

Tentatives de définition

La conscience et l'inconscient sont des notions relatives, entremêlées. Il y a des états de conscience dominés par l'inconscient, et d'autres où la conscience l'emporte. En conséquence, on ne peut jamais saisir la véritable nature des contenus de la conscience, leur sens profond, leurs implications possibles, ni explorer le réseau de ses relations avec l'inconscient. Des contenus se présentent à la conscience assurément, mais ils ne s'y dévoilent guère, ils s'échappent bientôt, ils s'évaporent, ils s'enfuient, ils disparaissent sans retour, pour revenir parfois à l'improviste, sous d'autres apparences.

On ne peut acquérir une conscience claire de ce qui vit dans les profondeurs. Il n'y a jamais de maîtrise pleine de la conscience, tant en elle sont liés ses intimes abysses aux lieux sombres de l'inconscient.

"Il n'y a pas de contenu conscient dont on puisse affirmer avec certitude qu'on en a une conscience totale, car il faudrait pour cela une totalité de conscience impensable", dit Jung.¹

On ne peut ni avoir une conscience "totale" de quelque contenu de la conscience que ce soit, ni même saisir comme concept l'idée d'une "totalité de la conscience". Il serait impensable que la conscience puisse se laisser "totaliser", tant elle tend à se dépasser sans cesse, aux moments mêmes où l'on croit la saisir.

La conscience ne peut se saisir elle-même, ni se laisser saisir comme un tout. Elle ne peut jamais être consciente de toutes ses puissances, de tous ses possibles devenirs, ni même de tout ce qu'elle a été, et dont elle perd le souvenir, avec le temps, sans retour. La conscience la plus aiguë est encore, dans une large mesure, inconsciente de ce qu'elle est vraiment, et de ce qu'elle pourrait être amenée à devenir. Aucune "lumière" de la conscience n'émerge sans révéler du même coup l'opacité de sa nuit.

Les Tibétains distinguent onze sortes de « connaissance-conscience ».²

Mais combien de sortes d'ombres entourent ces nuances de consciences ?

Du constat de l'impuissance à pénétrer la nuit qui subsume la conscience, on peut cependant tirer une conclusion stimulante. S'il n'y a pas en effet de

L'Exil et l'Extase

conscience qui ne soit baignée d'inconscience, il serait tentant d'inférer qu'il n'y a pas d'inconscient qui ne soit en quelque manière 'conscient'.

« Nous en arrivons à la conclusion paradoxale qu'il n'y a pas de contenu de la conscience qui ne soit inconscient à un autre point de vue. Peut-être n'y a-t-il pas non plus de psychisme inconscient qui ne soit en même temps conscient³. »⁴

Cette liaison, cette intrication, entre psychisme conscient et psychisme inconscient n'est pour Jung qu'hypothétique, mais elle ouvre d'immenses perspectives. Elle laisse entrevoir la possibilité de divers états intermédiaires entre la conscience et l'inconscient. Elle laisse aussi imaginer l'existence de "consciences approximatives".⁵

L'idée de consciences "intermédiaires" ou "approximatives" incite à aller plus loin, à supputer l'existence de consciences d'une tout autre nature – par exemple des consciences sans moi, des consciences sans contenu, des consciences sans représentation ou sans volonté, et même des consciences sans "lumière".

Un tel élargissement du champ des types de consciences est-il légitime?

C'est là une question clé.

Une réponse négative reviendrait à restreindre *a priori* la notion de conscience, en considérant seulement le point de vue d'une certaine normalité, celle de la conscience humaine, quotidienne, courante, habituelle.

C'est le choix fait par l'Académie française, qui définit la conscience comme la "perception que nous avons de notre existence, des états et des actes de notre esprit, de ce qui se passe en nous, et de l'effet produit en nous par ce qui se passe hors de nous."

Cette définition ne s'applique qu'à la conscience de l'homme, pris génériquement (comme le révèle l'emploi du pronom "nous"). Elle ne s'embarrasse pas de la difficulté d'identifier d'autres possibles formes de conscience chez d'autres êtres animés, du règne animal, mais aussi dans le règne végétal.

Le Centre National de Ressources Textuelles et Littérales (CNRTL) prend plus de risques. Dans le spectre des définitions proposées, une allusion

Une philosophie de la conscience

oblique est faite à la possible conscience des animaux ou des végétaux, par le biais de quelques citations:

"Radicale aussi, (...) est la différence entre la conscience *de l'animal*, (...) et la conscience *humaine*. Car la conscience correspond exactement à la puissance de choix dont l'être vivant dispose; elle est coextensive à la frange d'action possible qui entoure l'action réelle : conscience est synonyme d'invention et de liberté. Or, chez l'animal, l'invention n'est jamais qu'une variation sur le thème de la routine."

(Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907, p. 264.)

Plus généralement, d'autres auteurs envisagent que la Nature ou même l'Univers tout entier possèdent aussi une forme de conscience:

"Dans toute la Nature, il [l'artiste] soupçonne une grande conscience semblable à la sienne."

(Auguste Rodin, *L'Art*, 1911, pp. 218-219)

"Sache que tout connaît sa loi, son but, sa route;

Que, de l'astre au ciron, l'immensité s'écoute;

Que tout a conscience en la création..."

(Victor Hugo, *Les Contemplations*, t. 3, La Bouche d'ombre, 1856, p. 435.)

Ces intuitions poétiques, animistes, ou pan-psychiques, ne peuvent être écartées. Elles servent d'étoiles pour la navigation conceptuelle, et pour tendre à une définition la plus générale possible de la conscience.

Le CNRTL définit la conscience de l'homme comme une "organisation de son psychisme qui, en lui permettant d'avoir connaissance de ses états, de ses actes et de leur valeur morale, lui permet de se sentir exister, d'être présent à lui-même"⁶. Selon cette définition, l'essence de la conscience humaine serait de "se sentir exister", d'"être présent à soi-même". Mais en quoi ce sentiment de présence à soi-même serait-il spécifiquement humain ? Le protozoaire ou l'olivier, la paramécie ou le chêne, qui sont des êtres vivants, ne sont-ils pas aussi "présents à eux-mêmes", ne serait-ce que confusément? Ne se sentent-ils pas obscurément exister? Ne disposent-ils pas, *a minima*, d'une sorte de proto-conscience, ou d'une espèce de 'conscience inconsciente'?

Il faudrait pouvoir mieux caractériser l'essence de la conscience humaine, si l'on veut la différencier de la conscience de l'amibe, du poulpe ou du cèdre, autrement que par la « présence à soi-même » ou la « sensation d'exister ».

L'Exil et l'Extase

Qu'en disent les philosophes?

Pour Maurice Blondel, la conscience humaine est une "synthèse originale". Surtout, elle est le "dépassement", qui se réalise lors du passage à l'acte de ce qu'elle contient en puissance.⁷ Dans ce "dépassement", la conscience est déterminée par des appétits, des instincts, des automatismes souterrains, des mécanismes sous-jacents, mais elle arbore aussi une "spontanéité", qui pointe dans une clarté subjective, quand les "germes inconscients de la conscience" s'épanouissent dans la lumière de la conscience.⁸

La conscience est essentiellement un phénomène dynamique. Elle se révèle toujours davantage par l'action de "stimulants internes", qui restent cependant en partie voilés. Les contenus qui lui apparaissent dans sa lumière continuent de recouvrir d'autres contenus, qu'ils "dominent" en les occultant.

La conscience résulte de cette occultation dynamique de ses propres "germes inconscients". Elle s'apparaît à elle-même comme une "clarté intérieure", baignée dans tous les "rayons" qu'elle concentre et fait jaillir, venant de ses profondeurs.

Par contraste, pour Jean-Paul Sartre, il n'y a pas d'occultation: "la conscience est conscience de part en part"⁹. Il n'y a pas dans la conscience de zone d'ombre, il n'y a pas en elle comme un "demi-inconscient" ou une "passivité" qui pourraient la dénaturer. Il n'y a en elle qu'une seule et totale conscience, dont l'essence est son *existence* même. Il n'y a pas d'un côté ce que Sartre appelle une "conscience (de) soi", et d'un autre côté des moments ou des actes particuliers de conscience, qui en seraient comme des attributs, ou des états passagers. Tous les contenus qui traversent la conscience, par exemple l'intention, le plaisir ou la douleur, sont immédiatement conscients d'eux-mêmes, et ils forment de ce fait la substance de la conscience elle-même. Ces contenus *sont* la "conscience (de) soi" elle-même, et ils ne s'en distinguent pas.¹⁰

La préposition "de" a été mise délibérément entre parenthèses par Sartre dans l'expression "conscience (de) soi"¹¹. La raison en est que, selon lui, la grammaire et les formes habituelles du langage nous mettent sur une fausse piste. Il n'y a pas de conscience *de* soi, car la conscience ne se réfléchit pas elle-même, elle n'a pas et elle n'est pas une connaissance *d'elle-même*. C'est

Une philosophie de la conscience

pourquoi il est préférable de mettre entre parenthèses ce "de". On pourrait lire l'expression "conscience (de) soi" comme une "conscience/soi".

De la "conscience (de) soi" ne vient pas la capacité de 'réfléchir' ; celle-ci relève de l'acte pur du *cogito*. La conscience ne 'réfléchit' pas, mais elle assure le fondement de la réflexion, et elle fournit de la matière à la cogitation.¹²

La "conscience (de) soi" est intimement consciente d'elle-même. Elle est consciente qu'elle *est* véritablement, qu'elle *existe*. Elle *est* ce soi qui est *son* soi ; elle *est* son existence même.

Si l'on peut dire que la conscience est "conscience de part en part", cela signifie qu'elle est toujours en acte, et non en puissance d'elle-même.

Si la conscience est consciente de l'existence en elle de virtualités, elle réalise immédiatement, en pleine conscience, que ce sont là ses propres virtualités, et non des virtualités indéfinies. Ces virtualités lui apparaissent siennes, en pleine lumière, en pleine conscience, et non comme des virtualités vagues, latentes, ou cachées. Malgré leur nom, les virtualités de la conscience ne sont pas 'en puissance', elles sont déjà en acte, elles sont déjà des 'consciences de virtualités'.¹³

La conscience reste donc essentiellement indivisible, indissoluble, parce qu'elle est tout entière une "existence de part en part". Il n'y a jamais d'arrière-monde, de virtualités celées, dans cette évidence (pour la conscience) de sa propre existence. La conscience est consciente que son *existence* est son être même.¹⁴

C'est en réalisant sa propre *existence* que la conscience sartrienne accède elle aussi à la lumière, non pas une lumière générique, universelle, mais une lumière qui lui est propre, constitutive, intrinsèque, -- la lumière qui est singulièrement attachée à cette *existence*, cette unique *existence*.

Tout le raisonnement sartrien débouche sur un renversement complet de l'ontologie classique. L'essence abstraite (platonicienne, métaphysique) de la conscience ne précède pas l'existence de la conscience. C'est l'inverse. C'est l'existence de la conscience qui précède son essence, et même qui la constitue. C'est sa "motivation" propre qui fait que la conscience est qui elle est et ce qu'elle est, et non pas telle autre conscience.

La conscience n'est entièrement pleine que d'elle-même. Son caractère premier est qu'elle se détermine elle-même seulement par elle-même. "La conscience existe par soi".¹⁵

L'Exil et l'Extase

Mais il faut éviter de dire que la conscience est "cause de soi", conseille Sartre, car cette expression laisserait entendre que la conscience serait à la fois sa propre cause et l'effet résultant de cette cause. La conscience ne peut pas être le fondement de son être, car, nous dit Sartre, *rien* n'est cause de la conscience. L'être de la conscience est entièrement contingent, et la conscience n'est seulement la cause "que de sa propre manière d'être"¹⁶.

Si *rien* n'est cause de la conscience, c'est donc qu'elle est un "absolu".

En existant, la conscience affirme le primat de son existence. La conscience se définit comme un absolu du fait de sa seule existence. Son existence prime sur son essence. L'absolu de la conscience est singulier, initial, il n'a pas d'essence, et il n'est pas une substance (absolue). L'absolu de la conscience s'identifie au phénomène absolument singulier de son existence. La conscience est "absolue", en tant que son existence préexiste à quelque essence que ce soit.

Mais, objectera-t-on, si la conscience n'a pas ou n'est pas d'abord une essence, si elle n'est avant tout que sa propre existence, elle n'a donc rien de substantiel non plus, elle est un pur phénomène, une pure apparence, en ce sens qu'elle n'existe pas "en soi", mais seulement "pour soi". Elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît à elle-même comme phénomène.

Comme pure apparence, la conscience est un "vide total" dit Sartre (puisque le monde entier est en dehors d'elle), et, conclusion volontairement provocante, "c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu."¹⁷

La conscience, « considérée comme l'absolu »? Est-ce bien raisonnable ? Si la conscience est un "vide total", comment peut-on la concevoir comme "l'absolu" ? Ce "vide total" est-il aussi un "vide absolu" ? Mais quel sens donner à un "absolu" qui serait totalement "vide" ? Un non-sens absolu ? Une absence absolue de sens ? La langue scintillante de Sartre distord la grammaire, elle joue des tours de langage. L'adjectif 'absolu' s'y transforme en substantif (« l'absolu ») et réciproquement : le vide est 'absolu' et « l'absolu » est vide...

Maurice Merleau-Ponty propose une vision de la conscience moins absolument absurde, moins essentiellement vide. Il la voit plus

Une philosophie de la conscience

existentiellement positive. Il la perçoit comme "construction", "constitution", "synthèse".

L'unité de la conscience n'est pas donnée d'emblée; elle se "construit" toujours, de proche en proche, par des synthèses successives, qu'il appelle des "synthèses de transition". La conscience est un "miracle", - un miracle fait de phénomènes. Elle synthétise et unifie contre toute attente leur diversité, leur multiplicité, leurs éclatements et leurs brisures; et elle se sert de ces synthèses pour rétablir sans cesse à nouveau son unité, l'unité de son attention.¹⁸

Lorsqu'elle prête "attention", la conscience se voue à constituer activement ses objets; elle les explicite et les thématise, elle les ressaisit et les pose devant elle, elle les place en sa dépendance. L'acte de l'attention n'est pas une simple association d'images, ni la reprise d'une pensée entièrement maîtresse d'elle-même et de ses objets. Il est fondé sur la vie propre de la conscience, laquelle, à chaque instant, fait paraître des sens nouveaux, s'en nourrissant tout en les élaborant. Cette suite continue de sens constitue le cours de la pensée même. La conscience doit sans cesse chercher à se mettre en "présence" de sa propre vie, laquelle peut être en partie irréfléchie, ensommeillée, et qu'il s'agit toujours de réveiller, de sortir de son propre oubli de soi.¹⁹ L'effort incessant de la conscience de sortir de son oubli tacite, de son sommeil latent, représente sa manière d'exister, non comme une "essence", mais comme une "réflexion", comme une distance prise vis-à-vis de toutes les pseudo-évidences.

Je peux me croire être dans mon corps, et croire ce corps pris dans ce monde. Ma conscience semble alors "entourée par mon corps", mais si j'ai conscience de cette prise, de cet embrassement, de cette enceinte, c'est que précisément j'en suis déjà sorti, je suis déjà détaché de son "inhérence". Par la seule force de ma conscience je me suis échappé de mon corps au moment même où je me le représente comme me détenant, me retenant. C'est justement parce que je me sens provisoirement assigné à ce monde, que je m'en suis déjà délivré. Si je me représente comme une "chose pensante", c'est que je ne suis plus seulement une "chose", mais je suis avant tout sujet d'une "pensée pensante", et donc sujet d'une "conscience", - la conscience unique d'un être singulier, inouï, et qui n'est jamais, nulle part, irrévocablement arraisonné, ou aliéné. Je suis un moi qui à sa guise peut naviguer dans des espaces de sens, quels qu'ils soient, jouer de toutes sortes

L'Exil et l'Extase

de miroitantes métaphores, louvoyer dans des rêves, laisser exploser les désirs.²⁰

Le moi découvre une "pensée infinie" qui n'est pas immanente à la perception, aux nourritures terrestres dont elle se gave. Elle s'en libère, et ce faisant s'en augmente. Mais cette pensée d'où vient-elle? D'une conscience qui l'exsuderait comme les racines la sève (brute)? Ne représente-t-elle pas plutôt "une forme d'inconscience", dont il reviendrait à la conscience de la faire monter en son plus haut point de clarté, passant du "voir" au "savoir", de la multiplicité à l'unité ?

Pour chercher l'origine de la conscience, on ne se satisfera pas de mots ou de définitions. Il faut atteindre cette présence du moi au moi, si singulière, si unique : elle couve l'essence du mystère, l'essence du mystère singulier de tout individu. Le monde des phénomènes fonde *a priori* l'être de chaque conscience et il en constitue la matière première, mais il n'en révèle pas la nature, l'essence ou la forme, dont il faut placer l'origine ailleurs. La conscience seule est capable de se donner à elle-même le sens dont elle a besoin pour ses propres fins. Mais ce sens ne paraît que sur un fond d'obscurité, un abîme de mystères, le mystère des origines, le mystère du monde, le mystère de la pensée, et le mystère du moi, unique, singulier.²¹

Maurice Blondel, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty emploient tous les trois des métaphores liées à la lumière, mais avec des divergences considérables d'intention.

Pour Blondel, la conscience s'apparaît à elle-même comme une "clarté intérieure", illuminée par tous les "rayons" qu'elle concentre et fait jaillir.

Pour Sartre, la conscience ne reçoit pas ses contenus conscients "comme un faisceau de lumière".²² Car elle est tout entière "conscience de part en part". Elle constitue "un être indivisible, indissoluble". Toute autre "lumière", on l'imagine, serait une sorte d'intruse qui troublerait la pureté de son soi "absolu".

Quant à Merleau-Ponty, il voit dans l'*attention* de la conscience un acte d'"éclaircissement"²³, une "clarté" et une "lumière"²⁴, mais cette claire *attention* n'apporte en soi rien de nouveau, et cette lumière n'éclaire pas la nature des *intentions* de la conscience.

Une philosophie de la conscience

La métaphore de la lumière ne provoque pas, chez ces trois philosophes, la même sorte d'illumination. Sporadiques ou continues, obscures ou illuminées, divisibles ou indivisibles, toutes les formes de conscience ne peuvent être décrites seulement par des images associées à la lumière, et à ses représentations dans le monde visible.

Il faut chercher autre chose que la lumière pour nous éclairer en cette matière. Si la conscience était réellement une sorte de lumière, elle pourrait avoir de nombreux degrés de clarté, et différentes qualités de luminosité. Or toutes les lumières ne se ressemblent pas, il y a des lumières noires, d'autres infra-rouges, il y a des lumières scintillantes, à éclats ou à occultations, pour rester dans les métaphores optiques.

La lumière ne suffit pas. Elle a ses limites, à commencer par sa vitesse, qui est finie. Il faut conjecturer l'existence de formes de conscience qui iraient bien au-delà ou bien en-deçà du domaine métaphorique de la lumière. La lumière physique qui baigne tant le règne végétal que le règne animal, n'ajoute pas forcément de clarté dans le monde psychique, et surtout dans ce qu'il a d'inconscient. Au-delà ou en deçà de la lumière, il est vraisemblable que l'ombre et l'abîme font aussi partie, à leur manière, de l'essence de la conscience, et de son existence.

Au stade infantile de la conscience humaine règne une conscience diffuse, fragmentée, dissociée, une conscience en forme d' "île" ou d' "archipel".²⁵ Il n'existe pas encore de véritable unité du moi. Le moi se fait sentir, comme par éclats fugaces, par brusques irruptions, lorsque des surprises, des chocs, des ébranlements sortent le moi de sa torpeur. La conscience n'est pas encore pour elle-même une totalité pleine, stable, intégrée. Elle est en mouvement, en épigénèse, elle semble pouvoir grandir, s'élargir et s'approfondir toujours davantage. Pourquoi s'arrêterait-elle en si bon chemin? D'île solitaire, elle se voit devenir bientôt un continent émergé. Mais alors, pourquoi ne rêverait-elle pas d'autres Amériques encore? Et, plus loin, plus haut, combien de nébuleuses ne l'attendent-elle pas?

Malgré tout, chez les philosophes du moins, la métaphore de la lumière est souvent prise pour dénoter certains états de conscience. De petits éclats correspondent à de modestes phénomènes de conscience. De grands soleils aveuglants peuvent donner l'idée d'une conscience dépassée par un afflux de lumière, qui la submerge tout entière.

L'Exil et l'Extase

Ces soleils-là seraient-ils la limite supérieure de la conscience humaine, poussée dans son exaltation suprême? Ne peut-on imaginer des consciences bien plus élevées encore, qui se seraient affranchies de toute "lumière", et pour lesquelles tous les soleils ne représenteraient guère plus qu'une sorte de chandelle?

La question mérite examen. L'hypothèse de soleils non lumineux peut sembler fantastique à des voyants, pourtant dotés d'yeux trop vite aveuglés par des lumières seulement optiques. Mais elle ouvre une piste prometteuse. La conscience n'est pas simplement une "lumière", asservie à des gammes d'éclaircissements qui vont du lumignon au grand éclat solaire. Elle a aussi sa propre "nuit". Et d'autres nébuleuses, bien plus lointaines, moins lumineuses et même invisibles l'attendent peut-être, dans l'obscur. La métaphore du "trou noir", cet horizon indépassable de tous les "événements" de lumière, contient peut-être plus de clarté que quelque lumière que ce soit.

Il faut imaginer des consciences illuminées autrement que par un seul désir de lumière. La lumière peut être plus ou moins froide ou chaude, mais en soi, elle n'est pas chaleur. Elle éclaire, illumine, mais elle n'embrase pas. Et l'inconscient, dans sa nuit, ne s'y dévoile pas ni ne s'y révèle. Il ne fait que s'entrouvrir quelque peu. Alors ce qui reste caché, obscur en lui, peut se mouvoir, et entrer subrepticement dans la conscience.²⁶ Ce que la conscience désire le plus, au fond de son propre abîme, ce n'est pas la lumière, c'est peut-être d'abord la chaleur, et le mouvement de la vie.

Apollon Pythien avait enjoint les Grecs et les Barbares qui écoutaient ses oracles de « se connaître soi-même ». Cette connaissance n'est qu'une sorte de lumière encore. Peut-être faut-il non seulement se connaître soi-même, mais se connaissant, se résoudre à s'aimer aussi ; ce serait là une sorte de chaleur, plus nécessaire que la lumière de la connaissance, fût-elle intime.

S'inspirant de S. Augustin, Husserl préfère lire dans la formule de l'Apollon de Delphes une autre injonction, celle de l'*epochê*, plus détachée, plus transcendante par ses perspectives (et en cela 'phénoménologique') : "L'oracle delphique 'Connais-toi toi-même' a acquis un sens nouveau (...) Il faut d'abord perdre le monde par l'*epochê* pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même. *Noli foras ire*, dit saint Augustin, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*".²⁷

Une philosophie de la conscience

Pierre Hadot offre ce commentaire: « Cette phrase d'Augustin: "Ne t'égare pas au dehors, rentre en toi-même, c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité", fournit à Husserl une formule commode pour exprimer et résumer sa propre conception de la prise de conscience. Il est vrai que Husserl donne à cette phrase un sens nouveau. L'"homme intérieur" d'Augustin devient, pour Husserl, l'"ego transcendantal" en tant que sujet de connaissance qui retrouve le monde "dans une conscience de soi universelle". »²⁸

Selon d'autres commentateurs, l'expression d'Augustin "*in interiore homine habitat veritas*" est aussi une allusion à un passage de la Lettre aux Éphésiens²⁹, qui contient en effet l'expression « homme intérieur »³⁰.

Si l'on complète la très courte citation que fait Husserl du texte d'Augustin, on est incité à comprendre que l'essence de la conscience est certes de viser la vérité, mais qu'elle est surtout de se dépasser toujours, de chercher à transcender tout ce qui en elle seulement "pense" et "réfléchit"...

« *Noli foras ire, in teipsum redi ; in interiore homine habitat veritas ; et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et teipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere*³¹. » (Au lieu d'aller dehors, rentre en toi-même; c'est dans l'homme intérieur qu'habite la vérité. Et, si tu ne trouves que ta nature, sujette au changement, va au-delà de toi-même, mais en te dépassant, souviens-toi que tu dépasses ton âme qui réfléchit.)

Bien avant Husserl, et allant bien plus loin que lui, Augustin avait déjà rêvé de dépasser le moi pensant, de transcender l'égo transcendantal lui-même, et tout ce qui dans l'âme seulement "pense"...

Les quelques définitions de la conscience que l'on vient d'évoquer ne permettent pas réellement d'en éclairer l'origine, la singularité, la raison d'être. Elles décrivent la conscience comme phénomène, mais elles ne tentent pas de définir son essence, de saisir la nature singulière de la lumière qui illumine chaque être humain en particulier. L'existence de la conscience individuelle, cet étant unique, reste inexplicquée en tant qu'elle est précisément unique, en tant qu'elle n'appartient qu'à chaque moi, faisant seul face à son soi.

La question fondamentale, celle de l'essence irréductible de chaque conscience particulière, individuelle, reste sans réponse. S'y ajoutent les questions de l'origine, de la spécificité et de la raison d'être des diverses

L'Exil et l'Extase

espèces de consciences qui s'observent de par le monde. De leur diversité même, de la multiplicité des types de conscience dont on peut conjecturer l'existence, il est possible d'inférer que la conscience semble bien être un phénomène *universel*, imprégnant le tissu même de l'être. Tout étant semble avoir vocation à exhiber, en acte ou en puissance, une forme ou une autre de conscience, dans une vaste gamme de possibles, de la plus humble et la plus « matérielle » à la plus élevée ou la plus « spirituelle ».

D'où cette hypothèse : Tout ce qui est, est en soi conscience.

On peut faire une autre hypothèse, tout aussi générale : Toute conscience est, en elle-même, par elle-même et pour elle-même, essentiellement *singulière*. Toutes les consciences, y compris les formes les plus obscures ou limitées de proto-conscience, sont originellement, et par nature, liées à la singularité des *étants* où elles viennent au jour, et au sein desquels elles se constituent. La *singularité* des consciences serait, dans cette optique, un phénomène universel.

Mais comment le phénomène de la conscience peut-il être à la fois aussi universel et aussi singulier ? L'universalité du phénomène de la conscience pourrait être intimement liée à la manière toujours singulière avec laquelle elle apparaît en tel *étant*, tel sujet particulier. Autrement dit, le fait que la conscience soit présente partout, universellement, sous une forme plus ou moins immanente, implique (et explique en partie) qu'elle s'individualise et se singularise à chaque fois précisément en tel étant particulier, selon une épigénèse propre, spécifique, unique.

Or, la science (contemporaine) se détourne sans vergogne, par ses méthodes mêmes, de considérer l'alliance unique de particulier et de général que révèle toute conscience. Par là, elle se rend aussi incapable de percevoir et de reconnaître l'existence même de son 'mystère' singulier. Une approche roborative et heuristique ne perdrait rien à assumer d'emblée l'hypothèse de l'existence d'innombrables formes de conscience, humaines ou non-humaines, pénétrant tous les règnes.

Pour commencer, il faudrait définir le phénomène de la conscience du point de vue le plus général possible, - comme étant une certaine qualité de

Une philosophie de la conscience

"présence à soi-même", la présence de la "chose en soi" vis-à-vis d'elle-même.

La "chose en soi" peut être nuage, pierre, ver, pie, ange, homme ou génie. Dans tous les cas, elle se constitue, en elle-même et pour elle-même, comme un "tout", et par là elle commence à se poser comme un "soi". La perception intime de sa "présence à soi" est une première représentation, immanente, de la "chose en soi". Cette représentation primordiale est fondatrice; elle constitue la base de toutes les représentations ultérieures de la "chose en soi" pour elle-même, elle fonde toutes les phases subséquentes de sa proto-conscience puis de sa conscience.

On définit ici la conscience comme une représentation de sa propre présence à elle-même, une "présence à soi" dont la "chose en soi" a besoin pour être réellement ce qu'elle est, - une "chose en soi", et non seulement une "chose". Cette définition tente de saisir la dynamique essentielle de la conscience, à travers trois mouvements :

1° La conscience s'initie comme 'représentation' de sa présence à elle-même.

2° Cette 'représentation' se répète continûment, elle est une 'remise en présence', toujours renouvelée, réactivée, de la 'présentation' initiale, devenue immanente, mémorisée, et désormais excitable, mobilisable.

3° Ces incessantes 'remises en présence' mobilisent un sentiment croissant de 'présence immanente', *a priori* subconscient, mais se nourrissant toujours plus de nouvelles représentations.

Immanence, (mise en) présence et représentations se nouent en un nœud unique, singulier, qui serre au plus près l'émergence progressive de la conscience et la relie enfin à elle-même. Sans la "présence à soi", la conscience ne serait qu'un amas de sensations décorrélées, émiettées, condamnées à la dispersion. Les représentations de la "présence à soi" de la "chose en soi" ne sont jamais statiques. Par nature, cette "présence à soi" est dans une sorte de distance vis-à-vis d'elle-même, ce qui la met en situation de mouvement. Comme représentation, elle *s'écarte* de la "chose en soi", elle en diffère en tant que telle, et par cet écart même, elle augmente (et dépasse) la seule présence à soi de la "chose en soi", et elle l'objective alors comme "chose consciente". On peut considérer les représentations initiales

L'Exil et l'Extase

de cette conscience inchoative, primale, comme un premier "dépassement" de la "chose en soi" pour elle-même.

Pour ramasser ceci en une formule : la conscience est ce qui s'écarte du soi de la "chose en soi", pour le "dépasser". Toute "chose en soi" est "une", en principe, mais sa réalité essentielle, ultime, ne peut se révéler pleinement qu'à la toute fin, si elle existe, après que tout ce qui pouvait être accompli l'ait été. En attendant cette fin, elle reste en devenir, et dès lors qu'elle progresse en cet incessant devenir, elle possède, ne serait-ce qu'inconsciemment, une certaine conscience que son véritable 'être-en-soi' est cet 'être-en-devenir', cet 'être-en-dépassement'.

C'est ainsi que la conscience "dépasse" sans cesse son 'être-en-soi' par son 'être-en-dépassement'.

La loi du 'dépassement' de la conscience

Saint Augustin, on vient de le voir, applique avec insistance le verbe *transcendere*, "dépasser", à la conscience humaine: "*Transcende te ipsum. Sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere.*" "*Va au-delà* de toi-même, mais en te *dépassant*, souviens-toi que tu *dépasse* ton âme qui réfléchit..."³² Avant de prendre une connotation philosophique ou même métaphysique, le verbe latin *transcendere*, se comprenait d'abord en un sens physique: "dépasser", "aller au-delà". S'appuyant sur la métaphore de l'au-delà, il était envisageable de conjuguer ces sens, et de concevoir l'hypothèse d'une double nature, physique et métaphysique, de la conscience, - le dépassement matériel médiatisant une transcendance immatérielle, comme si les deux sortes de dépassement, matériel et immatériel, étaient en quelque sorte consubstantiels.

Allons plus loin. La notion de *dépassement* pourrait n'être pas seulement d'ordre physique ou métaphysique. Il pourrait s'agir aussi d'un phénomène plus général, fondamental, universel, - un *archétype*. La conscience transcende et *dépasse* la "chose en soi", de la même façon que l'inconscient transcende la conscience (et donc la *dépasse*). Jung dit même qu'il "l'embrasse"³³. D'où cette autre idée encore: tout comme existe une loi de l'attraction universelle qui régit tous les corps matériels, on pourrait postuler l'existence d'une loi universelle du "dépassement", qui agit en tout *étant*, en le poussant à se "dépasser", c'est-à-dire à se mouvoir intérieurement et extérieurement, proportionnellement à la nécessité interne de son essence et à sa propension à devenir. Toujours, tout étant doit se dépasser et *se dépasse*, en fait, ne serait-ce qu'en continuant à être soi-même, en persévérant dans son "soi", en s'efforçant à *être* cet étant-là, ce *Dasein*. Toute chose en soi "est", et elle *s'efforce* de continuer d'être ce soi. Dans cet

L'Exil et l'Extase

"effort", elle "dépasse" son propre étant, elle assume son "être" dans sa durée, dans sa puissance, en continuant à être l'étant que son essence la détermine à être, avec la persévérance et l'énergie que cela requiert. Tout étant "est" donc toujours en acte, *étant* dans l'acte même du "dépassement". Mais tout étant est aussi toujours en puissance de nouveaux actes de dépassements, qui sont à venir. Tout étant "est", et dans le même temps, tout étant "se dépasse". Tout étant "est" et se projette dans l'avenir ; il devient en puissance son propre "dépassement", il dépasse son *étant-ici-et-maintenant*. pour assumer son *être-en-devenir*, et devenir un *être-en-dépassement*. Il veut persévérer dans son être, il veut continuer d'*exister* (*ex-sistere*), quoi qu'il en coûte, y compris en l'absence de vision et de certitude ; mais pour exister il doit transcender l'essence même de son être, et dépasser son *soi*. La loi du "dépassement" universel s'applique bien à tout *étant*, à toute *existence*, à toute *essence*, à tout ce qu'est le *soi*, à tout ce qui le *dépasse*, et à ce *dépassement* même.

On dira que la conscience, dans tous ses états, dans tous ses modes, est, du point de vue le plus général, ce qui pousse tout étant à "dépasser" son soi. L'essence de la conscience se trouve non dans le "soi", mais dans ce "dépassement" (du soi), qui ne cesse de pousser la conscience toujours en avant. En se "dépasant", toute conscience singulière fait de la "chose en soi" une "chose pour soi". Elle transforme la "chose en soi" en "chose en mouvement", en volonté à l'œuvre, en volonté en acte, en volonté pour soi. Chez l'homme, cette "chose en mouvement", cette "chose pour soi", cette volonté en acte, est l'âme (*anima*). L'idée du "dépassement" s'applique intuitivement à la conscience humaine, dans tous ses états, ainsi qu'à ses mouvements mêmes de dépassement. Mais *quid* des formes de consciences non-humaines? Est-ce que les *étants* non-humains peuvent avoir des formes de conscience, et si oui, ces consciences peuvent-elles se dépasser ?

Cette question soulève une question préalable, celle de la nature même de la "chose en soi", que cette chose soit une âme, un animal, un arbre, une moisissure, un gène, une protéine, un photon ou un quark. On peut affirmer avec Spinoza que toutes les "choses en soi", pourtant si différentes, ont un point commun : elles veulent toutes continuer d'*être*, elles veulent *persévérer* dans leur être, pour autant qu'elles *ont* telle ou telle forme d'être,

Une philosophie de la conscience

c'est-à-dire pour autant qu'elles *sont* ce qu'elles sont. "Chaque chose s'efforce de persévérer dans son être, autant qu'il est en elle"³⁴. Toute "chose en soi", que ce soit une âme, un animal, un arbre, une moisissure, un gène, une protéine, un photon ou un quark, veut persévérer dans son être, autant qu'elle peut, et autant qu'il y a de l'être en elle. Cet effort de persévérer dans l'être fait partie de l'essence de toute chose.³⁵ L'*effort* est consubstantiel à l'*être*, et il dure « un temps infini », du moins aussi longtemps que la "chose en soi" existe et qu'elle n'est pas détruite par une cause extérieure.³⁶

Toute chose *s'efforce* d'être, mais cet *effort* prend différentes figures. Dans le cas spécifique de l'âme (dont Spinoza théorise la nature et l'origine dans la 2ème partie de son *Éthique*), l'effort fait partie de ce sur quoi se fonde la "conscience" que l'âme a d'elle-même. Elle a "conscience" d'elle-même par les idées qu'elle se forme des affections du corps³⁷, mais aussi par son effort de persévérer dans son être.³⁸ Cet effort, qui fonde la conscience, s'appelle aussi *Volonté*.³⁹ L'âme, par sa persévérance à être, fait émerger en elle conscience et volonté. On en déduit que la conscience humaine, tout comme l'âme qui la subsume, ou la fonde, veut aussi persévérer dans son être, c'est-à-dire qu'elle veut continuer de persévérer dans un continué dépassement d'elle-même. Elle incarne la pulsion de ce continué "dépassement" du soi sur plusieurs plans : ontologique (lors de la conception et de l'embryogenèse), cognitif (par sa capacité de représentation et de critique), et enfin métaphysique, dans son pouvoir de dépasser "l'âme qui r fléchit", de se concevoir détachée même de sa nature originelle et de désirer atteindre à une sorte de surnature.

Pour se servir de catégories aristotéliennes⁴⁰, la cause initiale et la cause matérielle de la conscience humaine se trouvent sans doute dans sa présence germinale, dès la conception, dès son incarnation dans un corps biologique, lui-même à l'état d'embryon. Ce germe initial incarne un principe de croissance (biologique) et de dépassement (épigénétique). Il représente une "volonté" unique, dédiée à faire mieux advenir son "être-en-dépassement". D'où vient cette puissance germinative, cette volonté initiale et persistante d'être? Il est probable qu'elle vienne du simple fait d'*être*, après n'avoir *rien été* pendant l'immensité du néant préluant sa venue à l'être...

L'Exil et l'Extase

Quant à la cause formelle de la conscience, elle est un incessant effort pour incarner son propre "soi" de façon toujours plus consciente. La conscience "veut" toujours être, et elle veut être toujours plus consciente d'elle-même, aller toujours au-delà de ce qu'elle connaît déjà d'elle-même, quel que soit le point de conscience antérieurement atteint. C'est un processus sans fin, et même la mort s'aborde sans doute sans que s'assèche la curiosité, et sans qu'une attente (consciente ou inconsciente) pointe encore quant à une autre forme de conscience, continuée dans quelque au-delà. La cause finale de la conscience se trouve dans le fait qu'elle cherche son essence en dehors du soi : c'est une *volonté* métaphysique de dépasser le soi, un désir toujours en puissance de dépasser tout état du soi déjà atteint, pour tenter de trouver ce qui fonde ce soi. Cette volonté de dépassement continu du soi vise même, dans sa forme absolue, la pulsion même de dépassement. A la fin, on pourrait supputer que la conscience cherche essentiellement à dépasser son dépassement sans fin, pour trouver enfin ce qui la dépasse absolument.

La place ainsi donnée à la volonté dans ces caractérisations de la conscience signale la pertinence possible d'une philosophie de la volonté pour saisir l'essence de la conscience. Dans son livre, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Schopenhauer considère la volonté comme étant l'essence de la "chose en soi", - mais non l'essence de la conscience. La conscience "connaît" mais elle ne "veut" pas ; elle n'est en soi qu'une "représentation", laquelle dérive de la "volonté", censée être le fond et l'essence de toutes choses, le véritable principe de l'existence, et l'essence de la "chose en soi".⁴¹ Schopenhauer généralise l'idée que la volonté est l'essence de la chose en soi, en l'étendant à l'ensemble des entités existantes, les animaux, les végétaux, les minéraux, et il va jusqu'à trouver une volonté agissante au sein de la matière brute.⁴² Partout, chez l'homme, dans les animaux, dans le règne végétal, et même dans la matière, on trouve une volonté "en soi" qui est à l'œuvre, même si les manifestations de cette volonté, présente au sein des "choses en soi", peuvent différer sensiblement suivant la nature de celles-ci.

Chez l'homme et les animaux, les phénomènes de la volonté sont accompagnés de *conscience*, et ils sont déterminés par des *motifs*, alors que les phénomènes de la volonté sont inconscients chez les êtres végétatifs, en lesquels ils proviennent de séries d'*excitations*. Il y a également, peut-on

Une philosophie de la conscience

supputer, des phénomènes de volonté dans la matière, qui résultent alors de *causes*. Les différences de qualification (motifs, excitations, causes) n'empêchent pas la volonté d'être la même partout et en tous, toujours libre en elle-même, quoique déterminée dans ses manifestations.⁴³ Les phénomènes de la nature se développent en effet suivant des lois déterminées. Mais l'existence de ces lois ne doit pas nous empêcher de reconnaître aussi dans les choses une volonté en soi. Sans doute, chez les êtres végétatifs, ou dans les étants matériels, cette volonté doit être "aveugle", inconsciente, immanente, sans connaissance claire ni d'elle-même ni du monde qui l'entoure.⁴⁴ Néanmoins elle est réellement volonté, ou plutôt "proto-volonté".

Chez l'homme aussi, "la volonté est aveugle dans toutes les fonctions du corps, dans tous ses processus vitaux ou végétatifs, dans la digestion, la sécrétion, la croissance, la reproduction. Ce ne sont pas seulement les actions du corps, c'est le corps entier lui-même qui est, nous l'avons vu, l'expression phénoménale de la volonté, la volonté objectivée, la volonté devenue concrète : tout ce qui se passe en lui doit donc sortir de la volonté ; ici, toutefois, cette volonté n'est plus guidée par la conscience, elle n'est plus réglée par des motifs : elle agit aveuglément et d'après des causes qu'à ce point de vue nous appelons *excitations*."⁴⁵ Schopenhauer ne voit qu'un différence de degré, non de nature, quant à la présence de la "volonté" dans l'essence intime de toutes choses, y compris dans la matière inorganique, dans les cristaux, dans les métaux, dans les solides et les liquides, dans les corps célestes, soumis à des lois universelles, comme celle de l'attraction, et en fin de compte, partout où des étants "s'efforcent" d'être ce qu'ils sont.⁴⁶

Une volonté ou une "proto-volonté" est donc à l'œuvre au "fond" de tous les phénomènes. Dans ce "fond" de la chose, il y a une capacité de faire paraître quelque aspect (phénoménal) de son essence. Malgré tout, cette essence reste en soi parfaitement insaisissable. Aucun phénomène ne peut expliquer pourquoi tel étant est précisément ce qu'il est, et pourquoi il n'est pas plutôt tel *autre* étant de *même* essence, *a priori* indistinguable.⁴⁷

La volonté constitue notre être en soi. Elle est d'une nature simple, mais essentielle : elle est seulement "vouloir". Par contraste, nous sommes *aussi* des *sujets* (de la conscience et de la connaissance), mais ces sujets semblent

quelque peu secondaires. Ils naissent de la seule volonté. Ils sont les centres de la sensibilité du système nerveux et comme l'ego, ils occupent le centre des consciences. Dans chaque conscience réside un sujet, qui est seul à pouvoir la "connaître". La formation du sujet accompagne le développement du cerveau, et il semble lié aux capacités mentales de celui-ci; il doit donc disparaître avec le cerveau, après la mort. Le sujet de la conscience peut donc "connaître", mais ce n'est pas lui qui "veut". La volonté, - la volonté d'être et de continuer à être -, est plus originaire que la conscience elle-même ou que toute connaissance que le sujet peut avoir de lui-même.⁴⁸

Pour employer une autre métaphore, la volonté et la conscience sont comme l'envers et l'endroit de la même médaille. "Ainsi, sous ce double rapport, chacun est lui-même le monde entier, et le microcosme ; chacun trouve les deux faces du monde pleines et entières en lui. Et ce que chacun reconnaît comme sa propre essence épuise aussi l'essence du monde entier, du microcosme : ainsi, le monde est comme l'individu, partout volonté, partout représentation, et, en dehors de ces deux éléments, il ne reste aucun résidu."⁴⁹

La "volonté" est la "chose en soi", dit Schopenhauer. Toute chose "veut" être soi, et elle veut continuer à être soi. Mais cette volonté, d'où vient-elle? Comment apparaît-elle, et pourquoi ? Est-elle immanente au soi ? Est-elle une entité qui anime continuellement la chose en soi, et l'incite à "persévérer" dans son être, à "persévérer" dans sa volonté d'être ?

Mais alors *quid* des "volontés" singulières qui surgissent dans toute leur nouveauté, dans leur spontanéité, chez l'homme ou l'animal ? D'où vient telle ou telle "volonté" qui soudain surgit dans le soi ? Son apparition spontanée se présente comme une discontinuité dans la continuité de l'en soi. Le soi veut seulement et continûment être soi, et rien d'autre que soi. Mais soudain apparaissent des discontinuités dans la continuité du soi.

Comment l'expliquer ? C'est peut-être là un effet de l'effort, - de l'effort à être. En définissant l'essence de la chose en soi comme "volonté", Schopenhauer identifie celle-ci à un "effort". "Ainsi, nous avons vu, au degré le plus bas, la volonté nous apparaître, comme une poussée aveugle, comme un *effort* mystérieux et sourd, éloigné de toute conscience

Une philosophie de la conscience

immédiate. C'est l'espèce la plus simple et la plus faible de ses objectivations. En tant que poussée aveugle et *effort* inconscient, elle se manifeste dans toute la nature inorganique, dans toutes les forces premières".⁵⁰ C'était là revenir à l'idée émise par Spinoza deux siècles auparavant. Spinoza nomme *conatus* ("effort" en latin) la puissance propre et singulière de tout étant à persévérer dans son *effort* de conserver son être, et même d'augmenter sa capacité à être. Cet *effort* s'étend universellement à tout étant, vivant ou non. L'être se définit donc comme cet effort immanent de continuer à être, cette volonté de persévérer dans l'être. Définition indéniablement auto-référentielle.

Quel est le rôle de la conscience dans cet effort, dans cette persévérance à être? À la différence de la "chose en soi", qui ne cesse justement jamais d'"être en soi", la conscience n'est pas continuellement elle-même. Son "être pour soi" est discontinu dans le temps. La conscience n'est pas stable, immobile. Elle peut être brouillée, divisée, ou même chaotique dans son vécu. Elle se révèle à elle-même différente de ce qu'elle était il y a quelques instants. Elle sombre dans le sommeil toutes les nuits, et à la fin de ses jours elle disparaît dans la mort. Elle veut toujours continuer à être, comme toute "chose en soi", mais elle n'y parvient pas réellement, et elle connaît sa situation éphémère. De plus, la conscience ne veut pas être une conscience seulement au repos, statique. Elle veut connaître, grandir, évoluer, et pourquoi pas, se métamorphoser. Elle espère continuer à devenir de plus en plus consciente, elle veut continuer de se "dépasser"...

La conscience n'est donc pas seulement "représentation", comme l'affirme Schopenhauer, elle est aussi "volonté" de se dépasser. Elle est représentation *et* volonté. Elle décide à chaque instant de n'être plus seulement la "représentation" d'une volonté qui lui serait étrangère, imposée du dehors. Elle se représente dans un mouvement de dépassement, ou de surpassement, ne serait-ce que pour continuer d'être et de vivre. Pour opérer continuellement ce dépassement, elle doit vouloir l'incarner intimement, elle doit vouloir l'avoir intériorisé "en soi".

Il faut donc "dépasser" Schopenhauer en unissant la "volonté" (qui est à l'œuvre dans la chose en soi) et la "représentation" dont la conscience est le sujet ... Contrairement à la manière dont Schopenhauer les hiérarchise et les

L'Exil et l'Extase

oppose, représentation et volonté peuvent et doivent être intimement liées, nouées, intriquées, - à l'exemple de saint Augustin qui liait en un nœud serré la volonté, la mémoire et l'intelligence⁵¹.

La volonté et la représentation sont "liées" parce que la volonté est ce qui "dépasse" toute représentation actuelle que la conscience se fait d'elle-même ou du monde, pour en proposer une autre, tournée vers l'avenir ou orientée vers des possibles. Et réciproquement, la représentation "dépasse" aussi la volonté, en ce qu'elle est à la fois mémoire et intelligence en acte. La conscience qui se "représente", c'est-à-dire la conscience qui comprend, qui connaît ou qui se souvient, est par là-même capable de se "représenter" et de "juger" la volonté. Elle considère les bases qui fondent la volonté, examinent ses moyens, et ses fins, et elle juge si ces fins sont bonnes, s'il faut s'en contenter, si elles sont atteintes ou s'il faut aller plus loin encore, beaucoup plus loin, toujours plus loin.

La volonté telle que Schopenhauer la met en scène n'est donc pas suffisante "en soi". Elle ne peut se satisfaire d'elle-même, elle ne peut pas se passer de la capacité d'analyse de la conscience, et de sa capacité de jugement, en dernier ressort. La volonté est de l'ordre de l'"en soi", elle fait partie du *continu* de l'être en soi. En revanche la conscience est de l'ordre du "pour soi", - elle est de la nature du *discontinu*, elle est de l'essence du *saut* que représente son "être pour soi".

Comme l'indique la suite des jours et des nuits, des éveils et des sommeils, la conscience est pour partie continue et pour partie discontinue, elle est rythmée par des cycles propres qui oscillent alternativement entre des moments de continuité consciente et des moments de discontinuité absolue. On peut en inférer que la représentation et la volonté sont, elles aussi, dans la conscience, à la fois liées et déliées, de manière cyclique. Elles sont continûment en état de fusion et d'intrication, et dans un autre registre, elles sont rythmiquement séparées, détachées, coupées l'une de l'autre, chacune à leur tour reprenant provisoirement son autonomie, son souffle propre. La volonté ne se "connaît" ou ne se "représente" que comme volonté pure. La conscience se "représente" elle aussi cette volonté qui semble surgir du soi. Elle se la "représente" comme volonté, mais pas à la façon dont la volonté

Une philosophie de la conscience

pure se connaît elle-même, seulement comme volonté, c'est-à-dire assez confusément. La volonté "pure" est en réalité une volonté plongée dans une sorte d'inconscience du pourquoi ou du comment de ses raisons et de ses fins.

Par contraste, la conscience se "représente" comme une volonté clairement consciente de ce qu'elle veut. Elle se "voit" et elle se "veut" ; elle se "voit vouloir" dans une "représentation" consciente de sa propre volonté et de ses fins.

De fait, on ne peut séparer volonté et représentation. Ce sont les deux faces, l'une interne et l'autre externe, de la conscience.⁵²

- 1 C.G. Jung, *Les Racines de la conscience*, Trad. Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris, 1971, p.581-582
- 2 Alexandra David-Néel. *Mystiques et magiciens du Tibet*. Plon, 1929. Ed. Pocket, p. 277
- 3 Note de Jung : « L'inconscient psychoïde est expressément excepté, puisqu'il comprend en lui ce qui n'est pas susceptible de conscience et qui est seulement analogue à l'âme. » *Ibid.* Note 61, p.582
- 4 C.G. Jung, *Les racines de la réalité*, Trad. Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris, 1971, p.582
- 5 C.G. Jung, *Les racines de la réalité*, Trad. Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris, 1971, p.583
- 6 <https://www.cnrtl.fr/definition/conscience>
- 7 "La conscience puise ses aliments dans l'immense milieu qu'elle résume en soi; mais elle ne le résume et ne le contient qu'en le dépassant, qu'en formant une synthèse originale, qu'en devenant l'acte de toutes ces conditions et de ces puissances subalternes." Maurice Blondel. *L'Action*. 1893, p. 103
- 8 "Dès que [la conscience] apparaît sous la forme de l'appétit ou du besoin instinctif, [il y a] spontanéité victorieuse du déterminisme mécanique, automatisme déjà tout psychologique. Sans doute ces stimulants internes dépendent de causes plus profondes et pour ainsi dire souterraines comme des germes inconscients de la conscience ; mais dès l'instant où ils s'élèvent et s'épanouissent dans la vie subjective, ils dominent par ce qu'ils manifestent, tout ce qu'ils recèlent. Ainsi le principe même de tout phénomène conscient est un dynamisme ; et plus cette clarté intérieure se lève, mieux elle concentre les forces et les rayons de la nature." Maurice Blondel. *L'Action*. 1893, p. 103
- 9 "Il est impossible d'assigner à une conscience une autre motivation qu'elle-même. Sinon il faudrait concevoir que la conscience, dans la mesure où elle est un effet, est non consciente (de) soi. Il faudrait que, par quelque côté, elle fût sans être conscience (d') être. Nous tomberions dans cette illusion trop fréquente qui fait de la conscience un demi-inconscient ou une passivité. Mais la conscience est conscience de part en part. Elle ne saurait donc être limitée que par elle-même." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.22
- 10 "Cette conscience (de) soi, nous ne devons pas la considérer comme une nouvelle conscience, mais comme le seul mode d'existence qui soit possible pour une conscience de quelque chose. De même qu'un objet étendu est contraint d'exister selon les trois dimensions, de même une intention, un plaisir, une douleur ne sauraient exister que comme conscience immédiate (d') eux-mêmes. L'être de l'intention ne peut être que conscience, sinon l'intention serait chose dans la conscience." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.20
- 11 "C'est la nature même de la conscience d'exister 'en cercle'. C'est ce qui peut s'exprimer en ces termes: toute existence consciente existe comme conscience d'exister. Nous comprenons à présent pourquoi la conscience première de conscience n'est pas positionnelle: c'est qu'elle ne fait qu'un avec la conscience dont elle est conscience. D'un seul coup elle se détermine comme conscience de perception et comme perception. Ces nécessités de la syntaxe nous ont obligé jusqu'ici à parler de la 'conscience non positionnelle de soi'. Mais nous ne pouvons user plus longtemps de cette expression où le 'de soi' éveille encore l'idée de connaissance. (Nous mettrons désormais le 'de' entre parenthèses, pour indiquer qu'il ne répond qu'à une contrainte grammaticale.)" Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.20
- 12 "C'est la conscience non-réflexive qui rend la réflexion possible: il y a un cogito pré-réflexif qui est la condition du cogito cartésien." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.20
- 13 "Le plaisir ne peut exister 'avant' la conscience de plaisir -- même sous la forme de virtualité, de puissance. Un plaisir en puissance ne saurait exister que comme conscience (d')être en puissance, il n'y a de virtualités de conscience que comme conscience de virtualité." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.21
- 14 "[Le plaisir] n'est pas plus une qualité de la conscience (de) soi que la conscience (de) soi n'est une qualité du plaisir. Il n'y a pas plus d'abord une conscience qui recevrait ensuite l'affection 'plaisir', comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière. Il y a un être indivisible, indissoluble -- non point une substance soutenant ses qualités comme de moindres êtres, mais un être qui est existence de part en part." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.21
- 15 "Cela signifie que la conscience n'est pas produite comme exemplaire singulier d'une possibilité abstraite, mais qu'en surgissant au sein de l'être elle crée et soutient son essence, c'est-à-dire l'agencement synthétique de ses possibilités. Cela veut dire aussi que le type d'être de la conscience est à l'inverse de celui que nous révèle la preuve ontologique: comme la conscience n'est pas possible avant d'être, mais que son être est la source et la condition de toute possibilité, c'est son existence qui implique son essence. (...) La conscience est un plein d'existence et cette détermination de soi par soi est une caractéristique essentielle. Il sera même prudent de ne pas abuser de l'expression 'cause de soi', qui laisse supposer une progression, un rapport de soi-cause à soi-effet. Il serait plus juste de dire, tout simplement: la conscience existe par soi. Et par là il ne faut pas entendre qu'elle se 'tire du néant'. Il ne saurait y avoir de 'néant de conscience' avant la conscience. 'Avant' la conscience, on ne peut concevoir qu'un plein d'être dont aucun élément ne peut renvoyer à une conscience absente. Pour qu'il y ait néant de conscience, il faut une conscience qui a été et qui n'est plus et une conscience témoin qui pose le néant de la première conscience pour une synthèse de reconnaissance. La conscience est antérieure au néant et 'se tire' de l'être. (...) En effet, d'où 'viendrait' la conscience, si elle pouvait venir de quelque chose? Des limbes de l'inconscient ou du physiologique. Mais si l'on se demande comment ces limbes, à leur tour, peuvent exister et d'où elles tirent leur existence, nous nous trouvons ramenés au concept d'existence passive, c'est-à-dire que nous ne pouvons absolument plus comprendre comment ces données non-conscientes, qui ne tirent pas leur existence d'elles-mêmes, peuvent cependant la perpétuer et trouver encore la force de produire une conscience." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.22-23
- 16 "Cela ne signifie nullement que la conscience est le fondement de son être. Mais au contraire, comme nous le verrons plus loin, il y a une contingence plénière de l'être de la conscience. Nous voulons seulement indiquer: 1° Que rien n'est cause de la conscience; 2° Qu'elle est cause de sa propre manière d'être." *Ibid.* note 1, p.22
- 17 Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.23
- 18 "L'unité de la conscience se construit ainsi de proche en proche par une « synthèse de transition ». Le miracle de la conscience est de faire apparaître par l'attention des phénomènes qui rétablissent l'unité de l'objet dans une dimension nouvelle au moment où ils la brisent. " Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 39.
- 19 "Il faut mettre la conscience en présence de sa vie irréflectie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait, c'est là le vrai rôle de la réflexion philosophique et c'est ainsi qu'on arrive à une vraie théorie de l'attention." Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 40
- 20 "C'est un fait que je me crois d'abord entouré par mon corps, pris dans le monde, situé ici et maintenant. Mais chacun de ces mots quand j'y réfléchis est dépourvu de sens et ne pose donc aucun problème: m'apercevais-je «entouré par mon corps» si je n'étais en lui aussi bien qu'en moi, si je ne pensais moi-même ce rapport spatial et n'échappais ainsi à l'inhérence au moment même où je me la représente? Saurais-je que je suis pris dans le monde et que j'y suis situé, si j'y étais vraiment pris et situé? Je me bornerais alors à être où je suis comme une chose, et puisque je sais où je suis et me vois moi-même au milieu des choses, c'est que je suis une conscience, un être singulier qui ne réside nulle part et peut se rendre présent partout en intention. Tout ce qui existe existe comme chose ou comme conscience, et il n'y a pas de milieu. La chose est en un lieu, mais la perception n'est nulle part, car si elle était située elle ne pourrait faire exister pour elle-même les autres choses, puisqu'elle reposerait en soi à la manière des choses." Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, 1945, p. 47
- 21 "Le monde phénoménologique n'est pas l'explicitation d'un être préalable, mais la fondation de l'être, la philosophie n'est pas le reflet d'une vérité préalable, mais comme l'art la réalisation d'une vérité. On demandera comment cette réalisation est possible et si elle ne rejoint pas dans les choses une Raison préexistante. Mais le seul Logos qui préexiste est le monde même, et la philosophie qui le fait passer à l'existence manifeste ne commence pas par être possible : elle est actuelle ou réelle, comme le monde, dont elle fait partie, et aucune hypothèse explicative n'est plus claire que l'acte même par lequel nous reprenons ce monde inachevé pour essayer de le totaliser et de le penser. La rationalité n'est pas un problème, il n'y a pas derrière elle une inconnue que nous ayons à déterminer déductivement ou à prouver inductivement à partir d'elle: nous assistons à chaque instant à ce prodige de la connexion des expériences, et personne ne sait mieux que nous comment il se fait puisque nous sommes ce nœud de relations. Le monde et la raison ne font pas problème; disons, si l'on veut, qu'ils sont mystérieux, mais ce mystère les

- définit, il ne saurait être question de le dissiper par quelque "solution", il est en deçà des solutions." Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Collection TEL, 2005, Avant-propos, p.xv-xvi
- 22 "Il n'y a pas plus d'abord une conscience qui recevrait ensuite l'affection 'plaisir', comme une eau qu'on colore, qu'il n'y a d'abord un plaisir (inconscient ou psychologique) qui recevrait ensuite la qualité de conscient, comme un faisceau de lumière." Jean-Paul Sartre. *L'Être et le Néant*. 1943. p.21
- 23 "Puisque j'éprouve dans l'attention un éclaircissement de l'objet, il faut que l'objet perçu renferme déjà la structure intelligible qu'elle dégage". Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Collection TEL, 2005, p.5
- 24 "La conscience n'est pas moins intimement liée aux objets dont elle se distrait qu'à ceux auxquels elle s'intéresse, et le surplus de clarté de l'acte d'attention n'inaugure aucun rapport nouveau. Il redevient donc une lumière qui ne se diversifie pas avec les objets qu'elle éclaire et l'on remplace encore une fois par des actes vides de l'attention "les modes et les directions spécifiques de l'intention"." Maurice Merleau-Ponty. *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Collection TEL, 2005, p.35
- 25 C.G. Jung, *Les racines de la réalité*, Trad. Yves Le Lay, Buchet/Chastel, Paris, 1971, p.583
- 26 "Lorsque la conscience s'approche de l'inconscient, elle ne reçoit pas seulement le choc qui l'ébranle, mais elle introduit également quelque chose de la lumière de la conscience dans la "ténèbre" de l'inconscient (...) Naturellement cette "illumination" de l'inconscient n'entraîne nullement que celui-ci devienne moins inconscient. Il n'en est pas question. Ce qui survient c'est que ses contenus passent plus facilement qu'auparavant dans la conscience. La lumière qui apparaît à la fin est la *lux moderna* des alchimistes, l'élargissement répété de la conscience." C.G. Jung. *Mysterium conjunctionis*. Tome 1. Traduction de l'allemand par Etienne Perrot. Albin Michel. 1980, p. 221
- 27 E. Husserl. *Méditations cartésiennes*, Paris, Vrin, 1974, p.134, citant Augustin, *De vera religione*, 39, 72, lequel y cite à son tour Paul, *Épître aux Ephésiens*, 3, 16-17
- 28 Pierre Hadot. *Éloge de la philosophie antique*, p.52-53
- 29 *Eph.* 3, 16-17
- 30 "...Qu'il daigne vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour. Ainsi vous recevrez la force de comprendre, avec tous les saints, ce qu'est la Largeur, la Hauteur et la Profondeur, vous connaîtrez l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance." *Eph.* 3, 16-19
- 31 Saint Augustin, *De vera religione*, XXXIX, 72, Bibliothèque augustinienne, t. 8, p. 131
- 32 *Ibid.*
- 33 C.G. Jung note que le Soi est une chose qui se transforme, indépendamment des "défaillances" du moi et de sa volonté, et il met en évidence "la transformation de l'inconscient aussi bien que de la conscience, effet qu'éprouve celui qui affronte méthodiquement son inconscient. Il y a deux buts, qui sont les deux transformations citées mais le salut est un (*una salus*), de même que la chose est une (*una res*): c'est la même chose au début et à la fin, une chose qui était là depuis toujours et qui n'apparaît pourtant qu'à la fin: c'est la réalité concrète du Soi, de cette indescriptible totalité de l'homme qui, si elle défie toute représentation, n'en est pas moins nécessaire comme idée intuitive. Sur le plan empirique, on peut seulement constater que le moi est entouré de tous côtés par un facteur inconscient. La preuve en est fournie par toute expérience d'association en ce qu'elle place sous les yeux les défaillances fréquentes du moi et de sa volonté. La psyché est une équation que l'on ne peut résoudre sans le facteur "inconscient", et qui représente une totalité embrassant d'une part le moi empirique, et d'autre part ses fondements transcendants par rapport à la conscience." C.G. Jung. *Mysterium Conjunctionis*. Traduite de l'allemand par Etienne Perrot. Albin Michel. 1980, Tome I, p.203.
- 34 Spinoza, *Éthique*, 3ème Partie, Proposition 6. Traduction du latin (légèrement modifiée) par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p.142
- 35 Spinoza, *Éthique*, 3ème Partie, Proposition 7. Traduction du latin par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p.143
- 36 Spinoza, *Éthique*, 3ème Partie, Proposition 8 et sa *Démonstration*. Traduction du latin par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p.143-144
- 37 Spinoza, *Éthique*, 2ème Partie, Proposition 23. Traduction du latin par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p.100
- 38 « L'Âme en tant qu'elle a des idées claires et distinctes, et aussi en tant qu'elle a des idées confuses, s'efforce de persévérer dans son être pour une durée indéfinie et elle a conscience de son effort. » Spinoza, *Éthique*, 3ème Partie, Proposition 9. Traduction du latin par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p.144
- 39 Spinoza, *Éthique*, 3ème Partie, Scolie de la Proposition 9. Traduction du latin par Ch. Appuhn, Garnier-Flammarion, 1965, p.144
- 40 Je me réfère ici aux quatre sortes de "causes", initiale, matérielle, formelle et finale, définies par Aristote (*Éthique à Nicomaque*, I,1).
- 41 Chacun sait, dit Schopenhauer, que sa propre volonté est "l'objet le plus immédiat de sa conscience, [et] constitue l'essence intime de son propre phénomène, se manifestant comme représentation aussi bien par ses actions que par leur substratum permanent, le corps". Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 21. Traduction en français de A. Burdeau.
- 42 "La volonté est l'essence des phénomènes de la matière brute comme de la matière vivante (...) Tous les phénomènes, si divers, ont une seule et même essence, la volonté. C'est la force qui fait croître et végéter la plante et cristalliser le minéral ; qui dirige l'aiguille aimantée vers le nord ; dans la commotion qu'il éprouve au contact de deux métaux hétérogènes ; il la retrouvera dans les affinités électives des corps, se montrant sous forme d'attraction ou de répulsion, de combinaison ou de décomposition ; et jusque dans la gravité qui agit avec tant de puissance dans toute matière et attire la pierre vers la terre, comme la terre vers le soleil. C'est en réfléchissant à tous ces faits que, dépassant le phénomène, nous arrivons à la chose en soi. 'Phénomène' signifie représentation, et rien de plus ; et toute représentation, tout objet est phénomène. La chose en soi, c'est la volonté uniquement." Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 21.
- 43 Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 23.
- 44 "Jusqu'ici, on n'a considéré comme manifestation de la volonté que les modifications qui ont pour cause un motif, c'est-à-dire une représentation ; c'est pourquoi on n'attribuait la volonté qu'à l'homme et, à la rigueur, aux animaux (...) Mais nous ne voyons que trop, par l'instinct et le caractère industrieux de certains animaux, que la volonté agit encore là où elle n'est pas guidée par la connaissance. (...) Leur activité n'est pas réglée par un mobile, elle n'est pas accompagnée de représentation, et nous prouve clairement que la volonté peut agir sans aucune espèce de connaissance. La larve du cerf-volant creuse dans le bois le trou où doit s'accomplir sa métamorphose, deux fois plus grand s'il doit en résulter un mâle que si c'est une femelle, afin de ménager une place pour les cornes, dont la larve n'a évidemment aucune représentation. Dans cet acte particulier de ces animaux, l'activité se manifeste aussi clairement que dans tous les autres ; seulement c'est une activité aveugle, qui est accompagnée de connaissance, mais non dirigée par elle." Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 23.
- 45 Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 23.
- 46 "Nous allons employer cette notion de l'essence intime des choses, que pouvait seule nous donner la connaissance immédiate de notre propre essence, à pénétrer ces phénomènes du monde inorganique, si éloignés de nous. — Si nous regardons d'un œil attentif, si nous voyons la poussée puissante, irrésistible, avec laquelle les eaux se précipitent vers les profondeurs, la ténacité avec laquelle l'aimant tourne toujours vers le pôle nord, l'attraction qu'il exerce sur le fer, la violence dont les deux pôles électriques tendent l'un vers l'autre, violence qui s'accroît avec les obstacles, comme les désirs humains ; si nous considérons la rapidité avec laquelle s'opère la cristallisation, la régularité des cristaux, qui résulte uniquement d'un mouvement dans diverses directions brusquement arrêté, et soumis, dans sa solidification, à des lois rigoureuses ; si nous observons le choix avec lequel les corps soustraits aux liens de la solidité et mis en liberté à l'état fluide se cherchent ou se fuient, s'unissent ou se séparent ; si enfin nous remarquons comment un fardeau dont notre corps arrête l'attraction vers le centre de la terre presse et pèse continuellement sur ce corps, conformément à la loi d'attraction, — nous n'aurons pas de grands efforts d'imagination à faire pour reconnaître là encore, — quoique à une grande distance, — notre propre essence, l'essence de cet être qui, chez nous, atteint son but, éclairé par la connaissance, mais qui ici, dans les plus faibles de ses manifestations, s'efforce obscurément, toujours dans le même sens, et qui cependant, parce qu'il est partout et toujours identique à lui-même, — de même que l'aube et le plein midi sont le rayonnement du même soleil, — mérite, ici comme là, le nom de volonté, par où je désigne l'essence de toutes choses, le fond de tous les phénomènes." Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 23.

- 47 " — Car il y a dans tous les objets de la nature un élément inexplicable, dont il est inutile de chercher la cause : c'est le mode spécifique de leur activité, c'est-à-dire le mode de leur existence, leur essence même. (...) Quand l'objet serait dépourvu de toute autre propriété, quand ce serait un grain de poussière, il manifesterait encore, par sa pesanteur et son impénétrabilité, ce quelque chose d'inexplicable, et ce quelque chose est à l'objet ce que la volonté est à l'homme ; comme elle, il n'est soumis à aucune sorte d'explication, et cela par son essence même : bref, il lui est identique." Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 24
- 48 "Le sujet est placé vis-à-vis de la volonté, comme le spectateur qui l'observe. Quoique né d'elle, il ne la connaît que comme une chose différente de lui-même et qui lui est étrangère. (...) Par là s'explique que notre être propre soit pour nous, c'est-à-dire justement pour notre intellect, une énigme véritable, et que l'individu se regarde comme né depuis peu et périssable, quoique son essence véritable soit indépendante du temps et par là éternelle. Or, si la volonté ne connaît pas, inversement l'intellect, ou sujet de la connaissance, seule et unique partie connaissante de nous, est à jamais incapable de vouloir." Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 24
- 49 Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 25
- 50 Arthur Schopenhauer. *Le monde comme volonté et comme représentation*. § 25
- 51 Cf. Saint Augustin. De la Trinité. Livre 14
- 52 Dans un autre registre de métaphores, la "volonté" (la chose en soi) pourrait être aussi assimilée à l'Esprit, dans sa force et sa puissance. La "représentation" renverrait alors à l'Intelligence, doublée de la Connaissance et de la Mémoire; elle serait une incarnation de l'Esprit, -- elle serait le Logos est en acte, et pas seulement en puissance.