la conscience n'est rien, elle est néant*. Elle est plus nue qu'une table rase [7]. La réduction phénoménologique méritera désormais d'être baptisée « néantisation ». La conscience, en outre, s'arrache au monde d'un seul coup par néantisation : point n'est besoin de ces éternelles reprises, de ces approches

[1] *La Transcendance de l'Ego*, p. 89.
[2] *Ibid.*, p. 90. — [3] *Ibid.*, p. 96. — [4] *Ibid.*
[5] VARET : *L'ontologie de Sartre*, p. 101.
[6] *L'Etre et le Néant*, p. 115. — Sartre s'inscrit dans la tradition proprement française de la philosophie de la conscience, encore qu'il s'oppose à la conception cartésienne, biranienne ou bergsonienne de l'intériorité. (Notons pourtant l'interprétation de J. BEAUFRET : « A propos de l'existentialisme », *Confluences*, 1945, p. 310, selon laquelle le Dasein de Heidegger est conscience de fond en comble, en tant qu'il est *Erschlossenheit*, ouverture au monde).
[7] VARET : *L'ontologie de Sartre*, p. 178.

indéfinies qui caractérisaient la démarche de Husserl. D'un côté il y a l'être, le plein qui est tout (l'être-en-soi) ; de l'autre il y a la conscience qui se déprend de l'être, qui décolle, qui est néant ou « être-pour-soi ». Bien entendu ce néant n'est pas le non-être *métaphysique* de Parménide, pas un néant absolu ; c'est un néant phénoménologique ou transcendental, c'est-à-dire défini non pas en lui-même, mais dans son rapport avec l'être, caractérisé par la réduction qui l'en détache et par l'intentionnalité qui l'imbrique en lui (recul et intentionnalité étant l'endroit et l'envers de la néantisation).

Ainsi, à la différence de Husserl et de Heidegger, l'ontologie n'est pas la fin toujours visée mais jamais atteinte de la démarche phénoménologique. Chez Sartre, par l'effet de la néantisation radicale, la dichotomie de l'être en soi et de l'être pour soi (ou néant) est pour ainsi dire immédiate. L'« ontologie phénoménologique » de *L'Etre et le Néant* n'est pas une méthode d'approche progressive de l'être : elle est ontologie *en tant que* phénoménologie. Mais en atteignant ainsi son but d'un seul coup, la méthode phénoménologique chez Sartre s'exténue en tant que méthode ; ce qui donne d'emblée à l'ontologie de Sartre son allure dogmatique, voire scolastique. La réduction a été si radicale dans la néantisation que la phénoménologie a été emportée du même coup. C'est comme si la méthode de réduction, au moment où elle réussit par la néantisation à « décompresser » l'en soi en pour soi, l'être en conscience, se figeait elle-même, par un mouvement inverse, en ontologie massive.

2. *La conscience est conscience de soi.* Pour Husserl, toute conscience était intentionnelle et l'on atteignait la conscience transcendentale dans la mesure où, par réflexion ou conversion d'intentionnalité, on revenait du moi psychologique vers l'Ego source. Chez Sartre la réduction n'est pas réflexion, mais néantisation, et elle conduit par conséquent à une conscience irréfléchie. Prise en elle-même la conscience est pure conscience d'elle-même, mais « non-positionnelle », sans dédoublement : une conscience (de) soi, comme écrit Sartre, ou une conscience-soi, bref un savoir implicite de soi [1]. Le type d'existence de la conscience, c'est d'être conscience de soi [2]. Sartre se sépare de Husserl puisqu'il admet une autre dimension de la conscience que l'intentionnalité (« positionnelle d'objet »). La philosophie et la psychologie traditionnelles considéraient que cette autre dimension était d'ordre réflexif et qu'elle était une intériorité. Sartre s'oppose à la fois à l'unidimensionalité intentionnelle de la conscience husserlienne et à l'intériorité des philosophies réflexives propres à la tradition française (de Descartes à Maine de Biran, à Bergson et à Lavelle). Pour

[1] Implizites Sich-selber-Wissen, selon l'expression de H. SCHMALENBACH : « Das Sein des Bewusstseins », *Philos. Anzeiger*, 1930, p. 364-432.

[2] *L'Etre et le Néant*, p. 20. *Transcendance de l'Ego*, p. 90.

lui la réflexion n'est pas un moyen de retrouver la conscience source ou la conscience absolue : il faudra comprendre la réflexion à partir de la conscience irréfléchie ou non positionnelle obtenue par la méthode de réduction. De là une toute nouvelle théorie de la réflexion dans laquelle nous ne saurions entrer ici. Sartre l'a esquissée dans sa distinction entre « réflexion pure » et « réflexion impure » [1].

3. *La conscience est existence sans essence.* Par la réduction de tout l'être qu'est la néantisation, la conscience surgit sans aucun contenu, sans la moindre intériorité ; elle n'a plus d'essence, elle n'est plus essence à aucun titre, mais pur surgissement, pure existence ; elle est « toute légèreté, toute translucidité » [2], « conscience de part en part » [3], « l'existant absolu à force d'inexistence » [4]. « Toute existence consciente existe comme conscience d'exister » ; « la conscience est un plein d'existence », un « absolu d'existence » [5]. Autrement dit son essence est désormais ce que vise son intentionnalité ; la conscience n'est plus essence, mais projet d'essence. Elle n'est pas ce qu'elle est, c'est pourquoi elle est néant d'essence ; mais elle est ce qu'elle n'est pas, c'est en quoi elle est projet. On comprend la portée du slogan de Sartre : « L'existence (de la conscience) précède l'essence ». L'essence est toujours *devant* nous, « transcendante », elle n'est jamais ce sur quoi s'appuierait notre existence. Le rapport de l'essence et de l'existence est renversé : l'existence n'est plus le « complément » de l'essence (complementum possibilitatis) ; elle apparaît dorénavant comme la condition de possibilité transcendentale de l'essence. On comprend également le primat de l'existence sur la connaissance puisque toute entreprise de connaissance s'enracine dans cette conscience qui est pure existence.

Existence n'a ici ni le sens classique [6] : l'actualisation d'un être, la réalité d'un être par opposition à sa simple possibilité logique, le fait d'être (au contraire l'existence est « néant » !), ni le sens « existentiel » d'existence vécue, ni le sens kierkegaardien de séparation, d'intériorité ou de rapport à la transcendance, mais un sens proprement phénoménologique : existence désigne le surgissement *de la conscience* dans la réduction néantisante. L'existence n'est rien d'autre que conscience. Il faut marquer ce fait paradoxal que dans sa

[1] *L'Etre et le Néant*, p. 201.
[2] *Transcendance de l'Ego*, p. 90.
[3] *L'Imaginaire*, p. 23.
[4] *Transcendance de l'Ego*, p. 91.
[5] *L'Etre et le Néant*, p. 20, 22, 23.
[6] Lorsque Heidegger sur ce point reproche à Sartre d'en être resté au sens classique ou « métaphysique » d'*existentia*, en se contentant de renverser le rapport traditionnel entre essence et existence, il se trompe lourdement (*Über den Humanismus*, p. 72). Ses polémiques contre Sartre trahissent d'ailleurs malheureusement qu'il ne l'a pas compris.

philosophie phénoménologique, Sartre nous propose une conception de l'existence qui n'a rigoureusement rien d'« existentialiste » ! D'ailleurs dans tous ses livres ou articles proprement philosophiques, depuis la *Transcendance de l'Ego* jusqu'à *L'Etre et le Néant*, le terme existentialisme n'apparaît jamais et l'accent n'est jamais mis sur la philosophie de l'existence. Ce n'est qu'après les polémiques journalistiques de 1944-1946 que le terme apparaît sous la plume de Sartre [1]. S'il s'agissait ici de caractériser *l'existentialisme* de Sartre comme tel, nous aurions à recourir à son œuvre littéraire et nous aurions à faire une distinction bien nécessaire entre l'existence inauthentique, absurde, visqueuse et nauséabonde [2], qui est une existence « existentielle » et vécue et l'existence authentique, dure, virile, de la « conscience sèche » [3], celle de l'homme libre (celle d'Oreste dans *Les Mouches*, par exemple), qui n'est au fond rien d'autre que l'existence au sens phénoménologique : la conscience.

4. *La conscience est liberté.* En s'arrachant à l'être pour le transformer en projet, en décollant de son essence pour se porter tout entière à partir de son existence vers ce qu'elle projette d'être, la conscience surgit comme source de sa visée. Cet arrachement est rupture avec toutes les déterminations qui feraient d'elle un objet parmi les objets, un être, un en soi. Ce projet est « reprise » à partir de cette pure existence : il est donc spontanéité pure dans la mesure même où la conscience est son propre fondement. Si le monde et l'être tout entiers sont réduits, cela veut dire qu'ils sont devenus pour la conscience tout entiers intentionnels. On ne peut plus parler de détermination de la conscience par le monde ou par l'en soi, car pour la conscience surgir signifie surgir libre et viser un monde dont toute la signification a désormais son fondement dans la conscience.

Mais, corrélativement, cette liberté, n'étant rien, est tout entière projet, visée du monde. L'autonomie de la conscience n'est pas une liberté acosmique, sans monde. La réduction néantit le monde, elle ne l'anéantit pas ; elle ne supprime pas l'être en soi, elle permet de le reprendre autrement ; elle ne dégage pas la conscience, elle l'engage en l'amenant à être conscience *de monde*, conscience de situation. La phénoménologie de Sartre, en réduisant radicalement le monde et même l'Ego, s'interdit « de tirer une parcelle de l'homme hors du monde » [4], parcelle qui serait par exemple le moi libre ; car le moi est dans le monde, déterminé. Et la liberté (qui, comme le néant, est

[1] « A propos de l'existentialisme », dans le journal *Action*, reproduit dans la revue *Lettres* (Genève), 1945, 1, p. 82-88. *L'existentialisme est un humanisme*, 1946. Cf. MERLEAU-PONTY : *Sens et Non-Sens*, p. 96.

[2] *La Nausée*, p. 162-172.

[3] *Lettres*, p. 86.

[4] *Transcendance de l'Ego*, p. 123.

transcendentale) est relation de la conscience au monde, et non pas du moi au monde. La liberté n'est pas une nouvelle essence ou une nouvelle qualification de la conscience : elle est tout entière « projet » d'un monde. Sartre ne dégage pas une sorte de liberté essentielle à la conscience ou à l'homme, une liberté paradisiaque qu'ensuite il chercherait à engager dans le monde et dans l'action. Il n'y a de liberté qu'engagée, en situation ; c'est précisément la « facticité ». Nous rejoignons ainsi les thèmes les plus connus de l'œuvre philosophique et littéraire de Sartre. Le propos de cette étude n'est pas d'en donner, après nombre de livres excellents [1], une fois encore un résumé. Notre dessein se borne à esquisser l'aspect proprement phénoménologique de son entreprise. Mais, comme dans notre étude sur Heidegger, il reste à en montrer l'aboutissement.

3. Dépassement ou abandon de la phénoménologie : liberté et action

Si la conscience est néant et projet, c'est qu'elle n'est rien et que tout est devant elle. Elle ne peut faire fond sur rien ; elle est son propre fondement dans la mesure où elle décolle de tout ce qui est et de tout ce qu'elle est pour le reprendre dans un acte de spontanéité libre. Rien n'est donné si ce n'est ce à quoi il faut s'arracher. La conscience n'est donc jamais donnée et la liberté humaine, cette angoissante et totale liberté, si elle est ontologique ou transcendentale, n'est jamais non plus une donnée empirique de départ ; elle est au contraire le résultat d'une réduction phénoménologique radicale. L'état de départ est bien plutôt la « liberté enlisée » [2], l'existence engluée ou empâtée de *La Nausée*.

La liberté est essentiellement projet, c'est-à-dire tâche, projet *de se libérer* ; elle se découvre dans l'acte et ne fait qu'un avec lui. La conscience sartrienne, au lieu d'*être* (elle n'a pas d'essence), a à *se faire*, à se créer ; et, comme elle est spontanéité pure, à se choisir et

[1] Robert Campbell : *Jean-Paul Sartre ou une littérature philosophique*, Ed. Ardent, Paris, 1945. « L'existentialisme en France depuis la Libération » in *L'activité philosophique contemporaine en France et aux Etats-Unis*, II, p. 149-163. Francis Jeanson : *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Ed. du Myrte, Paris, 1947. D. Dubarle : « L'ontologie phénoménologique de J.-P. Sartre », in *L'existentialisme*, Téqui, Paris, 1947 (= Revue de Philosophie 1946). C.-E. Magny : « Système de Sartre », *Esprit*, 1945, p. 564-580 et 709-724. — Voir aussi C.-E. Magny : *Les sandales d'Empédocle*, La Baconnière, Neuchâtel, 1945. P.-H. Simon : « J.-P. Sartre ou la navigation sans étoiles », in *L'homme en procès*, La Baconnière, Neuchâtel, 1950. P. Emonet : « La notion de liberté chez Jean-Paul Sartre », *Nova et Vetera*, 1952, p. 168-184. — Un fascicule spécial de la *Revue internationale de Philosophie* (juillet 1949) est consacré à « L'existentialisme », avec une importante bibliographie.

[2] *Situations, II*, p. 116.

à s'inventer. Et voici que l'ontologie de Sartre ne repose plus seulement sur la dichotomie de l'en soi et du pour soi : nous discernons maintenant que l'*être* n'est qu'un repoussoir et que *le faire* est en elle pour le moins aussi important. « Avoir, faire et être sont les catégories cardinales de la réalité humaine. » [1] Pour la première fois la phénoménologie se développe dans le sens d'une philosophie du faire, de la création, de l'action, bref d'un « pragmatisme » au sens large [2]. Etre, c'est agir. Trêve des traditionnelles querelles à propos de *operari sequitur esse* ou *esse sequitur operari*. Désormais *operari* = *esse*.

Mais se faire c'est « se faire autre », c'est transformer. Le recul néantisant de la conscience n'est pas fuite dans l'attitude contemplative ou celle du « spectateur désintéressé » de Husserl ; il est projet de reprendre et de transformer. Chez Husserl, la réduction était *transformation d'intentionnalité* ; chez Sartre la néantisation est *intention de transformer* le monde (ou intention de *se* transformer puisque le Je fait partie du monde). Il a donc suffi de pousser jusqu'au bout la réduction phénoménologique, de réduire même l'Ego et d'arriver à une conscience-néant transcendental, pour que la philosophie intuitive, contemplative, dévoilante qu'était la phénoménologie se transforme en philosophie de l'action, en « philosophie du travail », en « philosophie révolutionnaire » [3]. Et réciproquement chez Sartre — c'est là l'originalité de sa philosophie de l'action — il n'y a pas d'action qui ne soit dévoilement ; il n'y a précisément que l'action qui nous permette de voir, de connaître. Le recul néantisant est une façon de se désengluer d'une situation pour la voir, la comprendre, la transformer. Tout cela ne fait qu'un : compréhension et action vont de pair [4].

Nous retrouvons ici également la téléologie, la finalité si importante en phénoménologie. La conscience est projet : elle se jette en avant d'elle-même dans le futur ; on ne peut comprendre ce qu'elle est que par ce qu'elle sera [5]. La réduction phénoménologique signifie pour Sartre que l'homme s'arrache à son passé et au déterminisme (de la causalité efficiente, qui va du passé au présent), et se projette vers son avenir. « Tâchez de saisir votre conscience et sondez-la, vous verrez qu'elle est creuse, vous n'y trouverez que de l'avenir. » [6] Mais

[1] *L'Etre et le Néant*, p. 507 et *Situations, II*, p. 262.

[2] *Situations, III*, p. 182.

[3] *Ibid.*, p. 182 et 193. Chez Husserl déjà la notion d'*opération* constitutive ou de création (Leistung) prenait une importance toujours plus grande. — Le problème de l'action dans la perspective phénoménologique reste un problème ouvert. Voir à ce sujet A. DE WAELHENS : « Vie intérieure et vie active », in *Les Droits de l'esprit et les exigences sociales* (Rencontres internationales de Genève), La Baconnière, Neuchâtel, 1950, p. 29-39, et la discussion, p. 171-172.

[4] *Situations, III*, p. 194.

[5] *Situations, I*, p. 79.

[6] *Ibid.* On remarquera l'implication réciproque de la notion de néant et d'avenir dans la conception sartrienne de la conscience.

le projet est en même temps mouvement de l'avenir vers le présent (causalité finale). « L'homme est l'être qui vient à lui-même à partir de l'avenir » [1], qui « se définit par ses fins » [2]. Les fins que je me propose ou que je projette reviennent en arrière sur ma situation présente pour l'éclairer et la transformer. Et s'il peut y avoir conscience du présent, c'est par cette distance que je prends dans la dimension du projet vers l'avenir. La réduction phénoménologique ainsi opérée est donc bien liberté : arrachement au déterminisme du passé et reprise à partir du futur. On reconnaît les deux mouvements phénoménologiques complémentaires : mise entre parenthèses (du passé) et intentionnalité, et la définition de la conscience du présent par ce double mouvement.

Mais dans cette perspective d'une philosophie de l'action, c'est le présent (et non plus l'avenir comme chez Heidegger) qui en fin de compte porte tout l'accent [3]. La téléologie prend une allure différente de celle de Husserl. A l'origine la phénoménologie, par sa méthode de dévoilement entendait faire apparaître le *sens* caché, dans le double sens de signification et de finalité. C'est dire que la fin *était déjà là*, sous forme latente. Aussi la tâche infinie du philosophe était-elle de prendre conscience de ce qui n'est pas encore donné, mais est déjà présent en quelque manière : la phénoménologie se présentait comme consécration du déjà là, comme respect du réel [4].

Pour Sartre, qui semble ici avoir fait son profit de la critique bergsonienne de la finalité, il n'y a pas de déjà là, car la réduction va jusqu'au « néant ». L'intention vise le *pas encore*, ce qui n'est pas ; non pas ce qui est latent mais ce qui est futur. C'est pourquoi la conscience-projet ne pourra dévoiler les valeurs qu'en les créant. Il n'y aura pas de valeurs données ou latentes, car la valeur n'*est* jamais. L'homme ne sera que ce qu'il se fait présentement ; il sera créateur de valeurs et transformateur du réel.

Toutefois, comme la liberté n'est pas donnée et qu'elle est projet de libération, elle rencontre une résistance : non seulement les limites d'une situation de fait (la facticité) avec sa menace d'engluement, mais encore les tentations de la « mauvaise foi » qui nous incitent à nous dérober devant la responsabilité et la solitude de la décision libre. Comme toute action est transformation, effort, lutte, elle se heurte à l'*adversité* et elle est *échec*. Ce thème de l'échec prend une importance croissante chez Sartre [5]. La conscience libre est reprise

[1] *L'Etre et le Néant*, p. 169.
[2] *Ibid.*, p. 520.
[3] *Ibid.*, p. 188.
[4] Voir plus haut, le premier article, p. 30. Cf. *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 26-27.
[5] *L'Etre et le Néant*, p. 561 ; *Situations, II*, p. 86 ; *Saint Genet, comédien et martyr*, Gallimard, Paris, 1952, p. 177 sq.

sans cesse par la glu dont elle se désenglue. Sa réussite même est son échec, car « la réussite comporte un échec secret » [1] : « En tuant je me suis *donné une nature. Avant,* je rêvais de prouver par mon crime que j'échappais à toute essence ; *après,* mon essence c'est mon crime, il m'étrangle de sa poigne de fer. » [2] Bref, la réduction phénoménologique, décrite dans l'abstrait, s'opérait d'un coup : mais, interprétée maintenant comme action libre dans le monde et la société ou comme libération, elle s'avère impossible à réaliser entièrement ou du moins perpétuellement à reprendre. C'est ici que s'enracine la morale de Sartre, la morale qu'il a annoncée à la fin de *L'Etre et le Néant* « Ainsi toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme *impossible aujourd'hui* contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le « problème » moral naît de ce que la Morale est *pour nous* tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable impossibilité. » [3] Le cercle qui partait de Husserl se boucle ; la morale phénoménologique de Sartre semble présenter à nouveau le visage de la méthode husserlienne : éternelle reprise, tâche infinie et jamais achevée. Mais si tâche infinie devait signifier échec, si tel devait être le dernier mot de cette morale, l'hydre de Lerne ou le rocher de Sisyphe se profileraient à l'horizon et Husserl ne se reconnaîtrait plus dans cette lointaine postérité.

4. Humanisme et athéisme

Sartre entend donc fonder sa conception de l'homme sur un nouveau rapport de la conscience au monde ou plutôt sur le double mouvement d'arrachement au monde (par la néantisation) et de projet par l'engagement transformateur dans ce monde. En s'arrachant au monde, la conscience rejette hors d'elle non seulement les choses et le monde, mais encore tout ce qui en elle est encore objet à quelque titre, tout ce qui *est,* toute essence et toute nature. La réduction phénoménologique aboutit à *la conception la plus radicalement antinaturaliste* (et naturellement aussi la plus antimatérialiste) de l'homme ; l'homme ne sera pas un « animal », fût-ce même raisonnable ; il ne s'expliquera pas à partir du monde et des autres « règnes ». La conscience, vidée du monde (disons plutôt « néant », puisque « vidée » supposerait encore quelque intériorité de la conscience conçue comme une sorte de récipient), pure existence sans essence, pure subjectivité (pas dans le sens de subjectivisme, bien entendu) supporte à elle seule notre humanité ; c'est par elle seule que nous sommes hommes, comme pour Descartes.

[1] *Saint Genet,* p. 180. — [2] *Ibid.,* p. 222. — [3] *Ibid.,* p. 177.

Mais, à la différence de Descartes, cette conscience n'est pas distincte du monde ; elle est tout entière intention du monde dont elle s'arrache. Son néant même la voue entièrement au monde ; et cette intentionnalité la définit spécifiquement tout autant que son néant ou sa liberté. Elle n'est en aucune façon un *objet*, mais tout entière *projet*. C'est dire que l'homme se définira non par des caractères ou une nature qui lui seraient inhérents, mais uniquement par ses entreprises dans le monde, par ses actes.

Ainsi donc, si l'homme n'est pas un animal, il ne s'expliquera pas non plus à partir de Dieu. Si Sartre arrache l'homme à la nature, ce n'est pas pour le jeter dans les bras de Dieu. L'antinaturalisme et le refus de l'intériorité impliquent également l'athéisme. En effet si la conscience a vraiment tout en dehors d'elle, si elle n'a pas d'intériorité, nous ne découvrirons pas en elle, dans je ne sais quel repli profond (la conscience est toute translucidité !) un *intimior intimo meo*, un fond qui reposerait sur un au-delà de l'homme, sur une transcendance. L'homme se définit sans Dieu. Sartre a réduit l'Ego et le monde tout entier. Il procède également, pourrait-on dire, à une réduction phénoménologique de Dieu. Lorsqu'il s'agit de découvrir l'humanité de l'homme, la conscience doit s'arracher à Dieu, comme elle s'était arrachée à « son » Ego ou au monde. Or, nous l'avons vu, ce que la réduction met entre parenthèses, la conscience le conserve ou le découvre comme intentionnalité. Dieu n'est donc plus fondement de l'homme, mais il subsiste intégralement comme visée de l'homme.

Cet athéisme est à cent lieues de l'athéisme du XIXe siècle finissant. En effet de même que, pour la phénoménologie, le problème de la *réalité* du monde extérieur n'a plus de sens et ne se pose plus, de même il n'y a plus de problème de l'*existence* de Dieu [1] : « L'existentialisme n'est pas tellement un athéisme au sens où il s'épuiserait à démontrer que Dieu n'existe pas. Il déclare plutôt : même si Dieu existait, ça ne changerait rien. » [2] Les deux thèmes centraux de cet athéisme seront les suivants :

1. Le thème de *l'absence de Dieu*, dès qu'il s'agit de définir l'homme, la liberté, l'humanisme. Dieu sera mis entre parenthèses et Sartre parlera de la « mort de Dieu » en se réclamant de Nietzsche et en interprétant cette mort non dans le sens du meurtre commis par l'homme (comme c'était le cas chez Nietzsche), mais dans le sens de l'absence : « Dieu est mort : n'entendons pas par là qu'il n'existe pas ni même qu'il n'existe plus. Il est mort : il nous parlait et il se tait, nous ne touchons plus que son cadavre. Peut-être a-t-il glissé hors du monde, ailleurs, comme l'âme d'un mort, peut-être n'était-ce qu'un

[1] Comme d'ailleurs déjà pour BERGSON : *Les deux sources...*, p. 268-270.
[2] *L'existentialisme est un humanisme*, p. 95.

rêve... Dieu est mort, mais l'homme n'est pas, pour autant, devenu athée. » [1]

2. Le thème de la *présence fascinante de ce même Dieu* absent, dès qu'il s'agit de caractériser l'intentionnalité ou les entreprises de l'homme et de procéder à sa « psychanalyse existentielle » : « L'homme est fondamentalement désir d'être Dieu. » [2] Dieu est *le* regard en personne, la « quintessence d'autrui » [3], « l'oubli, le repos » [4]. « L'homme se perd pour que Dieu naisse... L'homme est une passion inutile. » [5]

La phénoménologie de Sartre nous accoutumait à la notion d'une réalité du néant : on ne s'étonnera donc pas que cet athéisme, obsédé simultanément de la présence et de l'absence de Dieu, débouche dans une sorte de théologie négative et rejoigne certains thèmes classiques de la mystique : la nuit du non-savoir, la coïncidence des contraires, le néant super-essentiel, etc. [6] A cet égard *Le Diable et le Bon Dieu* est particulièrement significatif. Cette pièce nous achemine vers la coïncidence effrayante de la présence et de l'absence de Dieu, du Mal et du Bien, du Mal pour le Mal et du Bien pour le Bien, de la foi et de la « mauvaise foi », du blasphème et du témoignage, bref du Diable et du Bon Dieu. « La nuit tombe : au crépuscule il faut avoir bonne vue pour distinguer le Bon Dieu du Diable. » [7] Toutes les valeurs transcendantes (positives et négatives) s'annulent et laissent Goetz devant la décision solitaire qui crée les valeurs. Après avoir voulu se cacher dans la « grande nuit d'avant les êtres », après avoir crié à Dieu : « Dis : la nuit, c'est toi, hein ? La nuit, l'absence déchirante de tout ! Car tu es celui qui est présent dans l'universelle absence » [8], il prend ses responsabilités d'homme, redevient lucide : « Le silence, c'est Dieu. L'absence, c'est Dieu. Dieu, c'est la solitude des hommes » [9] ; il se découvre homme, il redécouvre les hommes. « Je recommence tout. » [10] « Je veux être un homme parmi les hommes. » [11]

L'homme trouve son humanité au moment où la double annulation des valeurs, leur double réduction fait surgir la solitude de sa conscience. Mais Dieu n'est pas simplement nié, il est ici encore néanti ; il devient un Dieu purement intentionnel, « transcendant »

[1] *Situations, I*, p. 153.
[2] *L'Etre et le Néant*, p. 654.
[3] *Ibid.*, p. 288.
[4] *Les Mouches*, p. 101. *Le Sursis*, p. 166 et 320.
[5] *L'Etre et le Néant*, p. 708.
[6] Nous ne pouvons montrer ici que l'aboutissement de la méthode de Sartre, non pas analyser son athéisme comme tel. Voir à ce sujet : PEDRO DESCOQS : « L'athéisme de J.-P. Sartre », in *L'existentialisme*, op. cit., p. 39-89 ; H. PAISSAC : *Le Dieu de Sartre*, Arthaud, Paris, 1950. Voir aussi un exposé critique des positions de Heidegger et de Sartre chez KARL BARTH : *Kirchliche Dogmatik*, III/3, 1950, p. 383-402.
[7] *Le Diable et le Bon Dieu*, Gallimard, Paris, 1951, p. 252.
[8] *Ibid.*, p. 235. — [9] *Ibid.*, p. 267. — [10] *Ibid.*, p. 269. — [11] *Ibid.*, p. 275.

dans le sens phénoménologique où l'on parle de la transcendance du monde ou de l'Ego par rapport à la conscience. C'est Dieu pour l'homme, la conscience *de* Dieu (Dieu visé par la conscience) que la réduction de Dieu fait apparaître [1]. Mais cet athéisme phénoménologique, qui n'a rien à voir avec l'indifférentisme de Heidegger, s'enrichit des thèmes nietzschéens du « Dieu est mort », mais s'appauvrit parfois aussi en retombant soudain au niveau de l'athéisme vulgaire, dans le pur blasphème ou même « l'espièglerie » [2] où transparaît un bon vieux fonds d'anticléricalisme plutôt qu'une nouvelle position philosophique du problème de Dieu.

* * *

Ainsi donc, même si nous voguons vers des rivages bien différents des horizons husserliens, la méthode phénoménologique ne semble pas encore s'être totalement exténuée chez Sartre, comme nous avions dû le noter chez Heidegger. Sartre est loin d'avoir dit son dernier mot. C'est vers l'analyse de l'engagement, de l'action, de l'histoire que s'oriente sa réflexion [3], comme celle de Merleau-Ponty. Les phénoménologues français, qui sont des philosophes de la « Résistance », brutalement jetés dans l'histoire et campés devant les marxistes, ne peuvent esquiver ces questions.

IV. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE MERLEAU-PONTY

1. La « réflexion radicale » ou la « phénoménologie de la phénoménologie »

Sartre avait poussé le radicalisme de la méthode phénoménologique dans le sens de l'arrachement au plein, à l'être massif et empâté. La réduction procédait à une décompression, à une néantisation qui conduisait jusqu'à une conscience nue et parfaitement translucide. Certes, Sartre ne niait ni n'oubliait le monde : mais il ne concevait pas qu'on puisse le mettre entre parenthèses ou le reprendre autrement qu'à partir du néant transcendental de la conscience.

[1] La question reste entière de savoir si Dieu supporte une pareille réduction et si on peut manipuler Dieu comme la réduction phénoménologique manipule le monde.

[2] *Le Diable et le Bon Dieu*, p. 268.

[3] Comme on le voit dans *Situations II* et *III*, *Les Mains sales*, *Le Diable et le Bon Dieu*, et tout dernièrement dans la polémique entre Camus et Sartre (*Temps Modernes*, août 1952, p. 317-353).

Merleau-Ponty [1] conçoit la radicalité de la réduction dans un mouvement exactement inverse : elle est pour lui le moyen de prendre conscience de notre rapport indestructible au monde, de faire apparaître ce monde et sa « présence inaliénable » [2]. « Nous ne demeurons jamais en suspens dans le néant. Nous sommes toujours dans le plein, dans l'être, comme un visage, même au repos, même mort, est toujours condamné à exprimer quelque chose... et comme le silence est encore une modalité du monde sonore » (p. 516). « Nous sommes de part en part rapport au monde » (p. VIII) et « la vraie philosophie est de rapprendre à voir le monde » (p. XVI). Par la réduction, Merleau-Ponty n'entend pas se retirer du monde vers une conscience pure. S'il prend du recul, s'il « distend les fils intentionnels qui nous relient au monde », c'est « justement pour voir le monde » (p. VIII) et prendre conscience de notre rapport à lui.

Ainsi donc, il nous est impossible « de nous ramener à la conscience transcendentale » et de « devenir tout entier conscience » (p. 76). Toute conscience, toute connaissance, toute entreprise de l'homme se dessine sur un fond toujours présent : le monde, un monde qui est toujours déjà là, radicalement premier. La réduction ne sera ni une démarche idéaliste, un « retour à une conscience transcendentale devant laquelle le monde se déploie dans une transparence absolue » (p. V), ni un retour réflexif à une source intérieure, à « l'homme intérieur » de saint Augustin, mais « la formule d'une philosophie existentielle », d'un « sujet voué au monde » (p. IX et V).

Malgré tout ce qu'il doit à Sartre, Merleau-Ponty se trouve ainsi en opposition à lui sur les questions fondamentales de la conscience et de la liberté. Mon existence ne se réduit pas à la conscience que j'ai d'exister, comme pour Sartre. « L'idée d'une conscience qui serait transparente pour elle-même et dont l'existence se ramènerait

[1] Œuvres de MAURICE MERLEAU-PONTY :
La Structure du comportement, PUF, Paris, 1942, 314 p.
La Phénoménologie de la perception, Gallimard, Paris, 1945, 531 p.
« Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, octobre-décembre 1947.
Humanisme et Terreur, Essai sur le problème communiste, Gallimard, Paris, 1947, 209 p.
« Lecture de Montaigne », *Temps modernes*, décembre 1947.
Sens et Non-sens, Nagel, Paris, 1948, 381 p.
« L'homme et l'adversité », *La connaissance de l'homme au XXe siècle* (Rencontres internationales de Genève 1951), La Baconnière, Neuchâtel, 1952, p. 51-75.
« Sur la phénoménologie du langage », *Problèmes actuels de la phénoménologie*, Desclée de Brouwer, Paris, 1952, p. 91-109.
« Le langage indirect et les voix du silence », *Temps modernes*, juin et juillet 1952. (Extrait de *La Prose du monde*, en préparation).
L'Origine de la vérité, en préparation (annoncé dans *Sens et Non-sens*, p. 188).

[2] *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. I. Sauf indication contraire toutes les citations suivantes sont tirées de ce livre.

à la conscience qu'elle a d'exister n'est pas si différente de la notion d'inconscient » (p. 436). Autrement dit, dans le *Cogito ergo sum*, ce n'est pas le Je pense qui contient éminemment le Je suis : c'est la conscience qui est réintégrée à l'existence (p. 439) ou qui se saisit dans une sorte d'ambiguïté ou d'obscurité qui font précisément que je ne suis pas pure conscience ou absolu d'existence (p. 432). « Je suis à moi en étant au monde » (p. 466). « Le *Cogito* doit me découvrir en situation » (p. VII), engagé dans une situation historique totale, équivoque. Cette existence ne sera pas angoisse ou « inquiétude virile » comme pour Sartre, mais *ambiguïté* [1] ; non pas malédiction, mais chance et risque.

La liberté ne sera pas non plus celle de Sartre, dont Merleau-Ponty fait une critique pénétrante [2]. L'arrachement perpétuel par lequel Sartre définit la liberté, n'apparaît à Merleau-Ponty que comme « l'aspect négatif de notre engagement universel dans le monde » (p. 501). « Loin que ma liberté soit toujours seule, elle n'est jamais sans complice, et son pouvoir d'arrachement perpétuel prend appui sur mon engagement universel dans le monde. Ma liberté effective n'est pas en deçà de mon être, mais devant moi, dans les choses » (p. 516). Sans ses racines, la liberté ne serait pas liberté, mais, dans cet enracinement s'exprime l'irréductible ambiguïté de mon existence, de ma participation au monde (p. 520). « Jamais je ne suis chose et jamais conscience nue » (p. 517). Le grief majeur que Merleau-Ponty fait ainsi à Sartre, c'est, semble-t-il, que la néantisation, tout comme la réflexion idéaliste, « s'emporte elle-même et se replace dans une subjectivité invulnérable » (p. IV).

Pour Merleau-Ponty [3], la réduction phénoménologique fait au contraire apparaître le monde, le monde de la perception (le monde

[1] *Ibid.*, p. 231, 397, 418, 432, etc. On trouvera des précisions sur l'ambiguïté dans la discussion des Rencontres internationales de Genève 1951 : *La connaissance de l'homme au XXe Siècle*, La Baconnière, Neuchâtel, p. 217-239.

[2] *Ibid.*, p. 496-520. A. DE WAELHENS : *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 313, trouve cette critique trop sévère. (Sur ce livre, voir plus loin.)

[3] L'exposé qui suit étant terriblement sommaire, on trouvera de bonnes introductions à la philosophie de Merleau-Ponty dans les études suivantes :

ROLAND CAILLOIS : « Note sur l'analyse réflexive et la réflexion phénoménologique », *Deucalion 1*, Paris, 1946, p. 127-139.

— « De la perception à l'histoire. La philosophie de M. Merleau-Ponty », *Deucalion 2*, 1947, p. 59-85.

— « Destin de l'humanisme marxiste », *Critique*, mars 1948.

— « Le monde vécu et l'histoire », *L'homme, le monde et l'histoire*, Arthaud, Grenoble-Paris, 1948, p. 85-110.

F. ALQUIÉ : « Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de M. Merleau-Ponty », *Fontaine*, n° 59, avril 1947, p. 47-70.

F. JEANSON : *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Paris, 1947, p. 133-153, p. 302-311 et passim.

M.-D. PHILIPPE : « Exposé de la phénoménologie de M. Merleau-Ponty », *Nova et Vetera*, 1951, p. 132-146. « Réflexions sur la phénoménologie de M. Merleau-Ponty », *ibid.*, p. 198-209.

perçu), le monde naturel et social (p. 418), bref, le monde originel. Et plus la réflexion est radicale, moins ce monde apparaîtra transparent ; c'est-à-dire plus la réflexion manifestera « sa dépendance à l'égard d'une vie irréfléchie » (p. IX), mieux on se rendra compte que la réflexion reste incomplète tant qu'elle n'a pas conscience de son propre commencement (p. IV). La méthode phénoménologique fournit le moyen de « réfléchir encore sur cette réflexion » (« réflexion du deuxième degré », « réflexion radicale »), en faisant apparaître qu'elle porte sur un irréfléchi (p. 75, 77, 253, 278), mais qu'elle tend précisément à le faire apparaître *comme irréfléchi* sans le résorber dans une conscience absolue. « La réflexion n'est vraiment réflexion que si elle ne s'emporte pas hors d'elle-même, se connaît comme réflexion-sur-un-irréfléchi, et par conséquent comme un changement de structure de notre existence » (p. 76).

Pour une telle conscience réflexive, il n'y a aucun survol possible et « il n'y a pas de pensée qui embrasse toute notre pensée » (p. IX). Cette philosophie radicale « est une expérience renouvelée de son propre commencement, elle consiste tout entière à décrire ce commencement » (p. IX). Si la réflexion prend conscience d'un irréfléchi iréductible comme de son propre soubassement, il faut entendre par irréfléchi non pas ce qui n'est *pas encore* réfléchi (parce qu'encore inconscient et proposé à notre réflexion), mais un irréfléchi que la réflexion fait apparaître comme son propre soutien et son point d'appui, comme point de départ radical : c'est le monde ou notre rapport originaire au monde. La réduction [1] est la seule forme de réflexion qui ne résorbe pas l'irréfléchi, mais qui le montre. Comme on le voit, la position de Merleau-Ponty implique que la conscience n'est plus première, si centrale soit-elle comme toujours en phénoménologie. « Le véritable transcendental », c'est le monde (p. 418), et non plus l'être (comme pour Heidegger) ni la conscience (comme pour Sartre). Résultat paradoxal et profond : ce que la conscience vise et reprend sans cesse, c'est ce monde dont elle part et sur le fond duquel se détachent toutes ses entreprises (et toute réflexion), non pas ce que la philosophie traditionnelle appelait le monde extérieur, objet de la cosmologie, mais la relation existentielle de l'homme au monde [2]. De la sorte, Merleau-Ponty fait de *l'être-au-monde* de Heidegger (plus originaire que la conscience) le véritable aboutissement de la réduction husserlienne ; il espère retrouver ainsi l'unité profonde de l'ambition phénoménologique et de l'ambition existentielle. Le véritable transcendental ou « existential » (pour parler

[1] Voir les intéressants éclaircissements sur la réduction chez A. DE WAELHENS, *op. cit.*, p. 89-93.

[2] Pour tout phénoménologue, le monde se comprend à partir de la structure fondamentale de « l'être-au-monde » et non l'inverse.

comme Heidegger), c'est « la vie ambiguë » (p. 418), car « nous sommes mêlés au monde et aux autres dans une confusion inextricable »[1].

Chez Merleau-Ponty, plus que chez tout autre phénoménologue, on constate que la mise entre parenthèses du monde opérée par la réduction est en fait dévoilement et mise en relief de ce monde comme tel. La description phénoménologique nous dévoilait le monde « phénoménal » ; la réduction phénoménologique de Merleau-Ponty nous livre le monde comme transcendental : la réflexion radicale reste toujours encore une description, mais comme redoublée. « Il faut que ces descriptions soient pour nous l'occasion de définir une compréhension et une réflexion plus radicales que la pensée objective. A la phénoménologie entendue comme description directe doit s'ajouter une phénoménologie de la phénoménologie. Nous devons revenir au *cogito* pour y chercher un Logos plus fondamental que celui de la pensée objective, qui lui donne son droit relatif et, en même temps, la mette à sa place » (p. 419). En réfléchissant sur le fondement de la réflexion on parvient donc non pas à « une couche d'expériences prélogiques » (p. 419), mais au « phénomène du phénomène » (p. 77). Ce redoublement de la réflexion montre que la démarche « logique » ou phénoménologique est essentiellement une reprise et par conséquent qu'elle ne se boucle jamais : « Elle se redoublera donc indéfiniment, elle sera, comme dit Husserl, un dialogue ou une méditation infinie, et, dans la mesure même où elle reste fidèle à son intention, elle ne saura jamais où elle va. L'inachèvement de la phénoménologie et son allure inchoative ne sont pas le signe d'un échec, ils étaient inévitables parce que la phénoménologie a pour tâche de révéler le mystère du monde et le mystère de la raison » (p. XVI).

2. De la « perception » a l'expression et a l'histoire[3]

Si la phénoménologie est « un inventaire de la conscience comme milieu d'univers »[2], toute la question de l'expérience naturelle du monde est à reprendre sur d'autres bases que la psychologie expérimentale et l'épistémologie traditionnelles. C'est la tâche que se

[1] *Phénoménologie de la perception*, p. 518 ; *Sens et Non-sens*, p. 72.

[2] *La Structure du comportement*, p. 271.

[3] Pour une étude d'ensemble et détaillée de la philosophie de Merleau-Ponty, étude à la fois sympathique et critique, il faut renvoyer au livre important et déjà indispensable d'Alphonse de Waelhens : *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty* (Bibl. philos. de Louvain, Ed. Nauwelaerts, Louvain, 1951, 408 p.). A première vue, on pourrait s'étonner que l'on consacre tout un gros livre à l'œuvre, pas très considérable, d'un philosophe encore jeune. Mais cela se justifie par l'intérêt et l'originalité de la pensée de Merleau-Ponty d'une part, et d'autre part par l'exceptionnelle compétence de l'auteur qui ne se borne pas à résumer ou à paraphraser Merleau-Ponty, mais discute sa position point par point avec de constantes références

proposent les deux premiers livres : *La Structure du Comportement* et la *Phénoménologie de la Perception*. Faisant fond sur les résultats expérimentaux de la « psychologie de la forme » et des behavioristes (tout en critiquant leurs schémas d'interprétation des phénomènes observés), Merleau-Ponty s'efforce de montrer que la perception est notre rapport originel au monde, « un type d'expérience originaire » [1]. « Il ne faut donc pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire : le monde est cela que nous percevons » [2]. Le monde de la perception se découvre « comme berceau des significations, sens de tous les sens, et sol de toutes les pensées » [3].

Mais « sens » a pour Merleau-Ponty un nouveau sens : c'est ce Logos ambigu mais fondamental, déjà présent dans notre relation originelle au monde. « Il y a du sens » [4], non pas *un* sens. Le sens est ambigu, mêlé de non-sens puisque la réduction n'est jamais complète. On ne peut pas plus dire : tout a un sens que tout est non-sens. Mais ce sens qui est rationalité irréfléchie, nous le reprenons par réflexion, le prolongeons, et chacun de nos actes, chacune de nos pensées exprime ou donne un sens au monde, sans toutefois jamais l'exprimer complètement. « L'idée d'une expression *complète* fait non-sens » [5]. Le sens n'est pas déjà là, comme si nous n'avions plus qu'à déchiffrer le monde ; ce n'est pas non plus nous qui, à partir

à Husserl, Heidegger, Sartre, etc. Par là, nous sommes non seulement introduits dans une œuvre touffue et difficile, mais encore éclairés constamment par le meilleur guide sur la problématique actuelle de la phénoménologie en général. Grâce à de Waelhens, nous voyons mieux comment la phénoménologie de Merleau-Ponty nous ramène sans cesse de la chose à la signification, de l'être à l'existence, comment le corps et l'âme (ou conscience) sont imbriqués l'un dans l'autre (tout corps est déjà signifiant et la conscience est toujours exprimée dans un corps) et comment la notion phénoménologique de l'intentionnalité « proscrit » l'idée d'une « conscience représentative » (p. 90), base de toutes les épistémologies traditionnelles. Sur ce dernier point de Waelhens relève avec raison que l'ambition de Merleau-Ponty est analogue à celle de Kant : « Expliciter les conditions auxquelles s'institue l'expérience scientifique » (p. 97) ; mais, alors que Kant ramène le monde de l'expérience à un « divers » sans unité, à une « poussière d'impressions », Merleau-Ponty dégage au contraire une expérience du monde, globale et originaire, l'expérience existentielle et vécue de la perception, au delà du psychologique et du logique, au delà de la conscience représentative, ou plutôt en deçà. Signalons enfin l'intérêt de la discussion finale portant sur la « difficulté majeure » de cette philosophie : « En quel sens on peut rendre compatibles la possibilité d'écrire une phénoménologie de la perception et la thèse suivant laquelle on ne sort jamais de la perception » (p. 385 sq.).

[1] *La Structure du comportement*, p. 298. Cf. *Phénoménologie de la perception*, p. 377.

[2] *Phénoménologie de la perception*, p. XI.

[3] *Ibid.*, p. 492.

[4] *Ibid.*, p. 342, 454.

[5] « Le langage indirect et les voix du silence », *Temps modernes*, juin 1952, p. 2118.

de notre conscience nue, créerions les significations et les valeurs, mais « nous achevons en une parole précise le discours confus du monde » [1]. Tout le problème du langage et de l'esthétique est à reprendre [2], où Merleau-Ponty montrera d'abord la présence d'un sens dans les signes, puis le passage de la signification gestuelle des mots à la signification conceptuelle, de la parole parlante à la parole parlée [3] : on aura entre les deux le même rapport qu'entre la perception et la pensée scientifique.

Sur le plan de l'action et de l'histoire [4], nous retrouvons la même ambiguïté et la même dialectique du sens et du non-sens. « Il n'y aurait pas d'histoire si tout avait un sens et si le développement du monde n'était que la réalisation visible d'un plan rationnel ; mais il n'y aurait pas davantage d'histoire... si tout était absurde, ou si le cours des choses était dominé par quelques faits massifs et immuables » [5].

Merleau-Ponty, sur tous ces plans, refuse la tentation de survoler le monde. Nous sommes au monde, « nous naissons dans la raison comme dans le langage » [6], nous baignons dans le sens, nous sommes dans l'histoire et dans l'action politique. « Nous sommes de part en part historiques » [7]. Partout Merleau-Ponty relève « une ambiguïté inévitable » [8], non pas pour le plaisir de dénoncer, du haut d'une tour d'ivoire et de pureté, l'impureté ou « le maléfice » de l'action politique, le non-sens du monde, la terreur ou la violence de l'histoire, mais au contraire pour nous inviter à « nous joindre à l'histoire au lieu de la contempler » [9], à reconnaître que nous sommes « embarqués dans l'expérience » et que la philosophie n'est rien d'autre qu'« une conscience plus aiguë » [10] de cette expérience. Ici Merleau-Ponty défend comme Sartre un humanisme : il nous faut une bonne fois « penser comme des vivants » [11]. « Le monde humain est un

[1] *Sens et Non-sens*, p. 380.

[2] Voir : *Phénoménologie de la perception*, p. 203-232 ; *Sens et Non-sens*, p. 15-49 ; « Sur la phénoménologie du langage », in *Problèmes actuels de la phénoménologie*, p. 91-109 ; « Le langage indirect et les voix du silence », *Temps modernes*, juin et juillet 1952 ; et le volume annoncé : *La prose du monde*. Cf. A. DE WAELHENS, *op. cit.*, p. 150-165 et 366-376.

[3] *Phénoménologie de la perception*, p. 229.

[4] Voir : *Humanisme et Terreur ; Sens et Non-sens ;* « L'homme et l'adversité », in *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, p. 51-75 ; « Le langage indirect et les voix du silence », *Temps modernes*, juillet 1952. Cf. A. DE WAELHENS, *op. cit.*, p. 331-365 (avec une intéressante discussion des thèses de R. Aron et de G. Lukacs).

[5] *Sens et Non-sens*, p. 343.

[6] *Ibid.*, p. 8.

[7] *Ibid.*, p. 156.

[8] *Humanisme et Terreur*, p. 12.

[9] *Sens et Non-sens*, p. 157.

[10] *Humanisme et Terreur*, p. 206.

[11] *Ibid.*, p. XLI.

système ouvert ou inachevé et la même contingence fondamentale qui le menace de discordance le soustrait aussi à la fatalité du désordre et interdit d'en désespérer »[1]. « Le héros des contemporains, ce n'est pas Lucifer, ce n'est pas même Prométhée, c'est l'homme »[2]. « Seul le héros vit jusqu'au bout sa relation aux hommes et au monde »[3].

Conclusion générale

A travers un demi-siècle de phénoménologie, nous avons pris la liberté de tirer une ligne : nous sommes partis du problème premier de Husserl et de la méthode de réduction qu'il inaugure, en essayant de ressaisir l'intention profonde de cette méthode et de suivre, jusqu'à ses principaux points d'aboutissement actuels, le mouvement de réflexion radicale qu'elle a déclenché. Cette vue cavalière dans un courant déjà foisonnant ne prétend nullement être un panorama : on n'oubliera pas qu'il y a eu et qu'il y a d'autres phénoménologues, d'autres phénoménologies.

Peut-on néanmoins répondre à la question initiale : Qu'est-ce que la phénoménologie ? — Elle est avant tout méthode, une méthode pour changer notre rapport au monde, pour en prendre une conscience plus aiguë. Mais en même temps et par là même, elle est déjà une certaine attitude vis-à-vis du monde ou plus exactement une certaine attitude vis-à-vis de notre rapport au monde. La phénoménologie combine la rupture la plus radicale avec notre attitude première et naturelle vis-à-vis du monde (en ce sens, elle est ascèse de l'esprit) et l'approfondissement ou la consécration de cette attitude originelle (en ce sens, elle est respect du réel et engagement dans le monde). La conscience prend ses distances vis-à-vis des choses, elle se donne toute liberté à leur égard, mais on s'aperçoit bien vite que c'est pour être plus fidèle à notre insertion essentielle dans le monde. La réduction du monde est pour la conscience une façon détournée de l'assumer plus pleinement, de prendre en charge le sens du monde. C'est en quoi la phénoménologie est une aventure de conscience, bien plutôt qu'un système du monde ou une *Weltanschauung*. Ce qui n'enlève rien à l'extrême objectivisme de cette philosophie, objectivisme qui reste une constante au cours de ce long et multiple effort pour revenir « aux choses mêmes » et pour restituer le réel le plus originaire dans toute sa signification. La méthode phénoménologique permet ainsi de pousser simultanément et d'un seul mouvement vers les racines de la subjectivité et le fondement du monde objectif.

[1] *Humanisme et Terreur*, p. 206.
[2] *Sens et Non-sens*, p. 380.
[3] *Phénoménologie de la perception*, p. 520.

On aura remarqué — et c'est ce qui rend une caractéristique d'ensemble si malaisée — que cette méthode philosophique est animée d'une puissance de dépassement proprement déconcertante et que, elle-même perpétuelle reprise, elle nous contraint à une reprise incessante de ce que nous croyions acquis : cela est vrai aussi bien de l'idée que nous cherchons à nous faire de la phénoménologie que de l'objet même de sa recherche. La phénoménologie se donne comme description, mais elle est plus que cela : recherche radicale des fondements, transcendentalisme ; elle se donne comme méthode, et pourtant elle implique toute une vue du monde. Elle est dévoilement des phénomènes, mais tout autant retour à soi ou au sujet. Elle vise les essences, et elle débouche dans l'existence. Elle met entre parenthèses le fait et le donné psychologique, et la voilà qui restitue finalement le monde vécu.

Ce dépassement se manifeste dans le passage à l'ontologie et à l'existentialisme que nous avons retracé. D'une part la phénoménologie se montre capable de retrouver et de renouveler les problèmes traditionnels et fondamentaux de la philosophie, ceux que le positivisme et l'épistémologie du XIXe siècle perdaient de vue, par exemple le problème de l'être que la phénoménologie permet de reposer de façon originale et non sans quelque intrépidité métaphysique ; par son radicalisme, elle renoue, contre le XIXe siècle finissant, avec l'intention profonde et intégrale de la philosophie de tous les temps. Mais d'autre part elle va, par ses chemins propres, rejoindre le courant tout récent de l'existentialisme issu de Kierkegaard et de G. Marcel, en lui insufflant une force et un esprit nouveaux, en lui apportant aussi une méthode de « science rigoureuse ».

Même si nous n'avons pu décrire dans le détail la fécondité de la méthode phénoménologique dans les domaines les plus divers, ni démêler complètement l'écheveau des multiples phénoménologies, du moins apparaît-il nettement qu'au cours de cette poussée philosophique la conception du rapport de l'homme au monde, de la conscience à l'être, et surtout du rapport réflexif de la conscience à elle-même, s'est trouvée profondément modifiée. Il est évidemment prématuré de répondre à la question qui tout naturellement s'impose à nous : est-ce là que se forge la vue de l'homme et du monde qui sera et restera celle du XXe siècle ? Il suffit pour l'instant de constater qu'à tout le moins elle est et restera l'une de celles qui comptent aujourd'hui.

PIERRE THÉVENAZ.