

Version à paraître dans la *REPHA (Revue étudiante de philosophie analytique)* Hors Série n°1 - « La connaissance de la conscience », Février 2014 (actes du colloque du 23 mai 2013). Merci de ne citer que la version publiée.

## **Observation et Immédiateté : comment la conscience se connaît**

Samuel Webb

(M2, Université Paris-Sorbonne)

### **Abstract**

Comment caractériser la manière dont la conscience se connaît ? Cet article développe une réponse à cette question, suivant une piste analytico-phénoménologique ouverte par Richard Moran. Moran s'appuie sur Sartre pour critiquer l'approche qui interpréterait en termes d'observation l'apparent privilège dont jouit une personne pour connaître sa propre conscience. Faire ainsi serait modeler la connaissance à la première personne sur celle à la troisième personne. Mais mon esprit ne m'est pas présent comme autant d'états mentaux, en l'occurrence miens, mais immédiatement. Je ne l'observe pas, je m'exprime en lui ("*I avow it*"). La phénoménologie sartrienne (conscience non-thétique vs. connaissance, intentionnalité, l'Ego comme être du monde, etc.), offre-t-elle des outils pour rendre compte de l'expérience de cette immédiateté ? A la lumière de cette hypothèse, et à travers une série d'exemples, je propose une manière de comprendre l'immédiateté, non comme absence d'observation, mais comme impliquant l'observation du monde.

Traditionnellement, on appelle « immédiate » une connaissance qui n'a pas besoin de passer par l'observation ou l'inférence. Le but de cet article est de dégager une autre conception de la connaissance immédiate : non en opposition avec l'observation, mais comme corrélat de l'observation du monde. Je défendrai la thèse selon laquelle l'observation des objets dans le monde est aussi un moyen de connaître (certains aspects) de sa propre conscience (ou esprit), de manière non-introspective.

J'aborde la question de l'immédiateté d'un point de vue qui mobilise à la fois la philosophie analytique et la phénoménologie. Cette voie a été ouverte par Richard Moran, qui s'appuie sur Sartre pour développer une compréhension non seulement épistémique mais pratique de la connaissance immédiate. Je tâcherai de montrer en quoi la conception de la conscience intentionnelle chez Sartre permet de compléter la position de Moran et de repenser la relation entre l'observation et la notion d'immédiateté.

### **I. Immédiateté et transparence chez Moran**

Moran traite de l'immédiateté dans le cadre d'un projet plus large visant à caractériser les asymétries entre la première et la troisième personne dans la connaissance de l'esprit. Parmi ces asymétries, on retrouve l'immédiateté épistémique de la première personne : alors qu'autrui doit observer ce que je dis et ce que je fais pour savoir ce que je pense, moi, je peux (apparemment) le savoir sans observation, sans inférence, et sans appel à des preuves (Moran 2001, pp. 10, 100-1, 133).

À l'interprétation traditionnelle de ce « privilège » – en termes d'accès direct à des données mentales privées – on reproche son « extravagance métaphysique ». Moran, de son côté, la critique plutôt pour son « image essentiellement superficielle de la différence entre ma relation à moi-même et mes relations possibles à autrui », comme si se connaître consistait en une sorte « de télépathie de soi » (Moran 2001, p. 91). C'est dans le but de donner une image plus profonde des « aspects

spéciaux de la conscience [*awareness*] en première personne » que Moran convoque Sartre. Un modèle qui se limite à une certaine capacité épistémique, dirigeable, en principe, aussi bien vers mon propre esprit que vers celui d'un autre manque la spécificité de la première personne : il faudrait plutôt la penser en fonction « des responsabilités spéciales qu'une personne a en vertu du fait que la vie mentale en question est *la sienne* » (Moran 2001, p. 32).<sup>1</sup>

Ce n'est qu'en adoptant la perspective [*stance*] théorique d'un spectateur (troisième personne) que mon esprit peut m'apparaître comme tant de données mentales. Dans une telle perspective, l'observation se donne comme la seule méthode pour connaître comme pour se connaître.<sup>2</sup> Moran s'appuie sur les analyses sartriennes de la mauvaise foi pour montrer les limites de cette perspective.<sup>3</sup> Pour rendre compte de l'immédiateté et de l'autorité de la connaissance en première personne, soutient Moran, il faut considérer une autre *stance*, celle de l'agent. Cette perspective « délibérative » et « pratique » donne lieu à une forme de connaissance qui, dans le lexique de Moran, passe non par l'observation, mais par « l'aveu » (*avowal*).

"L'aveu" est défini comme une façon de répondre à une question sur sa croyance (ou une autre attitude) qui obéit à la « Condition de Transparence », d'où une forme de connaissance de soi qui est *immédiate parce que transparente* à une question correspondante, laquelle est dirigée vers l'extérieur, *sur le monde*. (Moran 2004, p. 424)<sup>4</sup>

La Condition de Transparence est remplie quand je peux répondre à une question sur mon état d'esprit en considérant une question qui porte sur son contenu.<sup>5</sup> Par exemple, la question « est-ce que *je crois* qu'il va pleuvoir ? » serait transparente à la question « est-ce qu'il va pleuvoir ? » parce que répondre à celle-ci apporterait aussi, normalement, une réponse à celle-là. Pour « avouer » ma croyance, pas besoin de regarder à l'intérieur de moi, je considère les raisons en faveur de la proposition : je consulte la météo, me mets à la fenêtre pour voir, etc. En revanche, la question « est-ce que *tel passant* dans la rue croit qu'il va pleuvoir ? » n'obéit pas à la Condition de Transparence. Pour y répondre, je dois plutôt regarder des indicateurs de son état d'esprit : tient-t-il un parapluie ?, etc.

Le propos de Moran est que l'immédiateté ici est *pratique* plutôt que simplement *épistémique*. L'agent rationnel en première personne est en position de se prononcer sur ses attitudes

---

1 Texte original: « in terms of the special responsibilities the person has in virtue of the mental life in question being *his own* ». C'est moi qui traduis tous les textes de l'anglais.

2 Cf. ce que dit Sartre du moi, qui « se donne comme un objet. Donc la seule méthode pour le connaître c'est l'observation » (1936, p. 68).

3 Ex. Le joueur qui, à force d'être empiriquement réaliste sur lui-même, voit disparaître la force de sa résolution de ne plus jouer. La perspective de spectateur sape celle d'agent, et l'oscillation entre les deux constitue la mauvaise foi, dans la lecture de Moran.

4 « 'Avowal' is defined as a way of answering a question about one's belief or other attitude that obeys the 'Transparency Condition', hence a form of self-knowledge that is immediate because transparent to a corresponding question that is directed outward, upon the world. »

5 La notion de transparence n'est pas sans controverse, mais je n'entre pas dans le débat ici. Pour une critique des limites de la transparence et de sa formulation chez Moran, voir Way (2007).

intentionnelles immédiatement parce qu'il peut, suite à une délibération, *adopter* telle croyance ou intention et en répondre (Moran 2001, p. 132). (« Que vais-je faire ? » → « Qu'est-ce que j'ai à faire ? ») Pour cette raison « l'immédiateté de l'aveu n'est pas seulement une possibilité de l'agent mais aussi une sorte d'exigence (*requirement*), dans le sens où elle est une expression de la prise de responsabilité par la personne pour sa pensée et son action »<sup>6</sup> (Ibid., p. 131). Pourtant, il n'y a pas de volontarisme chez Moran ; c'est en tant qu'agent sensible au poids des raisons que l'*aveu* de ses attitudes vaut aussi comme connaissance.

Cette conception de l'immédiateté met en évidence une particularité de la connaissance des attitudes rationalisables, sensibles aux raisons (croyances, intentions, certains désirs) en première personne. Mais elle introduit une discontinuité dans le phénomène général de l'« *immediacy of first-personal awareness* » que Moran se donne cependant pour but d'expliquer. Il semble problématique, en effet, de généraliser le modèle de l'aveu à d'autres aspects de la vie mentale : à la sensation et la conscience phénoménale, aux émotions, aux préférences spontanées, etc.<sup>7</sup> Si l'immédiateté s'y étend, comment en rendre compte ?<sup>8</sup>

## II. L'immédiateté dans la phénoménologie de Sartre

Je pense que la teneur phénoménologique de l'immédiateté chez Sartre peut nous éclairer le chemin. En effet, l'immédiateté sartrienne ne vient pas d'un privilège épistémique ni de la transparence d'une perspective délibérative, mais de la structure de la conscience.

D'abord, force est de constater qu'une *connaissance* immédiate de la conscience ne va pas de soi chez Sartre. Si on peut lire dans la *Transcendance de l'Ego* que : « Pour la conscience, être et se connaître sont une seule et même chose » (Sartre 1936, p. 66), *l'Être et le Néant* nuance cette position et précise que : « la conscience peut connaître et se connaître. Mais elle est, en elle-même, autre chose qu'une connaissance retournée sur soi » (Sartre 1943, p. 17). Malgré les apparences, il n'y a pas forcément de conflit entre ces deux formules. Je vais soutenir en effet que le mode d'être de la conscience est une *source* de connaissance sur elle-même. Mais regardons de plus près ce que veut dire Sartre.

La conscience est intentionnelle, c'est-à-dire qu'il n'y pas de conscience tout court, mais toujours une conscience *de* quelque chose. Mais toute conscience intentionnelle est aussi ce que Sartre appelle non-positionnelle ou non-thétique (de) soi.<sup>9</sup> Cela veut dire que la conscience entretient

---

6 « the *immediacy of avowal* is not only a possibility for the agent, but also something of a *requirement*, in the sense that it is an expression of the person assuming responsibility for his thought and action. »

7 Moran (2012) développe davantage la distinction entre la sensation et les attitudes avouables en fonction de la différence de réponse attendue à la question « pourquoi? ». Dans le cas de la sensation, une explication suffit ; dans le cas des attitudes rationalisables, on attend une justification. Voir dans ce même numéro l'article de Samir Blakaj sur « le problème de la généralisation ».

8 Je mets de côté la critique de la position de Moran pour explorer le champs théorique ouvert par ses aperçus.

9 Aron Gurwitsch (1941, p. 325) est un des premiers d'exprimer cette distinction en termes de « consciousness » d'un

un rapport immédiat avec elle-même sans se poser comme objet. Cet état ordinaire de la conscience n'est pas la réflexion (« une connaissance retournée sur soi »), ce qui est en fait un niveau supérieur qui ne se fait qu'à partir d'une conscience irréfléchie.

Il reste à dégager comment, selon ma lecture, la conscience peut se connaître immédiatement, sans réflexion. Dans sa conférence « Conscience de soi et Connaissance de soi », Sartre prend le cas des sensations et des émotions :

Il n'existe pas de plaisir d'abord, dont la conscience serait ensuite une qualité... [ni] conscience qui serait ensuite colorée de plaisir... conscience de plaisir et plaisir *ne sont qu'une seule et même chose*... La conscience non-thétique est rigoureusement le mode d'être que prennent certains êtres qu'on appelle plaisir, colère, douleur, etc. (Sartre 1947a, pp. 152-3, je souligne)

L'idée est que la conscience existe comme plaisir sans médiation, *en tant que* conscience thétique d'autre chose. La conscience n'a pas besoin de se prendre pour objet (se représenter), parce que la distinction entre être et apparaître n'a pas lieu pour la conscience (Sartre 1936, p. 46, 66). Ainsi quand je contemple un paysage, j'ai conscience de la manière (perceptive) dont il m'apparaît sans avoir besoin de constater cela par un acte réflexif.

Mais si tout le monde *est* la conscience non-thétique (de) soi à chaque instant, « la conscience n'a pas d'*ego* au niveau de l'immédiat » (ibid., 150). Et en ce sens, Sartre décrit la conscience impersonnelle, en-deçà de l'opposition première/troisième personne.<sup>10</sup> Supposons que je lise un livre et que j'y prenne plaisir ; ce plaisir fait fond irréfléchi de ma conscience du *livre*. Ce n'est que quand on me demande ce que je fais que je prends conscience de mon *je* qui éprouve du plaisir en lisant. (Et même ce *je* est du monde, transcendant, non de la conscience.) À ce moment-là, je pourrais éventuellement fournir des raisons « avouables » au sens de Moran, mais l'immédiateté de la conscience-plaisir qu'y voit Sartre *est* déjà un mode de la conscience phénoménale.

De la même manière, mes désirs s'affichent sur les choses au niveau de « l'immédiat ». Exemples connus : je cours après un tram, j'ai conscience du tramway-devant-être-rejoint ; je vois mon ami en danger et j'ai conscience de lui devant-être-secouru. Je regarde le monde, et mes désirs, intentions, jugements se donnent à la conscience, presque comme des forces attractives et répulsives (Sartre 1936, p. 33). Si ce sont les objets « qui constituent l'unité de mes consciences » (ibid.) il s'agit néanmoins de *mes désirs*, parce que c'est bien *ma* conscience qui leur donne cet aspect. Pour la conscience des passants, le tramway apparaît plutôt à-éviter, etc.

### III. L'immédiateté par l'observation du monde

On peut distinguer alors l'immédiateté liée à la Transparence et l'immédiateté liée à la

---

objet et « inner awareness » de la conscience, ce qui me semble juste, à condition lire “inner” au sens d'à l'intérieur de l'acte intentionnel, et non d'une intériorité mentale privée.

<sup>10</sup> On pourrait rapprocher cette forme de conscience aux « *I-thoughts* » de G.E.M. Anscombe (1975), ces exemples de « *reflective consciousness of states, actions, motions, etc., not of an object I mean by "I", but of this body* » (62). Sur les rapports entre la position de Sartre et celle d'Anscombe, voir Longuenesse (2008), en particulier pp. 13-17.

structure intentionnelle de la conscience. Ces deux approches de l'immédiateté laissent entrevoir, selon moi, une forme de connaissance qui n'est pas une connaissance *de soi* mais proprement *de la conscience*. Cette connaissance est immédiate parce qu'elle se donne à travers l'observation des objets. Elle se situe, donc, en-deçà de l'immédiateté de l'*avowal*.

Sartre donne un exemple utile :

Je suis attiré par une femme ; puis-je dire que je l'aime ou que j'ai un peu de sympathie pour elle ? Comment en décider, sinon par des engagements ? Je dirai que je l'aime, mais cela veut dire précisément que je serai capable... d'avoir agi de telle ou telle manière pour elle... (Sartre 1947a, p. 86)

On peut rapprocher cette analyse de la connaissance par l'aveu de Moran. L'immédiateté vient de ce que la Condition de Transparence est remplie, et de la nécessité où se trouve un agent de se décider pratiquement au lieu de s'observer seulement empiriquement. Mais avant de savoir si j'aime une femme (par *avowal* ou engagement), comment puis-je savoir, d'abord, que « je suis attiré par » elle ? Certes, je pourrais observer mes comportements en sa présence comme s'il s'agissait d'un autre. Et si on m'interrogeais, peut-être que je pourrais articuler et endosser des raisons. Mais peut-on voir une connaissance plus immédiate que la considération des raisons, impliquée dans l'expérience même de regarder ?

En fait, quand je regarde le monde je peux apprendre deux types de choses. Des propositions : *Que cette femme m'attire, que cette plaque est chaude et que ça fait mal*, etc. Mais aussi des qualités phénoménales : je connais désormais à *quoi ça ressemble pour moi* d'avoir ces expériences-là. Et si pour Sartre, avoir mal n'est pas le « savoir »,<sup>11</sup> c'est néanmoins quelque chose qu'on apprend dans le fait même d'être conscient du monde. La douleur, l'attirance, l'admiration ne sont pas des états intérieurs privés, mais des qualités ek-statiques de la conscience du monde.

Être conscient d'un objet, c'est jouir d'une telle connaissance. Revisitons deux exemples classiques : le morceau de cire de Descartes et la madeleine de Proust.<sup>12</sup> On sait bien qu'en inspectant la cire, Descartes conclut que son esprit est plus aisé à connaître que les corps. Or, derrière cette interprétation, se trouve son expérience vécue de la cire. En l'examinant il apprend des choses non seulement sur la cire mais sur ce que c'est de l'expérimenter sous ses différentes formes. Même si Descartes sait d'avance où il veut en venir, ce n'est que sur la base de la connaissance immédiate qu'il (ap)prend de sa propre conscience phénoménale, sans réflexion, que Descartes peut tenir son discours. On n'est pas obligé de suivre la tendance sceptique de sa démarche, il suffit de constater qu'observer l'objet c'est aussitôt connaître son esprit conscient.

Pour la madeleine de Proust, à la différence de la cire cartésienne, la rencontre avec l'objet est

---

<sup>11</sup> Ainsi, Sartre rejoint, de manière suggestive, un thème du second Wittgenstein.

<sup>12</sup> Cf. J. Garelli (1991) pour une autre manière de lire ses deux moments comme un effort de « connaissance de soi, par l'inspection de la chose dans le monde » (p. 157).

imprévue et singulière. Le contact avec la madeleine fait surgir des sentiments inattendus dans la conscience du narrateur. Exceptionnelle dans son contenu, il s'agit d'une interaction tout ordinaire avec un objet. L'asymétrie fondamentale entre mon esprit et celui d'autrui est ce rapport à l'objet. Ce n'est que du point de vue de *ma* conscience non-thétique que l'examen d'un objet m'apprend quelque chose sur celle-ci. La conscience d'un autre ne m'est pas donnée ainsi. Si je vois un gâteau appétissant, je n'apprends pas si mon compagnon a faim, ni à quoi cela ressemble pour lui. J'écoute une musique étrangère, mais je ne saurais dire à votre place si elle vous est familière ni si vous la trouvez agréable. Cette information me reste tout à fait accessible, mais seulement d'une autre manière. Goûter une madeleine *me* rappelle mon enfance, expérience dont Proust démontre la communicabilité. Mais pour connaître la vôtre je dois poser la madeleine et me tourner vers vous.

## Conclusion

Dans cet article, j'ai décrit une connaissance de la conscience différente de la connaissance des objets et de la conscience d'autrui. J'ai essayé de montrer que cette connaissance est immédiate *parce qu'elle vise* autre chose que soi : des objets et des raisons, et non des pensées ou des preuves comportementales.

Je propose de comprendre en parallèle la Condition de Transparence de Moran et l'intentionnalité de Sartre. L'immédiateté pratique est un résultat de la transparence des questions sur soi et sur le monde à la première personne ; l'immédiateté phénoménale ou phénoménologique est le résultat du mode d'être de la conscience dans le monde. Chaque acte d'observation, parce qu'il est conscience non-thétique (de) soi, m'apprend quelque chose non seulement sur l'objet mais sur ma conscience dans la manière dont celui-ci m'apparaît. Ma conscience est la seule présente à moi de telle façon que je puisse la « connaître » ainsi. Ce qui caractérise l'immédiateté de mon rapport à mon propre esprit, c'est le fait que, quand mon regard se dirige hors de moi, vers le monde, je connais ma conscience non comme objet, mais comme activité.

## Bibliographie

- ANSCOMBE, G.E.M. (1975) – The First Person (in Samuel Guttenplan, *Mind and Language* Oxford: Clarendon Press, 1975, pp. 45-65).
- CASSAM, Q. (2010) – How We Know What We Think (*Revue de Métaphysique et Morale*, 4, n° 68).
- FRANK, M. (2005) – Structure de l'argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre « *Conscience de soi et connaissance de soi* » (*Le Portique*, n° 16).
- GARELLI, J. (1991) – *Rythmes et mondes : au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, MILLON.
- GURWITSCH, A. [1941] 2009 – A Non-egological Conception of Consciousness (in *The Collected Works of Aron Gurwitsch (1901–1973)*, New York, Springer, pp. 319-334).
- KENEVAN, P. B. (1981) – Self-Consciousness and the Ego in the Philosophy of Sartre (in P.A. SCHLIPP (éd.), *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, LaSalle (Ill.), OPEN COURT PUBLISHING, chap. 7).
- LONGUENESSE, B. (2008) – Self-Consciousness and Self-Reference: Wittgenstein and Sartre (*Journal of European Philosophy*, vol.16(1), pp. 1–21).

- MORAN, R. (2001) – *Authority and Estrangement : An Essay on Self-Knowledge*, (Princeton, PRINCETON UNIVERSITY PRESS).
- MORAN, R. (2004) – Précis of "*Authority and Estrangement: An Essay on Self-Knowledge*" – (*Philosophy and Phenomenological Research*, 69, n° 2, pp. 423–426).
- MORAN, R. (2004a) – Replies to Heal, Reginster, Wilson and Lear (*Philosophy and Phenomenological Research*, 69, N° 2, 2004, pp. 455–472).
- MORAN, R. (2012) – Self-Knowledge, 'Transparency', and the Forms of Activity (in D. Smithies et D. Stoljar, *Introspection and Consciousness*, New York, Oxford University Press, pp. 211-236).
- SARTRE, J.-P. [1936] 2003 – *La Transcendance de l'Ego, esquisse d'une description phénoménologique*, (éd. Sylvie Le Bon, Paris, VRIN)
- SARTRE, J.-P. [1943] 1976 – *L'Être et le néant* (Paris, GALLIMARD).
- SARTRE, J.-P. [1947] 2003 – Conscience de soi et connaissance de soi (in V. de Coorbyter, *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, Paris, VRIN).
- SARTRE, J.-P. (1947a) – Conscience de soi et connaissance de soi, suivi de la discussion (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XLII<sup>ème</sup> année, n° 3, pp. 49–91)
- SCHLEAR, J. K. (2009) – Experience and Self-Consciousness (*Philosophical Studies : A Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 144, n° 1, pp. 95–105).
- WAY, J. (2007) – Self-knowledge and the Limits of Transparency (*Analysis*, 67, n° 3, 2007, pp. 223-230).