

## L'existentialisme de Sartre, entre dialectique et phénoménologie

(1<sup>ère</sup> séance : 12 novembre 2014)

### Aperçu bio-bibliographique de Sartre (1905-1980)

Jean-Paul Sartre a passé son enfance dans une famille bourgeoise cultivée, entre sa mère, veuve, et la figure dominante de son grand-père. Dans son autobiographie, *Les Mots*, parue en 1963, il évoque l'imposture dans laquelle il se trouvait constamment : enfant laid, passionné par la lecture et l'écriture mais peu à l'aise avec les autres enfants, il a toujours joué le rôle que les adultes attendaient de lui ; et ensuite il a continué à jouer des rôles, notamment celui d'écrivain. À l'École Normale où il étudie la philosophie, cette fois c'est le rôle de bouffon et d'amuseur qui lui permet de se faire accepter et admirer par ses camarades. Sans exagérer les effets psychologiques, on peut penser que cette expérience personnelle de l'imposture a une influence importante sur sa philosophie des relations interpersonnelles. Après avoir obtenu l'agrégation de philosophie, il est affecté au lycée du Havre en 1931. Il y reste jusqu'en 1937, sauf pendant les années 33-34 qu'il passe à l'Institut français de Berlin, où il complète sa connaissance de la philosophie allemande, en particulier la phénoménologie fondée par Husserl (philosophe autrichien qui enseigna dans plusieurs universités allemandes, 1859-1938), dans la lignée de laquelle il fera paraître quatre petites études entre 1936 et 1940 : *L'Imagination* (1936), *La Transcendance de l'Ego* (1936), *Esquisse d'une théorie des émotions* (1939) et *L'Imaginaire* (1940). Il est ensuite muté au lycée de Neuilly et publie son premier roman, *La Nausée*, en 1938 chez Gallimard, qui lui assure immédiatement la notoriété. Mobilisé pendant la « drôle de guerre », il écrit des *Carnets* qui seront publiés peu après sa mort. Il est fait prisonnier et passe quelques mois dans un stalag, de juin 1940 à mars 1941. Libéré et rentré à Paris, il essaie de fonder un groupe de résistants mais abandonne après quelques mois et reprend son activité de professeur de lycée en même temps qu'il fait jouer ses premières pièces de théâtre (*Les Mouches* en 1943 et *Huis clos* en 1944). Il publie en 1943 son premier grand ouvrage de philosophie, *L'Être et le néant*, dans lequel il développe une conception personnelle de la phénoménologie héritée de Husserl et de Heidegger. Vers la fin de l'occupation, Camus le fait collaborer au journal résistant *Combat*, ce qui le place du bon côté à la libération, au point qu'il fait partie du Conseil national des écrivains chargé de juger les intellectuels pour leur éventuelle collaboration avec l'occupant. Désormais, il se consacre à l'écriture et connaît un immense succès par ses romans et pièces de théâtre, ses essais de critique littéraire et ses œuvres philosophiques. Il crée également, en 1945, la revue *Les Temps modernes*, qui se fait l'écho des débats dans tous les domaines intellectuels et politiques. Il cherche à se rapprocher des communistes, mais dans un premier temps son attitude critique et la méfiance du PCF le maintiennent à une certaine distance. Dans la présentation du premier numéro de la revue, il écrit : « Nous nous rangeons du côté de ceux qui veulent changer à la fois la condition sociale de l'homme et la conception qu'il a de lui-même. Aussi, à propos des événements politiques et sociaux qui viennent, notre revue prendra position en chaque cas. Elle ne le fera pas *politiquement*, c'est-à-dire qu'elle ne servira aucun parti ». C'est surtout dans les années 50 qu'il sera un « compagnon de route » du PC, prêt à accepter toutes les concessions, jusqu'à l'invasion soviétique à Budapest en 1956. Il ne cesse jusqu'à sa mort de s'engager pour des causes politiques aux côtés des opprimés, y compris en soutenant le FLN, la révolution cubaine, le Tribunal Russell qui condamne les guerres impérialistes.

Son dernier grand ouvrage philosophique, *Critique de la raison dialectique* (1960) est une tentative de conciliation entre marxisme et existentialisme, en particulier autour de l'articulation entre la conscience individuelle et l'action collective ; il est inachevé. Après sa mort paraîtront encore les *Cahiers pour une morale*, qui rassemblent des carnets écrits en 1947-1948, que Sartre n'a jamais pu achever alors même que le projet de proposer une morale correspondant à son ontologie était essentiel à ses yeux. De nombreux essais et réflexions sur l'actualité sont publiés sous les titres de *Situations* (du tome I, en 1947, au tome X, en 1976).

On peut dire que l'articulation de l'individuel et du collectif est la préoccupation principale de Sartre pendant toute sa vie, dès la rédaction de *l'Être et le néant*. Cependant, pour arriver à comprendre le comportement individuel par rapport à autrui et l'empreinte déterminante d'autrui sur le développement individuel, il passe par une longue élaboration ontologique et phénoménologique qui est très technique et repose sur des concepts hérités de l'histoire de la philosophie. Cette technique conceptuelle n'a rien de superflu ou d'inutilement compliqué ; elle est indispensable pour dépasser le niveau superficiel de l'étude des relations humaines. Pour comprendre cette nécessité, et aussi les enjeux profondément pratiques de toute son entreprise, il est intéressant de se pencher d'abord sur le malentendu qu'a provoqué une première tentative de vulgarisation de sa pensée, lors d'une conférence prononcée deux ans après la parution de *l'Être et le néant*, et qui sera publiée sous le titre *L'existentialisme est un humanisme*.

En effet, juste après la libération se fait sentir le besoin de jouir intensément de la vie après les années de privations, et le mouvement populaire qui s'empare des caves de Saint-Germain-des-Prés, du jazz et de toute une explosion de jouissances se réclame de l'existentialisme de Sartre. Or, Sartre a bien conscience que cette revendication n'a pas grand chose à voir avec sa philosophie, et en outre à ce moment-là il a besoin de présenter sa philosophie sous un jour plus sérieux et rigoureux, notamment pour pouvoir se rapprocher des communistes. C'est pourquoi, il entreprend de la redéfinir dans une conférence prononcée en 1945 et rapidement publiée sous le titre *L'existentialisme est un humanisme*. En partant de la notion d'existentialisme, nous remonterons ensuite aux concepts philosophiques d'existence et d'essence, d'être et de néant.

### *L'existentialisme est un humanisme*

La fille adoptive de Sartre, Arlette Elkaim-Sartre, a expliqué à la fois ces enjeux et ce malentendu dans la préface qu'elle a rédigée pour la nouvelle édition de *L'existentialisme est un humanisme*, en 1996. Elle fait remarquer que Sartre a beaucoup simplifié sa théorie dans l'intention de la faire comprendre à un large public, qui l'avait découverte indirectement par ses premiers romans et par le phénomène socio-culturel qu'était devenu l'existentialisme. Elle dit qu'il faut le comprendre dans le contexte de l'époque et en rapport avec la volonté qui a toujours été celle de Sartre d'intervenir dans la société : « Dans cette conférence, Sartre voudrait au moins, au point où il en est de sa recherche philosophique, convaincre les marxistes du P.C. qu'elle ne *contredit* pas la conception marxiste de la détermination de l'homme par l'économique. [...] Dans l'espoir de dissiper les malentendus, Sartre est entraîné ici à schématiser ses propres thèses, à n'en souligner que ce qu'on entendra. Il en vient à gommer la dimension dramatique du rapport indissoluble de la réalité-humaine à l'Être : sa conception personnelle de l'angoisse, par exemple, héritée de Kierkegaard et de Heidegger, et réinventée, qui tient une place centrale dans son essai d'ontologie, est réduite ici à l'angoisse éthique du chef militaire au moment d'envoyer ses troupes à l'assaut. Cet effort de vulgarisation et de conciliation sera vain : les marxistes ne désarmeront pas<sup>1</sup>. »

Sartre répond à deux reproches venant des communistes : 1/ l'existentialisme montre que toute action est impossible, toute voie fermée, et invite donc à se replier sur un « quiétisme du désespoir » ; 2/ le subjectivisme du *cogito* cartésien, pris comme point de départ, rend impossible le passage à la solidarité avec les autres hommes.

Le premier reproche est étrange parce que, comme on va le voir, la philosophie de *l'Être et le néant* constitue au contraire une valorisation du projet, de la projection dans un avenir à créer, et de la responsabilité individuelle des actions. Sartre explique que sa philosophie est une élucidation des conditions de l'action et que passer par cette élucidation est plus utile à la pratique que de rester dans les évidences des conceptions courantes. Il ajoute que « toute vérité et toute action impliquent un milieu et une subjectivité humaine » (p. 23), et c'est par cet ancrage dans le spécifiquement humain qu'il faut entendre que l'existentialisme est un humanisme.

---

<sup>1</sup> Folio Essais, 1996, p. 13-14.

Le deuxième reproche est plus pertinent parce que prendre pour point de départ d'une recherche sur l'homme la conscience individuelle constitue effectivement un risque de ne pouvoir rendre compte d'un extérieur de la conscience ni des relations qui s'établissent entre les consciences humaines. Cependant, nous allons voir que le subjectivisme des phénoménologues évite cet écueil par sa conception particulière du rapport entre le sujet et l'objet. Revenant un peu plus loin sur ce reproche adressé à son subjectivisme, Sartre confirme que, selon lui, il n'y a pas d'autre point de départ de la vérité que celle, absolue, de la conscience s'atteignant elle-même, par le constat « je pense, donc je suis ». Cette théorie est la seule qui donne une dignité à l'homme en ne le considérant pas comme un objet semblable à tous les autres, comme le fait le matérialisme<sup>2</sup>. Cependant, Sartre ajoute que, dans le *cogito*, contrairement à ce que pensait Descartes, l'autre est aussi certain que nous-mêmes, en tant que condition de notre existence, car nous ne sommes rien et ne savons rien de nous-mêmes sans la reconnaissance d'autrui (p. 59). Bien sûr, cette conception doit être justifiée, ce qui n'est pas fait dans cette brève présentation, mais c'est l'un des développements les plus importants dans ses œuvres théoriques, qui ne trouve d'ailleurs son aboutissement que dans la *Critique de la raison dialectique*.

Sartre signale ensuite un reproche qui lui a été adressé d'une manière beaucoup plus générale, qui est de mettre l'accent sur la laideur, sur les mauvais côtés de l'être humain (en particulier dans le personnage de Mathieu dans les deux premiers tomes des *Chemins de la liberté*, qui viennent de paraître). Il commence par répondre que le phénomène de mode qui a pris le nom d'existentialisme a peu à voir avec sa théorie philosophique, qui est « la doctrine la moins scandaleuse, la plus austère ; elle est strictement destinée aux techniciens et aux philosophes » (p. 26). Cette doctrine consiste à dire que, chez l'être humain du moins, « l'existence précède l'essence », à l'inverse des objets fabriqués, pour lesquels l'idée de l'objet qui se trouve dans l'esprit du fabriquant précède la réalisation. De la même manière, les idées ou essences préexistent aux existences individuelles dans les théologies créationnistes ou dans la philosophie platonicienne ; en revanche ce n'est pas le cas pour toutes les autres philosophies. Du fait que les essences ne préexistent pas aux individus, Sartre déduit qu'il n'y a pas de nature humaine, et que chacun est « tel qu'il se sera fait ». Il est manifeste que son but est de montrer que la vie individuelle n'est pas déterminée, ne suit pas un développement fixé d'avance et inexorable, mais que chacun est responsable de ce qu'il va devenir. Est-il nécessaire pour autant de nier que, dès qu'il y a des humains, il y a aussi une nature ou une essence de l'humain, qui est transmise par la génération ? En fait, Sartre ne nierait probablement pas l'existence d'une nature humaine au sens strictement biologique, celui de la transmission génétique d'un ensemble de caractères propres à une espèce et qui permettent de définir cette espèce en général. Cela l'intéresse tellement peu qu'il ne pense même pas à l'évoquer. Ce qu'il refuse, et qu'il croit voir chez certains philosophes, même athées, c'est l'idée que les êtres humains possèdent tous nécessairement certaines qualités qui déterminent leur comportement et qui peuvent être jugées moralement, comme en attestent, par exemple, les jugements tels que « l'homme est naturellement bon » ou au contraire « l'homme est par nature violent, lâche, cruel, etc. » Il serait donc plus clair de dire que, dans l'espèce humaine du moins, les comportements ne sont pas déterminés biologiquement. Et il faut ajouter aussitôt : ni socialement, ce qui devient beaucoup plus difficile à soutenir si on veut convaincre des marxistes pour qui, au contraire, les individus sont très fortement déterminés par leurs conditions économiques et sociales. C'est probablement, conclut Sartre, ce qui les dérange le plus dans sa philosophie : cette affirmation que l'être de l'homme est la liberté.

Il entreprend alors de lever un malentendu concernant son affirmation que chacun a la liberté du choix de sa propre vie : le choix le plus fondamental de l'orientation générale qu'on se donne n'est pas volontaire au sens où on peut avoir des actes volontaires ponctuels, il est « plus spontané » — mais en quel sens il faut le comprendre,

---

<sup>2</sup> Le matérialisme ne signifie pas nécessairement cela : on peut parfaitement reconnaître un être particulier de l'homme, différent de l'être des choses ou des autres animaux, tout en le maintenant comme une simple production de la matière. Si dans le marxisme il y a une tendance à considérer l'homme de la même manière qu'un objet, c'est plutôt en vertu du déterminisme historique, conçu sur le modèle du déterminisme physico-chimique et supprimant dès lors toute action réellement libre de l'individu.

ce n'est pas expliqué ici. Il n'en reste pas moins que, par ce choix fondamental, l'individu est responsable de ce qu'il est. Or, choisir, c'est estimer ce qui est meilleur, de sorte que, par le choix qu'on fait pour soi-même, on affirme du même coup pour tous les autres hommes ce qu'on estime qu'ils devraient être, et l'on engage ainsi l'humanité entière. Cette généralisation semble impliquer qu'il n'y a qu'une seule manière de bien faire ou de bien vivre, ce qui est assez contradictoire avec la liberté du choix individuel, qui devrait plutôt mener à la plus grande diversité de ce qu'on considère comme le bien et le meilleur.

C'est cependant à partir de là que Sartre définit l'angoisse comme le tourment qu'on éprouve lorsqu'on doit prendre des responsabilités pour l'ensemble de l'humanité, avec le risque de se tromper et de leur faire du tort.

L'absence de détermination du choix de la vie est également identifiée à ce que Heidegger appelle le « délaissement » : il n'y a ni Dieu ni aucune morale de remplacement qui indique le bien et le mal, ce qu'il faut faire ou ne pas faire. De même, comme tous les hommes sont libres, le futur est imprévisible et il ne faut se faire aucune illusion sur ce qu'il sera ; il ne faut avoir ni espoir ni désespoir, mais faire ce qu'on peut pour réaliser ce qu'on estime être bon, sans certitude. Loin de constituer un encouragement à ne rien faire, il s'agit d'une morale très exigeante car l'individu n'est jugé que d'après ses actes, « il n'est rien d'autre que l'ensemble de ses actes » (p. 51). Ni les circonstances, ni les passions ne peuvent être invoquées comme excuses, car céder aux passions ou à la dureté des circonstances est un choix dont on est responsable. Cependant, il n'y a là rien de pessimiste, au contraire : il est optimiste de considérer que « le destin de l'homme est en lui-même » ; il s'agit d'une « morale d'action et d'engagement » (56). Certes, il y a des limites à la liberté qui sont dues à la situation sociale, mais le projet consiste à se déterminer librement par rapport à elles ; c'est ce que signifie l'affirmation que la liberté est toujours en situation, par rapport à une situation donnée. En outre, dans le projet on retrouve une universalité car le projet d'un individu peut être compris par n'importe quel individu de n'importe quelle culture (p. 61), si pas dans la relativité de son contenu, en tout cas dans le fait même qu'il y a engagement.

Répondant enfin à l'accusation que la liberté existentialiste serait celle de faire n'importe quel caprice, Sartre rappelle qu'elle est inséparable de la responsabilité et que les choix peuvent être jugés, et ce de deux manières. Ils peuvent être jugés vrais ou faux, car la mauvaise foi est une erreur par rapport à la vérité : en s'inventant un déterminisme on se cache la vérité qui est la liberté. En outre, ils peuvent être jugés moralement parce que, une fois découverte la liberté comme l'être de l'homme, on ne peut agir qu'en vue de la liberté de tous les hommes. Cette généralisation repose sur l'engagement, sur le fait que tout choix m'engage vis-à-vis des autres : si je choisis de vivre selon la liberté parce que ce choix est meilleur, je dois le considérer comme meilleur pour tous<sup>3</sup>. Ceci n'empêche que les valeurs ne préexistent pas mais qu'il faut chaque fois les inventer en donnant sens à nos actes. C'est ce qui distingue l'humanisme existentialiste de l'humanisme qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure. L'homme n'est pas une fin mais un dépassement : étant toujours en projection, il sort de lui-même vers ses buts transcendants (p. 76).

Éclaircissement préliminaire à la lecture de *L'Être et le néant* : la signification des notions de phénomène, d'essence, d'être et de non-être dans la tradition philosophique.

Le mot grec *phainomenon* est le participe du verbe *phainesthai* qui signifie « apparaître ». Le phénomène est ce qui nous apparaît par les sensations, ce qui est relatif à nous en tant que nous sommes capables de le sentir. Dans cette relation qu'est l'acte de sensation, il y a donc deux composantes : d'un côté, ce qui est capable de sentir est appelé « sujet » et, de l'autre côté, ce qui peut être senti est appelé « objet ». Depuis l'Antiquité grecque, les philosophes se sont interrogés sur ce rapport et sur ce type de connaissance : qu'est-ce qui nous garantit que

---

<sup>3</sup> Une généralisation plus cohérente est formulée par Bakounine, sur le mode de l'interdépendance des libertés : puisque la liberté est toujours liberté de réaliser quelque chose, et que toutes nos aptitudes nous viennent de la culture transmise par les autres hommes, plus les hommes sont libres autour de moi, plus sont multipliées les possibilités de réaliser quelque chose, donc la liberté des autres accroît la mienne et réciproquement.

nous avons un accès à des objets extérieurs et non simplement intérieurs à nous comme dans le rêve ou l'imagination ? Quelle valeur a la connaissance sensible, qu'est-ce qu'elle nous révèle exactement de l'objet, nous donne-t-elle accès à ce qu'il est vraiment (à son être) ou bien l'apparence sensible est-elle trompeuse par rapport à l'être et à la vérité de la chose ? Platon considérait que la sensation nous donne bien accès à des étants matériels tels qu'ils sont, mais que ces étants-là ne sont pas susceptibles d'une véritable connaissance parce qu'ils sont constamment en changement. La vraie connaissance saisit d'autres objets, non sensibles mais intelligibles, par la pensée ou par l'intelligence. Il n'empêche que c'est à partir des apparences sensibles qu'on peut s'élever progressivement vers la saisie intellectuelle (comme on le lit, par exemple, dans *Le Banquet*). Aristote est beaucoup plus clair sur le fait qu'il n'y a aucune connaissance possible sans la sensation et que celle-ci est la base de toute construction de savoir. C'est à partir de la rétention et de la comparaison d'une multiplicité de sensations semblables que se forme la notion générale d'une chose ou d'une qualité quelconque. Ce processus n'est pas l'apanage de la recherche scientifique, au contraire la plupart des notions générales se forment spontanément pendant les premières années de la vie et sont indispensables à l'acquisition du langage (un mot signifie toujours une généralité). Concernant la vérité des sensations, c'est-à-dire la question de savoir si elles révèlent correctement ce que sont les choses et leurs propriétés, Aristote développe une théorie complexe en fonction du type d'objet perçu, des circonstances de la perception et des moyens de vérification qui sont applicables dans chaque cas. Ce que la chose est vraiment, c'est son essence (en grec, *ousia*), c'est-à-dire les caractéristiques qui indiquent sa spécificité et la distinguent de toutes les autres choses. Il est important de souligner que l'essence est toujours générale et qu'il n'y a pas d'essence d'un individu, car il faudrait une énumération infinie de particularités pour définir un individu par opposition à tous les autres. Par ailleurs, quand on parle de l'être d'une chose (avec l'infinitif « *to einai* ») on peut indiquer par là ou son essence ou son existence, qu'il faut vérifier quand ce n'est pas évident, par exemple pour l'infini ou pour le vide.

La notion de phénomène s'est élargie à partir de Kant, qui ne la limite plus aux aspects sensibles des choses mais l'étend aux aspects que nous saisissons par l'entendement (c'est-à-dire l'intelligence qui construit le savoir par raisonnements). Est phénomène tout ce que les choses sont pour nous, par opposition à ce qu'elles sont par elles-mêmes et qui par définition nous échappe. Seul donc le phénomène est connaissable, l'être en soi est inconnaissable. Il faudra prendre garde au fait que Sartre donne une autre signification à l'expression « en soi », qui ne s'oppose plus ni au phénomène ni à la possibilité de connaissance, mais qui s'oppose au « pour soi », c'est-à-dire à la réflexivité. Cette sémantique est issue de la philosophie de Hegel, dont on examinera un peu plus longuement les concepts de base au moment d'évoquer l'en soi sartrien.

En ce qui concerne le non-être ou le néant, depuis le dialogue de Platon *Le Sophiste*, on distingue, d'une part, le non-être absolu, c'est-à-dire le rien ou le néant, et d'autre part le non-être relatif, c'est-à-dire la négation d'un certain être. Chaque chose déterminée possède des attributs positifs et négatifs : on peut dire tout ce qu'elle est et tout ce qu'elle n'est pas. On lui attribue donc à la fois de l'être et du non-être. De même, si on veut se prononcer sur son existence, on dira, par exemple, que la chimère est (existe) en tant que production de l'imagination mais n'est pas (n'existe pas) en tant qu'animal naturel. À l'exception donc du non-être absolu, c'est-à-dire du rien ou du néant, tout non-être est la négation d'un type d'existence ou d'une propriété. On l'appelle aussi non-être par altérité, car toute négation implique une altérité : « ceci n'est pas cela » signifie que « ceci est autre que cela ». La négation déterminée est logiquement postérieure à l'affirmation, car il faut qu'il y ait d'abord quelque chose à nier.

Nous allons voir cependant que Sartre ne respecte pas la distinction sémantique entre non-être relatif et néant mais utilise indistinctement les deux termes pour évoquer la négation d'un certain être.

## *L'Être et le néant (1943)*

### Introduction : À la recherche de l'être

Evoquant d'abord l'évolution de la notion de phénomène, Sartre estime que c'est une bonne chose qu'on n'oppose plus l'être d'un objet à son apparaître, que l'on ne considère plus le phénomène comme opposé à un être en soi. En effet, toute chose n'est rien d'autre que l'ensemble de ses manifestations, et chaque manifestation est indicative de ce qu'est la chose. Chaque apparition est une « plénitude intuitive » c'est-à-dire le contenu d'un acte de sensation. Pour pouvoir dire ce que c'est, pour saisir l'essence générale de cette apparition, il faut que le sujet réalise une synthèse de multiples sensations. Par exemple, on a la sensation de rouge, mais pour pouvoir dire que c'est du rouge, il faut relier la sensation à la notion générale de rouge. Or, des sensations de rouge, il y en a une infinité, donc pour forger la notion générale il faut passer du fini à l'infini, saisir la totalité à travers la sensation singulière. C'est cette totalité infinie des manifestations possibles qui est l'essence. Comme parcourir l'infini est impossible, on saisit l'essence en tant que « la raison de la série », ou « la loi qui préside à la succession de ses apparitions », ce qu'on pourrait traduire par « ce qui fait que toutes ces manifestations sont possibles, et pas d'autres » ou encore la logique qui unifie toutes les manifestations d'un objet. Le phénomène n'est pas seulement relatif au sujet, car les perceptions ne sont pas arbitraires mais dépendent de la loi (c'est-à-dire de la logique) de leur ensemble. Cette méthode pour atteindre l'essence d'un objet a été élaborée par Husserl, qui l'appelle la réduction éidétique (de *eidos* : la forme essentielle) : elle consiste en une variation des aspects ou esquisses de l'objet (*Abschattungen* : « adombrations ») par une variation des angles d'approche (différents types de sensation, mémoire, imagination, etc.). L'essence est la synthèse totale des points de vue.

Sartre précise que cette conception du phénomène se distingue du relativisme sensualiste de Berkeley (philosophe anglais, 1685-1753), selon lequel « esse est percipi » (« être, c'est être perçu »). Ce relativisme met en question le réalisme de notre attitude spontanée en affirmant que nous n'avons aucune garantie que les choses sensibles, lorsqu'elles ne sont pas senties, existent par elles-mêmes ; il affirme au contraire qu'elles n'existent qu'en tant qu'elles sont senties. Sartre fait remarquer que, dès lors que l'être (l'existence) d'une chose dépend entièrement du fait d'être perçue, pour que quelque chose existe il faut garantir la réalité des actes de perception, or Berkeley ne le fait pas. Dans la phénoménologie husserlienne, en revanche, l'acte de perception est garanti, car il repose sur la certitude de l'être percevant, c'est-à-dire sur la conscience. De la même manière que chez Descartes, la conscience a la certitude de son existence car, quel que soit le type d'acte qui s'y passe, il est certain qu'il y a un acte conscient, ou plus exactement, dans les termes de Husserl, un vécu de conscience. Cependant, Husserl corrige Descartes en disant qu'on ne peut pas de là conclure que le sujet du *cogito* est une *res cogitans*, une chose pensante, une substance, qu'on pourrait donc appréhender à son tour comme un objet. En effet, la conscience n'est pas elle-même un phénomène mais est condition de possibilité *a priori* de tout phénomène (*a priori*, c'est-à-dire avant toute expérience), car elle pose les objets face à elle comme étant autre chose qu'elle (voir *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, 1913 ; *Méditations cartésiennes*, conférences de 1929).

Lors de la prochaine séance, nous poursuivrons la détermination de l'être de la conscience et celui du phénomène, selon Husserl et selon Sartre.