

La conscience

Sartre, on l'a vu, s'intéresse véritablement à la philosophie à partir du moment où il découvre l'*Essai sur les données immédiates de la conscience* de Henri Bergson, qui lui ouvre les portes de la psychologie. Il consacrera à cette dernière la majeure partie de ses premières recherches, s'investissant au point d'ignorer des substances psychotropes afin d'en éprouver les effets sur son propre psychisme. Sartre accorde une grande importance à l'étude de la conscience, ce que prouve son séjour à Berlin, durant lequel il se confronte avec l'œuvre de Husserl.

La raison en est que l'on conçoit traditionnellement la conscience comme un contenant pour les représentations psychiques qui sont, soit tirées de l'expérience, comme le veut Hume, soit construites par des jugements synthétiques *a priori* du type kantien. Pour résumer, jusqu'à Husserl, on détermine les images mentales comme des représentations de choses matérielles plus ou moins altérées (souvenirs, perceptions, images, etc.) et l'on assimile les concepts et idées à des productions de l'esprit soit induites de l'expérience (empirisme), soit indépendantes de cette dernière (intellectualisme). La

conscience, quant à elle, serait la faculté de manipuler ces représentations et ces concepts qui se trouveraient en elle. Or Husserl conçoit la conscience d'une tout autre manière, et la qualifie par un trait essentiel : l'intentionnalité. Nous allons désormais voir comment Sartre emploie la conception phénoménologique de l'intentionnalité pour aboutir à une conception ontologique de la conscience comme liberté.

L'intentionnalité

On a coutume de résumer, d'une phrase de Husserl lui-même, l'intentionnalité : « *tout état de conscience en général est, en lui-même, conscience de quelque chose* » (*Méditations cartésiennes*, Deuxième méditation).

Bien comprendre cette phrase exige de reprendre une distinction fondamentale de la philosophie husserlienne, entre l'attitude naturelle et l'attitude transcendantale. La première n'est autre que notre attitude courante face au monde. Nous croyons que ce que nous percevons existe ; d'ailleurs, nous agissons en fonction de nos perceptions. Je vois un stylo sur une table, je tends mon bras pour le saisir et après en avoir ôté le capuchon, j'écris. L'attitude transcendantale, quant à elle, relève un peu du doute cartésien. Elle consiste à mettre entre parenthèses le monde, c'est-à-dire tout ce qui n'est pas la conscience. On voit bien le stylo posé sur la table mais on s'abstient d'en déduire qu'il existe réellement en

dehors de la conscience. Que reste-t-il alors ? Il reste la conscience perceptive *du stylo*. Notre conscience, que *le stylo existe ou non*, est dirigée vers cet objet oblong de faibles dimensions, de couleur jaune avec une partie noire à son extrémité. La conclusion qu'en tire Husserl est la suivante : que l'on soit dans l'attitude naturelle ou dans l'attitude transcendantale, la conscience est dirigée vers quelque chose qui se trouve en dehors d'elle. Autrement dit, elle est toujours tendue vers quelque chose, même si l'on fait abstraction du monde extérieur ; l'intentionnalité en est la structure fondamentale.

Sartre s'empare de l'intentionnalité husserlienne et la décrit ainsi : « *la conscience s'est purifiée, elle est claire comme un grand vent, il n'y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir* » (*Situations philosophiques*, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité »). La conscience n'est donc plus un contenant ; elle est avant tout un acte, un mouvement vers l'extérieur. Les états psychiques, les représentations, les concepts ne peuvent désormais plus être dans la conscience puisque celle-ci est toujours « éclatée » vers le monde. Mais que sont-ils justement ? Et où sont-ils ?

Nous répondrons à ces questions un peu plus tard. Il importe pour le moment de bien saisir les implications de l'interprétation sartrienne de l'intentionnalité. Cette dernière doit se concevoir comme « *la nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi* » (*ibidem*).

Mais alors, si la conscience tente de se saisir lors d'une réflexion sur elle-même, cela signifie-t-il qu'elle deviendra autre qu'elle-même ? Ne tombe-t-on pas, avec une telle définition de l'intentionnalité, dans des contradictions insolubles ? Et que dire de ces objets qui sont autres que la conscience ? Cela se conçoit pour un arbre que l'on voit, un stylo que l'on manipule. De ces objets, on peut clairement dire qu'ils sont hors de la conscience, et que celle-ci les vise un peu à la manière dont le tireur vise la cible. Mais comment, par exemple, la conscience visera-t-elle une émotion ? Car la colère que j'éprouve est bien conscience. Dès lors que je réfléchis sur ma colère, est-elle extérieure à ma conscience ? Que dire de la conscience de soi-même ? Quand je prends conscience de moi-même, suis-je extérieur à ma propre conscience ?

Toutes ces questions qui semblent marquer la faiblesse de la théorie sartrienne de la conscience en font, en réalité, toute la force et l'originalité. Cette dernière se signale tout d'abord par une distinction entre deux modes d'être pour la conscience, distinction qui éclaire sous un jour nouveau les problèmes que nous venons d'effleurer.

Conscience (de) et conscience de

Sartre, dans *L'Être et le Néant* part d'un problème bien connu lié au « prendre conscience ». Prendre conscience signifie que l'on n'avait pas conscience d'un acte, d'une attitude, et que celle-ci se révèle

par une réflexion sur cet acte ou cette attitude. Mais alors que j'agissais ou que j'adoptais une certaine attitude, étais-je pour autant inconscient? Prendre conscience impliquerait donc l'existence d'une conscience préalable à la prise de conscience mais cette conscience préalable serait comme inconsciente! Le problème apparaît plus clairement grâce à un exemple donné par Sartre lui-même dans *La Transcendance de l'égo*: je cours après un tramway. Au moment où je cours, je ne me dis pas « Je cours après le tramway », je cours, c'est tout. Je suis pris tout entier dans mon acte. Ce n'est qu'une fois arrivé sur la plate-forme du tramway que je peux me dire « Quelle course j'ai faite! »; ma réflexion me découvre mon action de courir après le tramway. Cependant, lorsque je courais après le tramway, j'étais bien conscient de le faire, sans pour autant me dire « Je suis en train de courir après le tramway ». L'interprétation classique d'une telle situation consisterait à dire que ma conscience de courir après le tramway était une conscience mais inconsciente d'elle-même comme conscience. On retombe sur la « conscience inconsciente »!

La solution de Sartre est à la fois subtile et élégante. Inutile de refuser le statut de conscience à un acte. Si je cours après le tramway, j'ai conscience que je suis en train de courir, mais ma conscience n'est pas tournée vers elle-même, elle est là-bas, tendue vers le tramway et s'exprime dans mon corps s'élançant après lui. Cette conscience première, Sartre la note « conscience (de) », les parenthèses signifiant

que la conscience est tout entière dans ce vers quoi elle est dirigée. Cette conscience première est toute entière conscience sauf qu'elle n'est pas dirigée vers elle-même. Ainsi quand je cours vers le tramway, ma conscience est dirigée vers le tramway, elle ne se « regarde » pas. Ou encore, dans la conscience que j'ai de courir après le tramway, ma conscience pose le tramway comme devant être atteint mais ne se pose pas elle-même. Aussi faut-il distinguer deux attitudes de la conscience.

D'une part est la conscience positionnelle ou théorique qui consiste à poser l'objet dont elle est conscience. Si je perçois un arbre, je « pose » l'arbre comme objet dont ma conscience perceptive est consciente. Quand je perçois l'arbre, ma conscience est tout entière dirigée vers lui mais pas vers elle-même. C'est pourquoi, d'autre part, on peut définir une deuxième attitude de la conscience que l'on nommera conscience non positionnelle ou pré-thétique. Quand je perçois l'arbre, ma conscience le « pose » comme objet mais elle ne se pose pas elle-même. Vis-à-vis de l'arbre, elle est positionnelle mais vis-à-vis d'elle-même, elle est non positionnelle. Aussi la conscience *de* l'arbre est-elle conscience *(de)* soi. Quand je cours après le tramway, j'ai conscience *du* tramway (conscience positionnelle) et j'ai conscience *(de)* moi-même (conscience non positionnelle). Mais alors, quel statut accorder à cette conscience non positionnelle de soi? Est-elle entièrement conscience?

Là est le coup de force de Sartre. Selon lui, la conscience non positionnelle de soi (ou conscience (de) soi) est tout entière conscience; « *elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience. D'un seul coup elle se détermine comme conscience de perception et comme perception* » (EN, p. 20). Ainsi la première attitude de la conscience a beau consister à viser un objet autre qu'elle-même, il n'empêche que la conscience est déjà entièrement là: elle est conscience-perception, conscience-acte, conscience-attitude, etc., et en même temps elle est bien conscience (de) soi. Nous allons voir combien cette distinction entre conscience positionnelle et conscience non positionnelle modifie radicalement la conception traditionnelle héritée de Descartes.

le cogito pré-réflexif

Dans *L'Être et le Néant*, Sartre introduit la notion de « *cogito* pré-réflexif ». Cette dénomination fait référence au *cogito* cartésien. Souvenons-nous que Descartes, dans les *Méditations métaphysiques*, cherche une vérité apodictique et emploie, afin de la trouver, un doute qui soit le plus radical possible. Ce doute, on le sait, atteint tout ce qui existe, au point qu'il ne reste plus qu'une chose: la pensée. D'où la formule célèbre donnée dans le *Discours de la méthode*: « *cogito ergo sum* ». Cette formule signifie que la vérité première indubitable qu'il est possible d'atteindre, c'est la pensée. Ce « Je pense donc je suis » signifie que seule la réflexion, c'est-à-dire le

retour de la conscience sur elle-même peut en révéler la vraie nature, et que seule la réflexion possède le pouvoir de justifier l'existence de toute chose. Ainsi depuis Descartes, la conscience réflexive, ou *cogito*, prime comme détermination de la conscience et de l'existence. Tant que la conscience n'a pas réfléchi sur elle-même, elle ne se connaît pas totalement; on pourrait presque dire qu'elle n'est pas totalement elle-même. De plus, tant que la réflexion n'est pas là, l'existence n'y est pas vraiment non plus.

Sartre, en introduisant le *cogito* pré-réflexif, change la conception que l'on se fait de la conscience mais aussi de l'existence. La conscience n'est plus seulement conscience quand elle réfléchit, c'est-à-dire quand elle se dévoile à elle-même en se « regardant »; elle est déjà tout entière conscience dans les actes, les attitudes, les postures, etc. Le *cogito* pré-réflexif correspond à ce que Sartre note « conscience (de) », c'est-à-dire la conscience non positionnelle de soi. Celle-ci n'est pas un simple bourgeois de conscience qui se déploierait dans la fleur de la réflexion; elle est déjà pleine conscience, même si elle ne se pose pas elle-même. Nul besoin d'un *cogito* cartésien pour connaître la véritable nature de la conscience.

Depuis Descartes, on a coutume de considérer que, lorsque la conscience réfléchit, elle découvre en elle des images, des représentations, des concepts, des idées, c'est-à-dire tout un ensemble d'objets mentaux qui détiennent la vérité de tout ce qui existe. La réflexion aurait donc l'insigne privilège

de dévoiler l'existence telle qu'elle est en son essence. Sans réflexion, on se situerait dans une demi-conscience incapable, selon la formule paradoxale, de « prendre conscience » non seulement d'elle-même mais aussi de la véritable existence des choses. Seul le « *cogito* », c'est-à-dire le « je pense » réflexif, serait susceptible de fonder la nature de la conscience et l'existence des choses.

Les implications du dévoilement du *cogito* pré-réflexif sont multiples.

La première tient dans le fait que ce n'est plus le *cogito* qui fonde l'être de la conscience. La conscience, d'emblée, est tout entière elle-même sans qu'aucune réflexion n'en vienne dévoiler les « propriétés » ; « *c'est son existence qui implique son essence* » (EN, p. 21). Elle est par elle-même, à elle-même, sans que rien d'autre qu'elle-même intervienne pour la faire être. Elle « *est un plein d'existence* » (*ibidem*) et on peut même la qualifier comme un « *absolu d'existence* » (*ibidem*, p. 22). Derrière toutes ces formules qui peuvent sembler abstraites, un point essentiel se joue : la conscience n'est pas produite par autre chose qu'elle-même ; elle ne s'appuie pas sur un quelconque inconscient, pas plus qu'elle ne s'appuie sur une essence créée par Dieu. Elle apparaît au milieu du monde selon un mode qui lui est propre, l'intentionnalité.

Deuxième implication : la conscience délivre d'emblée la réalité. Il n'est plus besoin de procéder à une réflexion pour saisir l'essence du réel ; le réel se donne d'emblée tout entier à la conscience qui

s'ouvre à lui selon l'intentionnalité. On voit immédiatement la difficulté d'une telle proposition. Comment expliquer l'illusion, l'hallucination, l'erreur ? Comment différencier une perception d'une imagination ?

La troisième implication, la plus importante, est liée à la caractérisation de la conscience pré-réflexive comme intentionnalité. S'il y a bien un *cogito* pré-réflexif, alors l'intentionnalité n'est pas une propriété qui se découvre au cours d'une réflexion sur la conscience. Elle structure la conscience de part en part. « *Dire que la conscience est conscience de quelque chose, c'est dire qu'elle doit se produire comme révélation révélée d'un être qui n'est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu'elle le révèle* » (EN, p. 29). La conscience porte donc en elle-même une adresse à autre chose qu'elle-même ; d'emblée elle renvoie à un autre être qu'elle pose au dehors d'elle-même. En termes ontologiques, « *la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui* » (*ibidem*). Mais si la conscience, en son être même, implique un autre être que le sien, alors cela signifie que la conscience se structure selon le manque, c'est-à-dire mais nous verrons cela plus tard, comme néant. Le *cogito* pré-réflexif permet de découvrir la structure ontologique de la conscience et de la déterminer comme manque perpétuel, c'est-à-dire comme opération incessante de dépassement d'elle-même, que l'on peut assimiler à ce que Sartre nomme « néantisation ». C'est à partir de l'étude de