

Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'Ego»*

Grégory Cormann

Citer ce document / Cite this document :

Cormann Grégory. Vincent de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'Ego»* . In: Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série, tome 100, n°1-2, 2002. pp. 283-290;

https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2002_num_100_1_7419_t1_0283_0000_2

Fichier pdf généré le 26/04/2018

regard «durch die historische Arbeit... geschult und geschärft» (dit-il dans *Die Philosophie Emile Meyersons*)⁸. Dans sa référence à Meyerson, il faut donc voir plus qu'un signe d'amitié ou de respect. De même qu'il faut voir, dans l'appréciation koyréenne de l'histoire, plus qu'une simple règle de prudence. L'histoire des sciences est à considérer comme essentielle à la pensée scientifique, et donc aussi à son étude.

Encore faut-il se garder de confondre pratique scientifique et pensée scientifique. Aux yeux de la pratique quotidienne de la science, le passé n'a guère d'intérêt, il n'est pas vraiment histoire, mais passé de fait, tout comme la science du jour est science de fait. Et certes l'historien des sciences peut-il suivre la science en cela et se restreindre à simplement enregistrer les «faits» du passé. Koyré fait tout le contraire. Se référant à Meyerson, il fait référence (explicitement, on l'a vu) à Hegel. En accordant à l'histoire des sciences un rôle essentiel pour la pensée scientifique, il se réfère, non au sens factuel, mais bien — *sit venia verbo!* — au sens spéculatif de l'histoire. C'est-à-dire à cette conception de l'histoire au sein de laquelle l'étude de la pensée scientifique devient, comme le dit la *Phénoménologie* hégélienne, «Darstellung des erscheinenden Wissens»⁹, exposition du savoir se montrant, exposition du savoir qui n'est savoir qu'à condition de s'être montré.

Faut-il voir dans l'œuvre d'Alexandre Koyré une rencontre de l'épistémologie française et de la phénoménologie allemande? Oui, à condition d'entendre par épistémologie à la fois celle de Meyerson et celle de Bachelard, et à condition aussi d'entendre par phénoménologie à la fois celle de Hegel et celle de Husserl.

Si nous nous sommes étendus sur ce travail bibliographique, c'est qu'il s'agit de la première bibliographie consacrée à Koyré et qu'elle a, sans nul doute, la capacité de relancer les études koyréennes. Cette bibliographie contribue donc très largement à donner à l'œuvre d'Alexandre Koyré la place qui lui revient dans l'histoire de la pensée, à l'étude de laquelle elle s'était consacrée.

Søren Gosvig OLESEN.

Vincent DE COOREBYTER, *Sartre face à la phénoménologie. Autour de «L'intentionnalité» et de «La transcendance de l'Ego»* (Collection

⁸ *Deutsch-französische Rundschau* IV, p. 201.

⁹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke* 9, ed. Bonsiepen & Heide, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 55 («présentation de la manifestation du savoir», dit la traduction de Jean Hyppolite, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1977 (1941), p. 68).

Ousia, 40). Un vol. 21 x 14 de 696 pp. Bruxelles, Ousia; Paris, Vrin, 2000.

Dans cet épais ouvrage, Vincent de Coorebyter, spécialiste des études sartriennes, analyse deux textes — très courts et très célèbres, — quelques dizaines de pages prélevées dans un corpus sartrien qui en couvre des milliers: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl* et *La transcendance de l'Ego*. Cette sélection se justifie par une hypothèse posée d'entrée de jeu: le texte sur l'intentionnalité a été écrit en 1934 pendant le séjour de Sartre à Berlin, de même qu'une première version de *La transcendance de l'Ego*. Ces textes témoignent de la première réception sartrienne de la philosophie de Husserl.

L'A. s'applique à montrer que *L'intentionnalité* joue bien le «rôle fondateur» (p. 29) qu'il lui attribue: ainsi, *La transcendance de l'Ego*, souvent présenté comme un condensé des thèses développées neuf ans plus tard dans *L'être et le néant*, doit être considéré comme un prolongement des percées esquissées dans *L'intentionnalité*. *La transcendance* n'annonce pas tellement l'ontologie phénoménologique sartrienne de 1943, mais bien plutôt répond au programme annoncé dans le court texte sur l'intentionnalité chez Husserl.

L'hypothèse repose sur des arguments assez forts. Je me contenterai de reprendre les deux arguments qui me semblent les plus convaincants: 1. L'hypothèse permet de lever l'équivoque d'un hommage à Husserl, en 1939, à un moment où Sartre éprouve le besoin de se tourner vers Heidegger (notons cependant que l'A. ne se demande pas pourquoi Sartre décide quand même de publier ce texte à cette date!) 2. Elle permet d'expliquer l'écart qui sépare les thèses de *L'intentionnalité* et celles de *L'être et le néant* dont on sait que Sartre a jeté les bases (en 1939!) dans ses *Carnets de la drôle de guerre*.

La proposition de l'A. trouve également à se justifier au cours des quelque sept cents pages qu'il consacre à «articuler philosophiquement» (p. 177) *L'intentionnalité* et *La transcendance de l'Ego* et à mettre au jour «les motifs strictement conceptuels» (p. 16) qui commandent les deux textes. En effet, Vincent de Coorebyter renvoie volontiers au second plan les explications psycho-biographiques et témoigne en revanche d'une attention — presque — infinie aux *articulations*, nous invitant d'énigme en énigme à parcourir une véritable «course d'obstacles» (pour reprendre sa propre définition de *La transcendance de l'Ego*, p. 174).

Nous ne pourrions évidemment pas rendre compte de l'ensemble des développements du livre. Nous essayerons d'abord d'en souligner les originalités les plus marquantes s'agissant de la lecture de *L'intentionnalité* et de *La transcendance de l'Ego* et de présenter ensuite

certaines de ses conclusions sur le parcours phénoménologique de Sartre.

Dans un premier temps, l'A. cherche à identifier l'adversaire philosophique de Sartre. Derrière les attaques contre Brunschvicg, Sartre vise en réalité deux traditions solidement ancrées: d'une part, les *théories de la connaissance* (de Descartes à Bergson, en passant par Berkeley, Locke, Hume et Kant) qui subordonnent le rapport au monde à un rapport à soi préalable; d'autre part, la *psychologie des sentiments*, passible d'une critique similaire, puisqu'elle croit à «l'illumination ou à l'assombrissement du monde au gré de nos états d'âme» (p. 48). Les cibles visées ici par Sartre sont nombreuses: Lamartine, Maine de Biran, Freud, Proust, Bourget... Bref, Sartre s'en prend à *l'idéalisme* sous ses multiples formes, au nom d'un *réalisme* qui rend sens, consistance et rugosité à un monde que l'idéalisme voudrait «lisse, neutre et dénué de sens» (pp. 48-49). Vincent de Coorebyter montre bien comment cette exigence réaliste vaut au niveau éthique également, et vise notamment le *stoïcisme* qui constitua longtemps — on le sait grâce aux *Carnets* — une tentation pour Sartre.

C'est donc contre l'idéalisme et ses déclinaisons multiples que Sartre convoque Husserl. En effet, l'*intentionnalité* de la conscience vise et atteint, selon Husserl, la chose même, et non sa représentation dans la conscience. Comme le résume très bien l'A., Sartre réclame un «être-au-monde sans intermédiaire» (p. 63). C'est la raison pour laquelle il s'attache à vider la conscience de ses habitants et néglige les différents types de relations intentionnelles analysés par Husserl, le tout dans une critique husserlienne de Husserl accusé, à son tour, de succomber à l'idéalisme. Sartre entend «tout accorder à l'objet» (p. 133. Tout en maintenant pleinement les droits de la conscience, nous y reviendrons). De façon symptomatique, la conscience est cantonnée dans *l'instant*. Sartre néglige passé et futur «parce que souvenirs et attentes pourraient empêcher un accès direct aux choses» (p. 140). De la définition de l'intentionnalité husserlienne en particulier, il ignore *l'intention*, cette visée à vide qui anticipe pourtant la *projection* de la conscience dans *L'être et le néant*. En 1934, Sartre se démarque, en effet, au maximum des visées signitives husserliennes. La conscience de *L'intentionnalité* et de *La transcendance de l'Ego* «n'a de rapport à soi que ses rapports à l'autre» (p. 211). Nous sommes loin du *circuit de l'ipséité*. Comme le résume à merveille l'A., la conscience sartrienne, en 1934, «se jette dans le monde, [elle] ne s'y projette pas» (p. 368).

Vincent de Coorebyter croit discerner ici une tendance lourde de la pensée de Sartre: ce dernier préfère les *dualismes* aux *mixtes*. Sartre préfère purifier la conscience «pour provoquer le choc de la conscience et

du monde» (p. 663), plutôt que d'aménager leur rencontre par l'élaboration de médiations. Cette critique des mixtes permet effectivement de comprendre philosophiquement la rupture entre Sartre et Bergson: les thèses du second, d'ailleurs proches de la phénoménologie husserlienne, avaient d'abord séduit le premier à l'aube de son parcours philosophique. Cependant, Sartre ne pouvait accepter le recours bergsonien à un *moi profond* supposé créateur, qui prive la conscience de sa spontanéité préreflexive.

On peut s'étonner, cependant, de la rapidité avec laquelle l'A. passe sur le dualisme fini-infini — isolé dans un passage fort méconnu des *Carnets* — dont Sartre se sert pour distinguer la conscience transcendantale (infinie) de l'homme (fini). Sartre, contrairement à une idée fort répandue, s'appuie sur la *réduction phénoménologique* pour répondre à une question posée par Simone de Beauvoir: «pourquoi la conscience humaine construi[t] un monde avec des durées et des distances et des masses qui ne sont pas à la mesure de l'homme [?]» (*Lettres à Sartre*, Paris, Gallimard, 1990, t. I, p. 146). L'analyse de Vincent de Coorebyter s'arrête trop tôt alors que l'on touche à un enjeu majeur de la philosophie sartrienne. Il eût peut-être fallu rappeler que le dualisme du fini et de l'infini est présenté, dans l'introduction de *L'être et le néant*, comme le «dualisme unique», après que Sartre eut *d'abord* écarté, au nom de la «pensée moderne», un certain nombre de dualismes classiques: intérieur-extérieur, être-paraître, puissance-acte, apparence-essence. Sartre revendique à cet égard un «monisme du phénomène». Il réintroduit *ensuite* le dualisme du fini et de l'infini pour préserver les droits respectifs de la conscience et du monde: «Est-ce à dire que nous ayons réussi à supprimer *tous* les dualismes en réduisant l'existant à ses manifestations? Il semble plutôt que nous les ayons tous convertis en un dualisme nouveau: celui du fini et de l'infini. L'existant, en effet, ne saurait se réduire à une série *finie* de manifestations, puisque chacune d'elles est un rapport à un sujet en perpétuel changement. [...] notre théorie du phénomène a remplacé la *réalité* de la chose par l'*objectivité* du phénomène et [...] elle a fondé celle-ci sur un recours à l'infini. [...] Cette opposition nouvelle, le «fini et l'infini» ou mieux «l'infini dans le fini», remplace le dualisme de l'être et du paraître.» (*L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1996, pp. 14, 11 et 13). Par ailleurs, un passage assez énigmatique de *Vérité et existence* indique que la temporalisation ek-statique de la conscience permet que celle-ci «esquisse l'infini dans la finitude» (*Vérité et existence*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 109-110). Ces quelques références suffisent à montrer, à mon sens, que l'A. est sans doute passé — pour une fois — à côté d'un enjeu important qui aurait trouvé parfaitement sa place dans le *face à face* de Sartre avec la phénoménologie.

La deuxième originalité de l'enquête menée par Vincent de Coorebyter est son insistance sur le *kantisme* de Sartre dans *La transcendance de l'Ego*. En fait foi l'ouverture kantienne du texte: Sartre distingue la question de droit et la question de fait et conclut que Kant n'affirme aucunement que le Je accompagne *effectivement* toutes mes représentations. Ensuite, l'attention portée à la question de l'*unification* de la conscience révèle aussi le cadre kantien qui filtre la lecture sartrienne de Husserl (singulièrement des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* dont l'A. nous montre l'importance dans la pensée de Sartre). Par ailleurs, le privilège accordé à l'objet — «tout accorder à l'objet» — signe également cette inspiration kantienne. En effet, pour Kant, la condition de possibilité de l'expérience est «rebelle à l'intuition» (p. 311) et ne s'établit qu'indirectement: «ce que je dois présupposer afin de connaître en général un objet, je ne puis le connaître lui-même comme objet» (E. Kant, *Œuvres philosophiques*, t. I, p. 1467, cité p. 319). La conscience sartrienne, répétons-le encore une fois, se caractérise par «l'oubli de soi», «l'effacement de soi» (p. 322) ou «la méconnaissance de soi» (p. 322-323). Enfin, et il s'agit là d'une démarche très originale, Vincent de Coorebyter prolonge le tour kantien de *La transcendance* en isolant deux *antinomies* de l'Ego. L'A. nomme la première antinomie «antinomie générale de l'Ego» (p. 474). Elle se résume assez simplement: l'Ego se fait passer *rétrospectivement* comme créateur des actes qui, *en fait*, l'ont constitué. La seconde antinomie est plus intéressante. Sa mise en évidence concourt à un recadrage très important de l'Ego psychique. L'A. remarque que la seconde antinomie est peu étudiée. En réalité, elle est ignorée par tous les commentateurs, à l'exception notable de François Rouger: si chacun insiste sur la «quasi-extériorité de l'Ego», seul Rouger, rejoint par Vincent de Coorebyter, pose en contrepoint la «quasi-intériorité de l'Ego» (p. 506). En d'autres termes, l'A. rappelle avec justesse, et une nécessaire insistance, que si l'Ego est transcendant, il n'en est pas pour autant un objet mondain: «le transcendant déborde la région de la choséité» (p. 389). En effet, l'Ego ne se livre pas par esquisses, comme le font les objets mondains. Il n'est pas «figure totale» des synthèses psychiques qui en seraient les «facettes», mais simplement leur «unité virtuelle» (p. 522).

J'aimerais enfin rendre hommage à la méthode utilisée par l'A. au nom d'un «respect des frontières» sans cesse réaffirmé. Ce souci lui permet de porter un regard vraiment synthétique sur *La transcendance de l'ego*, évitant ainsi les conclusions et les confusions hâtives. Qu'on me permette de reprendre ici ses principaux acquis: 1. L'impersonnalité de la conscience ne signifie nullement la «dissolution de la subjectivité» (pp. 235-236). 2. «L'éradication de l'Ego transcendantal» ne doit pas

être confondue avec «la réduction de l'Ego transcendant». L'Ego est un *existant*. Par sa transcendance, Sartre salue simplement la «modernité de l'Ego» (notamment p. 451), non la dissolution moderne de celui-ci. 3. L'Ego transcendant n'est pas un objet mondain. 4. L'Ego psychique est utile pour contester les prétentions de l'Ego-pour-autrui, à savoir «l'imagc que l'Autre se forge de moi et dont il m'infecte» (p. 593). 5. Il y a un Je au niveau préréflexif, mais c'est un Je-concept qui perd son *intimité* par rapport à la conscience.

Les deux derniers points sont très originaux. En particulier, la réintroduction par Sartre d'un Je au niveau préréflexif ne peut manquer d'étonner le lecteur. Comme à son habitude, l'A. lui assigne sa pertinence dans le respect des frontières. Il ne peut aucunement être confondu avec l'Ego psychique dont il n'a ni la concrétude ni l'intimité avec la conscience. Il répond cependant à une exigence de sens commun. En effet, «Si l'on me demande "Que faites-vous là?" et que je réponde, tout occupé "J'essaie d'accrocher ce tableau" ou "Je répare le pneu arrière", ces phrases ne nous transportent pas sur le plan de la réflexion [...]» (*La transcendance de l'ego*, Paris, Vrin, 1965, pp. 70-71, cité p. 550). Là aussi, on aurait aimé que l'A. poursuive son investigation vers *L'être et le néant* où un passage étonnamment similaire donne lieu à une conclusion différente: «Si l'on m'interroge, en effet, si l'on me demande: "Que faites-vous là?" je répondrai aussitôt: "Je compte".» (*L'être et le néant*, p. 19.) Mais Sartre ne conclut pas à la présence d'un Je-concept au niveau préréflexif; il y voit simplement la primauté du préréflexif sur la réflexion. L'A., qui ne prend pas cet exemple, donne pourtant la raison de cet écart (p. 269). En 1934, Sartre souhaitait introduire le *préréflexif* dans la philosophie française à bonne distance de toute référence à Descartes. En 1943, il peut, grâce à la *négativité*, parler d'un *cogito* préréflexif sans que sa théorie ne soit ramenée au substantialisme cartésien: «Le concept de préréflexivité triomphe quand Sartre ne craint plus qu'il soit interprété dans un sens cartésien.» (pp. 327-328)

Cette relecture de *L'intentionnalité* et de *La transcendance de l'Ego* permet également à l'A. d'éclaircir les autres textes phénoménologiques de Sartre, de *L'imagination* jusqu'à *Vérité et existence*, en passant par *L'imaginaire*, *Esquisse d'une théorie des émotions* et *L'être et le néant*, sans oublier les *Carnets de la drôle de guerre* et les textes de *Critiques littéraires*. Elle montre un Sartre affrontant les ambiguïtés de la philosophie husserlienne et les apories que les réponses qu'il y apporte produisent à leur tour. Les positions de *L'être et le néant*, loin des thèses de *La transcendance de l'Ego*, portent les stigmates d'un cheminement difficile au cours duquel Sartre renonce à ses premières défi-

nitions de «la liberté, [de] la temporalité, [du] *sujet* ou [de] la *pratique de la phénoménologie* (p. 172). Elles témoignent aussi d'une prise de distance progressive avec Husserl, au fur et à mesure que Sartre élaborait ses propres solutions, sur les questions de la *hylé*, de la *réduction phénoménologique* ou de la *rétenion* dont Sartre tira un temps profit. *L'être et le néant* se présente ainsi souvent à un lecteur attentif comme un long travail d'autocritique. De ce parcours philosophique, l'A. rappelle la place charnière, de l'aveu même de Sartre, des *Carnets de la drôle de guerre* où les principales «conversions» (pour parler comme Sartre) se font jour.

Certaines polémiques tenaces sont éclaircies avec méthode. Ainsi du débat — strictement philosophique — entre Merleau-Ponty et Sartre. L'A. juge la critique merleau-pontienne, dans *Le visible et l'invisible*, pertinente pour les textes qui vont de *La transcendance de l'ego* jusqu'aux *Carnets*: Sartre y thématise, en effet, une conscience transcendantale nue et désincarnée, bref «formelle» (p. 97). En revanche, *L'être et le néant* prend en compte la question du *corps*, comme ancrage et point de vue particulier du pour-soi sur le monde. Par ailleurs, l'A. identifie — il faudrait poursuivre l'analyse — un point de rupture fondamental entre les deux philosophes. Sartre et Merleau-Ponty ne font pas la même lecture du «principe des principes» de la phénoménologie husserlienne: «... toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance; tout *ce qui s'offre à nous* dans "l'intuition" de façon originaire (*dans sa réalité corporelle pour ainsi dire*) doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, *mais sans non plus* outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors» (*Idées directrices pour une phénoménologie...*, Paris, Gallimard, 1971, p. 78, cité p. 422). Merleau-Ponty néglige la restriction finale, strictement observée par Sartre.

Le travail titanesque de Vincent de Coorebyter a produit sans conteste un ouvrage de référence dans les études sartriennes. Nous n'avons pas pu montrer toute l'importance de son analyse (sur la question de la magie, de la réflexion pure ...). A chaque fois, une lucidité rarement prise en défaut lui a permis d'éclairer les pages parfois très denses de *La transcendance de l'ego*, en isolant les cibles philosophiques de Sartre et en expliquant les «motifs strictement conceptuels» qui ont amené Sartre à modifier ensuite ses positions. Sartre en ressort phénoménologue et lecteur attentif de Husserl, malgré toutes les distorsions qu'il infligea à la philosophie de celui-ci. La critique du *solipsisme*, par exemple, et la critique de cette critique dans *L'être et le néant*, atteste de l'intérêt sartrien pour la question husserlienne de l'*intersubjectivité*. Pour Sartre, cependant, cette intersubjectivité n'est pas originaire: «Sartre n'intégrera jamais autrui au cœur du système perceptif»

(p. 538). L'intersubjectivité doit être conquise et c'est à cette quête de «reconnaissance» (au sens hégélien) que répondra la thématization du *don* dans les *cahiers pour une morale* et d'autres textes de la même période. Il nous reste à espérer pouvoir lire bientôt le travail que l'A. a consacré à la période 1924-1934, qui devrait nous faire mieux comprendre encore que le Sartre de cette époque était déjà véritablement phénoménologue — ce pourquoi il ne fut jamais le disciple de Husserl.

Grégory CORMANN,
Aspirant du F. N. R. S.

La naissance du «phénomène Sartre». Raisons d'un succès 1938 – 1945. Sous la direction de Ingrid GALSTER. Un vol. 22 x 16 de 366 pp. Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Avant de rendre compte de cet ouvrage collectif, il paraît utile d'en donner la table: I. Galster, «Expliquer un succès»; M. Contat, «Sartre et la gloire»; G. Idt, «L'émergence du "phénomène Sartre", de la publication du "Mur" (juillet 1937) à l'attribution du prix populiste (avril 1940)»; D. Hollier, «*La Nausée*, en attendant»; D. Lindenberg, «Sartre et le nouveau "mal du siècle"»; J.-F. Louette, «Piliers d'un succès: portrait de Sartre en pont»; F. Kaplan, «Un philosophe dans le siècle»; J. Simont, «Le néant et l'être. Sartre et Heidegger: deux stratégies»; W. L. McBride, «Les premiers comptes rendus de *L'être et le néant*»; M. Winock, «Sartre: l'effet de modernité»; S. R. Suleiman, «Choisir son passé: Sartre mémorialiste de la France occupée»; J. Lecarme, «Le succès et l'insuccès: Sartre et Paulhan»; A. Boschetti, «Un universel singulier»; P. Ory, «Peut-on expliquer un succès? Sartre comme cas d'école»; M. Waltz, «Le fascisme et Sartre: l'ennemi intime»; C. T. Léon, «L'existentialisme est-il un féminisme?»; J.-T. Desanti, «Premier contact avec Sartre»; D. Desanti, «Première rencontre avec Sartre»; B. Lamblin, «Sartre avant, pendant et après la guerre».

Cet ouvrage est issu d'un colloque qu'Ingrid Galster organisa en 1997 à l'Université de Eichstätt, en Bavière. Ce colloque et la publication des ses actes répondent à une préoccupation déjà ancienne de l'éditrice. Dès 1985, I. Galster appelait de ses vœux une approche pluridisciplinaire du succès de Sartre. Mais comment dissocier la sortie de *La naissance du «phénomène Sartre»* d'une certaine stratégie éditoriale? Davantage: comment dissocier ce livre du contexte polémique où I. Galster affronte depuis près de deux ans, et suite au colloque d'Eichstätt, bon nombre de sartriens et sartrologues? A cette occasion, en effet, Michel Winock interpella les sartriens à propos du comportement de Sartre pendant la guerre, relayant ainsi un éditorial de Jean