



**Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série**  
**Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe**

**19/2020**

**Annales de Phénoménologie – Nouvelle Série**  
**Annalen der Phänomenologie – Neue Reihe**

*Fondateur de la revue/Gründer der Zeitschrift* : Marc Richir (†)  
*Directeur de publication/Herausgeber* : Alexander Schnell

*Secrétariat de rédaction et commandes/Sekretariat und Bestellungen* :

Lehrstuhl für Phänomenologie  
Fakultät für Geistes- und Kulturwissenschaften  
Bergische Universität Wuppertal  
Gaußstraße 20  
D-42119 Wuppertal  
E-mail : alex.schnell@gmail.com

*Comité de rédaction/Beirat der Redaktion* :

Sacha Carlson, Guy van Kerckhoven, Patrice Loraux, Antonino Mazzù,  
Jean-François Perrier, Alexander Schnell

Revue éditée par l'*Association Internationale de Phénoménologie*  
(A.I.P.).

Diese Zeitschrift wird von der *Association Internationale de Phénoménologie* (A.I.P.) herausgegeben.

*Siège social/Eingetragener Sitz* :

A.I.P.  
2 route des Marnières  
F-89500 Dixmont

**Avertissement :**

L'éditeur du site « annales.eu » – l'Association Internationale de Phénoménologie (A.I.P.) – détient la propriété intellectuelle et les droits d'exploitation. À ce titre, il est titulaire des droits d'auteur et du droit *sui generis* du producteur de bases de données sur ce site conformément à la loi n° 98-536 du 1er juillet 1998 relative aux bases de données.

Les articles reproduits sur le site « annales.eu » sont protégés par les dispositions générales du Code de la propriété intellectuelle.

Pour un usage strictement privé, la simple reproduction du contenu de ce site est libre.

Pour un usage scientifique ou pédagogique, à des fins de recherches, d'enseignement ou de communication excluant toute exploitation commerciale, la reproduction et la communication au public du contenu de ce site sont autorisées.

La mention « Association Internationale de Phénoménologie » sur chaque reproduction tirée du site est obligatoire, ainsi que le nom de l'auteur et la référence du document reproduit.

*Les manuscrits peuvent être envoyés au Secrétariat de Rédaction.*

*La Revue n'en est pas responsable.*

*Manuskripte können an das Sekretariat geschickt werden.*

*Die Zeitschrift haftet hierfür nicht.*

## SOMMAIRE

<i>La phantasia dans l'idéalisme méontique. Pour une confrontation entre E. Fink et J. G. Fichte</i>	6
STÉPHANE FINETTI	
<i>Selbstgefühl als lebendige Gegenwart. Husserl und Schelling über die ursprüngliche Zeitkonstitution</i>	25
NI YICAI	
<i>Les larmes de Job et les sables de la mer. Lev Chestov, lecteur et critique de Husserl</i>	44
ANTONINO MAZZÙ	
<i>„Geschlecht“ und „Stil“ in Heideggers Annäherung an Trakls Gedicht</i>	59
ÁNGEL ALVARADO-CABELLOS	
<i>Dekonstruktion als Wiederholendes Durchkreuzen und das Erscheinen: Zu Derridas Heidegger-Lektüre im Jahr 1964/65</i>	79
BENJAMIN SCHUPPERT	
<i>Le sens de l'Ego pour Sartre</i>	97
ALEXANDER SCHNELL	
<i>« Comment entendre la Parole de Dieu ? » Logos et méthode phénoménologique dans les derniers écrits de Michel Henry</i>	110
SYBILLE GERAIN	
<i>« Cachez ce Zeit que je ne saurais voir ! » Ce qu'il y a encore de présent sous le flux perceptif (Husserl, Levinas, Richir)</i>	143
AURÉLIEN ALAVI	
<i>Symbolisation et désymbolisation. De Karl-Philipp Moritz à Marc Richir</i>	223
JOËLLE MESNIL	

<i>Symbolique et transcendantal (I)</i> <i>De la Philosophie des formes symboliques de Cassirer à la phénoménologie richirienne</i>	255
JEROME WATIN-AUGOUARD	
<i>L'apparence comme figure réflexive fondamentale de la phénoménologie transcendantale. Un commentaire de la II<sup>ème</sup> Recherche phénoménologique de Marc Richir</i>	286
PHILIP FLOCK	
<i>La praxis de l'épochè hyperbolique et le statut phénoménologique de l'ironie</i>	309
JUAN CARLOS MONTOYA	
<i>La Χώρα (Leiblichkeit) comme la base de la phénoménologie</i>	326
DOMINIC EKWEARIRI	
<i>Nécessité et contingence. Une interprétation phénoménologique</i>	357
RICARDO SÁNCHEZ ORTIZ DE URBINA	
<i>Comme un tremblement dans l'être au monde : l'autisme comme question adressée à la phénoménologie</i>	375
FLORIAN FORESTIER	

## Le sens de l'*Ego* pour Sartre

ALEXANDER SCHNELL

Sartre phénoménologue ? La réponse doit clairement être affirmative – du moins entre les années 1930 et la parution de *L'être et le néant* (1943). Sartre développe durant cette période ce qu'il a lui-même considéré comme une forme de « réalisme » phénoménologique. Ce projet inclut en particulier une théorie fort intéressante du « Moi » ainsi qu'une réflexion originale sur le rapport entre « conscience constituante » et « Moi empirique ».

Il s'agit là fondamentalement d'une réinterprétation de la notion d'« intentionnalité ». Sartre pense ensemble trois choses : l'idée que la conscience est pleinement *transcendante* (« transcendant » voulant dire : être pris dans un *mouvement* de transcendance et s'absorbant entièrement dans l'objet) ; l'idée que cette même conscience est dépourvue de tout *Ego* et que celui-ci habite bien plutôt le champ qui *transcende* précisément celui de la conscience, à savoir le « psychisme » ; et l'idée que l'affectivité, en raison du « vide » de la conscience, est à son tour transcendante. Or, cela nécessite de clarifier le rapport entre la « conscience » et le « psychisme », ce qui constitue tout l'enjeu des réflexions de *La transcendance de l'Ego*.

\*

\* \*

Dans cet écrit<sup>1</sup>, rédigé en 1933-34 et publié en 1936, qui est sa toute première œuvre philosophique, Sartre développe une analyse phénoménologique profondément originale du « Moi (*Ich*) ». Cette notion, centrale dans la phénoménologie transcendantale de Husserl, peut s'entendre de différentes manières. Aussi convient-il d'en clarifier le sens.

---

<sup>1</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 1988. Pour la littérature secondaire, on se reportera avec profit à J.-M. Mouillie, *Sartre. Conscience, ego et psychè*, Paris, PUF, 2000 et R. Breeur, *Autour de Sartre. La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, coll. « Krisis », 2005.

Dans la présente contribution, il s'agira de suivre le chemin sartrien, sachant que son essai n'esquisse que les linéaments d'un projet qui est en réalité plus large et qui exige d'être approfondi. Aussi faudra-t-il par moment conduire plus loin une réflexion simplement ébauchée.

La meilleure manière pour entrer dans cet essai – probablement le plus phénoménologique de la plume de Sartre – consiste, à mon avis, à formuler de façon explicite les questions qui sous-tendent les développements de Sartre et auxquelles ceux-ci se présentent comme leurs réponses. La première question, la plus obvie, est celle du *sens* et du *statut* de l'« *Ego* » en phénoménologie. Husserl utilise différentes expressions – « sujet », « Moi », « *Ego* » ou « Je » (*Ich*), etc. – ce qui rend nécessaire une délimitation précise du sens de chacun de ces termes. On n'imaginera pas, bien entendu, que le sens de ces termes est déjà présent ou disponible et qu'il se conçoit pour tout le monde de façon identique ; il s'agira plutôt de saisir la manière dont *Sartre* procède, afin de donner une cohérence à une réflexion phénoménologique sur l'« *Ego* ».

La deuxième question est de savoir ce qui assure l'*unité* de la conscience et ce que cela implique pour la manière dont la conscience (« transcendantale » et « constituante ») se rapporte aux vécus empiriques et concrets.

Et la troisième question concerne la façon dont se laisse éviter toute forme de « solipsisme ». Cette question touche à l'intersubjectivité. Ce spectre du « solipsisme » hante toute l'œuvre de Sartre.

\*

\* \*

Il faut signaler d'emblée l'horizon global de la position sartrienne. Ce qui est à l'arrière-plan de tout son projet, c'est – tout d'abord – un cartésianisme revisité. Plus précisément, cette position est *dualiste*, tout en réfléchissant sur différentes stratégies possibles de *surmonter* ce dualisme (je renvoie simplement à la remarque célèbre dans l'introduction de *L'être et le néant* où Sartre affirme que tous les dualismes antérieurs ont désormais été résorbés dans celui du « fini » et de l'« infini »). Quoi qu'il en soit, ce qui sous-tend toutes les analyses de *La transcendance de l'Ego*, c'est la distinction fondamentale entre la « conscience » et le « psychique ». Et la thèse majeure de Sartre est que l'*Ego* relève non pas du champ de la *conscience* mais de celui du *psychique*. Expliquons donc le sens de ces deux termes cruciaux.

Je viens d'introduire la notion de « champ » : c'est là un premier point important, la conscience et le psychique n'étant pas des « pôles<sup>2</sup> » mis en rapport de façon quasi linéaire, mais justement des « champs » (Sartre utilise également à ce propos les termes de « domaines » ou « sphères »). Or, qu'est-ce que Sartre entend d'abord par « conscience » ?

Pour y voir clair, il convient de dire un mot à propos de la « transcendance » (qui figure dans le titre de l'essai) et de l'« immanence ». Ces termes ont des significations un peu différentes dans ces deux cas. Sartre nomme la conscience un « champ transcendantal<sup>3</sup> ». Elle est de part en part *mouvement de (ou vers la) transcendance*. Elle est extase pure, pour ainsi dire, ce qui implique qu'elle ne contient *rien*<sup>4</sup>. Aussi, elle est un absolu non-substantiel, comme dira *L'être et le néant*. Je cite :

La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure « apparence », en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu<sup>5</sup>.

Cette idée que la conscience est « vide total » et que « le monde entier est en dehors d'elle » a d'abord été introduite dans *La transcendance de l'Ego*<sup>6</sup>.

Le psychique, en revanche, renferme bel et bien différentes sortes d'entités – dont, *notamment* l'Ego ! L'expression « transcendance de l'Ego » dit au premier chef : transcendance du psychique, en général, et de l'Ego, en particulier, *par rapport à la conscience* ! La conscience est donc *une* forme d'immanence (mais totalement vide, j'insiste) par rapport au psychisme transcendant ; et le psychisme est une immanence dans un tout *autre* sens parce qu'il renferme les objets du monde, l'autre et le Moi.

*Or, ce qui caractérise à présent de façon essentielle cette conscience, c'est qu'elle est « pure conscience de soi ».* Je cite le passage décisif à ce propos, au début de *La transcendance de l'Ego*, qui poursuit l'idée amorcée à l'instant :

---

<sup>2</sup> Cela n'empêche pas qu'à « l'intérieur » du psychisme, Sartre peut caractériser l'Ego comme « pôle des actions, des états et des qualités ».

<sup>3</sup> Sartre la caractérise également comme « un champ infini et absolu », *La transcendance de l'Ego*, p. 37.

<sup>4</sup> « [...] la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi », J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité » (1939), repris dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1990, p. 10.

<sup>5</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 23.

<sup>6</sup> Cf. le chapitre I A) « Théorie de la présence formelle du Je ».

[...] l'existence de la conscience est un absolu parce que la conscience est consciente d'elle-même. C'est-à-dire que le type d'existence de la conscience c'est d'être conscience de soi. Et elle prend conscience de soi *en tant qu'elle est conscience d'un objet transcendant*<sup>7</sup>.

On voit dès lors que l'arrière-plan des développements sartriens est autant cartésien que *kantien*. Ce que Sartre appelle « conscience », c'est le « Je pense » kantien, compris comme « véhicule<sup>8</sup> » devant « pouvoir accompagner toutes nos représentations<sup>9</sup> », qui est à son tour totalement vide et dont la seule fonction consiste précisément à élever nos représentations à la conscience<sup>10</sup>. Mais cette identification entre le « Je pense » kantien et la « conscience » sartrienne ne doit pas cacher que la conscience, pour Sartre, n'est *pas* un « Je », encore moins une quelconque forme de sujet clos sur lui-même, mais pure conscience de soi s'absorbant de façon extatique dans l'objet (« pure » veut précisément dire : privée de toute forme d'*Ego*). Autrement dit, cette pureté de la conscience de soi exprime l'idée que si elle va entièrement vers l'objet, elle n'est pas objectivante d'elle-même, Sartre dit : elle n'est pas conscience « thétique » d'elle-même, elle n'est pas « positionnelle » d'elle-même. D'où provient alors cette conscience de soi, si ce n'est pas dans son rapport à *elle-même* ? Le passage cité à l'instant l'a dit (et c'est là encore une idée kantienne<sup>11</sup>) : elle prend conscience de soi *dans la mesure même* où elle est conscience d'un objet transcendant. Retenons alors l'enseignement de Sartre à propos de la conscience : la conscience est vide ; elle est purement et simplement conscience de soi ; ce rapport à soi ne suppose pas un soi substantiel et ne relève pas non plus de la réflexion<sup>12</sup>, mais la conscience est conscience de soi en tant que conscience d'autre chose que soi<sup>13</sup>. De la sorte, la conscience (de soi) s'absorbe entièrement dans l'objet. L'*Ego* est donc, nous l'avons dit, *transcendant* à la conscience. La conscience, bien qu'elle soit individuelle (et impersonnelle), j'y reviendrai, n'est *pas* « égoïque ». La

---

<sup>7</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 23 sq.

<sup>8</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341 sq. / B 399 sq.

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131.

<sup>10</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 341 sq. / B 399 sq.

<sup>11</sup> Cf. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 108.

<sup>12</sup> Nous reviendrons dans un instant sur la fonction précise de la réflexion dans l'économie de *La transcendance de l'Ego*.

<sup>13</sup> D'où une autre phrase célèbre de *L'être et le néant* qui est censée corriger la détermination heideggérienne de l'être du *Dasein* : « la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui », *L'être et le néant*, p. 29.

conscience n'est pas *ma* conscience, elle est pur mouvement vers le dehors (mouvement « absolu » en ce sens). L'élan du « tramway-devant-être-rejoint » ne relève d'aucune intériorité (et pourtant il est pure conscience de soi !), c'est une entité transcendante au même titre que l'arbre perçu ou la jalousie d'Othello pour Iago. C'est là une première thèse fondamentale de Sartre dans *La transcendance de l'Ego*.

Sartre insiste sur cette « pureté » de la conscience de soi – et y oppose l'« impureté » du psychisme. Il parle encore de « compromission », voire d'« empoisonnement ». Qu'est-ce qui le « compromet », le rend impure ? L'*Ego*, précisément. Comment faut-il évaluer cette appréciation négative ?

La réserve vis-à-vis de tout idéalisme est sans doute une raison pour cette attitude ; le renvoi à une attitude similaire chez Heidegger (concernant le rapport de « déchéance » entre l'ontique et l'ontologique) sûrement une autre. Et une certaine lecture de Marx se devine également entre les lignes. « Le Je transcendantal, c'est la mort de la conscience<sup>14</sup> », écrit Sartre d'une manière drastique. Quoi qu'il en soit, pour lui, la sphère du psychique est accessible à la psychologie, tandis que celle de la conscience l'est à la seule phénoménologie.

Sans insister davantage sur le paradoxe que la conscience, contrairement à la conception traditionnelle, ne serait pas l'objet de la psychologie, on remarque qu'en caractérisant la sphère de la conscience de la sorte, Sartre refuse tout accès spéculatif (ou dialectique) à la conscience. Celle-ci n'est ni l'objet d'une « phénoménologie de l'esprit » (Hegel), ni d'une « histoire pragmatique de l'esprit humain » (Fichte). – Malheureusement, Sartre ne s'explique pas davantage sur l'idée de savoir quel concept de « phénoménologie » sous-tend une telle position (ce qui serait intéressant notamment par rapport à la question du rapport entre phénoménologie et métaphysique). –

Deux questions fondamentales se posent à partir de là. Premièrement, qu'en est-il de l'« *Ego* » dans cette configuration ? Et, deuxièmement, comment s'effectue le passage entre « conscience transcendante » et « psychisme » ?

L'*Ego* est un *troisième* terme s'ajoutant à la conscience et au psychisme. Pour que l'on puisse l'aborder, il est nécessaire d'expliquer ce que Sartre appelle les trois « *degrés* » de la conscience ainsi que la fonction de la « réflexion » dans cette différenciation tripartite.

L'*Ego* n'est pas inclus dans la conscience, ni n'apparaît dans son champ, nous l'avons vu. La conscience connaît trois « *degrés* » qui sont disposés de la manière suivante :

---

<sup>14</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 23.

1<sup>er</sup> degré : conscience irréfléchie – 2<sup>ème</sup> degré : conscience réfléchissante (irréfléchie) – 3<sup>ème</sup> degré : conscience réfléchie

Entre le premier degré de la conscience et les deux autres, il y a un abîme, une rupture impliquant la réflexion (ou le « *cogito* »), c'est-à-dire l'opération en vertu de laquelle la conscience se dirige sur la conscience ou prend la conscience comme objet. La conscience irréfléchie (au premier degré) est la « conscience de soi » dont il a été question à l'instant. Elle est absolument et rigoureusement non positionnelle. Il faut la *distinguer* de la conscience qui se prend elle-même pour objet dans et grâce à la *réflexion* : le volet « subjectif » en est la conscience réfléchissante (au second degré) qui est à son tour non positionnelle d'elle-même, mais positionnelle de la conscience réfléchie, alors que le volet « objectif » (au troisième degré) est la conscience réfléchie qui est positionnelle d'elle-même. Cela veut dire que la « conscience réfléchissante ne se prend pas elle-même pour objet » lorsque cet acte réflexif est opéré, mais « ce qu'elle affirme concerne la conscience réfléchie<sup>15</sup> ». Et l'idée fondamentale est maintenant que c'est cet acte réflexif caractérisant en propre la conscience réfléchissante<sup>16</sup> qui fait d'abord « naître » l'*Ego* dans la conscience réfléchie (c'est-à-dire au troisième degré de la conscience). Sartre de préciser (et c'est en cela que consiste sa transcendance) : « Puisque le Je s'affirme lui-même comme transcendant dans le 'Je pense', c'est qu'il n'est pas de la même nature que la conscience transcendantale », et il ajoute : « il n'apparaît pas à la réflexion comme la conscience réfléchie : il se donne à *travers* [Sartre dira plus loin : « derrière<sup>17</sup> »] la conscience réfléchie<sup>18</sup> ».

Or, dans ce qui précède, il a d'abord été question de l'« *Ego* », puis immédiatement après du « Je ». Ceux-ci ne sont pourtant pas exactement identiques. On pourrait dire que l'*Ego* est le terme englobant qui d'après Sartre, a deux « faces<sup>19</sup> » : le « Je » et le « Moi » (le Je étant « l'*Ego* comme unité des actions » et le Moi ce même *Ego* « comme unité des États et des qualités<sup>20</sup> »). Caractérisons plus avant cette double dimension.

Pris pour lui-même, le « Moi » est une unité « matérielle » qualifiée de « concret et psycho-physique<sup>21</sup> » ; le « Je », « centre d'opacité », en est la

<sup>15</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 28.

<sup>16</sup> Cela veut dire que la réflexion n'est pas au fondement de la conscience réfléchissante, mais, à l'inverse, que « la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré », *La transcendance de l'Ego*, p. 41.

<sup>17</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 36.

<sup>18</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 35.

<sup>19</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 43.

<sup>20</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 44.

<sup>21</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 25.

contraction « infinie<sup>22</sup> » en un « point ». Sartre d'écrire : « le Je [...] est au moi concret et psycho-physique ce que le point est aux trois dimensions : il est un Moi infiniment contracté<sup>23</sup> ». Or, il faut développer le « contenu » de cette « réalité opaque » du Je. Sartre s'y attèle en exposant sa doctrine de la « constitution de l'*Ego* ». À la question de savoir comment se rapportent la conscience (fondamentalement *irréfléchie*) et l'*Ego*, il répond (une fois de plus) que c'est le fait de la conscience réfléchissante (de second degré) et en particulier de l'acte réflexif qui lui est propre : l'*Ego* n'apparaît en effet « qu'avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention réflexive<sup>24</sup> ». Ce « noème », cet *Ego* transcendant et « matériel », forme une « unité *transcendante* » (par opposition à une unité immanente constituée par le flux de la conscience s'auto-constituant) qui se donne sous différents « aspects ». Sartre les appelle « états », « qualités » et « actions ». Essayons à présent d'en déterminer la nature.

Là encore, une remarque générale s'impose d'abord. Sartre poursuit un projet remarquablement conséquent. Tout ce qui est dit de l'*Ego* est en cohérence – et doit l'être – avec sa conception de la conscience sous-jacente (avec ses trois degrés). Cela veut dire que la constitution de l'*Ego* en est le reflet. C'est dans l'exacte mesure où la conscience transcendantale est « vide » que l'*Ego*, *avant* de « vivre » et de faire ses expériences, donc avant le déploiement de l'histoire de la genèse de ses habitudes et sédimentations, n'est à son tour « rien » :

Il ne nous paraît pas que nous pourrions trouver un pôle squelettique si nous ôtions l'une après l'autre toutes les qualités [de l'*Ego*]. Si l'*Ego* apparaît comme au-delà de chaque qualité ou même de toutes, c'est qu'il est opaque comme un objet : il nous faudrait procéder à un dépouillement infini pour ôter toutes ses puissances. Et, au terme de ce dépouillement, il ne resterait plus rien [...] <sup>25</sup>.

D'où provient alors la « matérialité », la « teneur » de l'*Ego* ? Pour pouvoir y répondre, il faut précisément suivre Sartre dans sa détermination des « états », des « qualités » et des « actions ».

Les « états », d'abord. Ceux-ci relèvent de l'affectivité de l'individu. À un tel point que Sartre réclame dans « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » un « nouveau traité des

---

<sup>22</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 37.

<sup>23</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 25.

<sup>24</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 43. Le fait que Sartre parle ici du « Moi » (et non pas de l'« *Ego* ») ne doit pas nous tromper : ses usages terminologiques sont parfois flottants. Il est clair que, dans le présent contexte, Sartre ne vise pas le Moi en particulier, mais l'*Ego* transcendant en général.

<sup>25</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 61.

passions<sup>26</sup> » à ce propos, au cœur même d'une approche phénoménologique de l'*Ego* et de la conscience en général. Deux traits distinctifs apparaissent ici avec force. Prenons l'exemple choisi par Sartre lui-même : celui de la répulsion et de la haine. Lorsque je me trouve face à quelqu'un pour qui, au moment de cette rencontre, je ressens un fort rejet, je peux faire état du vécu *instantané* de répulsion. Mais cette répulsion se dissipe dès lors que cette personne n'occupe plus mon champ de perception. De cet « *Erlebnis* » instantané, il faut distinguer la haine qui s'étend bien au-delà du cadre d'une telle présence limitée. Un tel affect *permanent*, Sartre le nomme précisément « état »<sup>27</sup>. Or, celui-ci est « une manière de découvrir le monde<sup>28</sup> », non pas un affect relevant de la « vie intérieure », mais une propriété des objets hors de la conscience, laquelle propriété est transcendante au même titre que ces mêmes objets. (C'est là une deuxième thèse fondamentale de *La transcendance de l'Ego*.) Et pourtant, je viens de le dire, c'est bel et bien de l'état *de l'Ego* qu'il s'agit ici ! Il s'ensuit que les états ne sont pas seulement transcendants à l'instar des *objets*, mais encore à l'instar de l'*Ego* lui-même.

Si l'état est transcendant, cela implique qu'il n'est pas donné de façon adéquate, mais qu'il se profile en « adombrations (*Abschattungen*) ». Telle est effectivement la position de Sartre. Plus radicalement, il va même jusqu'à affirmer son caractère douteux. Et quel est enfin le rapport entre l'état de l'*Ego* et ses vécus ?

Pour Sartre, les vécus « *émanent* » des états, émanation qu'il qualifie de « magique<sup>29</sup> ». Comment faut-il entendre le sens de ce terme ? De fait, deux séries sont concevables : l'une qui part du vécu et qui va vers l'*Ego* en passant par l'état, l'autre en sens inverse. Que mon état soit induit par un vécu est un point de vue empirique (et psychologique) bien connu – il incombe à la psychologie de mettre en évidence les rapports causaux ici en jeu. Que l'état soit l'origine du vécu (domaine relevant de la phénoménologie) semble en revanche paradoxal. Cela s'explique par le

---

<sup>26</sup> J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de Husserl : l'intentionnalité » (1939), *art. cit.*, p. 12.

<sup>27</sup> L'état et le vécu instantané sont respectivement l'objet d'un type de réflexion spécifique. Sartre nomme « impure » la réflexion qui opère le passage à l'infini (du vécu à l'état), et « pure » la réflexion qui se cantonne à l'instantanéité du vécu. Ces deux types de réflexion n'ont rien à voir avec la réflexion « phénoménologique » en jeu au niveau de la conscience réfléchissante (deuxième degré de la conscience).

<sup>28</sup> Cf. *ibid.*, p. 11. Pour désigner les « états » Sartre utilise aussi l'expression « sentiment ». Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions* (1938), la notion d'« émotion » occupe plus ou moins la fonction des « états ».

<sup>29</sup> Cette dimension « magique » réapparaîtra chez Merleau-Ponty par exemple dans son idée que le peintre pratique à chaque fois une « théorie 'magique' de la vision » (cf. *L'œil et l'esprit*). Je remercie Selin Gerlek d'avoir attiré mon attention sur ce point.

caractère « *passif* » et « *inerte* » de l'état (deux traits qui sont relatifs à la spontanéité [activité] de la réflexion). En même temps, l'état apparaît comme l'*origine* de mes réactions corporelles. Sartre concilie cette double détermination de la manière suivante : l'état est à la fois *passage à l'infini* d'un *Erlebnis* (donc une *permanentisation*, en quelque sorte, d'un vécu *instantané*) et *origine* de cet *Erlebnis* – c'est ici que se fait valoir l'« émanation ». Le fait que d'un tel état originaire – qui au fond constitue une sorte d'idéalisation d'un affect concret bien qu'il soit une « propriété » de l'« objet » auquel il ouvre – puisse « émaner » un vécu est sans aucun doute hautement mystérieux. Et c'est donc la raison pour laquelle Sartre qualifie cette émanation de « magique ». Approfondissons encore davantage ce point de toute première importance.

Nous avons vu que Sartre distinguait fondamentalement entre la « conscience » et le « psychisme ». À cette distinction correspond une autre : celle entre la spontanéité de la conscience et celle de la spontanéité de l'*Ego*<sup>30</sup>. La première est parfaitement « claire » – elle est rigoureusement identique à ce qu'elle produit. La spontanéité de l'*Ego*, en revanche, est « dépassée » par ce qu'elle produit, Sartre la caractérise d'« opaque »<sup>31</sup>, ce qui signifie qu'elle s'échappe en quelque sorte à elle-même. Et ce, parce que ce qu'elle produit – l'état – suscite un « choc en retour » sur l'*Ego*. Aussi, et cette idée est capitale, l'*Ego* s'avère-t-il être un producteur passif par rapport à ce qu'il crée. La « magie » signifie alors que l'*Ego* est producteur *et* passif ou encore qu'il y va d'une « production passive »<sup>32</sup>.

Faisons encore un pas supplémentaire. La magie consiste en ceci qu'en vertu de l'émanation, l'état – tout en ayant une détermination « passive » – est vécu comme « envoûtant » l'*Ego*. Sartre est le premier phénoménologue post-husserlien et post-heideggérien à entrevoir l'idée d'un conditionnement du constituant par le constitué<sup>33</sup>. Il écrit : « l'*Ego* qui produit subit le choc en retour de ce qu'il produit. Il est 'compromis' par ce qu'il produit. » Ce qui caractérise la magie, c'est donc que les rapports s'inversent : « l'état se retourne sur l'*Ego* pour le qualifier. [...] Tout nouvel état produit par l'*Ego* teinte et nuance l'*Ego* dans le moment où l'*Ego* le produit. L'*Ego* est en quelque sorte envoûté par cette action [...] »<sup>34</sup>. Alors

<sup>30</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 62.

<sup>31</sup> Cf. R. Breur, « La preuve ontologique. Sartre et la conscience de l'être », *Revue Philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 105, n° 4, 2007, p. 667.

<sup>32</sup> Dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*, Sartre parle à ce propos d'une « conscience passivée », d'une « activité inerte » (p. 58). Cela n'est nullement un oxymore, mais relève pour nous d'une « construction phénoménologique ».

<sup>33</sup> Cette idée sera développée chez Merleau-Ponty (dans *Phénoménologie de la perception*), chez Derrida (dans *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*) et chez Levinas (dans « La ruine de la représentation »).

<sup>34</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 64 sq.

que la série réelle (du vécu à l'état) suit la « logique » (et la causalité), la série proprement phénoménologique (de l'état au vécu) est illogique et irrationnelle – c'est-à-dire « magique », justement<sup>35</sup>.

La dernière détermination de la « magie », qui découle de ce qui précède, concerne le fait que, du coup, il n'y ait pas de contact direct entre l'*Ego* et le monde extérieur, l'*Ego* ne communiquant avec ce dernier qu'à *travers* les états. C'est ce que Sartre appelle en guise de récapitulation une « synthèse irrationnelle d'activité et de passivité ».

Mais l'état n'est pas le seul aspect transcendant de l'*Ego*. La même chose vaut également des « actions ». Par « action », Sartre n'entend pas seulement les actions « prises dans le monde des choses », mais encore, et en particulier, les actes du penser (du « *cogitare* » au sens cartésien). À propos de ces derniers, il procède à la distinction entre la « conscience active » et la « conscience spontanée » (jugée comme constituant l'un des problèmes les plus difficiles de la phénoménologie !). La conscience active concerne les actes du penser s'accomplissant dans le temps – qui sont donc *transcendants* – tandis que la conscience spontanée désigne une *cogitatio* que la conscience réflexive saisit dans son instantanéité. Nous sommes, dans ce dernier cas, à la frontière entre le transcendantal et l'empirique ; appartenant à la *conscience*, la conscience spontanée ne relève pas des transcendances psychiques, mais n'étant distinguée des actions proprement dites que par son caractère instantané, elle frôle également le domaine du psychique.

Passons enfin au troisième et dernier aspect de l'*Ego*, à savoir aux « qualités ». Face au vécu instantané, l'état transcende une donation présente et immédiate. Il opère comme une sorte de « substrat » des vécus. Or, les états admettent à leur tour un « substrat » : c'est ce que Sartre nomme la « qualité » de l'*Ego*. Elle correspond à une « disposition » psychique à produire un état. Ainsi, la qualité est un « intermédiaire » « entre » l'*Ego* et ses « états ». Mais le passage entre la qualité et l'état n'est pas du même ordre que celui entre l'état et le vécu. Visualisons ces rapports :

création { production poétique  
actualisation émanation

*Ego* — qualité — état (action) — vécu (*Erlebnis*)

Tandis que l'état relève d'une spontanéité (dont nous avons souligné également la dimension passive), la qualité est passivité pure. L'état, lui, en

---

<sup>35</sup> Remarquons que Sartre comprend le rapport à autrui exactement de cette même façon : autrui apparaît lui aussi comme « spontanéité dégradée » dans la mesure, précisément, où celle-ci est passive.

est l'*actualisation*. Cela veut dire que la qualité est en puissance par rapport à l'état, elle est « potentialité » ou « virtualité ». Sartre la distingue d'une simple « possibilité » : alors que celle-ci ne désigne aucunement une réalité, la qualité potentielle ou virtuelle existe réellement, mais son mode d'existence est précisément d'être en puissance.

\*  
\* \*

Il convient à présent de préciser la nature de l'*Ego*, en tenant compte des acquis précédents. Le point décisif, engageant toute cette nature de l'*Ego*, c'est que vis-à-vis des qualités (directement) et les états et actions (indirectement), il n'est pas dans un rapport d'émanation ou d'actualisation, mais de « création » ou de « production poétique » (au sens du « ποιεῖν » grec). Mais cette production n'est pas celle de la conscience – et nous retrouvons maintenant pour la troisième fois la même distinction, ce qui témoigne de la profonde cohérence du propos sartrien : auparavant, c'était celle entre conscience et psychisme, puis celle entre la spontanéité de la conscience et la spontanéité de l'*Ego*, cette fois c'est celle entre la spontanéité *pure* de la conscience et la spontanéité *impure* de l'*Ego*. La conscience – qui est *ipso facto*, nous l'avons vu, conscience *de soi* – est une spontanéité *impersonnelle*, ou *liberté*, qui se produit elle-même. Sartre pense donc radicalement une permanente *creatio ex nihilo* dont « je » ne suis ni l'origine ni la source ! (C'est là une troisième thèse fondamentale de *La transcendance de l'Ego*.) Contrairement à la conception de Descartes, cette liberté auto-productrice n'est pas identique à la volonté, mais *constitutive* de cette dernière. La spontanéité de l'*Ego*, en revanche, est personnelle. Or, bien que la première soit impersonnelle, elle n'en est pas moins une *singularité* – ce qui explique pourquoi Sartre introduit la notion de « Je-concept » qui, en tant que « concept vide » (sans intimité), désigne le support des actions que « je » fais<sup>36</sup>. Et quel est alors le rapport entre la spontanéité de la conscience et celle de l'*Ego* ? Pour Sartre, c'est Rimbaud qui en avait déjà entrevu la réponse : « Je est un autre » signifiant que la spontanéité de la conscience n'émane pas du Je, mais *va vers* lui. En amont ou en deçà de l'*Ego*, il y a un champ transcendantal rigoureusement prépersonnel (celui de la conscience, justement).

\*  
\* \*

---

<sup>36</sup> J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego*, p. 71.

Revenons, en guise de conclusion à nos trois questions initiales et récapitulons les réponses que Sartre a développées à leur propos dans *La transcendance de l'Ego*. 1.) Quel est le sens et le statut de l'Ego ? 2.) Qu'est-ce qui assure l'unité de l'Ego et comment doit être conçu le rapport entre la dimension transcendantale et la dimension empirique de l'Ego (ou plutôt entre la conscience et le psychique) ? 3.) Comment Sartre parvient-il à échapper au solipsisme ?

Globalement, on peut dire que ces trois questions appellent la même réponse : il s'agit à chaque fois d'une mise en avant de la *transcendance*. En un sens, cela répond à la question inaugurale de la phénoménologie transcendantale husserlienne, celle de savoir comment rendre compte de la transcendance<sup>37</sup>. Mais, on le sait, Sartre fait valoir la dimension *réaliste* de son propre projet phénoménologique. Est-ce à dire que la phénoménologie sartrienne abandonnerait le transcendantalisme au profit d'un réalisme ? Il me semble très clair que Sartre ne défend pas un réalisme plat ou naïf. Il maintient partout la double exigence d'une « conscience pure » (qui est « conscience non thétique de soi ») et d'une conscience éclatée dans l'objet (figure originaire de la transcendance). À partir de là, je récapitulerais mes réponses aux questions posées comme suit :

1.) Ce qui est premier et fondamental, quant au sens et au statut de l'Ego, c'est l'assomption conséquente du dualisme de la « conscience » et du « psychique ». Ce qui caractérise la première, c'est qu'elle est fondamentalement conscience de *soi à travers la conscience de l'objet*. L'Ego relève, quant à lui, du psychique. Et cela veut dire qu'il est *transcendant*, pas moins que l'autre (l'autre Ego). Mais cette transcendance ne l'affecte pas seulement au niveau de la forme, elle s'étend à sa matérialité même, et notamment à ses états, actions et qualités. Et nous avons vu en particulier que la transcendance des états impliquait que l'Ego les « produit » de façon « magique ».

2.) Le sens de cette affirmation s'éclaire dans la réponse à la deuxième question. Si l'unité de l'Ego n'est pas assurée par une quelconque vertu transcendantale-idéaliste, mais là encore par la *transcendance*, c'est dû à la manière singulière dont Sartre conçoit le rapport entre ce que j'appellerais la « série réelle » et la « série transcendantale » de l'Ego. Selon la « série réelle », qui correspond à la combinaison entre un certain empirisme et un certain matérialisme, l'Ego, vide, est soumis au processus génétique des états acquis tout au long de sa propre histoire. Autrement dit, dans cette série on part des vécus, on passe par les états et on arrive à l'Ego qui est donc constitué selon une genèse empirique. Dans la « série transcendantale », en revanche, le sens est inversé, on part de l'Ego et on arrive aux vécus en

---

<sup>37</sup> E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, *Husserliana II*, p. 36 sq.

passant par les états. La thèse de Sartre étant que l'*Ego* qui « produit » est caractérisé par un « choc en retour de ce qu'il produit ». La « magie » consiste ici dans l'idée que l'*Ego* (dont la spontanéité est « impure » par opposition à la spontanéité « pure » de la conscience transcendante) est une « activité inerte » ou « conscience passivée ». D'un point de vue de l'histoire de la philosophie transcendante, nous assistons ici à la première élaboration de l'idée d'un conditionnement du constituant par le constitué (en termes sartriens : du « produisant » par le « produit »).

3.) Sartre parvient-il alors à échapper au solipsisme transcendantal ? Dans *La transcendance de l'Ego*, il y répond par l'affirmative (et avec force). Mais il reviendra sur ce jugement quelques années plus tard. En 1936, il est encore convaincu que le fait de conférer à l'*Ego* un statut transcendant, ce qui le met sur un pied d'égalité avec autrui, suffit pour lui contester tout privilège constitutif. Mais, en réalité, le problème n'est que déplacé : en effet, dans la mesure où à son fondement repose une conscience *individuelle*, le spectre du solipsisme menace de ruine cette ébauche de 1936. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle *L'être et le néant* abandonnera cette solution au profit du modèle hégélien dans *La phénoménologie de l'esprit* affirmant « ma dépendance de l'autre, en mon être 'essentiel'<sup>38</sup> ».

La *dépersonnalisation* (voire la « *déségoïfication* ») de la conscience transcendante, l'affirmation de la *solidarité* de la *conscience de soi non positionnelle*, d'un côté, et de *l'absorption* de la conscience dans l'objet transcendant, de l'autre (à travers l'idée que la conscience est conscience de soi à travers la conscience de l'objet), la reconnaissance de la vertu *constitutive* du constitué sur le constituant, le fait d'ouvrir la phénoménologie à une dimension *constructive* avec le concept d'une « *conscience passivée* » et enfin l'idée d'*ôter* la conscience d'une dimension d'*intérieurité* et de mettre le contenu psychique du Moi sur un pied d'égalité avec tout objet transcendant (et notamment avec autrui) – telles sont donc les différentes thèses fondamentales de *La transcendance de l'Ego* qui est à mon avis trop peu estimé et pris en considération dans les débats phénoménologiques, même et surtout encore dans les discussions les plus actuelles.

---

<sup>38</sup> J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 283.