Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre

« Conscience de soi et connaissance de soi »

Manfred Frank

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/leportique/739>

DOI : 10.4000/leportique.739

ISSN : 1777-5280

Éditeur

Association "Les Amis du Portique"

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2005

ISSN : 1283-8594

Référence électronique

Manfred Frank , « Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre », *Le Portique* [En ligne], 16 | 2005, mis en ligne le 15 juin 2008, consulté le 25 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/leportique/739> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/leportique.739>

Ce document a été généré automatiquement le 25 mars 2021.

Tous droits réservés

Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre

« Conscience de soi et connaissance de soi »

Manfred Frank

Remarque préliminaire

- 1 Sartre n'a exposé qu'à une seule occasion de manière systématique (avec toutes ses conséquences ontologiques) sa théorie de la conscience de soi achevée : lors d'une conférence intitulée *Conscience de soi et connaissance de soi*, donnée le 2 juin 1947 à l'invitation de la Société française de Philosophie ¹. Bien qu'il en restât membre toute sa vie, ce fût là l'unique communication de Sartre devant cette société. Comme il était d'usage pour ces communications, un abrégé des thèses présentées, qui seront fondées et éventuellement justifiées par la suite, précède le texte de la conférence. Ce dernier présente tous les défauts d'un compte rendu de communication orale (répétitions, anacoluthes, mais aussi fautes d'expression), et bien que la conférence ait duré longtemps, Sartre n'est pas parvenu à justifier toutes ses thèses. Ainsi ne fait-il qu'indiquer, voire passe-t-il sous silence, les implications de sa théorie pour la temporalité du *Pour-soi* et pour l'*Être-pour-autrui*.
- 2 Ce texte illustre mieux qu'aucun autre l'importance que Sartre a accordée dans toute sa première période, consacrée à l'ontologie phénoménologique, au thème de la *conscience de soi* (en tant que celle-ci se distingue de la *connaissance de soi*). Pourtant, cette conférence (dont la traduction allemande ² laisse à désirer) n'a jamais fait l'objet d'une étude approfondie, ni même d'un examen. Certes, ainsi que l'affirment Michel Contat et Michel Rybalka dans leur bibliographie commentée ³, Sartre y reprend en gros les thèses fondamentales de son ouvrage principal ⁴ ; mais il y expose de manière plus incisive, en constant dialogue avec Descartes – dont il n'hésite pas à se démarquer – la problématique de la « conscience de soi et [de la] connaissance de soi », laisse transparaître clairement son intention de trouver un fondement à la connaissance (ce qui était resté à l'arrière-plan dans *L'Être et le Néant*), et trouve à propos du « parallèle » entre régression ontologique et régression épistémologique des formulations éloquentes (ainsi l'être se laisse-t-il aussi peu réduire à l'être-perçu que la conscience

de soi à la connaissance de soi). Ce qui apparaît, en outre, plus clairement que dans son ouvrage principal, est la manière dont Sartre se représente la progression de la détermination de la conscience non thétique – dans laquelle il ne doit y avoir aucune distinction entre sujet et objet – jusqu'au développement complet de la structure reflet-reflétant, dans laquelle il introduit volontiers une certaine réflexivité et avec elle une « esquisse de dualité ». La temporalité est désormais formulée dans sa dimension temporelle comme l'être de la conscience, dont le mode d'être est d'être ce qu'elle n'est pas (avenir), et de ne pas être ce qu'elle est (passé) (voir EN 183₁).

- 3 Cette conférence présente un autre avantage par rapport à l'ouvrage principal de Sartre : l'auteur s'y réfère – pas toujours explicitement il est vrai – à divers théoriciens français de la conscience et de la conscience de soi d'avant la Seconde Guerre mondiale restés presque totalement inconnus en Allemagne, entre autres Alain (Émile Chartier)⁵, Léon Brunschvicg⁶, Émile Boutroux⁷, Gaston Berger⁸, Pierre Lachière-Rey⁹ ou Jean Nabert¹⁰ (ce dernier, qui caractérisait sa philosophie comme une « philosophie de la réflexion » et que Ricoeur nomma « Le successeur français de Fichte¹¹, se trouvait parmi les auditeurs de la conférence et intervint dans la discussion qui s'ensuivit).
- 4 Je dédie cette analyse à mon ami Gerhard Seel, dont la dissertation pionnière, *Sartres Dialektik. Zur Methode und Begründung seiner Philosophie unter besonderer Berücksichtigung der Subjekts-, Zeit- und Werttheorie*¹² m'a ouvert les yeux, il y a quelques décennies, sur la problématique conceptuelle complexe de l'ouvrage principal de Sartre, encore peu comprise à l'époque : elle reste encore de nos jours le meilleur travail sur le sujet.
- 5 Dans ce qui suit, je tente simplement de mettre en évidence le mouvement de la pensée de Sartre lors de sa conférence de 1947, dans ses grandes lignes, en suivant pour cela le fil du texte effectivement publié. Je prendrai certes, à des fins herméneutiques, la liberté de rendre explicites certains présupposés théoriques dont Sartre use implicitement, voire confusément, dans sa conférence, ce qui n'en facilite pas la compréhension. Notre objectif n'est donc point de paraphraser Sartre, mais de dégager la structure logique de son argumentation – ses prémisses, ses thèses et ses conclusions – afin de rendre le cours de sa pensée aussi clair que possible.
- 6 Commençons par les prémisses :
Les prémisses de Sartre
- 7 P1 : La philosophie doit partir du « Cogito ». Il ne saurait y avoir d'autre principe apodictique.
- 8 Commentaire : « apodictique » signifie une pensée dont la saisie implique nécessairement la (certitude de sa) vérité, c'est-à-dire ici la vérité analytique ou indubitabilité. Ou bien encore, d'après le célèbre article de Reinhold sur le principe suprême de la philosophie : « Je le nomme universellement valide, c'est-à-dire tel qu'il sera nécessairement reconnu comme vrai par toute personne qui le comprend. »¹³
- 9 Remarque : à l'instar d'un Roderick Chisholm, par exemple¹⁴, Sartre est un « fondamentaliste épistémologique », au sens où il croit que, sans un principe ne requérant lui-même plus de fondement, parce qu'il est immédiatement évident, il n'est pas possible de fonder un savoir par un autre sans tomber dans une régression à l'infini.
- 10 P2 : La proposition de Descartes « Cogito » est sémantiquement ambiguë.

- 11 Commentaire : on peut en effet l'entendre de deux manières :
 P2a : « J'ai conscience » (« Je suis conscient »)
 P2b : « J'ai connaissance » (« Je sais, je connais »).
- 12 Remarque : seule la seconde phrase est susceptible d'être vraie ou fausse, du fait qu'elle a la forme d'une « proposition » (Descartes parle à son propos de « vérité »)¹⁵ ; la première phrase repose quant à elle sur une certitude immédiate, l'alternative vrai/faux n'étant pas envisageable (voir le commentaire de P1).
- 13 P3 : La philosophie ne peut prendre le « cogito » comme point de départ que si elle l'entend dans le sens de P2a, ce que n'a point fait Descartes. Ce sens est celui du « Cogito pré-réflexif ». Le Cogito pré-réflexif fonde le Cogito réflexif ; ou encore : la conscience de soi fonde la connaissance de soi.
- Les objections traditionnelles
- 14 O1 : Le Cogito est un abstrait, une forme pure, tant qu'on l'isole de son contenu [Inhalt] (de son cogitatum, que celui-ci soit un contenu [Gehalt] mental ou un référent réel).
- 15 Remarque : Sartre pense que cette objection est valable. Il en tire même des conséquences externalistes radicales (vide infra T5, Remarque 1).
- 16 O2a : « Cogito » n'exprime qu'une certitude (subjective). Il ne saurait fonder aucune vérité (objective).
- 17 O2b : « Cogito » désigne un état mental (« instantané »). Il n'est pas possible de comprendre la temporalité du flux de la conscience à partir de lui.
- 18 Remarque : Sartre tient O2a pour fausse et O2b pour vraie si l'on interprète le Cogito comme une connaissance (la connaissance ressortit au supra-temporel, c'est-à-dire à la vérité, ce qui n'est pas le cas de la conscience en tant que vécu réel ou « Erlebnis »).
- 19 O3 : Le Cogito ne permet pas de comprendre l'autodétermination active ou la structure de projet du « Dasein » heideggerien (Le sujet détermine en effet sa manière d'être de façon autonome, parce qu'il ne dépend pas épistémiquement de l'être : voir T5, remarque 4).
- 20 O4 : Interprété comme « connaissance », le Cogito ne renseigne ni sur son être, ni sur l'être du monde, car cette interprétation (la conscience et l'être ne sont effectivement connus qu'au travers d'un processus de connaissance) nous fait tomber dans des régressions à l'infini. Quand Descartes, s'inscrivant dans la tradition, tient le Cogito pour une substance, il le chosifie sans justification. Être objet n'est cependant pas être existant. Il s'ensuit que Descartes n'a pas rendu l'existence du Cogito compréhensible.
- 21 Remarque : parler d'objectivité requiert des critères intersubjectifs communs ; Sartre est d'avis qu'on peut aussi les expliquer par des règles/synthèses entre les percepta, pris au sens de contenus [Gehalten] mentaux. Une telle unité n'est autre que l'essence d'une chose, qui n'a rien à voir avec son existence. L'existence ressortit à la question de fait « une telle synthèse entre les percepta (c'est-à-dire les phénomènes) existe-t-elle ? » et non à la question « en quoi consiste cette synthèse ? » (ce qu'elle est).
- 22 O5 : Prendre le Cogito comme point de départ conduit au solipsisme.
- 23 Remarque : cela est vrai dès lors qu'on interprète « Cogito » comme « je connais », et qu'on doit alors s'accommoder de la régression à l'infini de l'« esse est percipi ».
- Les thèses de Sartre
- 24 *Réflexion préliminaire générale* : si l'on refuse de prendre le Cogito, au sens de P2a, comme point de départ apodictique d'un « ordre des vérités », on doit le prendre au sens de

P2b comme une forme de la connaissance. Mais, premièrement, les énoncés de la connaissance sont infirmables (« le système entier est *probable*, l'apodicticité disparaît » [49₈-50₁/367₈/135₇-136₁]) et deuxièmement, la connaissance a une structure de Pour-soi, puisque le connu renvoie au connaissant (c'est le fameux *esse est percipi* de Berkeley). On tombe alors dans un relativisme insupportable, qui se manifeste de deux manières:

- 25 a) L'actualité [*Wirklichkeit*] ¹⁶ du monde (son « être ») devient relative à un connaître ;
- 26 b) Il n'en va pas mieux de la réalité (de l'« être ») du connaître.
- 27 Dans les deux cas nous tombons dans une régression à l'infini [voir 61₄/379₆/148₂] qui enterre toute possibilité de connaître tant le monde que le sujet connaissant (ontologiquement par l'absurde, parce que l'être serait alors fondé par le néant [49₈-50₁/367₈/135₇-136₁], et gnoséologiquement, parce que la conscience de soi serait alors fondée sur une connaissance d'elle-même par elle-même qui, si la conscience n'était pas familière avec elle-même, serait dépourvue de tout critère).
- 28 Sartre en tire la conséquence suivante : la philosophie doit nécessairement procéder du *Cogito* pris au sens de P2a. Les thèses suivantes en découlent :
- 29 T1 : Le *Cogito* doit être entendu comme « pré-réflexif » (ou comme « non-thétique (non-positionnel) », c'est-à-dire ne posant pas son objet devant lui, ainsi que le requiert la forme de toute connaissance intentionnelle). Ce *Cogito* pré-réflexif fonde le *Cogito* au sens de « je connais », l'inverse n'étant pas vrai.
- 30 Commentaire : « pré-réflexif » signifie que le *Cogito* (en tant que terme générique pour tout type d'événements mentaux, tels que sentir, penser/juger, percevoir, désirer/vouloir, etc.) n'a pas besoin du détour de la connaissance pour s'atteindre. Dans la connaissance, le sujet et l'objet sont par principe distincts [60₄₋₅/378₈₋₉/147₂₋₃]. Dans la langue philosophique, une telle connaissance du *Cogito* par lui-même s'appelle « réflexion ». S'il doit y avoir connaissance d'un *Cogito*, le pôle sujet et le pôle objet de ce *Cogito* ne sauraient être distingués [63₆/38₂₃/15₀₆] : il ne saurait donc être connu par réflexion.
- 31 Pourquoi pas ? Parce que le modèle de la réflexion conduit à une régression ou à un cercle [60 s./376 s./147 s.]. Cette régression concerne, en termes parallèles, aussi bien l'être (régression ontologique) que la conscience de soi du *Cogito* (régression gnoséologique) [61₄/379₆/148₂ ; 62₂/380₄/149₁] : – l'être ¹⁷, parce que a) « *Cogito* » chez Descartes comporte la certitude d'une existence, que Sartre accepte mais refuse d'interpréter comme une implication logique ; b) l'être ne se laisse pas réduire à l'être connu (c'est la conception de l'idéalisme),
- 32 – la conscience de soi, car la connaissance dont il est alors question ne saurait provenir d'une connaissance d'ordre supérieur (la réflexion). (Le *Cogito* ne peut se connaître lui-même que si le connaître dispose d'un critère lui permettant de déterminer si l'objet qui se présente à lui est bien ce qu'il était lui-même. Mais la connaissance ne peut pas puiser ce critère d'elle-même ¹⁸. Il s'ensuit que la conscience de soi est nécessairement une connaissance de premier degré, à laquelle vient s'adjoindre la réflexion comme connaissance de second degré (ces termes de « conscience de premier degré » et « conscience de second degré » se trouvent tout au long de *La Transcendance de l'ego* [1934] ¹⁹).
- 33 T2 : Seules les expressions ayant recours au pronom réflexif peuvent également rendre compte adéquatement du *Cogito* pré-réflexif. La réflexivité n'est toutefois pas une simple coïncidence

des termes en relation, mais elle crée dans la conscience une distance à soi qui la rend possible [69_{3,4}/383_{3,4}/157₂]. Sartre parle encore du type d'être présenté ici comme celui de l'« existence » (au sens heideggérien) [50₅/368₄/136₅].

- 34 Remarque : pour désigner l'acte de réflexion, Sartre distingue entre deux termes : *réfléchir* et *refléter*. En effet, pour que T2 n'entre pas en contradiction avec T1, il décrit la réflexivité du *Cogito* comme « reflet-reflétant ». « Réfléchir » signifie : revenir explicitement (c'est-à-dire sur le mode de la connaissance) sur soi (sur un soi qui nous était déjà familier). Cela semble être en contradiction avec la thèse d'après laquelle il n'y a aucune distance entre le sujet et l'objet dans le *Cogito*. Mais Sartre semble vouloir dire que, dans ce jeu de reflet-reflétant, ne surgit aucun objet véritable : « Car le Pour-soi a l'existence d'une apparence couplée avec un témoin d'un reflet qui renvoie à un reflétant sans qu'il y ait aucun objet dont le reflet serait reflet » [EN 167158]²⁰. Le pour-soi n'est pas une « substance » mais une « pure forme » [70₃/382₅ ; 379₃/380₅]. Il n'en a pas moins un contenu [*Gehalt*] qui est le représentant de l'objet dans la conscience²¹. La conscience ne se réfère à quelque chose que lorsqu'elle se rapporte intentionnellement à un objet qu'elle n'est pas elle-même (et qui est plus que son contenu [*Gehalt*]). Les objets existent donc indépendamment du *Cogito* : on en conclura à la vérité du réalisme et la fausseté de l'idéalisme en T5.
- 35 T3 : Comme le *Cogito*, déterminé ultérieurement comme pour-soi réflexif, ne coïncide pas avec lui-même [Sartre dit qu'il n'est pas identique à soi], on peut dire de lui qu'il n'est pas simplement ce qu'il est, mais qu'il a à être son essence [c'est-à-dire ce qu'il est]. En cela il est manqué [d'un être compact] [voir 69 s. / 385 s. / 156 s.].
- 36 T4 : La connaissance de soi (ou réflexion) est fondée par le *Cogito* pré-réflexif – et non l'inverse.
- 37 Remarque : Sartre distingue deux types de réflexions, la réflexion « pure » et la réflexion « complice », mais il a manqué de temps lors de sa conférence pour expliquer cette distinction²². La réflexion « pure » pose thétiqement le phénomène tel qu'il est (c'est là le point de vue de la phénoménologie) ; la réflexion « complice » y importe de manière frauduleuse quelque chose qui n'y était pas (ainsi, elle le substantialise, et prête au *Cogito* des forces magiques : ce sont là les points de vue de la psychologie et de la psychanalyse).
- 38 T5. En tant que forme pure, le *Cogito* n'est pas pleinement déterminé. Il n'entre en scène en tant que *Cogito* pleinement déterminé qu'en tant que conscience intentionnelle de quelque chose (comme « être-dans-le-monde. » [EN, p. 38/38]). Ce quelque chose est le référent sans lequel le *Cogito* ne pourrait former aucun contenu [*Gehalt*] (c'est-à-dire refléter un reflet) car il est « vide », « non-substantiel »²³.
- 39 Remarque 1 : Sartre en a tiré dans *L'Être et le Néant* la « preuve ontologique de la conscience », dont il donne un résumé succinct en page 369. Les étapes en sont en gros les suivantes :
- 40 a) La conception de la pensée « *Cogito* » implique la conscience de l'existence.
- 41 b) Le *Cogito* est pré-réflexivement translucide à lui-même.
- 42 c) À la translucidité du *Cogito* appartient la compréhension de sa non-substantialité (ou de son « néant »).
- 43 Remarque 2. L'adjectif « néant » ne signifie pas « qui n'existe pas » mais « qui n'existe pas à la manière d'un objet ». Comme chez Thomas Nagel, il y a donc une ontologie

dualiste chez Sartre : le pour-soi fait partie de la réalité, mais cette dernière n'est pas réduite au seul en soi objectif (c'est pourquoi le physicalisme est faux) ²⁴.

- 44 d) Il suit de a et de c que l'être de la conscience (de soi) ne peut pas être son propre être.
- 45 Commentaire de la remarque 2 : Sartre dit aussi de surcroît (mais seulement dans *L'Être et le Néant*, p. 28₂/28₂) : la conscience (de) soi naît portée sur un être qui n'est pas elle et dont elle tire son être. Dans notre texte, cet argument apparaît sous forme condensée comme suit [57 s./ 376 s. /144 s.] :
- 46 Thèse 1 : *Il y a des phénomènes.*
Thèse 2 : On ne peut fonder l'être (des phénomènes)
sur leur apparaître (c'est-à-dire sur le *percipi*).
- 47 Preuve : le *percipi* ne peut fonder l'être que si le *percipiens* existe lui-même. Mais comment pourrait-il exister, si son existence dépendait à son tour d'un autre *percipi*, etc. (régression à l'infini), c'est-à-dire si son être se fondait sur un néant ? (Le même raisonnement vaut pour l'être du *Cogito*. Il ne peut se fonder en dernière instance que sur son propre être, non sur un s'apparaître.)
- 48 Remarque 3 : Colin MacGinn a caractérisé cette conséquence comme celle de l'externalisme le plus extrême. Il écrit dans *Mental Content* : « Sartre distingue le pour-soi (la conscience), caractérisée par le « néant », de l'en-soi, qui consiste essentiellement d'objets substantiels. Le néant de la conscience intentionnelle, tel que Sartre le comprend, fait de la conscience un « être » d'un genre radicalement différent des objets du monde. Pour tout ce qui concerne l'esprit, il est en réalité un anti-substantialiste. Son point de vue est en effet fortement analogue au relationnisme à propos de l'espace, puisqu'il ne conçoit pas les états mentaux indépendamment ou au-dessus des relations intentionnelles aux objets du monde. Sartre est probablement le philosophe le plus externaliste qui soit, et son anti-substantialisme résulte directement de son externalisme ; si le néant caractérise la conscience, c'est précisément parce qu'elle est par essence dirigée sur les objets du monde. » ²⁵
- 49 Remarque 4 : l'externalisme « jusqu'au-boutiste » de Sartre, qui fait dépendre la conscience de l'être, n'implique aucun réductionnisme, car la conscience ne dépend pas épistémiquement de l'être, mais elle le « néantise » (c'est-à-dire lui donne sens *via negationis* en ce qu'elle se détermine de différentes manières à ne pas être l'être, à ne pas coïncider avec lui). En termes plus traditionnels, l'être en-soi fonde l'être du *Cogito* (il en est la *causa realis*, ou la *causa essendi*), le *Cogito* est au fondement de la connaissance de l'être (*causa idealis*, *causa cognoscendi*).
- 50 Remarque 5 : comme la conscience ne surgit jamais à l'être qu'en tant que parasite de l'être en soi (c'est-à-dire du monde objectif), sans faire partie de ce monde, elle est hantée par l'idéal d'un troisième mode d'être, l'en-soi-pour-soi, que Sartre nomme encore la valeur [71 s./390 s./158 s.]. La valeur est une pure idée, qui n'est jamais réalisable.
- 51 Remarque 6 : Sartre interprète cette projection de la conscience vers la valeur comme étant à l'origine de la temporalité de la conscience, ainsi que de sa structure de projet (Sartre n'a pas eu le temps d'étayer cette sous-thèse lors de sa conférence. Cela a à voir, d'une part, avec le fait que la non-identité/réflexivité du *Cogito* met le *Cogito* à distance de l'être-en-soi (c'est-à-dire des contenus [*Gehalte*] mentaux), avec lesquels il constitue, d'autre part, une sorte d'unité. Le rétablissement de l'identité perdue est le but du projet anticipateur vers l'avenir.

- 52 *T6a : Descartes n'a pas prouvé l'existence du Cogito, car il tient le Cogito comme un cas particulier de connaissance (réflexion). Cela tient à sa conviction que le Cogito est un objet du monde, une « substance » (c'est l'« erreur du substantialisme » [54 s./372 s./141 s. ; 60₈-61₁/379₃/147₆ ; 70₃/389₂/158₂]).*
- 53 *T6b : L'interprétation du Cogito comme pré-réflexif permet aussi de surmonter le solipsisme. Il existe en effet certains sentiments (tels que la fierté ou la honte) qui sont éprouvés préréflexivement, mais qui ne peuvent faire irruption dans ma conscience que si pour des raisons contingentes je n'existe pas tout seul.*
- 54 Remarque : Sartre n'a pas disposé de suffisamment de temps lors de sa conférence pour fonder cette thèse, qu'il a développée en détail dans le chapitre « L'être-pour-autrui » de *L'Être et le Néant*.
Les caractères essentiels ²⁶ du « Cogito pré-réflexif »
- 55 Rappelons pour mémoire les hypothèses formulées par Sartre :
- 56 *H1 : Celui qui tient la conscience (de) soi comme réellement existante ne saurait prétendre de surcroît, s'il raisonne de façon cohérente, qu'elle est une « connaissance de soi », c'est-à-dire une sorte de connaissance réflexive, retournée sur soi.*
- 57 La raison en est que l'interprétation de la conscience (de) soi comme « connaissance intentionnelle de sa propre existence » (ou d'un objet qui a pour caractère d'être moi-même) fait dépendre l'être (c'est-à-dire le Moi-objet) du *percipi*, ce qui conduit à une régression à l'infini. Une telle régression ne rend à l'évidence pas compte de notre conviction que quelque chose comme une conscience (de) soi existe réellement.
- 58 *H2 : Il s'ensuit que la conscience (de) soi doit exister comme fait de premier degré, avant tout retour réflexif sur soi, c'est-à-dire précisément « pré-réflexivement ». Cette conscience préréflexive « fonde » la réflexion [50₄/368₆/136₄].*
- 59 Remarque : si la réflexion est « pure » (voir remarque suivant T4), alors elle n'ajoute rien au phénomène réfléchi, mais le réfléchit tel qu'il est. Ce que la réflexion trouve se présente donc comme « étant déjà là » [63_{3,4}/381 s./150₄]. Comment pourrais-je autrement identifier après-coup et avec l'assurance avec laquelle je le fais comme un vécu de lecture, un épisode consciemment vécu, durant lequel j'étais attentif au contenu ou à l'objet de ma lecture, sans prêter attention à mon acte de lecture (*loc. cit.*).
- 60 *H3 : L'interprétation de la conscience (de) soi comme connaissance de soi est déjà fausse parce que toute connaissance est toujours : a) objective ; b) infirmable par principe. Or la conscience (de) soi ne pose pas thétiqument un objet qu'elle est, et la certitude qu'elle a de s'atteindre elle-même est apodictique (l'alternative vrai/faux n'étant pas envisageable).*
- 61 Commentaire : Sartre en fournit deux justifications dans sa conférence. Il emprunte la première à Husserl (voir le paragraphe 5 des *Recherches logiques* ²⁷) : la connaissance de soi de la conscience est « adéquate », c'est-à-dire que ce qui est donné l'est « sans reste ». Les objets, au contraire, se donnent au travers d'une infinité d'esquisses ; aussi ne peuvent-ils à aucun moment être connus sous tous leurs aspects : la connaissance qu'on en a est donc en conséquence « inadéquate » par essence, et donc infirmable. Il s'ensuit que la connaissance d'objet, à l'inverse de la connaissance de soi, n'est jamais que probable [51₃/369₃/137₃ ; 64₄/383₂/151₄]. Le second argument développé à l'encontre d'une interprétation objective du soi est que, par essence, celui-ci dépend de la conscience. Les objets, au contraire, existent indépendamment du *percipi*. Et comme cela vaut également pour la conscience (de) soi, son être ne dépend pas du *percipi*. L'arbre

qui est dans la cour reste debout quand je détourne mon regard de lui. Un contenu mental dépend au contraire par essence de la conscience que j'ai de lui (il n'y a pas de plaisir ou de douleur sans conscience). Dans *L'Être et le Néant*, Sartre parle d'une « identité en elle de l'apparence et de l'existence »²⁸.

- 62 Remarque : on distingue terminologiquement « conscient » et « connu » (Sartre traduit *percipi* par « connu »). Or, la conscience (de) soi n'étant pas une connaissance de soi, son être ne dépend pas de l'être de la connaissance, et donc d'une régression à l'infini (voir par exemple 50₂/368/136₂).
- 63 H4 : *Nonobstant sa structure interne non-objective, toute conscience est intentionnelle, c'est-à-dire dirigée vers un objet. Ce n'est qu'en se rapportant à des objets (concrets) existant indépendamment d'elle que la conscience peut être le parasite de l'être qu'elle est. Son existence, pour ainsi dire, se perd dans le monde [EN 511/50 ; 58/56]. Elle n'est elle-même ni objet, ni « substance », mais « vide » au sens où tous les objets sont en dehors d'elle (Sartre dit encore qu'en comparaison de toutes les choses qui sont, la conscience n'est pas quelque chose, qu'elle est donc néant).*
- 64 Commentaire : les Grecs anciens connaissaient déjà ce mode d'être de la conscience, qui est de ne pas être l'être-en-soi, sans ne pas être soi-même (elle est sur le mode de l'être de l'être-pour-soi) : leur grammaire permet en effet de faire une différence entre *mè* (en) *einai* et *ouk* (en) *einai*. Ces deux expressions renvoient toutes deux à des manières d'être, mais pas aux mêmes. La première signifie : être de quelque manière, mais ne pas être l'être même ; la seconde : ne pas être absolument et sous aucun rapport. Dans *L'Être et le Néant*, Sartre affirme – comme Schelling avant lui – que le français opère une distinction sémantique équivalente au travers des expressions *rien* (ce qui n'existe absolument pas, en aucun sens) et *néant* (ce qui sûrement est, mais pas au sens de l'être en soi). On trouve déjà cela chez Schelling²⁹, qui traduit « *mè* » par « *das nicht Seyende* » et « *ouk* » par « *das Nicht seyende* ». Voici un exemple tiré du grec : d'un homme qui a projeté un meurtre mais ne l'a pas commis pour une raison quelconque (donc, qui ne l'a pas réalisé), un Grec dirait *mè époièsè* : il ne l'a seulement pas fait. Mais il dirait d'un autre, à qui la possibilité de commettre un meurtre n'est jamais venue à l'esprit *ouk époièsè* : il ne l'a absolument pas fait (en aucun sens, pas même du point de vue de sa possibilité). Schelling fait aussi un parallèle avec le français : « On pourrait dire encore que, dans la langue française par exemple, le *Nihil*, au sens propre du mot, le *ouk on* est exprimé par le mot *rien*, tandis que ce qui est purement non existant l'est par le mot *Néant* »³⁰.
- 65 H5 : *C'est parce qu'elle n'est pas substance, parce qu'elle n'est rien, que, littéralement, rien ne fait obstacle à ce que la conscience (de) soi puisse se connaître. Afin de décrire cette caractéristique, Sartre use à l'occasion d'une métaphore bien connue de la tradition : il parle de sa translucidité (ou de sa transparence). Celle-ci s'oppose à l'opacité des choses : les choses sont opaques parce que je ne puis à aucun moment épuiser la multitude de leurs manières d'apparaître (qui dit objet, dit probable [64₄/383₂/151₄]).*
- 66 H6 : *L'« immédiateté » de la conscience (de) soi, c'est-à-dire le fait qu'en elle il n'y a pas de distinction sujet-objet, n'exclut pas une certaine forme de réflexivité, déjà rendue par la locution « conscience (de) soi ». C'est celle existant entre le contenu mental et sa conscience. Sartre nomme ce rapport « reflet-reflétant », à ne pas confondre avec le rapport entre objet et connaissance de l'objet : les objets existent en effet indépendamment de la connaissance que nous en prenons, alors que dans le cas de la conscience (de) soi, le reflet n'existe pas indépendamment de la conscience qu'on en a (un plaisir est, nécessairement, consciemment éprouvé).*

- 67 Remarque 1 : Sartre ne pense pas que cette hypothèse contredise la thèse de la translucidité de la conscience. En effet, tant qu'ils ne reflètent pas un objet du monde existant indépendamment d'eux, le reflet et le reflétant sont aussi vides l'un que l'autre. (Un reflet n'est pas rien, mais n'est pas non plus au sens positif : un « *mè* » grec typique).
- 68 Remarque 2 : On peut cependant demander à Sartre si cette nouvelle détermination du « *Cogito* pré-réflexif » comme « *Cogito* reflet-reflétant » ne nous conduit pas à une nouvelle forme de régression à l'infini.
Le détail des caractères du *Cogito* pré-réflexif
- 69 C1 : La préposition « de » devant le pronom réflexif « soi » dans l'expression « conscience (de) soi » doit être mise entre parenthèses, car sa fonction grammaticale a pour effet de réifier le soi. Or dans la conscience (de) soi, nous n'avons pas affaire à une réflexion explicite, car on tomberait alors dans un cercle ou une régression à l'infini [61₂/380 s./147₇ ; 62₃₋₅/382₃/149₂₋₄]. Dans la conscience (de) soi au contraire, il n'y a pas la moindre distinction sujet-objet [63₆/382₃/150₆].
- 70 C2 : L'Ego – à supposer qu'il y ait quelque chose comme un Ego – est un objet externe et non un habitant de la conscience (loc. cit.). L'existence d'un Moi ou d'un Je viendrait troubler la translucidité de la conscience. On est pourtant fondé à parler de conscience (de) soi. Sartre dit : « La conscience n'en est pas moins personnelle, parce qu'elle est renvoi à soi » (loc. cit.). La translucidité de la conscience implique sa vacuité : « Il n'y a rien dans la conscience qui ne soit conscience. Il n'y a pas de contenu de conscience ; il n'y a pas, ce qui, à mon avis, est l'erreur de Husserl [à partir de 1913], de sujet derrière la conscience, ou une transcendance dans l'immanence » [63 s./3825/638-641].
- 71 C3 : La conscience est toujours **in actu**, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de virtualités de la conscience, mais conscience de virtualités [64₂/382₆/151₂].
- 72 C4 : De même, il n'y a pas de lois de la conscience (ainsi que Kant l'avait supposé des catégories), mais conscience de lois [66₂/384₄/151₃]. Cela vaut également pour les lois de la psychologie.
- 73 C5 : Ceci est lié à la spontanéité de la conscience (la conscience n'est pas passive, mais spontanée (auto agissante [selbsttätig])). Sartre infère cela de sa vacuité, et de ce que toute objectivité – et donc entre autres toute légalité, toute possibilité, etc. – est en dehors d'elle. Si la conscience n'est pas par nature **quelque chose** de déterminé³¹, elle doit en conséquence créer spontanément ce quelque chose. En d'autres termes, pour qu'une conscience, qui est pur vide, se détermine à être quelque chose, elle doit l'accomplir par un acte. (« La conscience décide [...] d'elle-même [...] de ce qu'elle est » [66₄/384 s./153₆]).
- 74 C6 : On pourrait encore formuler cette corrélation comme suit : pour l'être conscient de lui-même, l'existence [Sein] précède l'essence [Was-Sein] [67₃/385₄/154₄]. La conscience (de) soi ne dépend de l'être qu'ontologiquement, mais détermine son être dans son apparence. Ou bien encore : sur la base d'un fait d'être [Dass-Sein (quoddité)] dont il ne dispose pas, le Soi décide de ce qu'il a à être (de sa quiddité) [Weise-zu-sein], ou de sa manière d'être [Seinsweise], c'est-à-dire de son essence. [Voir aussi (80₃)³² et la preuve ontologique (51₂/369₂/137₂)].
- 75 C7 : La conscience (de) soi est « l'être de la conscience » [63₁/381₃/150₁] ; car « il suffit qu'il y ait conscience pour qu'il y ait être » [64₄/383₂/151₄]. Cette compréhension de

l'être est immédiate et apodictique. (Cela ne vaut pas pour la connaissance : c'est donc un caractère propre de la conscience.)

- 76 C8 : Toute conscience (tout sentiment, toute pensée, toute perception, toute volition) s'atteint elle-même pré-réflexivement (ou est transparente à elle-même). C'est pourquoi : 1) il suffit de parler de « conscience » pour signifier « conscience (de) soi » ; 2) il n'y a pas d'inconscient **dans** la conscience. Quiconque prétend l'inverse se contredit immédiatement (cela est « totalement absurde » dit Sartre [65₂/383₄/152₂]). L'inconscient est toujours du côté de ce qui est objet pour la conscience. (Quiconque dit que la conscience qu'il a de quelque chose s'éclaircit, ou bien qu'il est obscurément conscient de quelque chose, parle en fait d'objets obscurs ou qui s'éclaircissent **en dehors** de lui : [64₂₋₃/382₆₋₇/151₂₋₃]).
- 77 C9 : a) Il y a une réflexivité interne – à ne pas confondre avec la réflexion à l'œuvre dans la connaissance de soi – de la conscience (de) soi, d'ailleurs signifiée par l'emploi du pronom réflexif dans l'expression [67₅/388₃/154₆ ; 69₄/388₃/157₁]. Elle ne joue pas entre l'objet et la connaissance, mais entre le « reflet » (contenu [Gehalt]) et le « reflétant » (la conscience de ce contenu).
b) Cela est lié à ce que la conscience est mise en question d'elle-même ([66/385/153] ; voir les exemples de la « foi du charbonnier » et de la simple croyance [68/389/155]), ce qui lui ôte l'identité, qui est une propriété des choses existant en soi [69₅/388₄/157₃].
La formule par laquelle Sartre oppose la manière d'être de la conscience à celle des choses est « la présence à soi » [par exemple 69₂/388₁/156₆]. Les choses sont simplement ce qu'elles sont [69₅/388₄/157₃] ; la conscience constitue avec son contenu [Gehalt] une unité, mais sans coïncider avec lui : « Autrement dit, la présence à soi est en même temps séparation, dans une certaine mesure de soi. Mais en même temps que cette séparation de soi, comme l'unité de la conscience est absolument obligée, puisque nous ne sommes pas sur le plan du sujet et de l'objet, puisque nous saisissons la chose dans l'immédiat, cette séparation est en même temps unité. » [68₅/387₂/156₂] ; b₂)
L'autre formule par laquelle Sartre explique cette manière d'être propre à la conscience est : la conscience n'est pas ce qu'elle est, et est ce qu'elle n'est pas [68₇/387₄/156₄ ; passim]. Une autre manière de le dire est que la conscience ne coïncide pas – à cause de sa réflexivité – avec son être (ou qu'elle est « une sorte de décompression d'être » [69₆/388₅/157₄ ; 76₆/394₂/164₆] ou bien encore « manque d'être un en-soi » [69₃/388₂/157₁ ; 70₂/389₁/157₆].
- 78 C10 : La réflexivité consciente d'elle-même est interprétée par Sartre comme un effort et en même temps comme signifiant l'échec pour atteindre un état d'identité. Comme ce dernier caractérise l'en-soi – la présence à soi caractérisant quant à elle le pour-soi – ce serait un état de totale coïncidence avec soi, qui serait en même temps conscient. Cet état, que Sartre nomme encore la valeur, est impossible à atteindre [70-72/387-390/157-159].
- 79 Sartre relie cette thèse à une sorte de théorie du double aspect de la conscience [72₄/391₄/160₂]. Il évoque aussi une « esquisse de dualité » [67₈/386₄/155₂], « ce caractère double » [67₇-68₁/386₆/155₄] de la conscience, (voir plus haut dans le texte « une certaine division sujet-objet » [60₄/378₇/147₂]). Cette thèse reflète sa conviction qu'il n'existe pas, à côté de l'en-soi et du pour-soi, un troisième type d'être à partir duquel on pourrait entreprendre leur description unitaire (voir à ce propos son discours sur un

« être en sa totalité », comme fondement des deux types d'être (en-soi et pour-soi) [71₂/390₂/158₆-159₁].

80 C 11 : Il s'ensuit des conséquences intéressantes du point de vue de la théorie de la modalité, développées en détail par Sartre à propos du mode d'être de possibilité. L'un des caractères de la conscience est en effet qu'elle existe sous forme de possibilités. Et ce qui a été dit concernant la virtualité (voir C3), à savoir qu'elle existe non pas dans mais en dehors de la conscience, vaut aussi de manière analogue pour la possibilité. Sartre fait donc profession d'une conception réaliste de la modalité, et parle d'un « être propre du possible » [73₃/392₃/161₃].

81 Remarque : par « être du possible », c'est un type d'être particulier qui est à nouveau signifié, par-delà l'en-soi et le pour-soi. Le possible n'est pas un en-soi, car il n'est pas dans les choses (74₄₋₅/393₃₋₄/162₄₋₅) ; s'il l'était, il serait comme une chaîne causale d'événements qui s'étendrait du présent au futur et dont nous ne nous aviserions pas entièrement, c'est-à-dire dont nous ne connaîtrions pas entièrement la nécessité : « Il est possible qu'il pleuve demain ». Mais il n'est pas non plus dans ce que la tradition nommait le sujet, c'est-à-dire comme une pure représentation d'une chose à laquelle ne doit correspondre aucune réalité. Car toute représentation a en effet une « réalité subjective », « une représentation en moi, et non plus un possible » (73₄/392₄/161₄). La pensée de Leibnitz se résumerait à des oscillations entre ces deux positions (73₅/392₅/161₅). Le type d'être du possible se situe quelque part entre les deux, il est du genre de l'« être en-soi-pour-soi » (72₅/391/ 160₃ et 74₅/393₄/162₅, où Sartre parle d'« un nouveau type d'être ou d'existence qui s'amorce »).

C12 : Le pour-soi existe temporellement, parce qu'il consiste – comme le temps – en une unité (continuité), dont les trois dimensions ne coïncident pas entre elles. L'interprétation temporelle du ne-pas-être-ce-que-l'on-est est le passé que je ne suis plus, et le futur que je ne suis pas encore réalise l'être-que-je-ne-suis-pas. De même que je ne rejoins jamais mon futur, je ne peux pas me débarrasser de mon passé. Je le suis sur le mode d'avoir à l'être (ceci n'étant qu'à peine indiqué dans la conférence [76-77/394₆/164-165], mais développé en détail dans la deuxième partie de L'Être et le Néant).

Conclusion

82 Si j'étais invité à dire ce qui dans la conférence de Sartre est dépassé ou au contraire ce qui est actuel et mérite urgemment d'être rappelé en mémoire, je mettrais dans le bilan négatif son étonnant désintérêt pour le phénomène de la vérité. Non pas que la notion n'apparaisse pas ou qu'il en ait sous-estimé l'importance. Mais Sartre tend à négliger les problèmes de la logique et de la sémantique formelle – et rejoint en ceci ses adversaires néostructuralistes les plus acharnés. Cette négligence représente sans doute une des raisons principales pour lesquelles la philosophie analytique, le courant philosophique actuellement le plus répandu, n'a su que faire de Sartre.

83 D'autre part, la philosophie analytique a depuis longtemps cessé de se comprendre comme analyse du langage. Le *linguistic turn*, jadis célèbre, a cédé sa place à un *Turn Away From Language* (abandon de la langue) ³³. Tandis que dans la vieille Europe, c'est un « anti-humanisme théorique » (avec un intérêt particulier pour Nietzsche, Heidegger et ce que l'on dénomme post-structuralisme) qui « dégaîne » dès qu'apparaît le mot de « sujet », la philosophie la plus renommée du nouveau monde s'est saisie à nouveau avec enthousiasme de la question relative à la structure de la subjectivité et de la conscience de soi posée par Sartre. Ce dernier ne s'est pas seulement imposé (*de facto*,

même si cela n'est pas reconnu partout) par son choix thématique. Il partage avec des représentants de la *Philosophy of Mind*, de Sydney Shoemaker à John Perry, de Robert Nozick à Tyler Burge³⁴ (certains – comme Hector-Neri Castañeda – se réfèrent explicitement à Sartre) la conviction que le savoir de soi repose, logiquement et ontologiquement, sur un être-familier-avec-soi, et qu'il ne peut pas être analysé comme un savoir-de-soi réflexif et objectal.

84 Certes, nous préférierions prendre nos distances avec le dualisme brutal de Sartre, même si certains dualismes peuvent être tout à fait en vogue³⁵ – là encore également en philosophie analytique. Nous regrettons également que Sartre exige trop de la spontanéité de la conscience : toute qualification lui est créditée, car l'on ne peut attendre aucune contribution à la différenciation de notre monde d'un *Être-en-soi* indépendant de toute détermination. Cette position est particulièrement peu réaliste et elle s'accorde difficilement avec le réalisme habituel de Sartre³⁶. Pourtant, dans sa communication devant la Société Française de Philosophie, Sartre fait mention d'une contribution de la nature pour expliquer l'existence de certaines régularités de notre comportement : « Il faudrait découvrir pourquoi, dans ce monde de la conscience, il y a, malgré tout, l'esquisse de la nature » [91/411,]. Finalement Sartre ne semble pas non plus avoir résolu la tension entre les deux thèses selon lesquelles la conscience de soi serait une unité immédiate, séparée d'autre part séparée d'elle-même par un décalage/une fissure. Certes, nous pouvons comprendre pourquoi il a préféré maintenir cette inconséquence plutôt que de choisir entre l'une ou l'autre position : si la conscience de soi n'était pas immédiatement accessible à elle-même, nous devrions lutter contre les cercles et les régressions du modèle réflexif. Si elle n'était pas séparée d'elle-même par un *néant*, nous ne pourrions pas expliquer les structures de la liberté, de la fausseté (*Unwahrhaftigkeit*), de la duperie de soi, et surtout pas de la temporalité. De nombreux indices soutiennent la conviction hégélienne de la subjectivité exigeant à la fois l'identité et la différence – seulement il nous manque un modèle qui illustre cette double exigence au-delà de sa plausibilité *prima facie*³⁷.

85 Pleinement conscient de ces difficultés, Sartre a néanmoins délibérément opté en faveur d'un humanisme théorique – avec la notion centrale du sujet. À cet humanisme se trouve liée une intuition morale inachevée : s'il n'y avait pas la promesse de la dignité humaine incarnée dans l'inobjectivité du sujet, l'impératif catégorique qui exige de ne jamais traiter des personnes seulement en moyen mais aussi en fin resterait une formule vide³⁸. Certains sous-estiment la portée de cette exigence dans l'ère postmoderne qui est l'ère d'un « anti-humanisme théorique ». Il est vrai, la circularité du modèle de la conscience n'empêche pas le monde de tourner. Mais même si le monde peut tourner sans nous, cela ne peut pas nous être indifférent. C'est en tout cas ce que nous rappelle *L'Être et le Néant* de Sartre.

86 Traduit de l'allemand par Laurent Husson et Guillaume Seydoux.

NOTES

- 1.. Publiée pour la première fois dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, XLII^e année, n° 3, avril-juin 1948, p. 49-91 ; republiée dans : *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt/Main 1991 (stw 964), p. 367-411, puis dans *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter, Paris, Vrin, 2003. Cette dernière édition ignore la republication du texte original en 1991 et omet de surcroît sans justification pertinente toute la partie finale, comportant une discussion bien souvent instructive. Dans le présent texte, les références (63₆/382₃/150₆) renvoient successivement à l'édition du *Bulletin de la Société française de Philosophie*, à l'édition allemande du texte français par M. Frank et, enfin, à la dernière édition établie par Vincent de Coorebyter. Chaque référence indique le numéro de la page, puis, en indice, l'alinéa de chaque page.
- 2.. Traduction en allemand par Margot Fleischer et Hans Schöneberg, sous le titre – qui induit en erreur – *Bewußtsein und Selbsterkenntnis. Die Seinsdimension des Subjekts*, Reinbek, Rowohlt, 1973. À l'évidence, ces traducteurs ont été dépassés par la grande complexité et les nombreux présupposés de l'argumentation sartrienne. Voilà pourquoi j'ai préféré reproduire le texte original dans mon anthologie précitée (voir note 1). Celui-ci mériterait une nouvelle traduction.
- 3.. *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*, Paris, Gallimard, 1970, p. 191.
- 4.. *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, (désigné dans ce qui suit par l'abréviation : EN) Paris, Gallimard, 1943, réédition corrigée avec index par Arlette Elkaim-Sartre, Paris, Gallimard, Tel, 2001. Les références iront successivement à la première et à cette dernière édition. Voir en particulier le § 3 de l'Introduction, le chapitre II de la première partie ; les chapitres I, II (§ 3), III de la deuxième partie.
- 5.. *Propos*, Paris, à partir de 1903 (Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, éd. par H. Savin, 1950, t. II, éd. par S. S. de Sacy, 1970) ; *Idées*, Paris, 1932 ; *Les Dieux*, Paris, 1934 ; *Les Arts et les Dieux*, éd. par G. Bénézé, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1958 ; *Les Passions et la Sagesse*, éd. par G. Bénézé, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1960.
- 6.. *Spinoza*, Paris, Alcan, 1894 ; *La Modalité du jugement*, Paris, Alcan, 1897 ; *Les Étapes de la philosophie mathématique*, Paris, Alcan, 1912 ; *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, Paris, Alcan, 1922 ; *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923 ; *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927 ; *De la connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931 ; *Descartes*, Paris, Rieder, 1937.
- 7.. Les deux œuvres ayant le plus compté pour Sartre sont *L'Imagination et les Mathématiques selon Descartes*, Paris, 1900 et les leçons sur *La Philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1926.
- 8.. *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.
- 9.. Sartre cite *L'Idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1932, rééd. en 1972, et un extrait de *Das kantische und das cartesische Cogito*, in *Materialien zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, hg. J. Kopper u. R. Malter, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975, p. 173-204.
- 10.. Voir Jean NABERT, *L'Expérience intérieure de la liberté*, Paris, PUF, 1923 ; *Éléments pour une éthique*, Paris, PUF, 1943, deuxième édition, Aubier, 1962, *Méditation pour une éthique de la personne*, Paris, 1953. Voir également l'article plus tardif (c'est-à-dire inconnu de Sartre à l'époque) « La philosophie réflexive », *Encyclopédie française*, t. XIX, 1957,

p. 19.04-14/19.06-3. Citons encore l'éclairant essai de Paul Ricoeur, « L'acte et le signe selon Jean Nabert » repris dans Paul RICOEUR, *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 211-221. Naturellement, Sartre fait aussi à l'occasion allusion à Bergson, mais cela est caractéristique de ses premiers travaux en phénoménologie et ne mérite aucune mention particulière, étant donné la célébrité dont Bergson jouit auprès des allemands.

11.. Paul RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, p. 52.

12.. Bonn, Bouvier, 1971 [traduction en français par E. Müller, Ph. Muller et M. Reinhardt, revue et augmentée par l'auteur : Gerhard SEEL, *La Dialectique de Sartre*, Lausanne, L'Âge d'Homme, collection « Raison dialectique », 1995 [NdT]].

13.. Karl Leonhard REINHOLD, „Ueber das Bedürfniß, die Möglichkeit und die Eigenschaften eines allgemeingeltenden ersten Grundsatzes der Philosophie“, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*, Erster Band, Jena, Mauke, 1790, 150₁.

14.. Roderick CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1966, ³1989 ; *The Foundations of Knowing*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982.

15.. « Des philosophes tels que Pierre Lachière-Rey et Gaston Berger ont étudié le “cogito” chez Husserl et Descartes, ils ont établi tous les deux que l'essentiel du “cogito” était une intuition intellectuelle. Autrement dit, le “cogito” est la connaissance d'une vérité. Le “Je pense, donc je suis” est une vérité. Si c'est une vérité, cela signifie donc que le sujet a devant lui un objet. Peu importe que cet objet soit lui-même » (60₄ / 378₃/147₂).

16.. « *Wirklichkeit* » (actualité) n'est pas à confondre avec « *Sachheit* » (réalité) comme Kant nous l'a rappelé à plusieurs reprises. « Actualité » fait partie des catégories modales, « réalité » des catégories de qualité. « Actuelle », dit d'une chose, veut dire qu'elle existe, « réel » veut dire qu'elle est telle ou telle. Les scholastiques ont distingué entre « *quodditas* » (le fait d'être) et « *quiddité* » (ce qu'une chose est). Une licorne, par exemple, dispose d'une qualité (*quidditas*) mais d'aucune existence (*actualitas*, *quodditas*).

17.. Sartre utilise ce terme en un sens synonyme d'actualité» ou d'« existence ». Il utilise aussi toutefois le terme « existence » pour décrire la structure de projet du sujet (« *exister* » = « sortir de soi »). Il nomme encore cette structure un mode d'être particulier (voir T2 et [50₅/136₅]).

18.. Dans la philosophie de l'esprit contemporaine, le problème posé par Sartre se trouve le plus souvent illustré par les trois exemples suivants :

Ernst Mach dans le bus. Le célèbre professeur de physique viennois et animateur du cercle de Vienne raconte dans son principal ouvrage scientifique *L'Analyse des sensations* (Iena, 1886) qu'il monta une fois dans un omnibus quelque peu épuisé. Alors qu'il grimpait les escaliers, il aperçut un homme de l'autre côté du bus qui montait lui aussi les escaliers au même rythme que lui, et en l'apercevant, l'idée suivante lui passa par la tête : « Qu'est-ce que c'est que ce maître d'école à l'allure déclassée qui grimpe ? » Dans sa distraction, Ernst Mach n'avait pas remarqué le miroir placé en face de l'escalier du bus dans lequel il montait. Il s'était donc vu *lui-même*. Mais avait pensé que la personne qui montait là était quelque enseignant tombé bien bas. Il s'était donc certes vu, mais pas *en tant que* lui-même. Il avait donc conscience de la bonne personne, mais non conscience de *soi*.

Il en va de même pour le philosophe de Standford, John Perry : il raconte qu'il avait un jour poussé un caddie rempli de marchandises dans un supermarché. Il remarqua

soudain une trace de sucre sur le sol : « je faisais un va-et-vient avec mon caddie entre deux rayonnages. Je voulais trouver le client dont le paquet de sucre fuyait, afin de lui dire qu'il était en train de faire des saletés. Mais à chaque passage à travers les rayonnages, la trace de sucre devenait plus large. Et pourtant, il semblait que je n'arrivais pas à le rattraper. Enfin tout devint clair : j'étais ce client que je voulais rattraper » (John PERRY, « The Problem the Essential Indexical », *Noûs* 13 [1979], p. 402). Pour finir, un autre exemple donné par John Perry (« Frege on Demonstratives », *Philosophical Review* 86 [1977], p. 474-497, ici, p. 492). Le pauvre Rudolf Lingens a perdu la mémoire. Il s'est rendu dans cet état à la bibliothèque de Stanford. Toutes les informations possibles qu'il trouvera là-bas (par exemple un plan précis de la bibliothèque avec une petite flèche rouge indiquant : « Vous êtes ici », ou bien une description détaillée de la vie de Rudolf Lingens) ne lui seront d'aucun secours pour acquérir deux connaissances : qui il est et où il se trouve. Certes ces connaissances ne sont pas vaines. Elles l'aident à se situer dans un espace logique. Il sait grâce à elles une suite de propositions vraies sur Rudolf Lingens, qu'il est (*de re*) effectivement. Il n'est pas non plus dépourvu de la faculté d'attribuer à lui-même une certaine situation de perception (*de se*). Il lui manque simplement la capacité de s'attribuer l'une ou l'autre des propositions tenues pour vraies. Et cette capacité (la propriété de l'auto-attribution) ne correspond à aucun savoir propositionnel. Il s'ensuit qu'une certaine connaissance non-propositionnelle n'en est pas moins une connaissance véritable (Lewis 1983, 139). Sa pertinence cognitive se manifeste par le fait que Rudolf Lingens changera totalement de comportement, s'il apprend qu'il est lui-même Rudolf Lingens. Qu'en résulte-t-il ? Qu'une certaine connaissance subjective échappe nécessairement au savoir objectif (ou mondain). Même une physique idéale ne nous le livrerait pas (David LEWIS, « Attitudes *De Dicto* and *De re* », *Philosophical Papers*, Oxford University Press, 1983, Vol. I, p. 133-159, ici, p. 144.).

19.. *La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique*, Introduction, notes et appendices par Sylvie Le Bon, Paris, Vrin, 1978, (passim). Nouvelle édition par Vincent de Coorebyter, sous le titre *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, Vrin, 2003, «Textes et commentaires». Cette édition, dont le commentaire manque d'une connaissance approfondie de l'histoire des théories de la conscience de soi, et donc du caractère propre de la contribution sartrienne n'était pas publiée lors de la rédaction de ce texte. [Nous citerons le texte d'après la pagination de S. le Bon, puis de celle de V. de Coorebyter [Ndt]].

20.. Et plus loin (EN, p. 221/209) : « Le reflétant n'est que pour refléter le reflet et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Ainsi, les deux termes ébauchés de la dyade pointent l'un vers l'autre et chacun engage son être dans l'être de l'autre. Mais si le reflétant n'est rien d'autre que reflétant de ce reflet et si le reflet ne peut se caractériser que par son être-pour se refléter dans ce reflétant, les deux termes de la quasi-dyade, accotant l'un contre l'autre leurs deux néants, s'anéantissent complètement. Il faut donc que le reflétant reflète quelque chose pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien ».

21.. Il y a plusieurs preuves à l'appui de la distinction qu'opère vraiment Sartre entre contenus [*Gehalte*] mentaux et référents extérieurs à la conscience. Par exemple (62₃/380₅/) : « [...] que toute conscience est conscience de quelque chose [...] signifie que l'objet n'est pas à titre de contenu dans la conscience, mais qu'il en est dehors à titre de visée intentionnelle. » La conscience intentionnelle n'est donc pas conscience d'un contenu [*Gehalt*].

22.. Voir *La Transcendance de l'ego*, p. 108 s. (en particulier p. 110), ainsi que EN, p. 196/185 s.

23.. Sartre défend déjà cette thèse dans *La Transcendance de l'ego*, op. cit., p. 25/98 : « [...] la conscience est un absolu non substantiel ». Voir aussi la même formulation dans EN p. 23/23 et passim. Ce serait « l'erreur ontologique » ou le « saut substantialiste » de Descartes que d'avoir pris le *Cogito* pour une substance (loc. cit., passim). Voir aussi *La Transcendance de l'ego* : « En un sens [le champ transcendantal] est un rien puisque tous les objets physiques, psycho-physiques, toutes les vérités, toutes les valeurs sont hors de lui » (op. cit., p. 74/125).

24.. Thomas NAGEL, *The View from Nowhere*, Oxford University Press, 1986, p. 17 (« les états mentaux font partie de la manière dont le monde en lui-même existe ») et p. 28 s.

25.. Colin MACGINN, *Mental Contents*, Oxford, Blackwell, 1989, p. 22, remarque 31.

26.. NdT : nous avons choisi de traduire « *wesentlichen Eigenschaften* » par « caractères essentiels » (« *Merkmal* » d'habitude en allemand) plutôt que « propriétés essentielles », car c'est là le terme qu'emploie Sartre dans sa conférence à plusieurs reprises (par exemple 64₄/383₂/151₄ et 65₆/384₃/153₂).

27.. Voir Edmund HUSSERL, *Recherches logiques*, tome 2, *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, traduit de l'allemand par Hubert Élie, Arion Lothar Kelkel et René Schérer, Paris, PUF, 1972, « Épiméthée », *Cinquième Recherche Logique : Des vécus intentionnels et de leurs « contenus »*, chapitre 1, § 7, p. 355.

28.. EN, p. 23₁. C'est une conviction profonde de Sartre, partagée par les représentants de la philosophie de l'esprit analytique, que la conscience a un statut à part. Le premier à l'avoir remarqué est Saul Kripke, qui releva la dissemblance des relations entre agitation moléculaire moyenne, chaleur et sensation de chaleur (ou formule chimique de l'eau [H₂O], eau, et « sensation aqueuse ») d'une part, et stimuli C-faser, cerveau et épreuve de la douleur d'autre part. Selon lui, « pour qu'un être éprouve réellement de la douleur, il suffit qu'il en fasse l'épreuve. Il n'y a aucune distinction possible entre « douleur réelle » et ce qui paraît en être, comme il y en a une entre l'eau et ce qui paraît en être : on peut parfaitement faire l'expérience de quelque chose comme étant de l'eau, sans que cela en soit, alors qu'il est impossible que ce qu'on éprouve comme étant de la douleur n'en soit pas. Le sentiment est essentiel à cette dernière. » (David J. CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, Oxford University Press, 1996, p. 147 ; voir p. 133₄ et p. 146 s.) De même, Saul Kripke avait écrit en 1972 : « Même en l'absence de chaleur, un individu peut être dans la situation épistémique où il serait s'il y avait de la chaleur : il lui suffit d'avoir une sensation de chaleur. Réciproquement, même en présence de chaleur, le même individu peut avoir les données qu'il aurait en l'absence de chaleur : il lui suffit de ne pas avoir la sensation S. Mais c'est impossible dans le cas de la douleur et des autres phénomènes mentaux. Être dans la même situation épistémique que si on avait mal, c'est avoir mal ; être dans la même situation épistémique que si l'on n'avait pas mal, c'est ne pas avoir mal. On ne peut, comme dans le cas de la chaleur, recourir à une analogie qualitative pour expliquer l'apparente contingence de la relation entre l'état mental et l'état correspondant du cerveau [...]. À partir du moment où un certain phénomène est appréhendé exactement comme l'est la douleur, ce phénomène est la douleur ». (*Naming and Necessity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1980, p. 152 et p. 154, traduction française par Pierre Jacob et François Recanati sous le titre *La Logique des noms propres*, Paris, Minuit, 1982, « propositions », ici, p. 140-141). Searle, quant à lui, formule (en langage commun) le problème de la manière suivante : « Dans le cas de la

conscience, nous avons bel et bien la distinction entre les processus “physiques” et les expériences mentales subjectives ; pourquoi la conscience ne pourrait-elle être redéfinie en termes de processus neurophysiologiques tout comme nous avons défini la chaleur en termes de processus physiques sous-jacents ? Bien entendu, si nous voulions absolument procéder à une redéfinition, nous le pourrions. Nous pourrions simplement redéfinir, par exemple, la “douleur”, comme une configuration d’activités neuronales provoquant des sensations subjectives de douleur. Et si une telle redéfinition pouvait se produire, nous aurions effectué le même genre de réduction pour la douleur que nous avons fait de la chaleur. Mais naturellement, la réduction de la douleur à sa réalité physique continue toujours à exclure de la réduction l’expérience subjective de la douleur, tout comme la réduction de la chaleur excluait de la réduction l’expérience subjective de chaleur. Les réductions avaient en partie pour objectif de retrancher les expériences subjectives et de les exclure des phénomènes réels, qui se définissent à présent dans les caractéristiques qui nous intéressent le plus. Mais quand les phénomènes qui nous intéressent le plus sont les expériences subjectives elles-mêmes, il n’y a aucun moyen de retrancher quoi que ce soit. L’objet de la réduction dans le cas de la chaleur était en partie de distinguer entre l’apparence subjective, d’une part, et la réalité physique sous-jacente, d’autre part. En vérité, c’est un trait général de ces réductions que le phénomène soit défini en terme de “réalité” et non en terme d’“apparence”. Mais nous ne pouvons faire ce genre de distinction apparence-réalité pour la conscience, parce que la conscience consiste dans les apparences elles-mêmes. *La où il s’agit de l’apparence nous ne pouvons faire la distinction entre réalité et apparence parce que l’apparence est la réalité. [...] La conscience est une exception à ce schéma [de la distinction entre réalité objective et apparence subjective] pour une raison triviale puisque, répétons-le, les réductions qui laissent de côté les bases épistémiques – les apparences – ne peuvent fonctionner pour les bases épistémiques elles-mêmes. En pareil cas, l’apparence est la réalité »* (*The Rediscovery of the Mind*, MIT Press, 1992, p. 121 s., *La Redécouverte de l’esprit*, traduit de l’anglais par Claudine Tiercelin, Paris, Gallimard, 1995, p. 172-173).

29.. Friedrich Wilhelm Joseph Schellings *sämtliche Werke*, hg. von K. F. A. SCHELLING, Stuttgart und Augsburg: Cotta, Erste Abteilung, Zehnter Band, 1861, 283 s., traduction française Stéphane Jankélévitch, dans *Essais*, Paris, Aubier-Montaigne, s. d., p. 517 s. On pourra lire d’autres parallèles avec Sartre dans : Manfred FRANK, *Der unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, deuxième édition revue et fortement complétée, München, Fink, 1992, p. 50 s., en particulier p. 74 s.

30.. *Loc. cit.*, p. 284 s. de l’édition allemande, p. 519 de la trad. française citée.

31.. « Ainsi peut-on dire qu’il ne faut pas chercher une essence de la conscience, car en toute essence il y a passivité d’être » (67₂/385₄/154₃).

32.. La formule est de Julien Benda, mais elle rend bien la pensée de Sartre.

33.. Voir mon article (*The Subject v. Language. Mental Familiarity and Epistemic Self-Ascription*) dans *Common Knowledge*, vol. 4, n° 2, Automne 1995, p. 30-50. Il servit de fondement à une discussion dans le même numéro (« Symposium ») qui avait pour titre “A Turn Away from ‘Language’ ?” Voir aussi mon article populaire sur l’utilité de la philosophie analytique : « Welchen Nutzen bringt uns die analytische Philosophie ? », *Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken*, n° 518, 46^e année, mai 1992, p. 415-425.

34.. Voir pour une synthèse de l’état de la discussion mon article à la Habermas-Festschrift (une fois de plus, il fait allusion à la conviction principale de Sartre)

« Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis oder einige Schwierigkeiten bei der Reduktion von Subjektivität », dans Klaus GÜNTHER et Lutz WINGERT (éd.), *Die Öffentlichkeit der Vernunft und die Vernunft der Öffentlichkeit*, Frankfurt/M. , Suhrkamp, 2001.

35.. Je renvoie *pars pro toto* à l'étude importante de David J. CHALMERS, *The Conscious Mind. In Search of a Fundamental Theory*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1996.

36.. Naturellement, Gerhard SEEL a démontré dans *Sartres Dialektik* (chap. 1) que Sartre était obligé d'accorder à la temporalité une réalité extra-mentale.

37.. Voir le chapitre IX dans Manfred FRANK, *Zeitbewußtsein*, 1. c., p. 110 s., et du même auteur, « Identität und Subjektivität », *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart, Reclam, 1991, p. 79-157.

38.. « Cette théorie est la seule à donner une dignité à l'homme, c'est la seule qui n'en fasse pas un objet » *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, Nagel, 1945, nouvelle édition, présentation et notes par Arlette Elkaïm-Sartre, Gallimard, « Folio essais », p. 57-58.

RÉSUMÉS

Sartre n'a exposé qu'à une seule occasion de manière systématique sa théorie de la conscience de soi achevée : lors d'une conférence intitulée « Conscience de soi et connaissance de soi », donnée en 1947 à l'invitation de la Société française de Philosophie. L'objectif de cet article est de mettre en évidence la structure logique de son argumentation, afin de rendre le cours de sa pensée (ses prémisses, ses thèses et ses conclusions) aussi clair que possible.

Only once did Sartre proceed to a systematic exposé of his theory of self-consciousness and self-knowledge : during a conference entitled "Conscience de soi et connaissance de soi" that he gave in 1947, on invitation by the "Société française de Philosophie". Our aim here is to emphasize the logical structure of his argumentation, so as to make his thought process (his premisses, his theses and his conclusions) as clear as possible.

AUTEUR

MANFRED FRANK

Manfred Frank est Professeur de philosophie à l'Université de Tübingen. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont ont été traduits en français : *Qu'est-ce que le néostructuralisme ?*, Paris, Cerf, « Passages », 1989 ; *L'Ultime raison du sujet*, Arles, Actes Sud, « Le génie du philosophe », 1992 ; *Le Dieu à venir*, Arles, Actes Sud, « Le génie du philosophe », 1999.