

Daniel GIOVANNANGELI, *Le retard de la conscience, Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2001.

Avec son dernier ouvrage, *Le retard de la conscience*, Daniel Giovannangeli poursuit des recherches entamées il y a plus de vingt ans. Dès *Écriture et répétition*, en effet, il interrogeait, à la suite de Mikel Dufrenne, les relations de l'en-soi et du pour-soi sartriens et accordait du crédit à l'idée d'une « antériorité de l'être » sur la conscience (D. Giovannangeli, *Écriture et répétition, Approche de Derrida*, U.G.E, 1979, p.98). La reprise actuelle de ce thème prend la trace de la lecture derridienne des *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Jacques Derrida y affronte une aporie husserlienne qui se résume en une question: « Y a-t-il une impression originaire ? » Ou bien le présent est-il toujours déjà pris dans le jeu des rétentions-protentions ? On sait que Derrida, passant outre le refus husserlien de l'inconscient, invoque une temporalité non vulgaire, et non phénoménologique, semblable à celle qui est à l'œuvre dans les textes de Freud.

L'interrogation de l'A., à la limite de la phénoménologie, remonte, dans un premier mouvement, à la philosophie de Kant pour lequel l'*intuition sensible (intuitus derivatus)* est par définition *en retard* sur son objet. D. Giovannangeli invoque ici la lecture heideggerienne de la *Critique de la raison pure*. Dans *Kant et le problème de la métaphysique*, Heidegger insiste, en effet, sur l'intuition sensible et temporalise de part en part l'ego transcendantal kantien. Derrida s'était déjà souvenu de cette lecture lorsqu'il s'était agi pour lui de dégager, contre une lecture distraite, une temporalité freudienne « fondée » sur l'après-coup de la *Nachträglichkeit*. On sait que les *Leçons sur le temps* de Husserl accomplissent également une conscience essentiellement temporelle. Dans sa relecture des *Leçons*, l'A. se porte d'emblée au cœur du problème légué – il nous le fait voir – par Husserl à ses héritiers : alors que le §31 des *Leçons* annonce que « l'impression originaire est le non-modifié absolu », le paragraphe suivant affirme, à l'inverse, l'impossibilité phénoménologique d'« un maintenant que rien n'aurait précédé ».

D. Giovannangeli s'autorise de cet écart la question d'un *retard originaire de la conscience* (p. 36). A l'écart du refus husserlien, il considère, avec attention, l'apport possible d'une phénoménologie ouverte à la psychanalyse, et davantage encore l'apport d'une psychanalyse ouverte à la phénoménologie. Il suit en cela la leçon de Michel Henry qui, à la question de Freud : « Y a-t-il un affect inconscient ? », répond que l'inconscient n'est pas inconscient et n'est rien d'autre que la subjectivité comme affectivité, la subjectivité comme auto-affectation (p. 40). Interrogeant l'autre versant de la phénoménologie, qui insiste sur l'intentionnalité de la conscience, l'A. envisage de même les perspectives offertes par le jeune Derrida et par Sartre. Il invoque notamment *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, où Derrida marque l'enchevêtrement de passivité et d'activité qui caractérise la rétention. Dans ce texte de jeunesse, Derrida affirme déjà les limites de la réduction phénoménologique, incapable de neutraliser complètement l'objet transcendant et qui doit accepter la contamination du constituant par le constitué. Conclusion de l'A. : « la rétention du passé resterait inséparable de la facticité du monde : leur antériorité les imposerait également à la conscience » (p. 43).

Cette phrase « scande » véritablement *Le retard de la conscience*, puisqu'on la retrouve aux pages 101 et 128. Elle scelle également une lecture de Husserl commune à Derrida et à Sartre. Lequel affirme, nous rappelle l'A. (p. 102), que « facticité et passé sont deux mots pour désigner une seule et même chose ». Sartre donne d'ailleurs un sous-titre évocateur à son ouvrage majeur, *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*. Sartre y radicalise la formule de l'intentionnalité husserlienne : toute conscience est conscience de quelque chose d'*autre*. Ou, plus exactement, pour le dire comme Sartre (cité

p. 102) : « la conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal ». Cette relecture de Sartre, qui le fait côtoyer Husserl, Derrida et Freud, permet d'envisager la question d'une sorte – j'essaie de rendre la prudence de l'A.- d'*hantologie* sartrienne, au sens de ce terme que Derrida a « forgé » (p. 107). Il faut saluer ce rapprochement, tant demandait à être éclairée – ne fût-ce que partiellement – l'omniprésence, dans *L'être et le néant*, du vocabulaire de la hantise. Ce vocabulaire témoigne davantage, chez Sartre, d'une difficulté que de l'amorce d'une résolution.

Rappelons, un peu plus longuement que D. Giovannangeli ne le fait, le réseau qui *hante* le texte sartrien (je cite *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1943) : « le néant *hante* l'être » (46 et 51) ; « notre nature nous *hante* comme l'objet permanent de notre compréhension rétrospective » (70) ; « l'être-en-soi de la tristesse *hante* perpétuellement ma conscience (d')être triste (96) ; « la contingence de l'en-soi *hante* le pour-soi » (119) ; « le cogito est *hanté* par l'être » (125) ; « l'en-soi-pour-soi *hante* le pour-soi » (126) ; « la valeur *hante* le pour-soi » (131) ; « le passé peut bien *hanter* le présent (148) ; « le pour-soi [...] est *hanté* par son futur » (177) ; « le moi vient *hanter* la conscience irréfléchie » (299) ; « la conscience d'autrui *hante* ma conscience » (312) ; « mon choix [...] est *hanté* par le spectre de l'instant » (512) ; la mort [...] me *hante* » (592) ; « dire qu'une maison est *hantée*, c'est dire qui ni l'argent ni la peine n'effaceront le fait métaphysique et absolu de *sa possession* par un premier occupant » (633) ; « [l'antivaleur] me *hante* » (657).

On le voit : suivre la hantise à la trace permettrait de reconstruire l'ensemble de l'édifice de la grande œuvre de Sartre. D. Giovannangeli essaie d'unifier ces occurrences largement disséminées dans le texte. Pour lui, « la hantise désigne volontiers dans *L'être et le néant* l'insistance d'un contenu intentionnel passé ou à venir » (p. 106-107) Pourtant, que signifient ces formules où Sartre affirme, de façon énigmatique, que le passé et autrui, dont je viens de rappeler qu'ils *hantent* le pour-soi, sont « posés contre » celui-ci (cf. *L'être et le néant*, p. 176 et 431.) ? Ne s'agit-il pas là de tout autre chose que de contenus intentionnels ? Sartre n'aborde-t-il pas, en réalité, la « structure » de la *conscience non-thétique*, justement difficilement thématizable, dans un mouvement de *complication* du cogito cartésien ? L'incursion de D. Giovannangeli sur ce terrain, peu défriché, permet en tout cas d'enfin poser la question.

On pourrait conclure. Et pourtant, ce développement bien maîtrisé du texte de D. Giovannangeli ne couvre que ses chapitres I, III et V, ainsi qu'une partie du chapitre VI. Le second pan du livre, dans une savante alternance réglée avec le premier, reconduit d'une autre façon la phénoménologie à ses limites. D. Giovannangeli y aborde, en trois temps, les rapports de la philosophie (et singulièrement de la phénoménologie sartrienne) à l'*esthétique* : *philosophie et peinture, philosophie et cinéma, philosophie et littérature*. Notons que la philosophie se trouve ainsi ultimement confrontée à un art du *temps*, après avoir été affrontée à un art de l'*espace* et à un art de l'espace (et du) temps, un art du *mouvement*, qui vient troubler la dichotomie traditionnelle.

Dans son deuxième chapitre, « La philosophie et la peinture », l'A. montre combien la peinture, et en particulier Picasso, a pu prendre la relève de la philosophie. Sa lecture rend un double hommage à Max Loreau : d'une part, d'avoir su penser l'impensé de la phénoménologie hégélienne : le corps qui soutient le déploiement de la certitude sensible ; d'autre part, d'avoir su montrer que Picasso, à l'inverse, « dégage » et « élabore » ce que la peinture « enveloppe », à savoir « la sculpture imaginaire » (p. 47) qui y est à l'œuvre, « la dimension strictement imaginaire du volume ». Loin de reproduire le volume, nous dit M. Loreau, la peinture conquiert son autonomie en le *produisant*. Rompant avec le

« perspectivisme perceptuel », Picasso se porte ainsi, de façon « magique » (p. 48), vers la *chose même*.

A partir de ce triple diagnostic : « autonomie de la peinture, irréalité de l'objet peint, possession magique de la première par le second », l'A. engage un « dialogue virtuel » (p. 49) entre Max Loreau (parlant de Picasso) et Sartre (parlant de Giacometti) dont la phénoménologie de l'imagination corrobore le constat porté par Loreau. Selon Sartre, cité par l'A. (p. 51), le mérite de Giacometti est de distinguer l'espace de la sculpture, pensée sur le modèle de la peinture, et l'espace de la perception : « A ses personnages de plâtre il confère une *distance absolue* comme le peintre aux habitants de sa toile. Il crée sa figure "à dix pas", "à vingt pas", et quoi que vous fassiez, elle y reste. Du coup, la voilà qui saute dans l'irréel, puisque son rapport à vous ne dépend plus de votre rapport au bloc de plâtre : l'art est libéré ». Pourtant, à l'inverse de Max Loreau, Sartre continue à subordonner la peinture au primat de la vision, puisqu'il félicite Giacometti d'avoir su sculpter, non la chose en soi, mais ce qu'il voit.

D. Giovannangeli boucle son chapitre, comme en une mise en abîme du rythme de son livre, par un retour à la déconstruction du primat visuel, représentatif, de la métaphysique. Il convoque de nouveau la lecture de Loreau qui cerne le même impensé chez Platon que celui qu'il mettait en lumière chez Hegel : le *mythe de la caverne* suppose aussi la conversion au sens propre, le « retournement corporel » (p. 53) des prisonniers. Max Loreau nous reconduit du coup à l'origine de la métaphysique, une origine, insiste D. Giovannangeli, qui « ne se voit [il faudrait s'arrêter sur ce mot] qu'après-coup ».

Le chapitre IV, intitulé « Le philosophe et le cinéma », noue un débat fructueux entre Gilles Deleuze et la phénoménologie. *L'Apologie du cinéma*, un écrit de jeunesse de Sartre, qui définit le cinéma comme un « art bergsonien », permet d'engager la convers(at)ion, la conversion de Sartre à une véritable prise en compte du cinéma, absent de ses travaux sur l'imagination. Permettons-nous cependant d'indiquer que le cinéma traverse, malgré tout, le reste de son œuvre. On peut signaler, par exemple, que Sartre ressent, par contraste avec le cinéma, la *contingence* de la vie (cf. *Les mots*, le film *Sartre par lui-même* ou *La cérémonie des adieux*). Le cinéma reçoit aussi une attention patiente de Sartre dans ses textes sur le théâtre. S'agissant de la question (certes peu importante) d'une influence sartrienne sur Deleuze, il faudrait convoquer une autre pièce du dossier : *L'art cinématographique* qui est un texte de distribution des prix prononcé par le tout jeune professeur Sartre. Ce texte de 1931 reprend, pour l'essentiel, le propos de *L'apologie du cinéma*, notamment sa tonalité bergsonienne, et sa reproduction, en 1950, dans la *Gazette du cinéma* (cf. *Les écrits de Sartre*) le rendait davantage accessible à Deleuze.

Quoi qu'il en soit, D. Giovannangeli a raison de marquer l'écart entre la conception sartrienne du cinéma et la position de Merleau-Ponty à son égard. Si celui-ci renvoie le cinéma au primat de la perception, Sartre se porte, en revanche, vers la différence entre la perception, qui est présente, et le cinéma qu'il pense sur le mode rétrospectif. (Il faudrait encore compliquer le débat, puisque Merleau-Ponty, note avec acuité D. Giovannangeli (p. 81), pense également le cinéma sur le mode du souvenir.) Pour grossir le trait, et amorcer un retour à Deleuze, pour Merleau-Ponty, le cinéma perçoit, mais ne pense pas, alors que, pour Sartre, proche en cela de Deleuze, le cinéma ne perçoit pas, mais pense. En effet, en 1921 (et en 1931), Sartre qualifie le cinéma d'*art bergsonien* et suggère l'assimilation d'un film à une conscience, anticipant en cela sur les analyses de Deleuze, publiées, rappelons-le, en 1983.

Pourtant, dans un mouvement désormais attendu, l'A., remarquant que cet accord n'est que provisoire, déploie tout ce qui sépare la philosophie de Deleuze de la phénoménologie que ce dernier renvoie volontiers à la *doxa* (p. 82). La critique sartrienne de la mélodie bergsonienne, comme « *image dégradée* de la conscience » (p. 84), se place aux antipodes de la prise en compte par Deleuze, à partir de Bergson, d'un *passé pur* : « un passé qui ne fut

jamais présent » (p. 85). On reconnaît cette formule qui terminait les développements autour de M. Loreau). Un peu comme Derrida dégage l'aporie husserlienne de la temporalité, Deleuze met au jour le(s) paradoxe(s) du temps, tel qu'il est décrit par Bergson dans *Matière et mémoire*. La temporalité bergsonienne n'est plus succession, comme l'est encore la temporalité phénoménologique, mais « insistance » (p. 85), « résistance » du passé, « coexistence du passé avec le présent » (p. 95).

Le dernier chapitre aborde le troisième volet du triptyque « Philosophie et esthétique », que j'aurais aussi pu intituler, après d'autres, « Sartre et les arts » : entre philosophie et littérature. Il s'agit d'y interpréter les lectures respectives de Ponge par Sartre et par Derrida. L'A. note d'abord (p. 124) que le reproche que Sartre adresse à Ponge est le même que celui qu'il fait à Bergson. Tous deux manquent le caractère intentionnel de la conscience et, dès lors, font de celle-ci une chose : « La conscience *est* quelque chose » (p. 92), et non pas *conscience de* quelque chose. Il me plaît de constater que D. Giovannangeli insiste, ensuite, sur la lecture de Hegel par Sartre, et expressément sur la lecture de la *dialectique du maître et de l'esclave* (telle qu'elle fut introduite en France par Kojève). On sait que *L'être et le néant* et les *Cahiers pour une morale* (sans parler de la *Critique de la raison dialectique*) dialoguent continuellement, en un approfondissement *critique*, avec la description hégélienne du rapport : maîtrise – servitude. D. Giovannangeli convoque, pour sa part, *Situations I et II* et le *Mallarmé* (p. 124). Dans ces textes, Sartre reproche à Mallarmé et à Ponge de n'avoir franchi le pas accompli par le surréalisme, à savoir le passage, pour le dire avec Hegel, du stoïcisme comme négation abstraite au scepticisme comme *travail* négatif. Malgré tout, rappelle D. Giovannangeli (p. 126), il est arrivé à Jacques Derrida de parler, s'agissant de *La nausée*, du *moment pongien* de Sartre. Face au marronnier, Roquentin subit la *résistance* de la chose : la racine déborde ce qu'il peut en dire. L'A. conclut à une coïncidence seulement partielle entre Ponge et la phénoménologie : « la chose pongienne est en excès sur la chose du phénoménologue » (p. 126).

Une nouvelle fois, l'A. ne peut acter la défaite de Sartre – c'est pourtant ce que beaucoup d'ouvrages font trop rapidement – sans faire allusion à la théorie sartrienne de la *contingence* qui recoupe, et explique peut-être, ce que Derrida entend par *supplémentarité de l'être* : « cette supplémentarité de l'être que Derrida associe à l'étonnement, voire à l'effarement devant "le fait que la chose même est là" » (pp. 131-132). Le texte de Daniel Giovannangeli s'achève donc sur le retour, savamment *retardé*, de « la chose même », qui donne son titre au dernier chapitre et qu'il faut confronter au mot d'ordre husserlien d'aller « *aux choses mêmes* », la chose même telle que Derrida, rappelant Kafka, tente de la penser à partir de la *loi* : « Ce qui est à jamais différé, jusqu'à la mort, c'est l'entrée dans la loi elle-même, qui n'est rien d'autre que cela même qui dicte le retard » (cf. p. 138). Ce mouvement ultime du texte nous rend, comme le dit Foucault, cité par l'A. (p. 138), à « l'être vif du langage » qui « suspend l'ontologie » (p. 139).

Tout au long de son livre, D. Giovannangeli instruit le procès (au sens de processus comme au sens juridique) de la phénoménologie qu'il n'hésite pas à interroger radicalement. Mais ce parcours, toujours éclairant, en extrait également les percées les plus remarquables. On assiste tout particulièrement à une réélaboration vraiment vivifiante de la philosophie de Jean-Paul Sartre, dans son déploiement, au contact de Derrida, de Husserl ou de Freud. Outre les quelques remarques émises ci-dessus, on notera encore les nombreuses allusions à Merleau-Ponty sur lequel on aimerait entendre davantage l'A., tout comme sur « la question de la littérature » qui le *hante* depuis longtemps.

Grégory CORMANN  
Aspirant du Fonds National de la Recherche Scientifique