

Un irréductible rien

Réflexions sur le concept sartrien de la conscience

Małgorzata Kowalska

ABSTRACT By defining consciousness as nothingness or simply as “nothing,” Sartre plays with several meanings of these terms: negativity and negation, distance, indetermination, irreducibility. The nothingness of consciousness takes on an ontological meaning: it is a “tearing away” from being-in-itself, a transcendence understood as the capacity to transcend what is, while retaining an epistemological meaning: it is what cannot be positively determined as “something” or as a property of being. Still, on the epistemological level as well as on the ontological level, it is indeed from “something,” from physical and social being, that the nothingness of consciousness draws its existence and its capacities.

In my article, I examine different meanings that can be given to the “nothing” of consciousness in the light of the thought of Sartre himself, emphasizing the difference between two major meanings of negation: as opposition and as indetermination. Then I confront Sartre’s concept of consciousness with more recent considerations of different inspiration, notably from researchers like Chalmers, Damasio, Gallagher, and Zahavi. My thesis is that the Sartrean concept, semi-transcendental and semi-naturalist, does admit the search for a naturalist explanation of consciousness, but assigns its limit precisely through the concept of nothingness.

KEYWORDS being; consciousness; indeterminacy; irreducibility; naturalism; negation; nothingness; transcendentalism

RÉSUMÉ En définissant la conscience comme néant, néantisation, ou simplement comme un « rien », Sartre joue avec plusieurs acceptions de ces termes : négativité et négation, distance, indétermination, irréductibilité... Le néant de la conscience prend un sens ontologique : c'est un « arrachement » à l'être-en-soi, une transcendance entendue comme capacité de transcender ce qui est, tout en gardant un sens épistémologique : c'est ce qui ne peut pas être déterminé de manière positive comme « quelque chose » ou comme une propriété d'être. D'autre part, sur le plan épistémologique comme sur le plan ontologique, c'est bien de « quelque chose », de l'être physique et social, que le néant de la conscience tire son existence et ses capacités.

Dans mon article, j'examine différents sens qu'on peut donner au « rien » de la conscience à la lumière de la pensée de Sartre lui-même, en mettant l'accent sur la différence entre deux sens majeurs de la négation : comme opposition et comme indétermination. Ensuite je confronte le concept sartrien de la conscience avec les considérations plus récentes et d'inspiration différente, notamment chez les chercheurs comme Chalmers, Damasio, Gallagher et Zahavi. Ma thèse est que le concept sartrien, semi-transcendental et semi-naturaliste, admet bien la recherche d'une explication naturaliste de la conscience, mais lui assigne la limite précisément par le concept du néant.

MOTS CLÉS conscience, être, indétermination, irréductibilité, néant, négation, naturalisme, transcendantalisme

Le concept de la conscience développé dans l'œuvre de Sartre a déjà été l'objet de nombreux examens et commentaires, de même que celui du néant qui lui est étroitement lié (parmi les travaux plus récents voir par exemple : Mouillie 2000; Coorebyter 2006; Gardner 2009; Kail 2011) et il n'est pas facile d'y ajouter quelque chose de vraiment nouveau. En Pologne, je m'en suis occupée moi-même, à l'époque, dans le livre consacré à « la recherche de la synthèse perdue » dans la philosophie sartrienne (Kowalska 1997). Je crois cependant qu'il est toujours utile de revenir à ces concepts, surtout à l'étrange synonymie de la conscience et du néant, pour en réévaluer le sens et la portée.

Mon objectif ici sera double. D'abord, je rappellerai, notamment à l'intention du lecteur qui n'est pas forcément spécialiste de Sartre, les traits principaux de sa philosophie de la conscience, en m'attachant surtout à scruter les sens que le texte sartrien donne au concept du néant afin d'en relever tant la complexité que le caractère paradoxal. Ensuite, je confronterai l'idée sartrienne de la conscience avec les idées plus récentes et venant d'horizons théoriques apparemment tout-à-fait différents, à savoir avec un certain naturalisme propre aux recherches contemporaines sur la conscience ou l'esprit, pour montrer comment et en quoi le concept sartrien s'accorde avec de telles recherches, comment il semble même les appeler, et en quoi il s'en sépare ou même les contredit. C'est une façon de renouveler la question sartrienne du statut de la conscience. En effet, mon but général est de réfléchir sur les faiblesses et la force de la proposition présentée dans *L'être et le néant* dans le contexte de ce que l'on peut savoir de cette question aujourd'hui.

1. LES SENS DU NÉANT

L'opposition de l'être et du néant sur laquelle Sartre appuie son « essai d'ontologie phénoménologique » peut sembler outrée, abstraite, dogmatique, métaphysique au sens plutôt désuet et péjoratif du terme, en tout mal adaptée à l'ambition de décrire le concret de l'existence humaine, ce qui pourtant serait le plus grand avantage de la phénoménologie husserlienne. Il est aisé de montrer que cette opposition pousse Sartre à tomber (ou retomber) dans une sorte de dualisme ontologique qui, sans être identique à celui de Descartes, lui ressemble à certains égards dans sa structure générale : l'être en soi (pleinement positif, non-conscient, assimilable à celui des choses, à la matière inerte) d'un côté, la conscience, réservée à l'homme, de l'autre. Assimilée au néant, la conscience n'est certes pas une substance, un autre type d'être existant comme à côté de l'être en soi. En tant que néant, à proprement parler, elle n'est pas, n'existe pas, du moins elle n'existe pas

par elle-même, mais seulement comme une modification de l'être en soi matériel. Il n'empêche que la région de l'être où cette modification se produit, la région du pour-soi, se distingue radicalement et même s'oppose à la région où elle ne se produit pas, celle des choses, y compris les animaux non humains. De là vient d'ailleurs le pessimisme ontologique de cette philosophie, la thèse de l'incompatibilité fondamentale entre l'homme et l'être du monde : l'homme est comme une anomalie, une maladie de l'être, une « passion inutile » (Sartre 1979, 678).

En fait, il y a le dualisme et le monisme à la fois. Le concept sartrien de la conscience est surtout paradoxal. Voyons cela un peu plus en détail.

En introduisant son concept du néant, Sartre commence par discuter les sens accordés au néant par Hegel, puis par Heidegger. Ses arguments, dans cette discussion, sont surtout d'ordre sémantique, non phénoménologique, il analyse le rapport de sens entre le concept de l'être et celui du néant. Contre Hegel, il affirme que le néant n'est ni l'équivalent ni le contraire ou l'antithèse de l'être si l'on entend par là un complément symétrique du concept de l'être, à la valeur certes opposée, mais à la même portée, sinon au même contenu, un concept « logiquement contemporain » à celui de l'être (Sartre 1979, 49). Puisque, conformément à Parménide, seul l'être est et le néant n'est pas, ces concepts ne sont pas équivalents ; d'autre part, puisque le néant semble bien se manifester dans l'être (par exemple par l'expérience de l'absence), il faut conclure que c'est à l'être qu'il doit sa quasi-existence. C'est aussi un des points de la polémique avec Heidegger qui, pour éviter de parler de l'existence du néant, a proposé le terme « néantisation », en entendant par là une sorte d'acte ou d'expérience du Dasein qui transcende l'ensemble des étants. Or, tout en acceptant ce terme, Sartre insiste que l'acte même de néantisation ne peut se faire que sur la base de l'être : « seul l'Être peut se néantiser, car, de quelque façon que ce soit, pour se néantiser, il faut être » (Sartre 1979, 57). En forgeant le néologisme, la voix passive du verbe « être », il dira que le néant n'est pas, mais « est été » par l'être.

Ainsi, c'est l'être qui fonde le néant, qui lui donne une sorte d'existence non-autonome, secondaire, empruntée. Mais comment comprendre cette fondation et cette existence empruntée ? Il ne peut s'agir d'une relation causale puisque l'être ne peut causer ou produire que de l'être. Peut-on dire que le néant est une propriété de l'être (ou, plus précisément, d'une région de l'être) entendu comme substance ? Non plus, en tout cas non au sens « normal » où la propriété est un aspect de l'étant. A plus forte raison, de l'être au néant il ne peut y avoir de déduction logique, du moins tant qu'on accepte que l'être, par définition, simplement est ou encore qu'il est ce qu'il est. En examinant le concept d'être Sartre insiste qu'on n'y trouve

rien de négatif, aucune trace de néant (Sartre 1979, 51). On aboutit donc au paradoxe : le néant, en tant qu'il n'est pas et ne peut pas être par lui-même, doit être fondé par l'être, mais en même temps il ne le peut pas en tant qu'il n'a apparemment rien de commun, rien à voir avec l'être. Il est donc fondé en un sens, mais dans un autre sens il se fonde lui-même. Le moins qu'on puisse dire c'est que son apparition au sein de l'être est inconcevable. C'est pourquoi Sartre parlera de « l'événement absolu » (Sartre 1979, 683).

Le paradoxe peut se décrire aussi dans d'autres termes. Le néant est ontologiquement secondaire par rapport à l'être, mais épistémologiquement premier. Dans la tracée de Hegel Sartre souligne que toute détermination implique la négation. De ce point de vue, pour qu'on puisse déterminer le sens de l'être même, le saisir comme être, il faut bien qu'il soit en un sens nié, saisi par rapport au néant et comme à partir du néant. Or, ce néant c'est la conscience elle-même. Tout comme pour Husserl, elle est pour Sartre première selon l'ordre transcendantal : c'est seulement pour elle et par elle qu'il y a le monde et qu'il y a l'être même en tant que phénomène – quoique non en tant qu'en-soi. La conscience est donc fondée et secondaire dans son existence, mais elle est aussi le fondement de tout (de tous les phénomènes) en tant que condition transcendantale. En effet, Sartre combine la perspective réaliste avec la perspective transcendantale ou idéaliste sans arriver à en faire la vraie synthèse, sans même chercher à dépasser ce qui semble une simple contradiction ou le paradoxe. La conscience est proclamée à la fois secondaire et première, son existence est à la fois relative et absolue, non autonome et absolument libre.

Ce paradoxe est, selon toute apparence, volontaire. Mais il y a aussi autre chose : une fluidité du sens et l'équivoque. En effet, à y regarder de plus près, on s'aperçoit que le concept sartrien du néant n'est nullement univoque. D'abord, tout au long du livre, à commencer par le premier chapitre consacré à l'origine du néant, on trouve toute une série des termes servant à caractériser le rapport du néant à l'être : arrachement, détachement, échappement, désengluement, recul, décompression, rupture, coupure, séparation, fissure, et même « trou ». Ils sont certes suggestifs, mais métaphoriques, plutôt ambigus et pas forcément synonymes. Par exemple, la coupure ne signifie sans doute pas la même chose que la décompression. L'arrachement à l'être opère-t-il une rupture avec l'être, une coupure en lui ou signifie-t-il seulement sa modification ?

A serrer un peu ces termes métaphoriques, on peut en tirer des sens plus abstraits : transcendance, indétermination, irréductibilité et, surtout, négation. Le problème, c'est qu'ils ne sont pas univoques non plus. Et ils ne sont pas synonymes.

En fait, Sartre joue, consciemment ou non, sur les sens différents du négatif. Selon un premier sens, le négatif c'est la négation entendue comme opposition logique. Certes, le philosophe donne à cette négation le statut existentiel et non simplement logique ou linguistique, c'est pourquoi il l'appelle néant ou néantisation : pour apparaître au niveau du jugement et de la langue la négation doit être ontologiquement réelle, exister d'une certaine façon (d'où les paradoxes mentionnés plus haut). Il n'empêche que, dans nombre d'emplois de ce terme chez Sartre, le néant comme négation existentielle conserve le sens de la négation comme opposition – existentielle donc elle aussi.

C'est sans doute la conscience imaginante qui illustre le mieux en quoi consiste une telle opposition existentielle. Imaginer ce qui n'est pas (ici et maintenant ou du tout, ou ce qui est de la « pure fiction ») veut dire s'arracher à ce qui est (à la réalité entourante ou au réel tout court) au sens fort du terme, le néantiser au point de le « supprimer », quoique seulement « dans sa tête », pour soi, et seulement grâce à l'être (dont surtout le corps propre) qui fait toute la force de cet acte et en assure l'existence. En décrivant le travail de l'imagination, Sartre y découvre même un double néant : celui qui éloigne ou « supprime » le monde de la perception, puis celui qui habite son « substitut » imaginé (cf. Sartre 2012). Ce qui nous importe en ce moment, c'est le fait que ces néants semblent bien s'opposer à l'être du monde extérieur. Or, la conscience est pour Sartre la négation existentielle au sens fort, au sens de l'opposition, précisément dans la mesure où c'est l'imagination qu'il prend (mais, comme nous allons voir, non de manière conséquente) pour son modèle. La perception opère autrement.

Sartre a bien tendance à penser par antinomies, dont celle de l'être et du néant est sans doute la plus générale et forme comme le cadre à bien d'autres : sujet/objet, être-pour-soi/être-pour-autrui, liberté/facticité... C'est bien cette tendance qui le pousse vers une sorte de dualisme. Et, surtout, c'est cette tendance qui le fait accentuer les conflits, les désaccords, l'entre-choc des contraires qui s'affrontent sans médiation possible. C'est ce qui distingue sa manière de penser de la dialectique spéculative de Hegel avec sa préférence pour le troisième terme, c'est ce qui le distingue aussi de Merleau-Ponty avec ses concepts de chiasme ou d'entrelacement. Merleau-Ponty a d'ailleurs bien repéré et critiqué cette tendance de Sartre déjà dans *Phénoménologie de la perception*, mais surtout dans l'essai « Sartre et l'ultra-bolchévisme » où il montre, tout-à-fait justement, la liaison entre le « négativisme » de la pensée sartrienne, ou la prédilection pour les antinomies, pour la négation entendue comme opposition, et le révolutionnisme, l'amour pour la révolution en tant que négation de ce qui est, et

même la justification de la violence. La raison philosophiquement première d'un tel « ultra-bolchévisme » serait l'assimilation de la conscience au néant comme négation (v. Merleau-Ponty 1977).

Cependant, sur la base du texte de Sartre lui-même il est possible de donner au néant de la conscience le sens, disons, plus faible que celui de la négation-opposition, notamment celui de l'indétermination, et même encore plus faible : celui de l'irréductibilité. Il faudra l'examiner dans le prochain pas.

1. LA PRÉSENCE À SOI ET L'INTENTIONNALITÉ

La manifestation la plus fondamentale du « rien » de la conscience c'est ce que Sartre appelle la présence à soi. Précisons d'abord que la présence à soi n'est pas la prise de conscience de son ego, de son moi entendu comme totalité d'états psychiques (des consciences passées) ni même le principe de leur unité. Le « soi » en question est certes toujours personnel, mais Sartre insiste que, au niveau irréfléchi, il est privé de « moi » (qui n'apparaît qu'au niveau de la réflexion et surtout de la réflexion dite impure, c'est-à-dire médiée par autrui) (Sartre 2003a). C'est le soi entendu comme qualité d'un vécu déterminé, actuel et momentané, p. ex. celui de voir quelque chose. Si je vois une table, cette vision s'accompagne d'une conscience non-thétique, non-intentionnelle, comme latérale, de voir. Elle forme un tout avec la vision elle-même : il est impossible de voir quoi que ce soit sans être conscient de voir (le phénomène de « voir sans en avoir conscience », comme c'est le cas dans certaines maladies, ne contredit pas cette nécessité structurelle, mais au contraire la confirme, puisque celui qui « voit » sans avoir la conscience de voir voit seulement au sens appauvri et impropre du terme, à proprement parler il ne voit pas). La vision et la conscience de la vision sont donc un seul acte (tout comme l'image imaginée et la conscience d'imaginer ou encore l'expérience de la colère et la conscience d'être en colère – à ce niveau tous les vécus conscients sont structurellement identiques). Mais cet acte unique est comme intérieurement dédoublé ou scindé. Qu'est-ce qui sépare la vision, le fait de voir, de la conscience de voir ? Sartre nous dit : rien (Sartre, 1979, 116). La conscience est justement ce rien qui s'insinue dans la positivité de la vision et qui la rend possible. On peut dire, en s'éloignant de la lettre du texte sartrien, mais en en conservant l'intention, que c'est un irréductible qui fait la différence entre la simple impression, l'impact du stimulus sur les récepteurs sensuels et le cerveau, et la vision proprement dite en tant que vécu subjectif, qualitatif et intentionnel. Il est bien évident qu'entre l'un et l'autre, entre la vision comme impression, comme, peut-on dire, l'effet exercé par l'être vu sur l'être de mon corps et

de mon cerveau, et la conscience de cette vision il n'y ait nulle opposition, il serait carrément absurde de dire que la conscience de voir s'oppose à l'être de la vision, se révolte contre lui ou en constitue l'antithèse. Mais il semble tout-à-fait légitime de dire qu'elle transcende l'être ou la matière de la vision ou qu'elle ne s'y réduit pas, ou encore qu'elle n'est pas entièrement déterminée par l'impact de cette matière, quoique existant seulement sur sa base et grâce à elle.

Arrêtons-nous un instant sur la question de l'intentionnalité. On sait l'importance que Sartre lui accordait : c'est le thème de l'un de ses premiers essais sur la phénoménologie et c'est ce qu'il considère comme la plus grande découverte de Husserl (Sartre 2003b). Dire de la conscience qu'elle est intentionnelle c'est dire, tout d'abord, qu'elle se rapporte à quelque chose. Sartre interprète ce « quelque chose » de façon réaliste : la conscience se rapporte à l'être en soi. Mais en quoi consiste ce rapport et comment est-il possible ? On peut dire qu'il consiste justement dans la transformation de l'être entendu comme donnée brute de l'impression matérielle en un sens, en la perception consciente de quelque chose. Or, à la lumière des remarques précédentes il doit être clair qu'une telle transformation n'est possible que si la conscience de quelque chose est en même temps conscience non-intentionnelle de soi, une présence à soi irréfléchie. Il s'ensuit que le rien de la conscience qui la sépare de son être quand elle se rapporte à quelque chose (par exemple dans la vision) est la condition de ce rapport même, condition de l'intentionnalité.

Le concept phénoménologique de la conscience, chez Sartre comme chez Husserl, est loin de se limiter à ce que, dans une autre tradition, on appelle « conscience phénoménale », réduite aux « qualia », aux vécus qualitatifs subjectifs du genre « comment c'est que de voir le rouge ». En fait, pour voir le rouge comme rouge et non comme une impression indéfinie, il faut l'identifier comme tel, lui donner le sens du rouge, le distinguer d'autres couleurs, ce qui implique l'intentionnalité. Curieusement, pour le chercheur comme David Chalmers l'intentionnalité ne pose pas problème, ce qui pose problème, ce qu'il appelle la question difficile de la conscience, ce sont seulement les qualia (Chalmers 1996). C'est parce qu'il semble identifier l'intentionnalité au rapport causal entre l'objet et sa représentation dans le cerveau. Mais qu'est-ce que cette représentation ? S'il s'agit d'un schème neuronal, il n'est pas en lui-même conscient et, surtout, il n'est pas cet objet que je vois mais quelque chose, une trace ou un processus physique dans mon cerveau. Pour devenir l'image de l'objet vu, il faut bien que la trace matérielle dans le cerveau se transcende, qu'elle soit, pour ainsi dire, projetée en dehors – et c'est bien ce travail de transcendance qu'on

appelle l'intentionnalité en phénoménologie. Sartre dira que, pour le faire, la conscience doit se détacher de son être propre (donc de son existence cérébrale, neurobiologique). C'est ainsi qu'elle devient conscience intentionnelle de quelque chose, par exemple de l'objet vu, et, à la fois, conscience non intentionnelle de soi, par exemple celle de voir. L'intentionnalité de la conscience et la présence à soi sont deux faces de la même transcendance, ce qui pour Sartre veut dire : deux faces du même néant. Or du point de vue de l'intentionnalité, ce néant n'est pas davantage une opposition à l'être qu'il ne l'est du point de vue de la présence à soi. La conscience intentionnelle de l'objet ne nie pas l'objet au sens de s'opposer à lui, mais le dévoile, comme dira bien Sartre lui-même, lui permet d'apparaître, de se présenter.

Nous pouvons déjà passer au second objectif de notre analyse. Il est intéressant de confronter la description sartrienne de la présence à soi avec, notamment, ce qu'Antonio Damasio décrit comme la conscience primaire, forme fondamentale de la conscience, distinguée de ce qu'il appelle la conscience élargie ou étendue (Damasio 2012). Il définit cette conscience primaire comme « le sentiment de savoir » – au sens très faible du mot « savoir », synonyme d'avoir une représentation, une image ou même une sensation. Sentir qu'on sait, en ce sens, c'est sentir qu'on voit quand on voit ou qu'on a mal quand on a mal. Cette conscience, dit Damasio, est engendrée par l'inscription dans un schème neuronal du rapport entre un objet extérieur et l'état de l'organisme ou, plus précisément, entre le schème neuronal causé par l'objet et le changement momentané dans le schème que le cerveau s'est déjà fait de l'état de l'organisme. Il faut accorder à Damasio qu'il fait grand cas de l'existence de la conscience et qu'il s'applique à en décrire le phénomène d'une manière qui, à certains égards, ressemble à celle des phénoménologues. Aussi sa description de la conscience primaire comme conscience de soi éphémère, momentanée, accompagnant la conscience de l'objet, naissant avec chaque perception et disparaissant avec elle pour renaître avec une nouvelle perception – cette description correspond assez bien à celle que Sartre donne de la présence à soi comme constitutive de la conscience intentionnelle du monde. Damasio a le mérite de voir, en particulier, que la conscience primaire est tout à la fois conscience de soi et conscience du monde, tout à la fois « intérieure » et « extérieure ». Le soi qu'elle implique est lui-même primaire, momentané et évanescent, sans mémoire et sans projet d'avenir – on est encore loin du moi entendu comme intégration de différents états conscients et principe d'identité personnelle dans le temps. Cela semble correspondre assez bien à ce que Sartre lui-même appelle le soi ou l'ipséité, en le distinguant du moi entendu comme une sorte d'objet constitué par la conscience. Certes, ce que

Damasio appelle le moi autobiographique n'est pas la même chose que le moi-objet selon Sartre, mais ce problème demanderait une analyse à part, laissons-le de côté¹. La plus grande différence est ailleurs. Damasio, aussi phénoménologisant à sa manière qu'il soit, est un naturaliste convaincu. Il s'applique à identifier les régions du cerveau et les processus neuronaux qui, possiblement, engendrent la conscience ou, pour le moins, qui en sont les corrélats biologiques. Mais il ne répond pas vraiment à la question comment ces processus neuronaux se transforment en des vécus conscients, comment le schème neuronal du rapport entre le schème de l'objet et le schème de l'état de l'organisme devient conscience de ce rapport, embrassant la conscience de soi et celle de l'objet. Reste ce que certains appellent « la lacune explanatoire », mais ce qui pour Sartre témoigne d'une véritable lacune ontologique. Entre le processus neurobiologique correspondant à un vécu conscient et ce vécu lui-même il y aurait un néant, un rien qui fait la différence entre les deux.

2. PEUT-ON NATURALISER LA CONSCIENCE PHÉNOMÉNOLOGIQUE ?

Nous touchons ici à la question capitale. La conscience phénoménologique, en particulier telle que Sartre la décrit, se laisse-t-elle naturaliser ? C'est la question posée, entre autres, par les auteurs du livre *Phenomenological mind*, Shaun Gallagher et Dan Zahavi (2013). Il est vrai qu'il la posent surtout à propos de la philosophie de Husserl, du concept husserlien de la conscience. Et leur réponse est assez ambiguë. Non, disent-ils, le concept husserlien de la conscience ne se laisse pas naturaliser dans la mesure où c'est un concept transcendantal : on peut tout réduire à la vie de la conscience, mais on ne peut pas réduire la conscience, elle est le point de départ absolu. D'autre part, il n'est pas obligatoire d'adopter la perspective transcendantale. Si l'on se replace dans l'attitude naturelle, c'est-à-dire réaliste, on peut continuer à voir dans la conscience les traits que lui prêtent les phénoménologues, comme le caractère subjectif (la perspective de la première personne), qualitatif et intentionnel, tout en cherchant à relier ces traits au fonctionnement de l'organisme biologique, plus spécialement au fonctionnement de son cerveau. Ainsi, il sera possible, pour le moins, d'établir des corrélations entre les vécus conscients (présentés à la première personne) et les comportements, puis les processus neuronaux (examinés « objectivement », à la troisième

1. La distinction entre le soi ou l'ipséité et le moi chez Sartre correspond assez rigoureusement à la distinction plus générale qu'il pose entre le sujet et l'objet, sous la forme contestable de l'opposition ou de l'alternative : on est soi sujet, soit objet. Chez Damasio, au contraire, cette opposition est absente, aussi n'y a-t-il pas lieu à la dualité du soi et du moi.

personne). Il sera possible aussi que l'approche subjective et l'approche objective éclairent l'une l'autre, que la description du vécu aide le chercheur objectif à rectifier ou à préciser sa recherche, et vice versa, que certaines découvertes concernant le fonctionnement de l'organisme et de son cerveau poussent le phénoménologue à préciser, à corriger ou même à revoir radicalement sa description des vécus conscients. Enfin, il sera peut-être possible, notamment grâce aux mathématiques avancées, ou à la physique quantique, d'élaborer une théorie qui fonde aussi bien les découvertes empiriques sur le fonctionnement de l'organisme et du cerveau que la description phénoménologique des vécus, et qui assure la translation de ces découvertes en cette description, et vice versa. Gallagher et Zahavi optent bien pour une telle possibilité et, en ce sens, ils sont nettement favorables au projet de la naturalisation de la conscience.

Qu'en est-il de la possibilité de naturaliser la position sartrienne ? Nous avons vu que le transcendantalisme de Sartre est inconséquent, c'est, pour ainsi dire, un semi-transcendantalisme. Corrélativement, c'est un semi-naturalisme. En principe, la naturalisation de la conscience selon Sartre devrait donc être comme à moitié possible. Mais n'allons pas trop vite.

3. LA CONSCIENCE COMME LIBERTÉ ET COMME FACTICITÉ

Pour voir mieux en quoi, selon Sartre, consiste le rapport de la conscience comme néant à l'être rappelons encore brièvement d'autres concepts dont le philosophe se sert pour décrire ce rapport. En effet, la présence à soi n'est qu'un moment abstrait du fonctionnement de la conscience. Fondamental certes, mais abstrait en ce sens qu'il n'existe jamais en isolation, mais fait partie d'un flux de la conscience. Ce flux est temporel, la conscience se temporalise, elle est le temps même. Pour Sartre cela revient à dire qu'elle a le caractère du projet, ou du possible. Le projet, le possible – autant de para-synonymes du néant. L'être conscient, le pour-soi, est son projet. On peut dire aussi qu'il est son avenir puisque c'est la dimension de l'avenir qui définit le projet comme projet, ce qui n'est pas au sens propre du terme, mais seulement a à être. Dire que l'être conscient est son projet ou son avenir c'est dire justement qu'il est ce qu'il n'est pas, ou qu'il est son propre néant. C'est dire aussi qu'il est libre. Certes, l'avenir en lui-même est encore un moment abstrait, il n'existe qu'en liaison avec deux autres dimensions du temps : le présent et le passé. Tout projet part du présent qui implique le passé et qui lui-même ne cesse de passer, de devenir passé. Mais selon Sartre cette passéification continuelle n'est possible que grâce à l'ouverture à ce qui n'est pas encore – en ce sens c'est la dimension de l'avenir qui est première. Et c'est elle qui constitue la liberté du pour-soi.

Mais comment comprendre cette liberté ? Faut-il y voir une négation au sens de l'opposition à l'être ? Sartre a certes tendance à pousser la signification du concept en ce sens ; ainsi la liberté devient révolte. Mais une telle radicalisation n'est nullement nécessaire. En fait, le sens premier de la liberté c'est l'indétermination. Dire du pour-soi qu'il est libre c'est dire qu'en tant que projet il n'est pas déterminé par ce qu'il est. Seulement le concept de l'indétermination n'est pas précis non plus. Veut-on dire par là que les projets de l'être conscient ne sont nullement liés par ce qu'il est, qu'ils sont en ce sens totalement arbitraires ou totalement contingents ? On a souvent reproché à la philosophie sartrienne un tel volontarisme. Il a pourtant insisté que la liberté dont il parle n'est pas le libre arbitre, n'est pas liée à la volonté et ne signifie pas pouvoir faire ce qu'on veut. La liberté comme caractéristique de tout acte conscient, dont de tout acte irréflecti, est toujours « située », fondée sur l'être, tant celui du monde extérieur que celui du corps propre du sujet. Pour justifier la thèse de la liberté originelle il suffit d'admettre que le projet ne se laisse pas déduire de l'être qui le fonde, ou qu'il ne s'y laisse pas réduire. Cela n'empêche pas qu'il soit motivé, probable, en gros prévisible – et néanmoins irréductible à toutes les raisons qu'on pourrait lui trouver dans l'être qui le précède et qui ne cesse de le soutenir. Ce qui le sépare de toutes ces raisons, causes ou motifs, ce qui le sépare de l'être qu'il est, c'est – dit Sartre – la lacune d'un rien. C'est ce rien qui donne sens, qui fait le sens même des motifs comme motifs, qui permet de percevoir un état des choses comme la cause d'une perception ou d'une action ; qui, ce faisant, transforme le processus charnel et cérébral en ce qu'il n'est pas « physiquement », c'est-à-dire justement en projet.

L'être en question c'est donc d'abord le corps propre du pour-soi qui est à la fois son point de vue sur le monde et son moyen d'agir sur le monde : un outil que le pour-soi n'a pas, ne possède pas, mais qu'il est. C'est aussi tout ce qui définit sa situation, sa manière d'être situé parmi les choses et les autres pour-soi, en tel moment et tel lieu de la terre, dans la nature comme dans la culture. C'est ce que le philosophe appelle la facticité du pour-soi et qu'il assimile à son passé : passé biographique, mais aussi plus vaste dans la mesure où chaque biographie individuelle implique l'histoire plus générale, locale et globale, y compris celle de l'évolution naturelle. Certes, dans *L'être et le néant* Sartre ne le dit pas expressément, mais la composante réaliste de son approche peut être facilement développée de cette manière. Et le philosophe lui-même le fera un peu plus tard, à l'étape de *La critique de la raison dialectique* où il présentera sa philosophie de l'histoire. Il s'appliquera à montrer alors comment les projets individuels

et collectifs sont conditionnés par la situation historique, plus spécialement économique, il ira jusqu'à dire que les hommes sont tous esclaves dans la mesure où ils sont produits par les conditions de leur vie et ne cessent de se chosifier, de tomber dans le domaine de l'inerte. Mais il dira cela tout en maintenant la thèse qu'en tant qu'être conscients les hommes sont aussi projets, irréductibles donc aux choses qu'ils sont (v. Sartre 1960). En fait, un tel diagnostic, quoique privé de la dimension historique globale, est présent déjà dans *L'être et le néant* : la liberté du pour-soi n'est « absolue » qu'en ce sens qu'il est impossible de réduire le projet conscient à l'effet mécanique d'une cause dite objective ou extérieure, mais elle n'exclut pas son conditionnement par tout ce qui constitue la situation ou la facticité du pour-soi. Il est vrai que Sartre dit que ma liberté n'est limitée que par la liberté d'autrui, par une autre conscience, et non par l'être en soi, celui des choses ou celui de mon propre corps. Mais à y regarder de plus près, on voit que la liberté « absolue » de la conscience par rapport à son corps et par rapport aux choses qu'elle dévoile consiste justement dans cette capacité de dévoilement, intentionnel ou non-intentionnel. Le corps propre est originairement donné dans une expérience non-intentionnelle, comme une sorte d'horizon intérieur qu'on ne perçoit pas vraiment puisque c'est bien ce qu'on est. Or cet être que je suis, tout comme l'être qui m'entoure et vers lequel je me porte par mes actes intentionnels, conditionne ma conscience non seulement en ce sens qu'il lui donne la possibilité d'être, mais aussi en ce sens qu'il forme son contenu concret. En effet, il ne dépend pas de mon choix de voir le vert plutôt que le rouge quand je regarde quelque chose de rouge quoique il faille bien un rien de l'acte intentionnel pour identifier le rouge comme rouge et pour avoir la conscience irréfléchie de le voir. Pareillement, je ne choisis pas arbitrairement de m'arrêter en route quand je me sens fatigué, quoique le projet de m'arrêter est libre en ce sens qu'il ne résulte pas mécaniquement de ma fatigue et, en principe, je pourrais continuer à marcher avant de m'épuiser au point de perdre la conscience – ce serait la vraie fin de la liberté. Ces exemples montrent que la liberté entendue comme projet est, après tout, très relative. D'autant plus relative qu'on l'assimile au néant. En effet, si ce qui sépare un choix des motifs qui le fondent est rien, on pourrait en conclure qu'il n'y a littéralement rien dans ce choix qui ne soit pas déterminé par ces motifs – sauf l'illusion de choisir ou encore sauf la manière, pour une réalité matérielle objective, de se présenter sous la forme subjective. La liberté assimilée au néant peut se comprendre, en une toute bonne logique, comme une liberté apparente et nulle.

4. SARTRE ET LE NATURALISME NON RÉDUCTIONNISTE

Est-ce donc possible ou non de naturaliser la conscience au sens sartrien ? Ma réponse doit être déjà claire : oui et non. Et même : tout-à-fait oui et tout-à-fait non selon le sens qu'on donne au néant.

Notons d'abord que Sartre refuse de spéculer sur la genèse ou l'origine de la conscience. Ce serait, dit-il, faire de la métaphysique et non plus l'ontologie. Certes, il n'enlève pas le droit d'exister à une telle métaphysique et, sur les dernières pages de son grand livre, il va même jusqu'à en postuler le besoin, en affirmant que « la métaphysique est à l'ontologie comme l'histoire est à la sociologie » (Sartre, 1979, 683). En effet, il est naturel de s'intéresser à la question du comment la conscience a pu apparaître au sein de l'être et il serait sans doute passionnant et important d'arriver à une réponse plausible. Seulement Sartre est convaincu que toute réponse à cette question ne sera rien de plus qu'une hypothèse dont « nous ne saurions attendre ni confirmation ni infirmation ultérieure » (Sartre, 1979, 685). Notons en parenthèse que, assez curieusement, les sciences cognitives cherchant à répondre à la question de la genèse de la conscience sur le mode scientifique seraient donc métaphysiques par excellence. Sartre se tient quant à lui à la constatation de « l'événement absolu » comme fondement de toute description phénoménologique possible. Mais il ne veut nullement dire par là que l'apparition de la conscience au sein de l'être soit un événement miraculeux, non naturel. En effet, pour lui, il n'y a d'être que naturel, non créé et matériel – c'est bien clair à la lumière de son analyse du sens de l'être en soi. Dire de l'apparition de la conscience qu'elle est un événement absolu c'est donc dire simplement (en tout cas en premier lieu) que c'est un événement inexplicable tant qu'on se place dans la perspective de l'ontologie phénoménologique. Cependant cette ontologie se transcende elle-même dans la mesure où elle affirme la priorité de l'être sur la conscience. Ainsi semble-t-elle s'ouvrir aux hypothèses naturalistes et à la recherche empirique des mécanismes supposés générer la conscience. Sartre ne s'en occupe pas, ne s'y intéresse pas vraiment (à la différence d'un Merleau-Ponty qui, tout phénoménologue et philosophe qu'il était, s'intéressait aussi à la psychologie empirique, à la psychiatrie, à la physiologie, etc.), mais il laisse aux autres le soin de s'en occuper. En fait, les sciences empiriques et formelles, qu'on les considère comme métaphysiques ou non, sans doute donnent-elles le contenu bien plus concret au concept général de l'être, le remplissent de lois et de faits, de particules et de mécanismes, en s'évertuant à déchiffrer le gigantesque travail de la matière à différents niveaux de sa complexité : physique, chimique, biologique, psychique, social... On peut dire que, ce faisant, elles remplissent de contenus déterminés ce qui

chez Sartre reste volontairement indéterminé et même tout-à-fait vide : le concept extrêmement pauvre, tautologique ou presque, de l'être. Plus précisément – et cette précision est importante – il s'agit là de l'être tel qu'il se manifeste aux chercheurs, pas vraiment donc de l'être en soi, mais de son phénomène qui présuppose l'existence et l'activité de la conscience. C'est sans doute l'essentiel du problème : toute recherche empirique et toute spéculation sur l'origine de la conscience impliquent la conscience et ne peuvent être que ses propres trouvailles. Il y a là comme un cercle vicieux.

Il semble que le concept du néant indique pour le philosophe justement la limite de l'explication naturaliste possible, le « lieu » qu'une telle explication n'atteint pas, qui est hors sa prise. En fait, renoncer à rechercher l'origine de la conscience est l'autre face du refus de la réduire à tout ce qu'on peut dire de son conditionnement par les mécanismes et les processus physiques, chimiques, biologiques, même psychiques (le psychisme étant du côté de l'en-soi, c'est de la conscience passée, le corps psychique).

Il est intéressant d'imaginer Sartre lire les auteurs comme Damasio, Dennett ou Chalmers qui développent des hypothèses sur la genèse et la nature de la conscience. Ils sont naturalistes, mais non réductionnistes en ce sens qu'ils admettent bel et bien l'existence de la conscience et ne l'identifient pas au cerveau. La conscience, disent-ils, est une propriété émergente de l'organisme, une fonction complexe irréductible à ses éléments physiques ou neurologiques, quoique n'existant que sur leur base. Peut-être pour l'expliquer, pour en comprendre l'origine et le fonctionnement, faut-il admettre – c'est la thèse de Chalmers – une loi ou des lois naturelles qui nous sont inconnues, du moins pour le moment. De telles lois établiraient un pont entre ce que nous savons déjà de la matière, y compris du fonctionnement du cerveau, et la conscience phénoménale. Le naturalisme non réductionniste de ce genre pourrait-il satisfaire notre philosophe ? Il y a sans doute des affinités entre ce type de pensée et sa philosophie. Et pourtant il semble bien que non, ce genre d'explications et d'hypothèses ne le convaincront pas. Son irréductionnisme à lui est plus fort justement dans la mesure où il assimile la conscience au néant. Les lois de la nature, y compris celles que nous ignorons, sont toutes du côté de l'être. Elles peuvent donc tout expliquer sauf ce rien qui fait toute la différence entre un état de la matière, en particulier l'état du cerveau, et le vécu conscient. Certes, n'étant rien, la conscience n'existe que sur la base de processus matériels, par ces processus, grâce à eux – et pourtant elle « n'est pas cela ».

Enfin, l'irréductibilité n'est-elle pas que d'ordre épistémique, cognitif ? Peut-être exprime-t-elle seulement notre incapacité à concevoir comment la matière se fait consciente, mais ontologiquement une telle transformation

est bien possible et tout-à-fait naturelle, non moins que la transformation d'un atome d'oxygène et de deux atomes d'hydrogène en une particule de l'eau. Peut-être, mais c'est justement ce que nous ne savons pas. Notre incapacité de concevoir peut n'être qu'un défaut des connaissances, mais elle peut venir aussi d'une différence ontologique ou métaphysique, non pas entre l'être et l'étant, comme le voulait Heidegger, mais entre l'être, en tout cas l'être matériel, et son autre.

CONCLUSION

Il est sans doute possible et peut-être utile de distinguer la description phénoménologique que Sartre nous donne du fonctionnement de l'être conscient et son concept de la conscience comme néant. En effet, il n'est pas nécessaire de recourir à ce concept pour décrire la présence à soi, l'intentionnalité, l'expérience du corps propre ou le statut du projet. Aussi la plupart des phénoménologues s'en passent-ils très bien. L'assimilation de la conscience au néant c'est la particularité de Sartre. En effet, cette idée a bien des faiblesses. Le concept du néant est métaphorique, imprécis et équivoque. Comme j'ai tenté de le montrer, son sens s'étend de la négation comme opposition à l'indétermination et l'irréductibilité qui ne sont pas univoques non plus. Si l'on donne au néant le sens fort de la négation-opposition, non seulement on tombe dans le dualisme, mais encore et surtout dans les paradoxes et, d'autre part, on a tendance à privilégier le conflit, la lutte des contraires non médiés – comme c'est bien le cas dans nombre de passages sartriens. L'indétermination quant à elle peut se comprendre soit comme le contraire de la détermination, comme, disons, le pur hasard ou le pur arbitraire, soit comme le conditionnement ou la détermination au sens faible, qui implique seulement une différence, peut-être infiniment petite jusqu'à devenir littéralement nulle, entre l'ordre causal de l'être matériel et l'ordre des intentions et des projets conscients. L'irréductibilité elle-même, synonyme du rien au sens le plus indéterminé, peut se comprendre dans un sens plus faible et plus fort. Nous venons de dire que, en comparaison avec les naturalistes dits non-réductionnistes comme Damasio ou Chalmers, Sartre est non réductionniste au sens plus fort dans la mesure où il prétend que la conscience ne se laisse pas expliquer par l'être justement puisqu'elle est rien. Mais on peut dire que pour la même raison l'irréductibilité de la conscience prend chez lui un sens extrêmement faible et finalement nul. Si la conscience est néant, si elle n'existe que par l'être qui lui donne son apparence d'être, rien de plus simple que d'en tirer la conclusion qu'elle n'est rien au sens courant de l'expression : rien qui se distingue vraiment de l'être matériel, rien qui mérite l'attention pour soi-même, un semblant

d'être, un pur simulacre. Ainsi Sartre donnerait-il raison aux naturalistes les plus réductionnistes. C'est très ambigu en effet.

En dépit de toutes ces faiblesses, le concept sartrien de la conscience conserve selon moi une force indéniable. Assimiler la conscience au néant, avec tous les problèmes que cela pose et tous les paradoxes que cela entraîne, c'est montrer comme du doigt la difficulté que nous avons, et aurons sans doute toujours à comprendre la nature de la conscience et son rapport à l'être matériel et l'être en tant que tel. En effet, quand on dit de la conscience qu'elle est ou qu'elle existe, le sens du verbe « être » lui-même prend un sens fondamentalement indéterminé et incertain.

BIBLIOGRAPHIE

- Chalmers, David John. 1996. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. New York : Oxford University Press.
- Coorebyter, Vincent de. 2006. « Sartre et l'être du néant ». *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* 43 : 345–64. <https://doi.org/10.4000/cpuc.2015>.
- Damasio, Antonio. 2012. *L'Autre moi-même : les nouvelles cartes du cerveau, de la conscience et des émotions*. Paris : Odile Jacob.
- Gallagher, Shaun, et Dan Zahavi. 2013. *The Phenomenological Mind*. London : Routledge.
- Gardner, Sebastian. 2009. *Sartre's Being and Nothingness. A Reader's Guide*. London : Continuum.
- Kail, Michel. 2011. *Jean-Paul Sartre. Conscience et subjectivité*. Paris : Réseau Canopé.
- Kowalska, Małgorzata. 1997. *W poszukiwaniu straconej syntezy. Jean-Paul Sartre i paradygmaty filozoficznego myślenia*. Warsaw : Spacja.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1977. « Sartre et l'ultra-bolchévisme ». Dans *Les aventures de la dialectique*. Paris : Gallimard.
- Mouillie, Jean-Marc. 2000. *Sartre. Conscience, ego et psyché*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Sartre, Jean-Paul. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Tomme 1. Paris : Gallimard.
- . 1979. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris : Gallimard.
- . 2003a. « L'idée fondamentale de la phénoménologie : intentionnalité ». Dans *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris : Vrin.
- . 2003b. « La transcendance de l'Ego ». Dans *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris : Vrin.
- . 2012. *L'imagination*. Paris : Presses Universitaires de France.