

Sofia MIGUENS, Gerhard PREYER & Clara BRAVO MORANDO (éditeurs), *Pre-Reflective Consciousness. Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, London/New York, Routledge, 2016, 520 pages.

Recension parue dans *L'Année sartrienne*, n°30 (2016).

Avant qu'ils ne s'essoufflent quelque peu faute de solution œcuménique satisfaisante, les débats en philosophie analytique de l'esprit ont culminé à la fin des années 2000 autour de ce que l'on a appelé le problème de la « conscience phénoménale ». Sous cet intitulé, il s'agissait d'interroger la nature, la fonction et le statut des propriétés subjectives de l'expérience, à propos desquelles les protagonistes s'accordaient majoritairement à reconnaître la présence au sein des états mentaux. Ce sur quoi tous à peu près trébuchèrent, ce fut la question de savoir si les qualités phénoménales étaient justiciables d'une approche en troisième personne. Quelle théorie de la conscience permet en effet de rendre compte du caractère intime de l'expérience, alors même qu'il ressortit au concept de qualité phénoménale de relever de la sphère de la première personne ? Pour tenter de dépasser l'aporie du caractère subjectif de l'expérience, beaucoup se tournèrent vers la tradition phénoménologique. Restant néanmoins fidèle à ses valeurs profondes, ce regard vers le passé était moins motivé par la volonté d'apprendre « à l'école de la phénoménologie » que d'intégrer à la discussion en cours des auteurs que l'on identifia rapidement à telle ou telle position — on mentionnera la fameuse autant qu'incomprise « thèse de Brentano » —, quitte à les y réduire de façon peu critique.

Le présent ouvrage s'inscrit dans cette veine récente de récupération de la tradition en se focalisant sur la philosophie du « premier » Sartre, dont on sait qu'elle est « riche en exemples » (p. 2) illustrant le caractère non positionnel et irréfléchi de la conscience de soi — la préreflexivité. La phénoménologie sartrienne offre l'avantage d'adopter une position qui reconnaît que les états mentaux sont eux-mêmes conscients, qu'ils possèdent donc des qualités subjectives qui sont expérimentées en tant que telles, sans postuler qu'il faille pour cela admettre un mouvement réflexif de la conscience sur elle-même. Toutefois, et en dépit de ce qui est annoncé, c'est essentiellement à *La Transcendance de l'Ego* qu'une attention particulière est portée par les contributeurs du volume. Il ne faut pas s'étonner de cet intérêt quasi-exclusif pour l'article de 1937 : c'est là que Sartre s'y fait le plus soucieux d'orthodoxie phénoménologique et qu'il est le moins susceptible d'intérêts politiques, le texte ayant été écrit « avant son tournant vers le marxisme, qui aura lieu à la suite de la Seconde guerre mondiale » (p. 22). D'ailleurs, pour être assuré que les thèses sartriennes sur la conscience

soient récupérables pour le débat analytique, l'ouvrage s'ouvre sur une longue introduction qui les reformule dans l'idiome en usage parmi nos contemporains. Que ce choix d'écarter toute lecture de Sartre qui ne pourrait pas se conformer au moule de la *philosophy of mind* soit bien sûr déplorable — car on réduit alors les perspectives sur lesquelles s'ouvre la question de la conscience phénoménale —, il l'est d'autant plus quand ce qui reste de la première philosophie sartrienne n'est pas non plus considéré pour lui-même. Les cinq parties de l'ouvrage se consacrent chacune à un problème qui fait sens pour les débats contemporains en philosophie de l'esprit, sans jamais réellement prendre à bras le corps la phénoménologie sartrienne. Il en ressort une impression d'entre-soi. Au final, que Sartre soit discuté en profondeur, et ne soit donc pas qu'un prétexte à la discussion, cela concerne ici avant tout la bonne volonté de l'auteur.

Dans la première partie, les contributions sont centrées sur la question de savoir si la conscience d'objet constitue une forme dérivée d'une conscience de soi primitive, celle de sa transparence à soi immédiate. Alors que M. Frank, T. Kapitan et K. Williford argumentent, de façon plutôt classique, en faveur d'une reconnaissance de la thèse sartrienne d'une conscience de soi non positionnelle — le premier à partir d'une discussion des thèses de D. Henrich et de ses échos dans les débats contemporains, les deuxième et troisième *via* la question de l'ipsité et de sa fondation dans la conscience préreflexive —, les textes de M. Rowlands et de G. Seel vont tenter de porter les thèses sartriennes sur la conscience préreflexive à la faveur, pour le premier, d'une réinterprétation « adverbialiste » de celle-ci, et, pour le second, d'une interrogation sur la temporalité intime de la conscience. Rowlands montre que la conscience préreflexive constitue une modification intrinsèque de la conscience positionnelle : elle n'est donc qu'un effet de la conscience positionnelle, qui affecte l'acte, pas son contenu. Dans un article difficile, G. Seel réélabore les théories sartrienne et husserlienne de la conscience du temps dans le sens d'une radicale hétérogénéité du temps à l'esprit : l'expérience temporelle est dès lors vue comme une « expérience concrète », indépendante de tout travail de schématisation subjectif (p. 136).

La deuxième partie du volume, consacrée à la connaissance en première personne, à la perception et à l'introspection est plutôt disparate. On y trouve à la fois un article où le nom de Sartre n'est même pas cité (celui de T. Horgan et S. Nichols) et, à l'opposé, des textes qui le discutent franchement. On retiendra en particulier ceux de P.-J. Renaudie et de U. Kriegel. Dans une étude qui culmine par une confrontation avec S. Cavell, P.-J. Renaudie réinterroge les notions d'opacité, de transparence, d'impersonnalité et de propriété de la conscience de soi dans la perspective du concept de dissimulation de soi. Si l'enjeu de l'article est, dans un

premier temps, d'identifier les thèses principales de *La Transcendance de l'Ego* à propos de l'impossibilité de la connaissance de soi, l'auteur clôture son analyse de l'opacité du soi à partir d'une réflexion de Cavell sur les perspectives en première et troisième personne dans l'écriture romanesque. À l'aide de Cavell, l'auteur retourne en quelque sorte contre elle-même la thèse sartrienne de l'opacité de l'*ego* en affirmant que c'est précisément l'occultation du soi qui témoigne de son existence, mais uniquement sous la modalité de l'« être-caché ». La connaissance de soi n'est donc pas une tentative pour vaincre le soi, pour parvenir au-delà de l'*ego* qui réifie la spontanéité de la conscience, mais bien plutôt une manière de le dévoiler progressivement. À la façon d'un roman où le narrateur essaie de découvrir les intentions des acteurs dont il relate les actions, sans jamais parvenir à les circonscrire totalement, la conscience tâche d'appréhender la figure qui s'esquisse derrière ses actions — sans réussir à la saisir. Le deuxième article enthousiasmant de cette section est celui d'U. Kriegel qui, à rebours de la tradition analytique, fait sienne la thèse sartrienne d'une radicale hétérogénéité — catégoriale — de la perception et de l'imagination : il insiste sur le fait que ces deux actes diffèrent quant à leur rapport au contenu, tout en admettant que ce contenu lui-même *puisse* être le même — non nécessairement. On obtient en ce sens une authentique phénoménologie de l'imagination, irréductible à toute phénoménologie de la perception. Ces textes de P.-J. Renaudie et de U. Kriegel, à côté des contributions de M. Rowlands et de G. Seel, sont probablement ceux qui, de tout le volume, se trouvent au plus proche de son aspiration initiale : ils concernent directement la thématique de l'ouvrage et offrent une version largement satisfaisante de ce que devrait être un dialogue entre traditions continentale et analytique.

De la troisième partie du volume, centrée sur la notion de pré-réflexivité, seule la contribution d'É. Trémault mérite d'être relevée. Elle est en fait, et de loin, la plus originale des contributions ici recueillies, et ce probablement parce qu'elle s'éloigne du projet d'ensemble de l'ouvrage. L'auteur y défend avec conviction que la conception sartrienne de la conscience est en réalité beaucoup plus proche de celle de Brentano que de celle de Husserl. Même si Sartre n'a jamais mentionné Brentano, la critique qu'il adresse à la théorie husserlienne de la conscience, notamment dans sa forme transcendantale, ainsi que le remaniement personnel qu'il fait subir aux thèses husserliennes, l'amènent à renouer avec la première formulation, brentanienne, de l'intentionnalité. Les perspectives qu'ouvre cet étonnant article sont extrêmement riches, tout autant sur le plan de la stricte analyse phénoménologique (en particulier sur les thématiques du *cogito*, des *sense-data* et du corps)

que sur celui de la philosophie morale. On y découvre l'amorce d'un dialogue fécond entre les phénoménologies française et autrichienne.

C'est aux thématiques du corps, de l'autre et des désordres mentaux qu'est consacrée la quatrième partie du volume, qui marque ainsi une inflexion dans la suite des sujets précédemment abordés. Des trois articles spécifiquement dédiés au problème du corps dans la première philosophie de Sartre, celui de K. Wider est sans doute le plus pertinent par la qualité de son rapprochement avec l'« éactivisme » d'Alva Noë. Repartant des références explicites de Noë à Husserl et à Merleau-Ponty pour leur rejet du réalisme indirect et leur anti-représentationalisme, K. Wider élargit dans cette veine la référence à Sartre jusqu'à en faire le phénoménologue le plus proche du mouvement éactiviste. Dans les deux premières parties de son article, elle met au jour les connexions entre les thèses sartriennes sur la corporéité et la perception et celles de Noë, tandis que, dans la troisième partie, elle prolonge les thèses de Noë en les reformulant dans les termes sartriens, avec une attention particulière pour le concept de *situation*. De façon différente du texte d'É. Trémault, l'article va à contre-courant de la majorité des autres contributions du volume — tout en relevant le défi qu'il s'était proposé initialement — car ce sont cette fois les thèses contemporaines qui, non seulement traduites dans les termes sartriens, en assument aussi la démarche critique.

La cinquième et dernière partie du volume rompt avec le mouvement général qui l'anime en s'occupant de l'arrière-plan philosophique de la phénoménologie sartrienne. On retrouve ainsi un article consacré au concept sartrien de réflexion pure dans sa (fausse) proximité avec l'égologie husserlienne (R. Moati), un texte sur les concepts de subjectivité et de conscience chez Sartre et Kierkegaard (I. Garcia Plazaola) et une analyse du roman-scénario *Les Jeux sont faits* du point de vue du traitement proposé par la philosophie sartrienne du « *mind-body problem* » (J. Eckberg). Si les articles ne sont pas sans qualité, on ne comprend cependant pas la raison réelle de leur place dans ce volume. Faut-il y voir une caution historique pour un volume qui, en dépit de ce qu'il annonce, retourne rarement au texte sartrien ?

Les éditeurs du présent volume souhaitaient combattre la tendance « scolastique » de la philosophie de l'esprit contemporaine par un retour à la tradition, ici Sartre. Sur ce point, l'ouvrage est un échec. Il ne pouvait en aller autrement car la méthodologie qui le conditionne est calquée sur celle des débats contemporains. Or il aurait précisément fallu sortir du schéma « identification d'une thèse et analyse des arguments *pro et contra* » pour que Sartre puisse réellement avoir quelque chose à dire. En réduisant sa philosophie de la conscience à quelques thèses bien circonscrites, on faisait de son rôle probable une posture certaine. Pour la

plupart des articles du recueil, le nom de Sartre est une étiquette, un label apposé dont on ne cherche pas à savoir ce qu'il y a par-dessous. Au final, il y a très peu de Sartre dans ces cinq cent pages : les débats sur la conscience phénoménale se poursuivent ici comme dans tout volume qui leur serait exclusivement consacré. Mais la faute est-elle imputable à un défaut de méthodologie ? Pas uniquement. C'est l'idée même d'un retour qui est problématique. Contrairement à ce que soutiennent les éditeurs, ce n'est pas à nous de choisir ce qui, dans la tradition, possède la licence de faire retour. C'est le passé lui-même qui, à partir d'une nécessité interne à notre présent, se manifeste à nous.

Aurélien Zincq
FNRS-Université de Liège