

Après plusieurs décennies de domination sur la philosophie française et plus encore d'éclipse, la pensée de Jean-Paul Sartre fait désormais l'objet de lectures moins orientées et peut-être plus propres à en faire entendre les vraies nuances. De ses faiblesses et ses supposées erreurs en effet, il a souvent été question. Lecteur imprécis de Heidegger, marxiste imaginaire, critique impuissant de la psychanalyse, Sartre n'est souvent lu que comme un repoussoir à qui l'on ne concède une pensée singulière que pour aussitôt en souligner les impasses, les limites. Le moindre mérite de Raoul Moati n'est pas de proposer plus qu'une réhabilitation des concepts de réalité humaine ou de psychanalyse existentielle, qui figurent trop souvent encore au premier plan des curiosités de ce grenier des conceptions datées. Or, ceux-ci ouvrent un « chemin de pensée » encore peu suivi mais fécond pour les controverses de notre temps, non seulement à propos de la psychanalyse, mais pour la querelle du réalisme et de l'idéalisme.

Une erreur courante est d'examiner la pensée de Sartre à l'aune de ses inspirateurs germaniques, comme s'il allait de soi qu'il en poursuivait seulement les intentions. Pour la corriger, Raoul Moati procède avec Sartre[1] comme il l'a fait précédemment avec Levinas[2], et refuse de le lire depuis l'horizon de réception extérieur, intriquant questionnement transcendantal et *Destruktion* de Heidegger, que Derrida, en particulier, a contribué à instituer en grille de lecture rétrospective de toute la tradition phénoménologique française du XX^e siècle. Pour Moati, Sartre prend position dans la querelle du réalisme et de l'idéalisme, mais selon des termes qu'il fixe lui-même et qu'on mutilerait de leur radicalité en les rabattant sur ceux de Husserl et Heidegger.

A : La transphénoménalité de l'Être

Pour utiliser le langage de Quentin Meillassoux[3], l'originalité de Sartre serait de poser d'emblée les enjeux de sa phénoménologie en termes non « corrélationnistes » - ce corrélationnisme qui, depuis Kant, et de façon exacerbée par l'idéalisme allemand et la phénoménologie, se refuserait à penser le réel comme absolu et premier pour l'aborder toujours du point de vue de la corrélation, c'est-à-dire de la façon dont il apparaît, se manifeste, se phénoménalise.

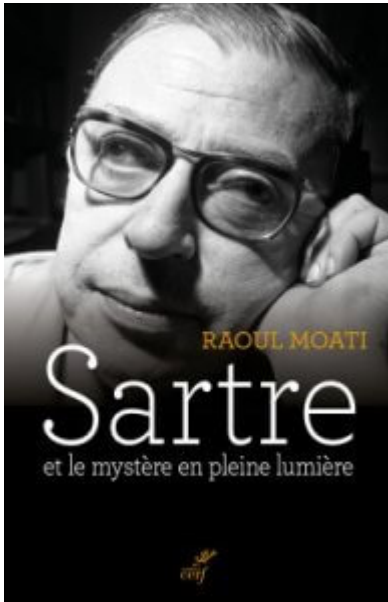
Pour Moati - qui suit sur ce point Jocelyn Benoist[4] - la dérive fatalement idéaliste de la phénoménologie suit nécessairement l'hypostase du concept de phénomène, érigé en clef de lecture, point d'accès obligé à la question de l'être, au problème du réel,

comme si le phénomène, dans sa généralité, contraignait par avance tout ce qui peut se dire et se penser de l'être. Or, la décision inaugurale de la phénoménologie de Sartre serait précisément de refuser de se poser en ces termes et de faire de l'Être dans ce qu'il appelle sa *transphénoménalité* le point de départ : pour être pensé comme être, il doit précisément, d'abord et avant tout être pensé comme indépendant de nous, comme étant sans nous, avant nous, cette indépendance le fondant conceptuellement comme être.

Le tour de force de Sartre, montre ainsi Moati, est de parvenir à donner un sens phénoménologique à un être pensé négativement, tout en ancrant dans cette transphénoménalité des descriptions aussi systématiques que concrètes. Le monde phénoménalise un être-en-soi indifférent à la signification, qui ne se révèle ni se montre, mais l'habite en doublure, en épaisseur - ce que Sartre décrit à l'aide de la catégorie de qualité, spécialement refondue à cet effet. Symétriquement, la conscience est à la fois pleine lucidité et pleine opacité, dans la mesure où elle se choisit absolument sans cependant pouvoir se ressaisir sur le plan de la connaissance et s'explicitier comme objet. La tentative aboutit-elle ? Aboutit-elle comme phénoménologie ? Sur ce deuxième aspect, Raoul Moati se montre plus circonspect et laisse entendre dès son introduction que la pensée sartrienne (ou tout du moins ses virtualités) ne trouvera peut-être de postérité qu'au prix d'un abandon de son caractère phénoménologique.

Entrons maintenant dans le détail des analyses. La conscience, pose Sartre, se découvre elle-même par réflexion, mais pour être réflexion, elle doit donc être elle-même pensée comme un être transphénoménal. Réciproquement, cette réflexivité ne serait pas pensable si la conscience transphénoménale était indifférente à elle-même. Il faut donc comprendre le rapport de la conscience à elle-même comme antérieur à la réflexion et penser la présence à soi de la conscience hors des catégories de la connaissance de soi, donc - pour Moati - de l'apparaître qui contaminent encore la conception husserlienne de l'intentionnalité.

La transphénoménalité de l'être du percevant implique par ailleurs nécessairement celle de l'être du perçu qui « déborde et fonde la connaissance qu'on en prend[5] ». Pourquoi ? Car la conscience n'existe précisément qu'en tant qu'elle se rapporte à quelque chose d'autre qu'elle. Si la conscience est une subjectivité réelle, « la simple présence à ma conscience d'un être distinct de ma conscience suffit à prouver la transphénoménalité de cet être[6] »



A l'inverse, selon Sartre et Moati, Husserl est obligé, pour faire dépendre la réalité du monde perçu de la conscience, de caractériser l'objet perçu non plus par sa présence mais par son absence, comme pure ouverture à une série jamais comblée de remplissements, Implicitement ainsi, il dénie donc, contre toute évidence, la réalité de la plénitude impressionnelle de l'expérience. Il ne s'agit évidemment pas de rabattre la thèse de Husserl sur un idéalisme « de production », mais de remettre en question la façon dont celui-ci fait du sens intentionnel la seule modalité d'accès à l'être. Pour Husserl en effet, la réalité se donne à la conscience comme sens, en tant qu'objet donné dans « son être » et son « être ainsi » : le sens est le fil conducteur de la réalité de la chose, qui ne nous affecte pas comme extériorité mais comme extériorité mesurée et révélée par un sens.

Soyons plus précis. Husserl, écrit Moati, détermine la réalité à partir du sens intentionnel, du noème. La structure noématique - immanente - met en forme une *hyle* - le seul surplus de l'objet par rapport au noème procède de la coordination de différentes visées noématiques, donc, là encore, de l'activité subjective. L'objet est extérieur parce qu'il est reconnu comme tel par une conscience qui prédétermine par ailleurs également les traits structuraux de sa réalité. Renverser la relation de l'*ego* au donné comme veut le faire Jean-Luc Marion (ce ne sont plus les structures de l'*ego* qui déterminent ce qui est cohérent et donc reconnu comme réel) ne modifierait pas fondamentalement cette équation. Le problème, explique Moati, n'est pas que les catégories de l'*ego* conditionnent le monde ou que celui-ci soit la matrice de sa donation subjective mais que la réalité soit pensée à l'aune de sa manifestation, quel

que soit le pan de la corrélation qui en porte le poids.

B : Un réalisme de principe

Sartre, précisément, refuse de penser en termes de corrélation. La conscience se projetant vers un être qu'elle « sait extérieur », vers un être extérieur dont elle interprète l'extériorité. La réalité ne se mesure donc pas à l'aune de la mise en forme signitive et catégoriale (aux actes d'identifications, de reconnaissance, de localisation) qui sont simplement la façon dont la conscience pose sa couche de sens sur l'être vers lequel elle se projette. Avec Heidegger, Sartre considère la médiation du sens intentionnelle comme une occultation de la question de l'Être, et fait de l'ouverture à l'Être le préalable de l'analyse phénoménologique. Mais contre lui cette fois, il ne cherche pas à outrepasser le sens intentionnel vers la révélation d'un *sens* de l'être.

Il faut bien comprendre que ce réalisme doit être de principe, c'est ici une question de méthode. La conscience tend vers quelque chose qu'il faut d'abord penser comme réalité et non comme sens. Un phénoménologue husserlien ou post-husserlien pourrait en effet facilement argumenter en retour que cette capacité même à s'ouvrir à un être extérieur comme extérieur procède justement d'une constitution, que nous ne naissons peut-être pas au monde mais nous ouvrons à lui à l'issue d'un certain nombre de transformations internes, qu'on peut assimiler à une genèse. L'argument cependant passerait à côté ici de l'objet et ferait une nouvelle fois du sens (de la façon dont le réel se manifeste comme réel) la seule clef de lecture. La conscience n'a pas besoin de « savoir » que l'en soi n'est pas elle pour s'élancer vers lui. Je n'ai pas besoin de voir le mur devant moi pour m'y heurter. Le mouvement originel est celui du projet, si rudimentaire soit-il : l'épreuve de la réalité du mur est justement de s'y heurter, s'y meurtrir ou s'y agripper, en faire quelque chose, le traverser, s'y blesser. Une telle orientation récuse la logique transcendantale qui présuppose toujours que la conscience se tourne seulement vers l'être pour le contempler ou le connaître au lieu de considérer la façon dont elle s'inscrit en lui et l'étreint en le colorant du sens de son projet fondamental.

L'intentionnalité n'est pas pensée sur un modèle perceptif (comme elle l'est implicitement chez Husserl) ou d'ouverture (de transcendance extatico-horizontale) chez Heidegger. Le mode d'existence du pour-soi, de la conscience intentionnelle, n'a d'autre réalité que d'être négation de l'en soi, sculpture d'une perspective qui dégrade la plénitude aveugle de l'en soi en situation donnée, en monde déterminée par la prise

de position du pour soi qui lui donne sens. Ainsi, l'intentionnalité n'a pas de paradigme, puisque la façon dont elle révèle l'être (la façon dont la perception, la connaissance y prennent sens) est toujours modulée par le projet fondamental toujours singulier qui la sous-tend.

Mais avant de nous intéresser plus en détail à cette question de l'En soi, un point doit être encore éclairci. Comment penser l'épreuve de l'en soi puisque son essence est précisément d'être... en soi ? De ne pas se manifester. Puisque, dans la construction sartrienne, la perception reste du côté du pour soi et le monde n'est jamais que le lieu de son étreinte avec l'en soi. Pour cela, il faut se tourner non plus vers la perception comme telle que vers la qualité sensible qui révèle la résistance de l'en soi au monde. La qualité sensible est immotivée, privée de sens, elle échappe à la détermination, résiste à l'objet s'échappe de lui, en crève la surface lisse pour manifester l'évidence nue de l'il y a privé de sens. Cette réalité n'est ni dévoilée sur un plan esthétique ni accueillante. Le contraste avec Heidegger sur ce point aussi est considérable : Heidegger en effet souligne aussi la structure d'encontre qui insiste toujours sous le jeu des renvois qui fait de l'objet un ustensile, et révèle sous lui la chose, et plus tard sous le monde la terre. Mais ce qui chez Heidegger renvoie au stable, au dense, au minéral, se refuse chez Sartre à cette contemplation. L'Être n'est pas un havre pour le regard, la terre ne tient pas le monde debout mais menace de le décomposer, de dégouliner de lui comme une pulpe informe. Ainsi, plus on se rapproche de la qualité pure, plus la langue cesse d'être celle de la vue, de l'écoute, pour refluer vers le toucher. Et en effet, la qualité la plus insigne, qui donne, en quelque sorte, sa dimension qualitative à toutes les autres, la qualité différemment modulée par le solide comme par le liquide, c'est le visqueux. Le visqueux que je ne peux pas saisir et auquel je ne peux pas non plus m'abandonner, réfractaire à tout projet, donc à tout monde.

Sartre n'a-t-il d'autre option que cette partition ? Va-t-il au bout de son raisonnement ? Endosse-t-il la position d'un réalisme absolu jusqu'à assumer ses ultimes conséquences ? Est-il vraiment légitime de faire du visqueux le caractère essentiel du sensible ? Selon Moati, il n'en est rien. Sartre libère la conscience intentionnelle du modèle de l'intentionnalité perceptive husserlien, mais n'accomplit pas le pas supplémentaire de libérer la perception du modèle intentionnel. Or, cela voudrait dire considérer que la perception (ou tout du moins le sensible) est bel et bien part de l'en soi, qu'elle ne constitue pas une modalité intentionnelle de sa phénoménalisation mais une réalité pleine et entière. Suivant en cela les analyses de Jocelyn Benoist^[7], Moati estime illégitime de considérer que la perception relève du concept de l'apparaître,

lequel ne se laisse pas si facilement hypostasier. En effet, rappelle Moati, ses conditions d'usage impliquent, sinon sa distinction d'avec l'être, du moins une circonstance et une relation particulières permettant de considérer le perçu comme quelque chose qui apparaît. Si on considère que tout apparaît sans cesse et tout le temps, alors le terme apparaître ne signifie plus rien de précis, sinon un mélange de catégories conceptuelles ; au contraire l'élargissement indu d'un régime terminologique particulier à l'ensemble de la perception conduit à manquer les modalités propres du perçu. Or, je ne me rapporte le plus souvent au perçu en considérant le fait qu'il apparaisse. Le perçu simplement m'environne, il est là. Mon rapport à lui ne doit donc pas s'évaluer à l'aune de sa vérité (rapport qui relève toujours d'une norme contextuelle, d'une question que je lui pose) mais de sa réalité. L'être du perçu est sa présence, sans besoin qu'une qualité quelconque le sous-tende.

C : La liberté comme manifestation de la conscience

Mais revenons au pour soi, qu'il serait également faux de considérer comme une spontanéité alors qu'il naît et dépend justement de l'en soi. La liberté en ce sens n'est pas le fondement de la réalité de la conscience mais sa manifestation, ce à quoi le pour soi est voué. Elle ne s'exprime que dans son étreinte avec l'en soi, dans le jeu de renvoi permanent entre elle et l'existant brut qui donne sens à la réalité extérieure comme à la facticité du pour soi. Il n'y aurait pas de sens à parler de projet, encore moins de fins, si celles-ci étaient *a priori* assurées : il n'y a de fins que si quelque chose me sépare de leur réalisation. Ce quelque chose - Sartre le pressent dès *L'Être et le néant*, même s'il le thématise mieux plus tard - ne relève pas seulement de la matière mais également du social, des significations que je découvre dans le monde, qui résistent, relèvent elles-mêmes de la facticité. Mon agir dans le monde emprunte nécessairement certaines formes, certains circuits d'objets, certaines techniques, je m'exprime nécessairement au travers du langage. Pire, la rencontre de l'autre (pour Sartre, autrui n'est pas une structure du pour soi mais une rencontre) projette sur mes objets des fins qui ne sont pas les miennes, épaissit ma situation d'un monde qui n'est pas le mien. Ma liberté en est-elle pour autant compromise ?

Dans *l'Être et le néant* et les textes qui lui font immédiatement suite, Sartre répond par la négative. Dans son débat avec Brice Parain, il met, contre la thèse d'une autonomie du *logos*^[8], l'accès sur le rôle du locuteur. Le sens naît de l'acte de parler, c'est la



phrase prononcée qui conditionne les liaisons entre les mots.

Parfois, ici, les termes choisis par Moati pour présenter le débat Sartre - Parrain[9] semblent évoquer aussi en filigrane les analyse plus récentes menées par Jocelyn Benoist[10] des questions de grammaire et de dénotation rencontrées par le premier Husserl et plus globalement la philosophie autrichienne. La prononciation par un locuteur permet de passer de la proposition, ou les mots ne sont que des fonctions propositionnelles, à la phrase, où ils reçoivent une fonction réelle de désignation : pour prendre un exemple célèbre (dont Sartre, à notre connaissance, n'use pas) on ne peut donner un sens et une valeur de vérité à la phrase « l'actuel roi de France est chauve » qu'en fonction du contexte où elle est prononcée.

L'analyse de Sartre ne s'arrête toutefois pas là et conduit à une théorie de la réception : le langage doit être entendu comme intention de signification. Je n'écoute pas les mots, je comprends que l'autre essaie de dire quelque chose à travers ses mots, que j'essaie à mon tour de comprendre. Les choses comme les mots sont en attente de sens, incomplètes, et reçoivent de l'usage que j'en fais une détermination supplémentaire.

Ce que Sartre dit du langage s'étend alors à la technique, au social, aux automatismes, habitudes, formes culturelles : j'altère toujours ce dont j'use en l'intégrant dans mon projet existentiel. Celui-ci conditionne la façon dont je me rapporte à ce que je vis, ressens. La conscience n'étant que de se décoller de soi, tout sentiment est aussi conscience de sentiment : la colère est conscience de colère et non pure colère, en quelque chose, je me regarde me mettre en colère, je reçois ma colère selon une

modalité dont détermine le projet existentiel que je suis. L'objet de la psychanalyse existentielle - on y reviendra - est de retrouver le sens particulier pris par tout ce que je vis à la lumière de mon projet existentiel : de substituer aux grilles et structures générales postulées par la psychanalyse freudienne une analyse reconduisant chaque expérience à ce sens singulier qui n'est en nul le même.

On notera que les explications de Raoul Moati clarifient considérablement le rôle architectonique que le projet fondamental joue dans la phénoménologie de Sartre et rendent ainsi très clair ce qui distingue sa position de celle d'un Michel Henry^[11] (ou autrement, d'un Marc Richir). Pour Michel Henry, le mode de donation à soi du sujet est le sentiment, en tant que réalité de l'auto-affection. Pour Sartre, ce rôle architectonique est occupé par le projet - le soi n'est pas assigné à lui-même mais mouvement de s'échapper. Celui-ci ne se ramène pas à une banale logique de la volonté ou de l'intérêt car il conditionne l'interprétation et l'exercice de ces « facultés ». En ce sens, le projet est aussi une certaine teneur de mon rapport à moi-même, une certaine orientation de mon aspiration qui colore et conditionne le jeu complexe de ma volonté, de mes intérêts, de mes capacités. Il fournit l'horizon selon lequel je me rapporte à mes sensations, mes affects : justement puisque je ne coïncide jamais totalement avec ce que je j'éprouve, que ma colère, en tant que conscience de colère est toujours aussi une certaine manière de se jouer, de se colorer. Ma fatigue ou ma souffrance physique peuvent par exemple satisfaire mon projet fondamental d'éprouver pleinement la réalité de ma vie ou d'exacerber l'épreuve que je fais de la réalité du monde qui m'entoure.

La suite de l'article est disponible à cette adresse :

[Raoul Moati : Sartre et le mystère en pleine lumière \(partie II\)](#)

[1] Raoul Moati, *Sartre et le mystère en pleine lumière*, Paris, Cerf, 2019.

[2] R. Moati, *Événements nocturnes*, Paris, Hermann, 2013.

[3] Q. Meillassoux, *Après la finitude*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

[4] J. Benoist, *Logique du phénomène*, Paris, Hermann, 2016. Raoul Moati a mené un entretien avec Jocelyn Benoist que l'on peut consulter [ici](#) et [là](#). Il a également proposé une recension de l'ouvrage [ici](#) et [là](#).

[5] J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, p. 17.

[6] R. Moati, p. 39.

[7] Cf. J. Benoist, *Le bruit du sensible*, Paris, Cerf, 2013.

[8] Cf. B. Parain, *Essai sur le logos platonicien*, Paris, Gallimard, 1942.

[9] Cf. J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris, Gallimard, 1947.

[10] Cf. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie : Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, P.U.F., 1997 ; *L'a priori conceptuel : Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999 ; *Représentations sans objet : aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris, P.U.F., 2001 ; *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl* Paris, P.U.F., 2001 ; *Entre acte et sens : recherches sur la théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002 ; *es limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Paris, Vrin, 2005.

[11] Cf. Michel Henry, *L'essence de la manifestation*, Paris, PUF, 1963.