

**D. GIOVANNANGELI, *Le retard de la conscience. Husserl, Sartre, Derrida*, Bruxelles, Ousia, 2000, 139 p.**

Cette problématique, aussi fondamentale que difficile de la passivité, par laquelle la phénoménologie husserlienne s'affirme comme résolument irréductible à tout idéalisme transcendantal, est également l'objet d'investigation des six études qui composent le dernier ouvrage de Giovannangeli. La perspective qui oriente ces études est cependant très différente de celle qui guide les analyses de Bruce Bégout. Tandis que ce dernier dénonçait le caractère partiel et partiel d'une certaine lecture de la phénoménologie française, le travail de Daniel Giovannangeli s'inscrit d'emblée dans cette tradition, dont il explore cependant des facettes multiples en soulignant les divergences plus que les convergences, au point que l'idée même d'une tradition phénoménologique française ne peut être maintenue qu'à condition de viser par là une unité de *questionnement* sous la diversité — et souvent l'antinomie — des prises de position.

Les figures extrêmement contrastées de Sartre et Derrida, qui animaient déjà la dernière partie de *La passion de l'origine* (Galilée, 1995), constituent ici encore les protagonistes principaux auxquels sont entre autres confrontés non seulement Merleau-Ponty, Lévinas et Henry, mais aussi dans une perspective élargie des auteurs non-phénoménologues comme Bergson et Deleuze. Car, bien sûr, si la reconnaissance de l'essentielle temporalité de la conscience et, en conséquence, de l'impossibilité pour celle-ci d'être immédiatement présente à elle-même constitue pour le projet phénoménologique un défi fondamental et incontournable, cette reconnaissance elle-même est loin d'être exclusivement phénoménologique, raison pour laquelle bien d'autres intervenants sont appelés à la barre, parmi lesquels en particulier Kant, Hegel et Freud.

C'est sans doute dans la troisième des six études, consacrée à la conscience de soi et à la «réflexion», que se trouve le noyau central du questionnement de l'auteur. Le point de vue sartrien de la «transcendance de l'ego», qui distingue radicalement la *conscience spontanée* — tout entière dans ses actes — de l'*ego personnel* — sujet empirique des actions et des états psychiques, qui comme toute unité noématique est l'objet d'intuitions que d'autres intuitions peuvent contredire — y est mis en balance avec la perspective henryenne d'une auto-affection purement immanente de la conscience qui la dispenserait de toute réflexion, dans la mesure où la vie subjective, avec ses volitions et ses sentiments, s'apparaîtrait immédiatement et indubitablement à elle-même dans le vécu, c'est-à-dire dans le fait même de vivre ces volitions et ces sentiments. Ces deux conceptions de la phénoménologie, qui toutes deux se prévalent de certaines tentations — voire même tentatives — husserliennes, ont en commun de se passer de l'ego transcendantal des *Ideen I*, mais elles tirent la démarche husserlienne dans des directions très clairement opposées, puisque Sartre donne une priorité absolue à l'intentionnalité là où Henry cherche à penser une phénoménologie matérielle pré-intentionnelle.

Ce débat, Giovannangeli suggère de l'articuler autour de la double question de la passivité et de la temporalité de la conscience. Pour le Sartre de *La transcendance de l'ego*, en effet, la conscience est à chaque instant pure spontanéité ; seul le sujet empirique peut être affecté. Pour Henry, par contre, en cela peut-être plus fidèle à Descartes, la conscience est sans cesse affectée par ses propres passions, sentiments ou volitions. Or, c'est la prise en considération de l'essentielle temporalité de la conscience qui obligera Sartre à reconsidérer sa position initiale, puisqu'elle interdit de penser isolément chaque instant de la conscience et dès lors de penser cette dernière comme pure spontanéité non contaminée par ses déterminations passées. Sans tout à fait renoncer à l'instant, qui reste la condition de possibilité de la liberté, Sartre sera donc obligé de le réinterpréter comme *rupture* de la continuité ; loin que la temporalité se constitue d'instant, l'instant n'est possible que sur fond de temporalité dans la mesure où il est *fin* d'un projet passé et *commencement* d'un nouveau projet. Notons avec Giovannangeli que ce double mouvement d'ancrage de l'instant dans la durée et de rupture de l'instant vis-à-vis de la durée est en même temps ancrage de la pensée de Sartre dans la pensée de Bergson et rupture vis-à-vis d'elle.

Mais cette temporalité de la conscience que désormais Sartre prend en compte est sans doute en même temps ce qui rend impossible la phénoménologie purement matérielle de Henry : parce qu'elle est temporelle — rétentionnelle et protentionnelle —, la conscience est nécessairement intentionnelle, c'est-à-dire visée au-delà de ce qui est actuellement présent à la conscience. Est dès lors largement illusoire le projet d'une description phénoménologique de cela seul qui est immédiatement ressenti. Si Giovannangeli fait écho dès sa première étude aux critiques que Michel Henry adresse non seulement à Husserl, dont toutes les analyses sont présidées par le point de vue de la phénoménologie intentionnelle, mais aussi à Freud, qui pense la conscience à l'aune de la représentation, c'est évidemment parce qu'est tentante l'idée de cette phénoménologie la plus radicale qui soit, qui s'en tiendrait à la matière affective du vécu dont la «donation» ne recourt à aucune médiation. Ce serait là la *conscience absolue* — pour Henry comme pour Merleau-Ponty, le cogito sum est «contact absolu de moi avec moi» —, bien plus fondamentale que la *conscience représentative* commune à Husserl et à Freud et qui suppose que ce qui est ressenti soit *représenté* et *connu*, c'est-à-dire, pour l'un comme pour l'autre, rapporté à d'autres vécus, mais aussi par là animé d'une signification. Si Henry reproche aux *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 d'oblitérer la conscience (immédiate et absolue) sous l'intentionnalité, c'est qu'il n'a pas compris que le projet husserlien est justement de nier que la conscience soit absolue et immédiate.

Au fond, dans leurs oppositions, les phénoménologies de Henry et du premier Sartre pèchent sans doute par un même défaut : à vouloir penser dans toute leur radicalité le présent — instantané — et la présence — absolue —, ces deux lectures de la phénoménologie qui la tirent l'une vers la seule intentionalité, l'autre vers la seule matérialité, sont toutes deux et

solidairement vouées à l'échec du fait d'une sous-estimation de l'importance de la temporalité de la conscience. Car si Husserl est incontestablement un penseur tant de la spontanéité que du vécu présent, il est aussi un penseur de l'héritage et de l'horizon. Telle est d'ailleurs la tension que Derrida décelait dans l'oeuvre de Husserl dès son mémoire et qu'il n'a cessé de cultiver depuis : l'obligation de penser à la fois le présent et la genèse, la présence et l'écart. Pour Derrida, l'ambiguïté des *Leçons* de 1905, partagées entre l'impression originaire et la structure des rétentions et protentions, est principielle. C'est d'ailleurs, selon lui, autant à la rétention qu'à l'impression que ressortit la passivité de la conscience, dans la mesure où elle traduit le retard qu'a la conscience vis-à-vis de son propre vécu, et donc l'impossibilité pour la conscience de produire ce qui l'a déjà affectée. A cet égard, le second Sartre, lorsqu'il rejette son propre instantanéisme des débuts ne peut lui aussi que dénoncer les textes de Husserl où l'accent semble placé sur un présent figé que rétentions et protentions ne peuvent briser. Comme Derrida, mais bien sûr avant lui, c'est d'ailleurs dans le passé que Sartre voit la plus grande passivité de la conscience face à la facticité de l'en soi.

Ce thème du retard de la conscience, commun à Sartre et Derrida, Giovannangeli le développe en le rapportant dans sa première étude à la problématique kantienne de l'opposition entre *intuitus derivatus* et *intuitus originarius* et en le confrontant dans sa cinquième étude à la *Nachträglichkeit* freudienne. Autour de Kant, c'est bien sûr la question de la finitude qui est discutée, mais aussi de la possibilité ou non — enjeu des débats entre Cassirer et Heidegger — de dépasser cette finitude dans la synthèse intemporelle du concept. Autour de Freud, la question est celle de l'inconscient<sup>2</sup> et de la pré-occupation de la conscience par ce qui ne lui est pas encore présent. Bien qu'il rejette explicitement dans ses leçons de 1905 l'idée d'un contenu qui ne deviendrait conscient qu'*après coup* et qu'il affirme que «la conscience est nécessairement être conscient dans toutes ses phases» — ce en quoi Henry le félicite —, Husserl semble cependant contraint, selon Derrida, d'y acquiescer implicitement en vertu de sa théorie de la rétention. Que la conscience soit dès lors hantée par autre chose qu'elle-même, c'est ce que, de son côté, Sartre appelle «transphénoménalité». Loin de pouvoir se réduire à la phénoménologie matérielle, toute phénoménologie est transphénoménologie : «La conscience implique dans son être un être non conscient et transphénoménal». Le vécu, loin de pouvoir être envisagé pour lui-même, est d'emblée habité par une infinité d'autres vécus actuels ou potentiels du même objet et dès lors par cet objet lui-même qui, bien que mis entre parenthèses par l'épochè, est le seul à pouvoir donner à la conscience la matière de ce vécu qu'elle ne peut elle-même produire, puisqu'elle n'en prend conscience qu'*après coup*. Et, quoi qu'en dise Levinas, c'est de

<sup>2</sup> Notons qu'à Freud, qui prétend à l'intemporalité de certains mécanismes inconscients, Derrida répond, comme Heidegger le fait à l'affirmation néo-kantienne de l'intemporalité des synthèses conceptuelles, en soulignant l'intrinsèque temporalité de la conscience dans sa globalité, à partir de laquelle se constitue seulement le temps objectif et d'éventuelles intemporalités objectives.

manière très largement similaire, donc intentionnelle, que la conscience est aussi d'emblée pré-occupée par autrui.

Si, du fait de l'impureté essentielle de la conscience, de son inéluctable contamination par ses autres que sont le monde et autrui, l'idée même d'une *réduction* phénoménologique semble mise sérieusement en question, c'est dans l'esthétique que, dans ses deuxième, quatrième et sixième études, Giovannangeli entend lui trouver de nouveaux gages de légitimité. Certes, c'est une thèse devenue classique depuis les travaux de Dufrenne, que la conversion du regard qu'implique l'attitude esthétique constitue donc une préfiguration de l'époché qui préside à l'attitude du phénoménologue. Et même Sartre a été sensible au fait que la perception esthétique consacre la prépondérance du senti pris pour lui-même. Mais l'objet des études de Giovannangeli est plutôt de déceler, dans certaines mises en oeuvres artistiques de cette perception esthétique, des éléments susceptibles d'éclairer les rapports du vécu senti au contenu représenté et de celui-ci à la chose même.

Ainsi, la quatrième étude, qui contraste les lectures sartriennes et deleuziennes de Bergson, met en jeu l'art cinématographique en général et sa capacité à construire la continuité temporelle sur la discontinuité des images instantanées, mais aussi de «hanter» chacune de ces images de l'horizon de toutes les autres. Sur ces deux points, Bergson, penseur de la durée comme mouvement continu plutôt que succession temporelle et de l'image comme vécu-objet plutôt que comme représentation de ..., constitue pour Sartre un recul par rapport à, et selon Deleuze une alternative intéressante à, la phénoménologie husserlienne.

Dans la seconde étude, ces questions de l'opposition entre continuité et discrétude, mais aussi de l'opposition entre ce qui est donné à voir et ce qui est représenté au-delà, sont développées, dans une perspective cette fois spatiale, à propos des oeuvres de Picasso et de Giacometti. D'une certaine manière, en effet, les projets de ces deux artistes sont parfaitement symétriques : là où, selon Max Loreau, le premier entend présenter sur une image à deux dimensions les perspectives que ne peut fournir qu'une progression perceptive dans l'espace, le second cherche, selon Sartre, à présenter en trois dimensions une vision qu'aucun déplacement ne peut compléter. Dans ses peintures, qui sont autant de «sculptures imaginaires», Picasso cherche à abolir la mise à distance du spectateur vis-à-vis de l'objet qu'impose la toile. Par ses sculptures, Giacometti met l'objet, comme dans un tableau, à une distance imaginaire irréductible ; Giacometti sculpte des *Abschattungen* qui ne sont esquisses d'aucun objet à explorer : malgré la tridimensionalité réelle de la sculpture, les perceptions continues qu'on peut en avoir en se déplaçant dans l'espace n'enrichissent jamais la connaissance de l'objet représenté, qui est quant à lui inscrit dans un espace figé, indivisible et non continu.

Enfin, la sixième étude questionne le retour aux choses mêmes qui semble caractériser la littérature de Ponge. Lorsqu'il prend le «parti des choses», Ponge, dit Sartre, ne fait pas que leur accorder, par anthropomorphisme, des projets typiquement humains ; il dépouille par la même occasion l'homme de sa spécificité et le réduit à être cette *chose* qui

transforme les choses en instruments. L'homme est ainsi déshumanisé car privé de cette négativité qu'est, pour Sartre après Hegel, la donation de sens au monde. L'homme est alors entièrement passif face aux choses qui s'imposent à lui dans un excès par rapport à ce qu'il peut en saisir et à ce qu'il peut en dire. C'est, selon Derrida, cet excès de la chose pongienne sur l'objet phénoménologique, c'est-à-dire sur le corrélat des intentions de la conscience, que Ponge thématise pour la plus grande fascination du Sartre de *La nausée*. C'est en ce qu'il n'est pas phénoménologue que Ponge est sans doute un penseur des choses *mêmes*, des choses elles-mêmes, c'est-à-dire antérieurement à leur saisie et à leur compréhension par la conscience.

En définitive, si ces études sur la passivité et la temporalité montrent en quoi Sartre d'une part, Derrida d'autre part, tout à la fois questionnent et compliquent le projet phénoménologique husserlien, elles jouent aussi et peut-être surtout ces deux phénoménologues français contre une lecture de la passivité inspirée de Merleau-Ponty, Levinas et Henry. Elles rejoignent alors certaines des critiques qu'adressait Bégout à ces derniers à partir de l'œuvre de Husserl lui-même. On ne fera qu'un seul reproche à l'auteur de ce bel ouvrage, celui de se refuser à prendre lui-même position sur la réalisabilité phénoménologique d'un projet comme celui de la phénoménologie matérielle, réalisabilité que pourtant les travaux de Sartre et Derrida, bien avant ceux de Janicaud ou de Bégout, nous semblent sérieusement mettre en doute.

Bruno Leclercq