

## DES HERITAGES DEVENUS CONCEPTS. REMARQUES SUR LA NOTION D'IPSEITE CHEZ SARTRE

### HERANÇAS TORNADAS CONCEITOS – OBSERVAÇÕES SOBRE A NOÇÃO DE IPSEIDADE EM SARTRE

*Fabio Recchia<sup>1</sup>*

**RESUME :** En philosophie, il n'y a d'héritage que gagné. Et en nous installant dans cette ambiguïté propre au savoir philosophique, nous examinerons, dans ce texte, un développement peu étudié de la pensée sartrienne : sa théorie du « circuit de l'ipséité » de la conscience. Quant à notre objectif, il s'agira de faire le point sur le processus de maturation intellectuelle à l'issue duquel Sartre conçoit l'ipséité comme un circuit. Ainsi nous mettrons en évidence que certaines des réflexions de Heidegger, Bergson et Mauss, sur la notion d'identité personnelle constituèrent les héritages philosophiques mobilisés et transformés par la théorie sartrienne de l'ipséité.

**Mots-Clés :** Ipséité, Héritage, Concept.

**RESUMO:** Em filosofia não há legado senão *conquistado* [gagné]. Instalando-nos nessa ambiguidade própria ao saber filosófico, examinaremos nesse texto um *desdobramento* pouco estudado do pensamento sartriano: sua teoria do 'circuito de ipseidade' da consciência. Nosso objetivo será *colocar acento* [faire le point] sobre o processo de maturação intelectual a partir do qual Sartre concebe a ipseidade como um circuito. Assim, colocamos em evidência que certas reflexões de Heidegger, Bergson e Mauss sobre a noção de identidade pessoal constituíram as heranças filosóficas mobilizadas e transformadas pela teoria sartriana da ipseidade.

**Palavras-Chave:** Ipeidade, Herança, Conceito.

---

<sup>1</sup> Université de Liège, Belgique. E-mail: [fabio.recchia@hotmail.com](mailto:fabio.recchia@hotmail.com)

## Introduction

Héritage : patrimoine culturel, financier, immobilier, *etc.*, qu'une personne laisse à son décès et transmet à un tiers par la voie légale d'un testament. Il n'y a pas d'héritage en philosophie ; ou, plutôt, disons qu'il n'en existe pas qui corresponde à cette définition juridique du concept d'héritage. Certes, bien des dépouilles jalonnent l'histoire de la philosophie. Mais toutes sont autant de *poltergeist* qui viennent hanter la pensée et les machines du discours. Nous, philosophes, en effet, nous n'admettons pas un mort dans notre histoire ; tout ce qui y circule n'est qu'idéal. De même, peu de testaments officiels encombrant les armoires de notre histoire. Nous n'y trouverons pas dix textes qui affirment à la lettre « voici comment il faut comprendre ma doctrine ! ». Pas un ne dira « je soussigné *x*, souhaite léguer à mes amis lecteurs la totalité de mes thèses et principes ». Pour nous, philosophes, comme l'a dit René Char, « notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». Bien plus, l'idée d'un héritage contredit même celle de la philosophie ; parce qu'elle nie qu'il faille un travail de la sagesse pour posséder un bien de valeur conceptuelle. Ni morts, ni testaments, ni héritage, donc, pour la philosophie. Et cependant, la postérité que nous sommes sait tout ce qu'elle doit à ses devanciers. Défis : trouvez encore un philosophe de bonne foi qui demeure sceptique après Aristote ; montrez m'en parmi nous qui contestent encore l'existence d'une lutte des classes, ou la possibilité d'un calcul infinitésimal. Impossible. C'est que nous sommes les dépositaires de ces savoirs. Impossible pour nous de nier que nous n'aillions pas reçu ces argumentations et leurs traditions afférentes. Seulement, en philosophie, ces legs ne supposent pas *stricto sensu* l'existence de morts et de testaments. Dès lors, toute la question est celle de savoir comment faire la preuve qu'une transmission de savoirs s'opère à travers le temps dans la pensée ?

Il faut, croyons-nous, recourir aux armes de la critique historique, qui mettront en exergue la survivance de concepts et de problèmes d'un texte à l'autre. Bien plus, ces instruments souligneront les altérations accompagnant l'écoulement dans le temps de telles unités discursives. En effet, nous avons dit que la pratique de la philosophie est incompatible

avec la définition juridique du concept d'héritage. Car toutes les quantités conceptuelles qui y circulent sont automatiquement retravaillées, revues, corrigées, bref, redonnées à la question. Ainsi il n'est point d'héritage philosophique qui ne soit aussi réappropriation. À ce propos, Goethe disait : « Ce que tu as hérité de tes pères, pour le faire tien, acquiert le ». Or, de cette maxime suit ce point de méthode : pour identifier un héritage en philosophie, et à plus forte raison celui de la phénoménologie sur la pensée contemporaine, il faut que nous mettions en évidence à la fois une reprise et un renouvellement d'un même ensemble d'énoncés. Quant aux propos qui vont suivre, ils ne sont que l'application de cette démarche à un développement mal connu de la philosophie de Jean-Paul Sartre : le « circuit de l'ipséité » de l'être-pour-soi, que nous trouvons à la fin du premier chapitre de la deuxième partie de *L'Être et le Néant*<sup>2</sup>.

Pour mémoire, cette section du texte fait suite à une analyse des conduites de mauvaise foi. Sartre y identifie la conscience à la condition de possibilité de tels comportements en situation. Et il entend mener une description phénoménologique des structures de ce *cogito* préreflexif. Or, à l'issue de cette opération, qui met en jeu une caractérisation de la conscience comme « être-pour-soi », mais aussi une analytique des structures ontologiques de cet être, Sartre développe, bien avant Michel Henry et Paul Ricœur, une théorie de l'ipséité du sujet conscient. Il décrit celle-ci comme une structure du pour-soi, reliant différents aspects de cet être. Pour lui, l'ipséité est un *circuit*. Et ce circuit rassemble trois structures de l'être du sujet, qui ont été décrites séparément par la deuxième partie de *L'Être et le Néant* : la « facticité » du pour-soi, c'est-à-dire l'ensemble des déterminations qu'il est de fait ; le « possible » vers lequel il converge asymptotiquement et dont il manque ; et le « monde », soit l'obstacle nécessaire qu'il lui faut parcourir afin de réaliser son possible en dépassant sa facticité. « Nous appellerons “*circuit de l'ipséité*”, dit Sartre, le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est »<sup>3</sup> ; le rapport de la conscience à elle-même, un rapport du sujet à soi-même par l'entremise du monde. « Circuit de l'ipséité », nous comprenons que ce curieux philosophème de l'ontologie phénoménologique sartrienne désigne un phénomène précis : celui de la « personnalisation », par laquelle la conscience

---

<sup>2</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 139-141.

<sup>3</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, p. 139.

acquiert une identité personnelle. Il s'agit, en un mot, du nom que donne Sartre à la structure identitaire de la conscience et, en même temps, à l'expérience phénoménologique qui conditionne la formation de cette structure.

Mais d'où provient cette curieuse théorie de l'ipséité comme « circuit » ? Dans *L'Être et le Néant*, rien ne semble en effet préparer l'apparition soudaine de ce philosophème. Plus largement, les textes de Sartre qui précèdent celui de 1943 ne permettent pas qu'une telle théorie ait pris racine chez lui. On se souvient, en effet, que l'un de ses premiers faits d'arme philosophique fut la démonstration en règle d'une transcendance de l'Ego par rapport à la conscience et, partant, l'impersonnalité de cette dernière. « La conscience », disait Sartre au terme de *La Transcendance de l'Ego*, « est une spontanéité impersonnelle »<sup>4</sup>. Voici dès lors tout le problème : sur quelles bases cette théorie de l'ipséité, qui figure dans l'ontologie phénoménologique, a-t-elle pu voir le jour, si la philosophie sartrienne ne peut en constituer le fondement, et en est même la négation anticipée ? En retour, faut-il postuler que Sartre reçut une influence, une idée, n'importe quoi, qui lui donna la chiquenaude nécessaire pour basculer de *La Transcendance de l'Ego* à *L'Être et le Néant*, c'est-à-dire de l'impersonnalité de la conscience irréfléchie à l'ipséité de l'être-pour-soi ?

Telles sont les interrogations que nous souhaitons approfondir dans les pages suivantes, où poursuivrons l'objectif de faire le point sur le processus de maturation intellectuelle qui permit à Sartre d'élaborer une théorie de l'ipséité comme circuit. Nous procéderons, à cette fin, en trois temps, cernant chacun un héritage philosophique dont Sartre fut le dépositaire et qui lui permit d'infléchir le cours de sa propre philosophie pour y poser les bases d'une réflexion sur l'identité personnelle de la conscience. Nous identifierons tout d'abord comment celui-ci a découvert la notion d'ipséité dans le recueil de textes heideggériens traduits par Henri Corbin. Nous montrerons ensuite la manière dont il reçut et problématisa ce concept à partir de la philosophie bergsonienne de la personne. Enfin, nous cernerons la façon dont Sartre a retravaillé la philosophie de Heidegger, mais aussi celle de Bergson, à partir d'une troisième influence : celle de l'École durkheimienne de sociologie,

---

<sup>4</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, 2006, p. 79.

dont les travaux sur la notion de personne, en particulier ceux de Marcel Mauss, imprimèrent durablement leur marque sur la pensée philosophique française de l'entre-deux-guerres.

### Découverte du concept d'ipséité dans la philosophie heideggérienne

Nombres d'idées heideggériennes furent introduites en France, entre 1938 et 1939, par un recueil de textes traduits par Henri Corbin. Celui-ci comportait notamment un essai philosophique datant de 1929 et qui était intitulé *Vom Wesen des Grundes*, où Heidegger rouvrait la problématique du « fondement » chère à la phénoménologie husserlienne. L'objectif de ce texte consiste en effet à « trouver et délimiter le *cadre* à l'intérieur duquel [...] traiter de l'être essentiel du fondement »<sup>5</sup>. Heidegger mobilise à cette fin la discursivité d'*Être et Temps*, paru deux ans plus tôt. Il soutient sur cette base que la *transcendance* du *Dasein*, c'est-à-dire la « structure fondamentale de la subjectivité »<sup>6</sup>, est le niveau auquel il faut discuter le vieux problème du fondement. Mais, parallèlement à cette première interrogation, Heidegger en conduit plus discrètement une seconde quant à la « *selbstheit* » ou l'« ipséité » du *Dasein*. En substance, il développe cette idée selon laquelle la transcendance intentionnelle constitue l'ipséité. « La réalité-humaine [= *Dasein*], écrit-il plus exactement, est telle qu'elle existe à *dessein de soi-même* »<sup>7</sup>. C'est en effet en se transcendant qu'elle « arrive à cet existant qu'elle est »<sup>8</sup>. Ce texte, on le voit, reformule donc, à partir de la discursivité d'*Être et Temps*, cette thèse, connue au moins depuis Aristote, selon laquelle l'être humain peut se rapporter à lui-même comme à la fin de son action. Néanmoins Heidegger y adjoint deux précisions supplémentaires. Il soutient, d'une part, que ce rapport à soi-même comme but entraîne une personnalisation du *Dasein*. D'autre part, il souligne que, au terme de ce processus d'ipséisation, se développe l'« égoïté »<sup>9</sup> du *Dasein*. En conséquence de quoi, l'Ego du *Dasein* ne s'identifie pas à sa personne, mais en est au

---

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison »* (*Vom Wesen des Grundes*), 1929, trad. fr. H. Corbin, dans M. Heidegger, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, 1968, p. 90.

<sup>6</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, *op. cit.*, p. 105.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 134.

contraire une conséquence, issue de sa transcendance personnalisante. Et *Vom Wesen des Grundes* n'en dit pas plus concernant cette analyse de la notion de personne, dont l'originalité consiste à traiter ce problème à partir de catégories existentielles. Sans doute Heidegger y approfondit-il la voie d'analyse qu'il avait ouverte dans le paragraphe soixante-quatre d'*Être et Temps* ; où, selon ses dires, il avait cessé « d'imposer à la problématique du soi-même un horizon "catégorial" inadéquat »<sup>10</sup>, qui ne permettait, ni d'expliquer, ni de décrire, la genèse, dans les champs de la subjectivité, d'une identité personnelle.

Du reste, il est établi par plusieurs commentateurs<sup>11</sup> que le livre de Corbin fut le biais qui permit à Sartre d'approfondir sa compréhension de la philosophie heideggérienne, dont il avait entamé la lecture à plusieurs reprises et sans succès depuis son séjour à Berlin en 1934. À ce propos, le témoignage laissé par le onzième des *Carnets de la drôle de guerre* permet que nous nous figurions le contexte dans lequel Sartre accueillit le travail de Corbin. Celui-ci ressentait, entre 1938 et 1939, qu'« un fossé de plus en plus profond »<sup>12</sup> s'était creusé entre ses propres idées et celles de Husserl. Après en avoir été « saturé »<sup>13</sup>, il se trouvait véritablement en face d'elles comme devant une « impasse »<sup>14</sup>, dont il cherchait à s'évader. Ce qu'il fit, en se tournant vers Heidegger avec l'intention de s'incorporer une « doctrine plus brutale »<sup>15</sup> qui permette de penser l'urgence d'une guerre mondiale à venir. Et, parmi tous les textes composant le recueil de Corbin, il devait être nécessairement marqué par *Vom Wesen des Grundes*, où il découvrit une philosophie de l'ipséité. Plusieurs indices témoignent en effet de ce que ce court essai imprima durablement sa marque sur l'œuvre de Sartre. Différents passages de *L'Être et le Néant* attestent particulièrement bien cet impact de la philosophie heideggérienne sur celle de Sartre. Ceux-ci reproduisent, en effet, à l'identique des développements de *Vom Wesen des Grundes*. Tout comme Heidegger, Sartre soutient par

---

<sup>10</sup> M. Heidegger, *Être et Temps*, trad. fr. F. Veizin, Paris, Gallimard, 1986, § 64, p. 249.

<sup>11</sup> L. Fretz, « *Individuality in Sartre's philosophy* », dans C. Howells. (dir.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge-New-York-Melbourne, Cambridge University Press, 1992, pp. 77-79 ; J.-M. Mouillie, *Sartre. Conscience, égo, psychè*, Paris, PUF, 2000, pp. 61-62.

<sup>12</sup> J.-P. Sartre, *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Id.*, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, 2010, p. 468.

<sup>13</sup> *Id.*

<sup>14</sup> *Id.*

<sup>15</sup> *Id.*

exemple que c'est le « projet vers soi du pour-soi [...] qui constitue l'ipséité »<sup>16</sup> du sujet. De même encore, il affirme que la « conscience dans son ipséité fondamentale [...] permet l'apparition d'un Ego »<sup>17</sup>. Ce qui concorde parfaitement avec les extraits de *Vom Wesen des Grundes* que nous avons présentés plus haut, où Heidegger voyait en la *Selbstheit* la condition de possibilité de la structure égoïque du *Dasein*. Voici pourquoi son influence sur Sartre apparaît indéniable.

Quant aux raisons pour lesquelles ce texte du recueil de Corbin devait, plus que les autres, attirer l'attention de Sartre, cela s'explique probablement par le fait que cet essai poursuit indirectement un but semblable à celui de *La Transcendance de l'Ego*. L'un et l'autre document s'évertue en effet à montrer que les catégories traditionnelles de la métaphysique du sujet sont inadéquates pour expliquer, décrire et penser l'identité personnelle. La catégorie de l'Ego est, à cet égard, particulièrement inadaptée pour concevoir la personnalisation de la conscience. Parce qu'une telle prénotion capte le résultat de ce processus sans parvenir le décrire en propre, elle doit être mise à l'index de l'analyse philosophique. Le phénoménologue de bonne foi, dit en substance Heidegger, doit reconnaître qu'il s'agit d'une catégorie qui masque le problème qu'elle aurait du questionner ; car elle rapatrie l'identité du sujet sur la catégorie de la substantialité, là où il faudrait urgemment que la philosophie envisage la personne au niveau de l'existence quotidienne et mondaine<sup>18</sup>. Sartre, lui, ne soutient pas autre chose dans *La Transcendance de l'Ego*. Il s'agit pour lui de *libérer* le sujet de l'empire qu'y exerce un visiteur indiscret, l'Ego opaque, afin que la subjectivité recouvre sa « limpidité première »<sup>19</sup>. Alors le phénoménologue pourra accéder à la vérité de la conscience irréfléchie, qui est l'ensemble formé par ses vécus. C'est même tout l'apport philosophique de la méthode phénoménologique que d'avoir mis en évidence l'Ego, non comme le propriétaire de la conscience, mais comme un objet pour elle<sup>20</sup>. Ainsi, on l'aura compris, autant Heidegger, dans *Vom Wesen des Grundes*, que Sartre, dans

---

<sup>16</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 234.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>18</sup> Cf. M. Heidegger, *Être et Temps*, op. cit., §§ 10 et 64, pour la formulation la plus explicite de ces thèses philosophiques, qui ont, du reste, bénéficiées d'un commentaire approfondi de la part d'Emmanuel Housset dans *La Vocation de la personne*.

<sup>19</sup> J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'Ego*, op. cit., p. 74.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 77.

*La Transcendance de l'Ego*, poursuivent un objectif semblable qui est celui d'une déconstruction de l'ontologie de l'identité.

Du même coup, l'héritage transmis du premier au second permet à ce dernier de donner un nouveau départ à la question de l'identité personnelle, en la reposant à partir de la notion d'ipséité. L'existence d'une théorie à ce propos dans *L'Être et le Néant* serait, en ce sens, la trace visible, dans l'œuvre sartrienne, d'un héritage de la phénoménologie heideggerienne, à la faveur duquel l'auteur de *La Transcendance de l'Ego* aurait envisagé ses conclusions selon un nouveau jour. Mais, nous l'avons dit en introduction, il n'est d'héritage philosophique qu'au prix d'une réappropriation. Et en effet, en dépit de la similarité entre les théories heideggeriennes et sartriennes de l'ipséité, celles-ci comportent plusieurs différences. Nous pouvons en épinglez au moins deux, par-delà leur point commun qui est de fonder phénoménologiquement l'Ego dans l'ipséité, et l'ipséité dans l'intentionnalité qui traverse de bout en bout la subjectivité. En premier lieu, leurs analyses respectives de l'ipséité s'encastrent dans des projets philosophiques différents. « L'ontologie fondamentale », dit J. Hyppolite, « est le but de Heidegger » ; tandis que celui de Sartre est d'opérer une « description de la condition humaine »<sup>21</sup> au moyen d'une ontologie phénoménologique. La philosophie heideggerienne décrit donc l'ipséité du *Dasein* pour mieux poser la question de l'être, là où la description sartrienne du circuit de l'ipséité participe d'une étude plus vaste à propos de la « relation originelle de la conscience avec l'être »<sup>22</sup>.

En second lieu, Heidegger et Sartre pilotent leurs descriptions de l'ipséité à partir de niveaux d'analyse phénoménologique différents. Dans *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger définit l'ipséité comme une propriété ontologique du *Dasein*. Dans le cadre d'une analytique existentielle, elle est identifiée à la capacité permanente du sujet à *être* soi-même. Néanmoins, déplore Sartre, Heidegger « aborde directement l'analytique existentielle sans passer par le *cogito* »<sup>23</sup>. À la place de la conscience, il postule une « compréhension préontologique » du *Dasein* par lui-même, compréhension grâce à laquelle le *Dasein*-

---

<sup>21</sup> J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1972, p. 780.

<sup>22</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 141.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 109.

phénoménologue peut pratiquer une description de sa capacité à être lui-même. « Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d') être compréhension ? »<sup>24</sup>, interroge Sartre, qui n'est pas la dupe du décalage existant chez Heidegger entre la théorie et la pratique. Sur un plan théorique, tout se passe en effet comme si l'analytique existentielle voulait faire l'économie du concept husserlien de conscience. Mais, en pratique, elle continue sinon à employer cette prénotion, au moins à en présupposer le sens pour les besoins de l'analyse. Dans ces conditions, dit Sartre, autant faire preuve de bonne foi et « partir du *cogito* »<sup>25</sup>. Voici pourquoi, bien qu'il admette avec Heidegger que la capacité du sujet à être lui-même renvoie à une structure ontique de son être, celui-ci développe une analyse de l'ipséité qui s'inscrit de plain-pied dans une voie d'analyse husserlienne, dans la mesure où elle consiste en une « description de la *conscience* non-thétique de soi »<sup>26</sup>. Or, parce que Sartre décrit cette conscience plutôt qu'un *Dasein*, parce qu'il préfère, si vous voulez, la discursivité husserlienne à celle mise en place par Heidegger, toute sa théorie de l'ipséité va s'inscrire contre l'idée d'un sujet fini. La philosophie heideggérienne place en effet le *Dasein* sous un régime de finitude ontologique. Tant et si bien que, dans *Vom Wesen des Grundes*, l'ipséité du *Dasein* est la meilleure preuve du caractère limité de sa transcendance<sup>27</sup>. Ce à quoi Sartre objecte, dès les *Carnets de la drôle de guerre*, que « nous ne sommes point seulement, comme le croit Heidegger, réalité-humaine. Nous sommes conscience transcendantale *qui se fait* réalité-humaine »<sup>28</sup>. Et une telle conscience, ajoute-t-il, « enveloppe en elle-même l'infini dans la mesure où elle se transcende »<sup>29</sup>. C'est pourquoi la transcendance intentionnelle du sujet, qui est au fondement de son ipséité, contredit à la lettre l'idée d'un sujet fini. Et l'on va voir maintenant comment la philosophie de Bergson légua à Sartre les outils discursifs pour se réapproprier une théorie de l'ipséité qui soit définitivement débarrassée d'un tel principe de finitude ontologique.

---

<sup>24</sup> *Id.*

<sup>25</sup> *Id.*

<sup>26</sup> *Id.* Nous soulignons.

<sup>27</sup> Cf. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, *op. cit.*, conclusion du texte.

<sup>28</sup> J.-P. Sartre, *Carnets...*, *op. cit.*, p. 244.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 223.

## Problématisation du concept d'ipséité à partir de la philosophie bergsonienne

Même si l'on ne trouve pas chez Bergson de définition précise de la notion de personne, il est assez évident qu'elle correspond, dans l'*Essai sur les données immédiates de la conscience*, à l'ensemble formé par les Moi superficiel et profond. L'un et l'autre sont, rappelons-le, des produits de la conscience en ce sens qu'ils sont issus de réactifs : ses vécus. Le Moi profond provient de leur compénétration, tandis que le Moi superficiel procède de leur relâchement<sup>30</sup>. La tension entre les vécus est dès lors le paramètre par lequel la philosophie bergsonienne explique la formation d'une personne. Charge lui incombe, en retour, d'analyser la dynamique selon laquelle les vécus interagissent. Voici pourquoi *Matière et Mémoire* ne cesse de discuter ce point. Relisons par exemple la section du texte qui est consacrée au problème de la reconnaissance perceptive<sup>31</sup>. Bergson y soutient que la mémoire, c'est-à-dire la sédimentation continuée des souvenirs, passe dans l'acte perceptif. Car, à l'occasion d'une perception, l'esprit cherche dans la conscience mémorielle « les représentations les plus capables de s'insérer dans la situation actuelle »<sup>32</sup>. D'où il suit que les vécus perceptifs s'affinent à partir de vécus plus anciens, les souvenirs, qui permettent une meilleure reconnaissance des données de la perception. Cela étant, cette analyse soit achevée et rende raison de la compénétration de ces vécus, Bergson doit postuler l'existence d'un « mécanisme de contact »<sup>33</sup>, entre la perception et la mémoire, par lequel s'explique l'actualisation progressive d'un souvenir dans la perception. « Circuit de l'attention »<sup>34</sup> est le nom qu'il donne à ce dispositif, qui permet de relier les vécus les uns aux autres, ainsi que les diverses facettes de la vie consciente entre elles. Et pour cause ; approfondie par un souvenir, la perception devient

---

<sup>30</sup> H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, <sup>10</sup>2013, p. 103.

<sup>31</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, PUF, <sup>9</sup>2012, pp. 106-sq.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 267.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 114-115.

un *circuit*, où tous les éléments, y compris l'objet perçu lui-même, se tiennent en état de tension mutuelle comme dans un circuit électrique, de sorte qu'aucun ébranlement parti de l'objet ne peut s'arrêter en route dans les profondeurs de l'esprit : il doit toujours faire retour à l'objet lui-même<sup>35</sup>.

Dans la mesure où deux séries de vécus sont placées dans un état de tension réciproque, l'acte de la perception prend donc la forme d'un circuit, grâce auquel le sujet peut accéder aux données qu'il perçoit par le biais des souvenirs composant sa mémoire. À cela, Bergson ajoute que la dernière et la plus large enveloppe de notre mémoire est constituée de souvenirs personnels<sup>36</sup>. Et lorsque ceux-ci passent dans le circuit de l'attention à l'intérieur de la perception, concomitamment, il se produit quelque chose de l'ordre d'une « dilatation de la personnalité »<sup>37</sup> dans la conscience. Car ses vécus se compénètrent toujours plus entre eux ; si bien que la tension formée par le circuit de l'attention implique *crescendo* la formation d'une identité personnelle, un Moi profond, en l'occurrence.

L'analyse bergsonienne de la reconnaissance perceptive dissimule donc une théorie de la personnalisation, qui, on le voit, est fort semblable à celle de Heidegger dans *Vom Wesen des Grundes*. L'un et l'autre conçoivent en effet l'identité à partir d'un schéma relationnel. Pour que la personne apparaisse, soutiennent-ils, de conserve, il faut qu'il y ait relation de la conscience à quelque chose d'elle-même. Cependant, là où Heidegger définit ce rapport comme une projection intentionnelle de la conscience vers ses possibles à venir, Bergson le caractérise comme une rémanence des souvenirs passés dans le présent. Nous nous trouvons ainsi en face de deux explications de la genèse de la personne, et chacune d'elles privilégie une certaine dimension de la temporalité. D'autre part, ces analyses reposent sur deux types différents de discursivité. Heidegger problématise la catégorie de la personne à partir d'un vocabulaire phénoménologique. La personne est pour lui une *ipséité*, dont la cause première réside dans l'*intentionnalité* du sujet. L'analyse bergsonienne, quant à elle, méconnaît la notion d'intentionnalité. C'est qu'elle fait fond sur l'essor de la psychologie expérimentale en France, qui fait l'économie de ce concept. De même, elle s'inscrit dans la voie d'un pragmatisme naissant où une analyse des mécanismes moteurs

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 114.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 116.

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 7 et 188.

remplace la théorie de l'intentionnalité. Et ce double ancrage historique explique pourquoi *Matière et Mémoire* justifie la formation de la personne à partir d'un *mécanisme* d'association et de tension. Dès lors toute la question est la suivante : si Sartre a conservé de la discursivité heideggerienne le concept d'ipséité, a-t-il pour autant reçu de l'analyse bergsonienne la notion de « circuit » qui explique la constitution de l'identité personnelle du sujet ?

A-t-il plus largement conservé quoi que ce soit du bergsonisme de sa jeunesse ? La question prête, on le sait, à discussion chez les commentateurs de Sartre. Pour Florence Caeymaex, un « héritage »<sup>38</sup> bergsonien sous-détermine bel et bien la phénoménologie sartrienne. Tout au contraire, Vincent de Coorebyter soutient que, de bonne heure, l'œuvre sartrienne aurait procédé à la liquidation de ses pulsions bergsoniennes<sup>39</sup>. *La Transcendance de l'Ego*, argue-t-il en ce sens, aurait été écrite contre l'analyse du Moi de l'*Essai sur les données immédiates*. Et, de fait, *L'Être et le Néant* maintient cette critique à l'encontre de Bergson, dont la théorie du Moi profond aurait placé dans la conscience « un petit Dieu »<sup>40</sup> qui possède la liberté comme une vertu. Cela dit, nous suggérons, pour notre part, qu'une veine bergsonienne alimente la philosophie de *L'Être et le Néant* quant à l'ipséité du pour-soi. De multiples indices témoignent de l'écho d'un bergsonisme dans l'ontologie phénoménologique. Une parenté thématique relie tout d'abord l'un et l'autre philosophie. Avec des appareils descriptifs différents, toutes deux s'attaquent au même problème, qui est la personnalisation de la conscience à partir de ses vécus. Leurs analyses respectives aboutissent, de surcroît, à adopter la même position quant à l'idée d'une finitude du sujet. Postuler l'existence dans la conscience d'un circuit de l'attention revient, en théorie, à contredire ce postulat d'une limitation ontologique du sujet ; parce que, comme l'intentionnalité chez Sartre, ce mécanisme instaure un va-et-vient potentiellement infini entre les vécus de la mémoire et ceux de la perception, de sorte que l'être du sujet ne saurait se restreindre à une dimension finie. Voici pourquoi il faut dire avec Florence Caeymaex que Bergson, autant que Sartre, entend « franchir les bornes de la finitude »<sup>41</sup>. À cela s'ajoute

---

<sup>38</sup> Cf. F. Caeymaex, « Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien », dans F. Worms, *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, 2004.

<sup>39</sup> Cf. V. de Coorebyter, *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000, p. 81-sq.

<sup>40</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 77.

<sup>41</sup> F. Caeymaex, « Bergson, Sartre, Merleau-Ponty... », art. cit., p. 409.

aussi une proximité discursive entre le vocabulaire de ces deux auteurs, par exemple en ce qui concerne les notions d'image et de possible. Le premier décrit les objets comme des *potentiels* d'action ou des *images*<sup>42</sup>. Pour le second, ils sont également une « image projetée dans l'en-soi »<sup>43</sup> par l'être-pour-soi en quête d'un possible. Plus fondamentalement encore, Bergson et Sartre décrivent la personnalisation à partir d'un même schème, connotant l'idée d'un mécanisme, et dont on ne trouvait nulle trace dans *Vom Wesen des Grundes* : la personne est en effet pour eux un *circuit* qui place dans un état de tension réciproque différentes dimensions de la conscience. Voici pourquoi, dans *L'Être et le Néant*, l'ipséité du pour-soi est une structure de structures du pour-soi (sa facticité, son monde et ses possibles, c'est-à-dire ses vécus passés, présents ainsi que futurs).

Ces ressemblances entre les analyses sartriennes et bergsoniennes, on le voit, n'ont rien d'accidentelles. Tout se passe au contraire comme si l'ontologie phénoménologique trouvait dans son bergsonisme latent la discursivité nécessaire pour appréhender et problématiser les remarques de Heidegger quant à la *Selbstheit* du *Dasein*. Entre 1938 et 1943, Sartre joue pour ainsi dire un héritage contre l'autre. Car, en lisant la conceptualité heideggérienne à travers la grille d'interprétation que lui procure sa connaissance approfondie de l'œuvre bergsonienne, il subsume le concept heideggérien d'ipséité sous d'autres schèmes plus généraux, ceux de « circuit » et de « tension » par lesquels *Matière et Mémoire* explique la personnalisation de la conscience. Du moins, il nous semble que ce mouvement argumentaire est l'explication de ce que l'ipséité de Heidegger est devenue chez Sartre un « circuit de l'ipséité » ; alors même que ce dernier recopiait à la lettre les thèses de *Vom Wesen des Grundes*. Et cette opération engrange un double bénéfice pour l'ontologie phénoménologique. D'une part, la gangue bergsonienne qui entoure sa théorie de l'ipséité évite la corruption de celle-ci par un postulat quant à la finitude ontologique. D'autre part, et c'est le point fondamental, par rapport à la phénoménologie heideggérienne, la discursivité bergsonienne permet la production d'une explication de la personnalisation. Parce qu'elle identifie dans un circuit la *cause* de ce phénomène, elle met jeu, non une simple description du fondement de l'identité personnelle, mais une analyse *explicative* de la personne, dont le

---

<sup>42</sup> Cf. H. Bergson, *Matière et Mémoire*, *op. cit.*, pp. 12-20 et 160.

<sup>43</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, *op. cit.*, pp. 298 et 641.

principe actif consiste à examiner la tension qui relie l'ipséité aux vécus passés, présents et futurs de la conscience. Ainsi, à l'issue de cette rencontre entre les catégories heideggériennes et bergsoniennes, et au terme de la subsumption des premières sous les secondes, Sartre aboutit à cette idée que l'ipséité est un circuit. Et il gagne également la certitude qu'il est possible de rendre raison de la formation de cette structure selon une méthode rigoureuse : la psychanalyse existentielle, dont l'invention impliquait, comme on va le voir maintenant, d'approfondir la philosophie de Heidegger et Bergson à partir des travaux de l'École durkheimienne de sociologie.

### **Approfondissement du concept d'ipséité avec l'École durkheimienne de sociologie**

Au contraire de tous les auteurs discutés jusqu'ici, Durkheim considère que la personne ne s'explique, ni à partir de la conscience subjective, ni même par les propriétés de l'être du sujet. Pour lui, la conscience est un « mauvais juge »<sup>44</sup> pour statuer sur la question de la formation de la personne. C'est qu'à elle seule, elle ne peut constituer un réactif assez riche pour produire une identité personnelle. L'existence d'une personnalité individuelle s'explique plutôt, pour le père de la sociologie, par les mutations du lien social. La personne, dit-il, émerge « du milieu organique qui la supporte comme du milieu social qui l'enveloppe »<sup>45</sup>. De sorte que la personnalisation de la conscience n'est qu'une conséquence de la division du travail social. Et cette thèse décisive, qui est formulée par Durkheim aux alentours de 1890, aura une influence considérable dans le champ de la pensée française, qui en sentira les effets jusqu'à la fin des années 1930 grâce à l'anthropologie de Marcel Mauss. Dans une conférence de 1938, consacrée à la catégorie de la personne, ce dernier soutient en effet qu'une étude des évolutions de la conscience sociale permettrait de clarifier les diverses significations liées à la notion d'identité personnelle. L'objectif de son propos consiste, plus exactement, à présenter « la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des

---

<sup>44</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013, p. 394.

<sup>45</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social*, *op. cit.*, p. 400.

hommes »<sup>46</sup>. Cela fait, Mauss soutient, à l'instar de son oncle, que chaque personnalité met en jeu l'ensemble de la société et ses institutions. Comme il le dit d'ailleurs dans une autre conférence, prononcée une quinzaine d'années plus tôt, cette dimension quotidienne de la vie subjective implique « un phénomène de *totalité* où prend part non seulement le groupe, mais encore, par lui, [...] tous les individus dans leur intégrité morale, sociale, mentale, et surtout, corporelle ou matérielle »<sup>47</sup>. D'où il suit que l'anthropologie maussienne range le phénomène de la personnalisation sous une rubrique particulière de faits sociaux : les faits sociaux *totaux*.

Or, d'un point de vue strictement méthodologique, l'intelligibilité de tels faits exige, de la part du chercheur en sciences sociales, une démarche intellectuelle particulièrement contraignante. Les astreintes épistémologiques qui pèsent sur elle ont d'ailleurs été admirablement mises en évidence par Claude Lévi-Strauss, dans son *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*. Pour comprendre des faits qui sont à la fois sociaux et totaux, le sociologue doit en effet poser deux gestes. Il lui faut, d'un côté, remarquer que le fait social « s'incarne dans une expérience individuelle, et cela à deux points de vue différents : d'abord dans une histoire individuelle [...] ensuite dans ce qu'on aimerait appeler [...] une *anthropologie*, c'est-à-dire un système d'interprétation rendant simultanément compte des aspects physique, physiologique, psychique et sociologique de toutes les conduites »<sup>48</sup>. En pratique, le chercheur en sciences sociales doit donc reconnaître la pluridimensionnalité du fait social total et, ceci posé, se donner une discoursivité assez puissante pour donner du sens à chacune des facettes composant le fait social. En ce qui concerne la personne, cette opération revient dès lors à poser que l'identité personnelle est un objet interdisciplinaire, à la fois physiologico-psychologique, historique et social ; puis, à examiner séparément, mais dans une même théorie, ces différents niveaux de la personne. Il faut, en somme reconnaître qu'elle est comme l'*ousia* aristotélicienne en ce qu'elle se dit en plusieurs sens. D'un autre côté, l'anthropologue doit admettre qu'il travaille à l'intérieur d'une science, et même d'un

---

<sup>46</sup> M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi*, 1938, dans *Id.*, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », 132013, p. 335.

<sup>47</sup> Mauss M., *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, 1924, dans *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. 303.

<sup>48</sup> C. Lévi-Strauss, *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, 1950, dans *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. XXV.

système d'interprétation des faits humaines, où l'observateur est de même nature que son objet. Il lui incombe, en d'autres termes, de reconnaître que son labeur s'inscrit dans une réflexion anthropologique, dont le propre est que « *l'observateur est lui-même une partie de son observation* »<sup>49</sup>. Ainsi, en matière de fait sociaux totaux, il n'est guère mieux loti que le mécanicien quantique. Car l'un comme l'autre doivent prendre acte de ce qu'ils ne sont pas des spectateurs désintéressés en face de leur objet expérimental, mais en font partie intégrante par les dispositifs conceptuels qu'ils mettent en place pour l'analyser. En ce qui concerne le chercheur en sciences sociales, le problème est plus complexe encore. Celui-ci doit mettre en question son statut d'observateur à partir des données issues de son observation ; mais, d'un autre côté, il ne doit cependant pas craindre d'explorer les faits à partir de l'appréhension subjective qu'il en a. S'agissant de la personne, il lui faut donc réfléchir sur les composantes de ce fait social total, comme s'il se trouvait à la place de la personne étudiée ; et, en même temps, il a l'obligation, par la nature même de sa science, de mettre en question sa propre ipséité à partir des individualités interrogées dans son enquête ethnographique. Ainsi le chercheur en sciences sociales doit éprouver ce que Jean-Marc Mouillie appelle « *l'exister intérieur* »<sup>50</sup> des individualités étudiées, et, du même coup, réfléchir sa propre existence personnelle à partir de celles-ci. En un mot, il lui faut, d'abord, se glisser dans la peau de son objet pour repasser dans la sienne, après.

L'ontologie du fait social total et les contraintes épistémologiques qui sont liées à l'étude de ce type d'objet peuvent paraître, *prima facie*, totalement étrangères à la philosophie sartrienne de l'ipséité. Ici encore, cependant, plusieurs indices témoignent de ce que *L'Être et le Néant* intègre la discursivité maussienne présentée plus haut. De manière plus précise, dans sa tentative d'expliquer l'identité personnelle, l'ontologie phénoménologique semble mobiliser surtout les remarques de Mauss quant aux difficultés épistémologiques qu'enveloppe ce genre d'explication. Sartre et Mauss ont en effet en commun des domaines de recherche. C'est bien sûr l'homme qui les intéresse, « l'homme singulier dans le champ social de sa classe, au milieu d'objets collectifs, et des autres hommes singulier »<sup>51</sup>. Et de cet

---

<sup>49</sup> C. Lévi-Strauss, *Introduction...*, *op. cit.*, p. XXVII.

<sup>50</sup> J.-M. Mouillie, *Sartre. Conscience, égo, psyché*, *op. cit.*, p. 107.

<sup>51</sup> J.-P. Sartre, *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, 1986, p. 121.

être en situation, ils examinent la même facette, à savoir la « nature mouvante »<sup>52</sup> de sa personnalité, dont ils rejettent tous deux une théorisation basée sur des catégories qui exprimeraient l'idée d'une substance identitaire. Au contraire, autant que Mauss, Sartre considère que la personne du pour-soi « s'exprime dans la plus insignifiante et la plus superficielle de ses conduites »<sup>53</sup>. Pour lui, si vous voulez, l'identité du pour-soi, loin de tenir dans un Ego opaque, se disperse en une multitude d'épisodes et de comportements, dont la somme forme l'histoire individuelle du sujet. Ainsi, comme Mauss, Sartre reconnaît que l'ipséité de l'être-pour-soi est un objet pluridimensionnel. Il admet en effet que ce circuit comprend à la fois les possibles, la facticité et le monde du pour-soi, c'est-à-dire toutes les déterminations physiologico-physiques, historiques et sociales, qui travaillent la subjectivité consciente pour la faire telle qu'elle est. Et devant ce foisonnement de données, Sartre définit, ainsi que Mauss le préconisait, un système d'interprétation : la psychanalyse existentielle, à la lettre, une anthropo-logie, qui permet de « déchiffrer les comportements empiriques de l'homme »<sup>54</sup> afin d'extraire « le projet commun à toutes ces conduites »<sup>55</sup>, c'est-à-dire la transcendance intentionnelle qui constitue l'ipséité de la conscience.

Au vu de ce qui vient d'être dit, on aura compris que l'invention de la psychanalyse existentielle ne tombe pas des nues, mais constitue, au contraire, un prolongement, voire une application pratique, des remarques de Mauss quant à la notion de fait social total. Bien sur, dira-t-on, le dispositif des psychanalyses existentielles intervient dans *L'Être et le Néant* au fil d'une critique de la pensée freudienne. Mais le mode d'exposition du texte ne suffit pas à justifier l'invention et l'apparition d'une psychanalyse existentielle dans l'ontologie phénoménologique. Si vous voulez, ce n'est pas de la critique de la psychanalyse freudienne qu'est sortie celle de Sartre. De même, c'est à tort qu'on a cru longtemps que la seconde prenait la première pour modèle. Tout au contraire, elle se positionne contre la doctrine freudienne, car elle en réfute l'axiome fondamental, à savoir la notion d'inconscient. Plus fondamentalement encore, pour que Sartre ait inventé la psychanalyse existentielle comme

---

<sup>52</sup> M. Mauss, *Une catégorie de l'esprit humain...*, op. cit., p. 334.

<sup>53</sup> J.-P. Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 614.

<sup>54</sup> *Id.*

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 609.

une explication du mouvement par lequel la conscience se fait personnelle, il fallait d'abord qu'il admette la possibilité d'une telle explication. Ce qu'il apprit à faire, selon nous, avec Bergson et non pas directement avec Freud. Mais voici tout le problème : ni la philosophie bergsonienne, ni même celle de Heidegger, ne définissent positivement une démarche intellectuelle à suivre pour expliquer *in concreto* la formation de la personne. Certes, dans *Vom Wesen des Grundes*, le grand prêtre de la phénoménologie soutient que la personne doit être appréhendée à partir de catégories existentielles ; cependant, il n'indique pas comment mener une telle appréhension. De même, *Matière et Mémoire* met clairement en évidence le mécanisme au fondement de l'identité personnelle ; mais, pour autant, ce texte ne définit pas une méthode pour interroger la mécanique du circuit de l'attention. Dès lors, le défaut commun de ces deux textes naît de ce qu'ils se tiennent en extériorité par rapport à leur objet d'étude. Ils n'en proposent qu'une analyse descriptive ou explicative, à la rigueur, qui ne se glisse pas à l'intérieur de l'objet qu'elle commente pour, ensuite, se laisser transformer par lui. Voici pourquoi, afin de vaincre ces difficultés et se donner une méthode positive indiquant clairement comment il faut interroger la personnalisation, Sartre s'est, d'après nous, tourné vers l'École durkheimienne de sociologie pour trouver, dans l'anthropologie maussienne, en particulier, le modèle de sa psychanalyse existentielle. Dans *L'Être et le Néant*, en effet, le psychanalyste est invité à traiter l'ipséité du pour-soi comme un fait social total. Car il reconnaît d'emblée sa pluridimensionnalité et l'analyse à partir d'un système d'interprétation, système dont le postulat de départ est que la personne met en jeu un phénomène de totalité ; c'est-à-dire une situation sociale, mais aussi toutes les dimensions de conscience individuelle.

### **Conclusion : l'héritage de la phénoménologie sartrienne**

Il n'est d'héritage en philosophie qu'approprié par son bénéficiaire. Nous n'y trouvons que des legs qui furent d'abord gagnés, retravaillés, reforgés, réadaptés pour les besoins de l'urgence propre au questionnement philosophique. Et nous espérons que cette enquête sur la notion d'ipséité aura témoigné de ceci. En effet nous avons vu que ce concept

de l'ontologie phénoménologique renvoyait à trois registres différents de travaux sur l'identité personnelle. Chez Heidegger, dans *Vom Wesen des Grundes*, et grâce à Corbin, Sartre aurait découvert la notion même d'ipséité. Par suite, cette découverte l'aurait conduit à dépasser le cadre antipersonnaliste de *La Transcendance de l'Ego*, afin de se réapproprier son *propre* travail dans la perspective d'une philosophie l'ipséité. Cela étant, pour dépasser la finitude ontologique du sujet qui sous-tend la conception heideggérienne de la singularité, Sartre devait, avons-nous dit, problématiser cette dernière à partir d'une discursivité toute bergsonienne. Et cette reprise du concept de *Selbstheit* à partir de la catégorie mécaniste de « circuit », aurait déterminé, dans *L'Être et le Néant*, une théorie du circuit de l'ipséité, mais y aurait ouvert aussi l'horizon d'une explication de la formation de cette structure de l'être-pour-soi. Une explication inexistante chez Heidegger pour qui l'analyse de l'ipséité repose moins sur une méthode positive que sur une critique préparatoire de la métaphysique du sujet. Enfin, dans l'École durkheimienne de sociologie, la théorie maussienne du fait social total fut la discursivité qui servit de base théorique à Sartre lorsqu'il élaborait les psychanalyses existentielles en complément de sa théorie du circuit de l'ipséité. C'est que, comme nous l'avons indiqué, cette méthode tient compte des difficultés qui sont inhérentes à une interrogation quant à la formation de la personne, et dont la formulation explicite remonte à Marcel Mauss. Ce dernier avait en effet compris que l'identité personnelle n'est pas un objet d'étude comme les autres. La personne ou l'ipséité, peu importe le nom qu'on lui donne, est un fait social total ; et son analyse exige de la part de l'analyste une démarche intellectuelle particulière. Comme l'anthropologue, le psychanalyste existentiel doit reconnaître que la personne est un objet pluridimensionnel et dispersé dans une infinité de comportements tous significatifs. En outre, il lui faut, sans se tenir en extériorité par rapport à ces conduites, les interpréter, en se plaçant du point de vue de leur agent, et, en retour, se laisser transformer par son interprétation de ces manières d'être. Au psychanalyste, il incombe en somme de traquer la personne dans toutes ses manifestations empiriques ; et, dans le même temps, il doit user de cette quête comme d'un miroir réfléchissant la discursivité mise en jeu par la méthode psychanalytique. Et de l'application de telles consignes méthodologiques débouchera, au long cours, le projet de *l'Idiot de la famille*, où l'explication de la personne de Flaubert prend un tour résolument philosophique, parce que cette psychanalyse

existentielle met en question *tous* les outils discursifs existant pour interroger la formation de la personne.

D'après ce qui vient d'être dit, l'héritage de la phénoménologie sartrienne est triple. Car, autour de la question de la singularité du sujet, *L'Être et le Néant* mobilise trois discours différents qui sont fondues dans un même projet philosophique : celui d'une psychanalyse existentielle du circuit de l'ipséité de la conscience. Mais l'héritage de la phénoménologie de Sartre peut être envisagé sous un autre angle que celui des influences qui pesèrent sur l'œuvre sartrienne et y forgèrent une conception de la singularité. En effet, en raison de l'ambiguïté philosophique portée par le génitif subjectif et objectif, à côté de l'héritage *de* la phénoménologie sartrienne qui est le legs dont elle hérita de la part de Heidegger, Bergson et Mauss, il y a l'héritage *de* la phénoménologie sartrienne qui est l'apport que cette pensée philosophique a transmis à la postérité que nous sommes. Or, puisqu'il n'est d'héritage qu'approprié, toutes les questions qui se posent au terme de notre enquête sont les suivantes : comment la philosophie à venir s'appropriera-t-elle la théorie sartrienne du circuit de l'ipséité ? De quelle manière transformera-t-elle ce développement argumentaire qui a ouvert la voie d'une herméneutique de la personne ? Profitera-t-elle de cette analyse de l'identité qui passa outre deux matrices conceptuelles, la finitude du sujet et conception substantialiste de la personne, dont l'envers pratique et politique est malheureusement trop souvent celui de la domination de l'homme par l'homme ? Comment, en un mot, nous, philosophes, gagnerons-nous cet héritage de la phénoménologie sartrienne ?

## BIBLIOGRAPHIE

Bergson H., *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », <sup>10</sup>2013.

— *Matière et Mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit*, PUF, Coll. « Quadrige », <sup>9</sup>2012.

Heidegger M., *Ce qui fait l'être-essentiel d'un fondement ou « raison » (Vom Wesen des Grundes)*, trad. fr. H. Corbin, dans *Id.*, *Questions I et II*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1968, p. 85-158.

— *Être et Temps*, trad. fr. F. Vezin, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1986.

Mauss M., *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, 1923-1924, dans *Id.*, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, Coll. « Quadrige », <sup>13</sup>2013, p. 143-279.

— *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie*, 1924, dans *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. 281-310.

— *Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi*, 1938, dans *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. 331-362.

Sartre J.-P., *Baudelaire*, Paris, Gallimard, Coll. « Folio Essais », <sup>2</sup>1975.

— *Carnets de la drôle de guerre*, dans *Id.*, *Les Mots et autres écrits autobiographiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2010.

— *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de Philosophie », <sup>2</sup>1985.

— *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1943.

— *L'Imaginaire*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », <sup>3</sup>2005.

— *La Transcendance de l'Ego*, Paris, Vrin, Coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2012.

— *Questions de méthode*, Paris, Gallimard, Coll. « Tel », 1986.

Breur R., *Autour de Sartre : la conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, Coll. « Krisis », 2005.

Caeymaex F., « Bergson, Sartre, Merleau-Ponty : les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien », dans Worms F. (dir.), *Annales bergsoniennes II*, Paris, PUF, 2004, p. 409-425.

De Coorebyter V., *Sartre face à la phénoménologie*, Bruxelles, Ousia, 2000.

Durkheim E., *De la division du travail social*, Paris, PUF, 2013.

Fretz L., « *Individuality in Sartre's philosophy* », dans C. Howells. (dir.), *The Cambridge Companion to Sartre*, Cambridge-New-York-Melbourne, Cambridge University Press, 1992.

Hyppolite J., *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1972.

Gély R., *Identités et monde commun. Psychologie sociale, philosophie, société*, Bruxelles, Peter Lang, 2006.

Housset E., *La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, PUF, Coll. « Épiméthée », 2014.

Lévi-Strauss C., *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*, 1950, dans *Sociologie et Anthropologie*, *op. cit.*, p. IX-LII.

Mouillie J.-M., *Sartre. Conscience, égo, psychè*, Paris, PUF, 2000.

Rizk H., *Individus et Multiplicités. Essai sur les ensembles pratiques dans la Critique de la Raison dialectique*, Paris, Kimé, 2014.