

The background of the book cover is a photograph of a person standing on a beach, looking out at the ocean. The person is wearing a hat and a jacket. The water is calm, and the sky is overcast. The overall mood is contemplative and serene.

Samuel Webb

**Connaissance de soi
et réflexion pratique**
Critique des réappropriations
analytiques de Sartre



ÉDITIONS MIMÉSIS
L'ESPRIT DES SIGNES

SAMUEL WEBB

CONNAISSANCE
DE SOI ET
RÉFLEXION PRATIQUE

Critique des réappropriations analytiques
de Sartre



ÉDITIONS MIMÉSIS

Ouvrage publié avec le soutien de l'Équipe d'accueil « Métaphysique, histoires, transformations, actualité » (EA 3552), de l'École doctorale V (Concepts et Langages - ED 0433), Sorbonne Université.

© 2022 – ÉDITIONS MIMÉSIS
www.editionsmimesis.fr
e-mail : info@editionsmimesis.fr
Collection : *L'esprit des signes*, n. 14
ISBN : 9788869763380

© MIM EDIZIONI SRL
P. I. C.F. 02419370305

Cedif Diffusion
Pollen Distribution

SOMMAIRE

INTRODUCTION :	
DE LA CONNAISSANCE DE SOI À LA RÉFLEXION PRATIQUE	11
PARTIE I.	
LES RÉAPPROPRIATIONS ANALYTIQUES DE SARTRE	35
CHAPITRE 1. RÉFLEXION ET CONNAISSANCE DE SOI :	
LA RÉAPPROPRIATION PAR LARMORE DE LA CRITIQUE SARTRIENNE	41
§1.1 La conscience préreflexive contre l'illusion du « primat théorique de la connaissance »	43
§1.2 La réflexion impure : la constitution du moi et la méconnaissance de soi	60
§1.3 La réflexion pure : véritable connaissance de soi ou acte d'engagement ?	79
§1.4 Le projet de se connaître est-il forcément de mauvaise foi ? La reprise par Larmore de la critique de la « sincérité »	95
§1.5 Le point négligé par Sartre ? Interprétation psychologique et rationalisation	108
CHAPITRE 2. LA RÉFLEXION PRATIQUE ET SES RAISONS.	
LA « CONDITION DE TRANSPARENCE » DE MORAN ET SES CRITIQUES	121
§2.1 L'approche de Moran : Sartre et la non-inertie de la conscience	122
§2.2 Cassam et la polémique contre la « Transparency Method »	134
§2.3 Savoir ce que je crois. Le sens de la condition de transparence	143
§2.4 Objections de fond à la Transparency Method ?	152

§2.5 La critique de l'activisme	163
§2.6 La conscience en première personne et son envers : responsabilité et aliénation	171
§2.7 Le problème de la généralisation de l'inférentialisme	179
CHAPITRE 3. ÉPISTÉMOLOGIE PRATIQUE DE L'AVOWAL : RÉSOLUERE LE DIFFÉREND ENTRE MORAN ET LARMORE	187
§3.1 Moran : une connaissance de soi « immédiate » et « pratique » ?	188
§3.2 Larmore : se connaître seulement en observant ses propres <i>avowals</i> ?	202
§3.3 <i>Avowal</i> et connaissance : la place de l'erreur dans la réflexion sur soi	213
PARTIE II.	
CONNAÎTRE L'ÊTRE QUE NOUS AVONS À ÊTRE : UNE INTERPRÉTATION SARTRIENNE DE LA « CONDITION DE TRANSPARENCE »	237
CHAPITRE 4. INTERPRÉTATION SARTRIENNE DE LA CONDITION DE TRANSPARENCE : VERSANT EXISTENTIALISTE	243
§4.1 L'autorité de l' <i>Avowal</i> comme autorisation à autrui de tenir l'agent responsable	243
§4.2 Le joueur irrésolu de Sartre : quand il faut s'engager pour se connaître	249
§4.3 La profondeur des engagements : l'erreur sur soi qui n'est ni théorique, ni pratique	261
CHAPITRE 5. INTERPRÉTATION SARTRIENNE DE LA CONDITION DE TRANSPARENCE : VERSANT PHÉNOMÉNOLOGIQUE	269
§5.1 La transparence malgré la récalcitrance	272
§5.2 De la réflexion pratique à la réflexion phénoménologique	284
§5.3 La vie affective et la nécessité d'une interprétation phénoménologique de la condition de transparence	289

CHAPITRE 6. SAVOIR CE QUE NOUS DÉSIRONS :	
L'APPORT DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE	293
§6.1 Critique de la position de Larmore concernant le désir	297
§6.2 Critique de la position de Moran concernant le désir	302
§6.3 Réflexion pratique et méconnaissance du désir : retour sur le joueur de Sartre	312
§6.4 Régler la question de ce que je veux : réflexion phénoménologique comme complément nécessaire à la réflexion théorique et à la réflexion pratique	329
§6.5 Réflexion phénoménologique sans <i>qualia</i> et avec le corps	348
CONCLUSION	359
ŒUVRES CITÉES DES TROIS AUTEURS ÉTUDIÉS	369
BIBLIOGRAPHIE DE LITTÉRATURE SECONDAIRE	371
REMERCIEMENTS	385
INDEX NOMINUM	387

INTRODUCTION

DE LA CONNAISSANCE DE SOI À LA RÉFLEXION PRATIQUE

Comment se connaît-on soi-même ? En quoi est-ce différent que de connaître autrui ? L'objet de ce livre est de répondre à ces questions. Plus précisément, il examine la manière dont deux philosophes américains contemporains, Charles Larmore et Richard Moran, se sont réappropriés certains éléments de la pensée de Sartre, et notamment sa critique de la réflexion comme moyen de la connaissance de soi. Cette introduction vise à repartir du débat sur ce qu'on appelle « connaissance de soi » dans la philosophie analytique pour en montrer les points aveugles, à expliquer les raisons pour lesquelles Moran et Larmore ont été amenés à reprendre Sartre et la nature des solutions qu'ils apportent.

L'apparent privilège du sujet

Il peut sembler que le sujet possède un privilège dans la connaissance de lui-même. Ce privilège consisterait dans le fait d'être mieux placé qu'autrui pour connaître ses propres états d'esprit. En général, une personne semble savoir ce qu'elle pense, ce qu'elle ressent, ou ce qu'elle veut, et peut le dire de façon plus sûre et plus directe qu'un autre. Comment expliquer cet apparent privilège du sujet ? Les débats dans la philosophie contemporaine de langue anglaise sur la connaissance de soi (*self-knowledge*) concernent principalement ce genre de connaissance et ses propriétés épistémologiques particulières. Il s'agit, pour ces penseurs, de rendre compte du fonctionnement de la connaissance de nous-mêmes qui semble sous-tendre notre capacité à parler de notre propre esprit à la première personne.

Cette manière d'aborder la connaissance de soi est un héritage de la philosophie moderne. Son paradigme est le *cogito* de Descartes.

En effet, « je pense », au sens où Descartes l'entend, est une phrase nécessairement vraie. Ce fait frappant peut donner l'impression que l'« âme est plus aisée à connaître que le corps », selon la formule du *Discours de la méthode*¹. Pour Descartes, penser signifie tout événement ou opération dans l'esprit : « tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes ; c'est pourquoi non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir, est la même chose ici que penser. [...] c'est-à-dire de la connaissance qui est en moi² ». Chez Descartes, donc, « penser » devient synonyme d'une sorte de connaissance de soi intérieure, qui semble être le privilège du sujet (ou de « l'ego ») et de la perspective en première personne. Le problème philosophique de la connaissance de soi est d'ordre épistémologique et métaphysique. On ne cherche pas à obtenir cette connaissance, mais à comprendre son fondement et son fonctionnement.

Il existe un autre paradigme de la connaissance de soi dans l'histoire de la philosophie, associé à l'injonction célèbre : « *Connais-toi toi-même* ». Dans le cadre de la philosophie antique grecque, la connaissance de soi se présente comme une tâche à accomplir, voire comme la tâche la plus essentielle. Socrate exprime bien cette problématique dans le *Phèdre*, quand il explique pourquoi il ne s'intéresse pas à l'analyse des mythes : « voici la raison, mon ami : je ne suis pas encore capable, comme le veut l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; je trouve donc ridicule, quand je suis encore dans l'ignorance sur ce point, d'examiner ce qui m'est étranger³ » (229e-230a). Pour Socrate, la connaissance de soi passe avant la connaissance d'autre chose. La raison de cette priorité n'est cependant pas, comme ce sera le cas chez Descartes et ses héritiers, parce que la connaissance de soi se présenterait avec plus d'évidence que la connaissance

1 R. Descartes, *Discours de la méthode*, IV, AT, VI, p. 33

2 R. Descartes, *Les principes de la philosophie* (1644), I, § 9, tr. fr. l'abbé Picot, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 574 ; cf. AT, X, 2, p. 28.

3 Platon, *Phèdre*, tr. fr. Mario Meunier, Paris, Pocket Presses, 2002, p. 56-57 ; cf. *Œuvres complètes*, tr. fr. Paul Vicaire, Paris, Belles Lettres, 2002, p. 6

d'autre chose, mais parce qu'il est plus *important pour la vie* de se connaître. Socrate consacre son attention d'abord à lui-même parce qu'il veut savoir comment il est : « [...] au lieu d'examiner ces prodiges, je m'examine moi-même, et je cherche à savoir si je suis un monstre plus entortillé et plus fumeux que Typhon, ou un animal plus doux et plus simple qui tient de la nature une part de lumière et de divinité⁴ ». Pour Socrate, l'enjeu de cette connaissance est essentiellement *éthique* ou *existentiel*. Son objet n'est pas le sujet pensant mais le sujet d'une vie. Cette connaissance-là peut répondre à une certaine forme de la question « Qui suis-je⁵ ? »

Ce deuxième paradigme de la « connaissance de soi » est beaucoup moins présent dans le débat analytique. Par exemple, l'article « *Self-Knowledge* » dans la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, bon indicateur de l'usage standard de termes techniques dans le contexte anglophone contemporain, s'ouvre avec l'affirmation suivante : « En philosophie, “connaissance de soi” désigne typiquement la connaissance de ses propres sensations, pensées, croyances et autres états mentaux⁶. » Ici, « en philosophie », doit se comprendre comme en philosophie analytique de l'esprit. Plus loin dans ce même article, l'auteur précise qu'« un sujet distinct désigné parfois comme “connaissance de soi”, la connaissance d'un moi persistant, est traité dans un supplément⁷ ». Ce supplément, intitulé « *Knowledge of the Self* », concerne toujours principalement des problèmes métaphysiques issus de la philosophie moderne du sujet ou du « moi ». Il ne renvoie que de manière indirecte à la problématique inaugurée par

4 *Ibid.*

5 Selon Marya Schechtman, un individu qui se demande « Qui suis-je ? » au sens de la connaissance de soi ne cherche pas à savoir quels désirs, croyances, et valeurs sont *vraiment* les siens, lesquels expriment véritablement « qui il est ». (« Personhood and Personal Identity », *Journal of Philosophy*, vol. 87, no. 2, 1990, p. 71).

6 B. Gertler, « Self-Knowledge », *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-knowledge/>>.

7 « A separate topic sometimes referred to as “self-knowledge”, knowledge about a persisting *self*, is addressed in a supplement. »

Socrate, dans une section consacrée à la connaissance du caractère et à son lien avec l'action humaine.

Les philosophes contemporains travaillant sur la connaissance de soi n'ignorent pas cette autre problématique, mais lorsqu'ils y font référence, c'est principalement pour l'écarter. Dans l'introduction à un volume récent intitulé *Self-Knowledge*, par exemple, Anthony Hatzimoysis commence par distinguer la connaissance de soi des Anciens, et celle des Modernes : « Pour les Anciens, la connaissance de soi est en premier lieu un but à atteindre, alors que pour les Modernes, il s'agit principalement d'une énigme à résoudre⁸. » Mais l'intérêt de marquer cette distinction est simplement d'indiquer ce dont il *ne sera pas* question dans les contributions de l'ouvrage.

En général, donc, on tient pour acquis le fait que la connaissance par une personne de ses propres états mentaux – ce que l'on appelle souvent la connaissance de soi « introspective » – peut et doit être traitée séparément de la connaissance de soi au sens éthique ou existentiel. Cette supposition peut se comprendre. Après tout, pour le paradigme cartésien, la connaissance de soi implique un privilège du sujet, exprimé dans le simple fait de penser et de parler à la première personne. La connaissance de soi socratique, en revanche, est formulée à la deuxième personne comme une injonction. Loin de jouir d'un privilège subjectif, elle porte précisément sur ce que nous sommes susceptibles de méconnaître à propos de nous-mêmes. Ne faut-il donc pas séparer ces interrogations, même si on considère que la connaissance de soi existentielle mérite plus d'attention philosophique ?

Le philosophe anglais Quassim Cassam a récemment posé ce défi aux philosophes travaillant sur la connaissance de soi⁹. Cassam distingue entre connaissance de soi « triviale » et connaissance de soi « substantielle », soutenant que la philosophie contemporaine a eu tendance à surestimer la spécificité épisté-

8 A. Hatzimoysis (éd.), *Self-Knowledge*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 1.

9 Q. Cassam, *Self-Knowledge for Humans*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

mologique de la première, en négligeant la seconde. La connaissance de soi apparemment immédiate et privilégiée ne saurait être que triviale, c'est-à-dire sans enjeu pour la personne¹⁰. À mon sens, Cassam a raison d'attirer l'attention des philosophes sur la connaissance de soi difficile à acquérir, qui fait une différence pour la vie humaine. Cependant, en opérant cette distinction telle que Cassam le fait, l'enjeu existentiel de la manière dont nous connaissons notre propre pensée en première personne est occulté. Une connaissance de soi apparemment immédiate, faisant intervenir l'autorité de la première personne, n'est pas nécessairement triviale.

La pensée de Sartre montre qu'il est possible de se préoccuper des dimensions épistémologique et éthico-existentielle de la connaissance de soi ensemble. Comme l'ont relevé plusieurs commentateurs anglophones, on peut considérer que Sartre fait du « connais-toi toi-même » l'*Alpha* et l'*Omega* de sa perspective éthique¹¹, et de la conscience réflexive de soi la valeur suprême de sa philosophie¹². Sartre s'intéresse en effet beaucoup aux difficultés posées par la connaissance de soi et par notre méconnaissance de nous-mêmes. Cela ne l'empêche pas de chercher à expliquer la spécificité de notre rapport à notre propre pensée, à explorer qui caractérise la perspective en première personne. En introduisant Sartre dans le débat analytique sur la connaissance de soi, on peut donc espérer surmonter cette opposition entre le paradigme du *cogito* et celui du connais-toi toi-même.

10 Comme nous le verrons dans le chapitre 2, Cassam formule cette critique notamment à l'égard de la connaissance de soi théorisée par Moran. Je vais défendre la position de ce dernier contre cette accusation.

11 Anthony Manser, *Sartre : A philosophic study*, Oxford, Oxford University Press, 1966, p. 64.

12 « [F]or [Sartre] the supreme virtue is reflective self-awareness », Iris Murdoch, *Sartre. Romantic Rationalist* [1953], London, Vintage, 1999, p. 105. On peut se rapporter, par exemple, à *Qu'est-ce que la littérature ?* où Sartre présente l'écrivain engagé comme celui qui : « tâche à [...] faire passer pour lui et pour les autres l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi » (Paris, Gallimard, « Folio essais », 1948, p. 84).

L'« accès privilégié » et ce qu'il laisse de côté

L'une des raisons pour lesquelles la connaissance de nos états mentaux semble si opposée à la connaissance socratique est sans doute l'idée que cette connaissance reposerait sur un « accès privilégié¹³ ». En effet, dans la façon traditionnelle de poser le problème, on suppose que le privilège du sujet doit s'expliquer par une forme d'accès introspectif spécial à son propre esprit. Si sa connaissance est plus directe et plus sûre que celle à laquelle autrui pourrait prétendre, c'est grâce à une différence du mode d'accès à l'information qui les fonde. Pour les philosophes modernes, cet accès privilégié fait partie de la définition même du mental, comme on l'a vu. Descartes ne donne pas beaucoup de précisions sur la manière dont s'opère cette aperception de soi qui se confond avec la pensée, mais Locke, à sa suite, le dit clairement : il s'agit d'une perception interne. Selon Locke, « *consciousness is the perception of what passes in a man's own mind*¹⁴ », la conscience est la perception de ce qui (se) passe dans l'esprit d'un homme et cette conscience accompagne nécessairement la pensée, c'est-à-dire toute opération de l'esprit. Il est « impossible pour quiconque de percevoir sans percevoir qu'il perçoit. Quand nous voyons, entendons, flairons, goûtons, sentons, méditons, ou voulons quelque chose, nous *savons* que nous le faisons¹⁵ ». Dans cette perspective, nous connaissons mieux notre esprit grâce à une perception immédiate de notre propre intériorité, alors qu'autrui ne peut percevoir que notre extériorité.

Si cette conception semble opposer la connaissance de soi à la connaissance d'autrui, elle les pense pourtant selon un modèle commun : celui du spectateur. Ce présupposé est particulièrement

13 Cette expression devenue courante est de Gilbert Ryle. Il l'emploie dans le chapitre intitulé « Self-Knowledge » de *The Concept of Mind* (1949), pour cibler la conception traditionnelle (« cartésienne ») de l'esprit. (London, Routledge, 2009, p. 137).

14 J. Locke, *Essay concerning Human Understanding*, éd. P.H. Nidditch, Oxford, Oxford University Press, Bk. II, ch. I, §19, p. 115.

15 *Ibid.*, Bk. II, ch. XXVII, §9, p. 335. Je traduis et souligne. (Dorénavant, lorsqu'aucune indication de traducteur ne figure en note, la traduction sera la mienne).

frappant chez Hume. Dans sa discussion de l'identité personnelle, Hume invite son lecteur à s'imaginer capable de voir directement dans la pensée d'autrui : « supposez que nous puissions voir clairement à l'intérieur d'un autre (*into the breast of another*), et observer cette succession de perceptions, qui constitue son esprit ou son principe pensant¹⁶. » Le philosophe écossais termine son analyse avec une remarque presque en passant mais significative : « Le cas est le même que nous considérons nous-mêmes ou autrui¹⁷. » En d'autres termes, si je pouvais observer « ce qui se passe » dans l'esprit d'autrui comme je peux le faire dans le mien, alors j'en saurais autant que lui et de la même façon. Puisque, en réalité, je ne saurais « introspecter » dans l'intériorité d'autrui, la connaissance de son esprit semble poser problème. L'objet à connaître reste caché, inaccessible. Selon ce modèle, l'information nécessaire pour vraiment connaître un autre esprit, du moins avec la même immédiateté et certitude qu'il se connaît lui-même, semble à jamais hors de portée.

La philosophie du XX^{ème} siècle, des deux côtés de l'océan Atlantique, a consacré beaucoup d'encre à la critique de cette image de la conscience de soi, principalement pour ses présupposés métaphysiques jugés intenable. Merleau-Ponty résume bien les critiques de cette position, aussi bien en phénoménologie qu'en philosophie analytique du langage, en déclarant qu'il « n'y a pas d'homme intérieur¹⁸ ». Il faut rejeter l'image d'un spectateur intérieur et d'une « scène » qui serait hors du monde. L'idée d'une intériorité privée et d'une perception interne infallible sont des mythes, voire des confusions conceptuelles. Or, toute la question devient alors de savoir quel sens donner à la suite de la phrase de Merleau-Ponty « [...] l'homme est au monde, c'est dans le monde qu'il se connaît ». Merleau-Ponty suggère ici qu'il n'y a pas de primat de principe de la connaissance de soi sur la connaissance d'autrui, et que la connaissance de soi doit se faire en quelque sorte publiquement.

16 D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), éd. de L.A. Selby-Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1960, I, IV, VI, p. 260.

17 *Ibid.*, p. 261.

18 M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (1945), Paris, Gallimard, « Tel », 1979, p. v.

Cette idée est aussi au cœur de la « philosophie de la psychologie » du second Wittgenstein. L'héritage principal du philosophe autrichien sur la philosophie de l'esprit est d'avoir remis en question la notion d'intériorité privée en faveur d'une méditation sur l'apprentissage et l'usage forcément public que l'on fait du langage¹⁹. Si l'on prête attention à l'usage dans le langage des concepts psychologiques, on remarque que l'emploi de ceux-ci à la première personne ne s'aligne pas sur leur emploi à la troisième personne. Wittgenstein parle alors d'une « asymétrie » dans l'usage des « verbes psychologiques²⁰ ». Lorsque j'emploie un verbe psychologique à la première personne de l'indicatif présent, je ne fonde pas cet énoncé sur des preuves permettant de m'attribuer l'état psychologique correspondant. Par exemple, si je dis « j'ai mal au pied » ou « je préfère la première option », il serait assez étrange, voire insensé de me demander *comment* je le sais. Pourtant, si l'on me demande si j'ai mal au pied ou si j'ai une préférence, ma réponse est généralement tenue pour décisive, du moins si je suis sincère et sain d'esprit. En revanche, si un autre affirmait à la troisième personne « S.W. préfère la première option », il aurait besoin de fonder son énoncé sur des preuves, et je serais tout à fait en droit de lui demander comment il sait (ou croit savoir) ce que je pense ou ce que je ressens. L'erreur dans de telles attributions de prédicats psychologiques est, bien sûr, tout à fait courante.

Les philosophes analytiques appellent les énoncés du premier type *avowals*. Dans le vocabulaire technique de ces penseurs, je fais un *avowal* en employant un verbe psychologique à la première personne du singulier du présent de l'indicatif²¹. Par exemple : « Je

19 Cf. L'ouvrage classique de Jacques Bouveresse : *Le mythe de l'intériorité. Expérience, signification, et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Éditions de Minuit, 1976 ; en anglais, cf. l'article de C. Wright, « Self-Knowledge : The Wittgensteinian Legacy », dans C. Wright *et al.* (éds.), *Knowing Our Own Minds*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 13-46.

20 *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie/Notes on philosophy of psychology*, Oxford, Blackwell, 1980 ; tr. fr. de G. Granel, *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, 2 vol., Mauvezin, TER, 1994, §309.

21 Tout verbe psychologique peut donner lieu à un *avowal*, y compris des verbes de sensation tels « avoir mal ». Dans ce livre, il sera question

crois qu'il va pleuvoir », « J'espère que tu viendras » ou encore « J'ai peur ». Le débat porte sur le statut de ces énoncés. Sont-ils des descriptions, des *auto-attributions* d'un état psychologique ou plutôt des *expressions* de cet état ? Expriment-ils des propositions ayant une valeur de vérité ? Autrui peut-il les démentir ? Faut-il distinguer différents types parmi ces énoncés ? Je propose de laisser *avowal* non traduit pour signaler son statut de terme technique²².

Cette critique des présupposés de l'approche dite « cartésienne » a eu une influence importante parmi les analytiques, même si ce courant est loin d'être wittgensteinien dans son ensemble. Pourtant, comme le remarque Donald Davidson, une chose est de *reconnaître* que les *avowals* jouissent d'une autorité sans équivalent dans les affirmations à la deuxième ou à la troisième personne, une autre est de *l'expliquer*²³. Il existe, bien entendu, une pluralité de tentatives pour fournir une telle explication qui continuent à faire débat dans la littérature analytique²⁴. Les théories de Richard Moran et Charles

de ceux qui sont « intentionnels » ou qui expriment des « attitudes propositionnelles », comme croire, désirer, avoir l'intention de..., etc. Ces attitudes se caractérisent par le fait d'avoir un objet (par exemple, le désir *de* telle chose), ou de se rapporter à une proposition (par exemple, croire que *p*).

- 22 Les traductions actuelles par « aveu » (Larmore), « acte expressif », et « reconnaissance » (que l'on trouve sous la plume de Sophie Djigo, traductrice du livre de Moran), fonctionnent bien dans certains contextes, mais peuvent aussi induire en erreur à cause de leurs connotations et résolutions non-voulues.
- 23 D. Davidson, « Knowing One's own Mind », *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, vol. 60, n° 3, 1987, p. 441.
- 24 Cette littérature est vaste et je ne tenterai pas de la passer en revue. Brie Gertler, dans son article pour la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, *op. cit.*, distingue huit approches (« *accounts* »), selon leur principe explicatif de la connaissance : l'accointance (*acquaintance*), le sens interne, l'accès interprétatif-sensoriel (*interpretative-sensory access*), les raisons fournies par l'attitude, le phénomène de « transparence », la rationalité, l'agentivité (*agency*), l'expression. Parmi ces approches, on peut distinguer celles qui nient ou tempèrent le caractère immédiat de ces énoncés, et les conçoivent comme fondés, malgré les apparences, sur une forme d'observation ou d'inférence, éventuellement par le biais d'un processus « infra-personnel », inconscient. D'autres approches nient le caractère authentiquement cognitif de ces énoncés et expliquent la présomption

Larmore cherchent à relever ce défi. Or, ces auteurs font une critique différente de celle, devenue classique, de l'approche traditionnelle. L'originalité de leur critique est de nous inviter non simplement à rejeter la notion d'un spectateur intérieur pour ses extravagances métaphysiques et épistémologiques, mais à reconnaître les insuffisances de ce modèle pour comprendre le phénomène de l'autorité de la première personne.

En effet, le défaut majeur d'une telle conception est la pauvreté de sa conception du rapport à soi. Elle fait comme si la conscience de soi et l'autorité de la première personne se réduisaient au fait d'être *au courant* de manière particulière de ce que je pense. Or, en réalité, ce qui importe ici est le rôle actif que je dois jouer en *déterminant* ce que je pense, la responsabilité que je dois assumer à l'égard de ma propre pensée. L'autorité que je manifeste dans un *avowal* n'est pas celle d'un témoin qui aurait le contenu de mon esprit bien en vue, qui peut décrire ce qui s'y passe de façon particulièrement fiable, comme l'a pensé la tradition, mais celle d'un agent qui se décide et prend position. Ainsi, même le télépathe le plus clairvoyant – celui qui pourrait *see clearly into the breast of another*, pour reprendre l'expression de Hume, ne pourrait pas prétendre à cette autorité. Le vrai problème des théories de l'« accès privilégié » n'est pas qu'elles présupposent *trop*, c'est qu'il leur *manque* quelque chose. Elles laissent de côté un aspect essentiel du sujet. Je ne suis pas simplement un observateur bien placé pour constater ma pensée, mais je suis, d'une certaine façon, son auteur. Elle est de mon ressort et je *m'engage* en elle. C'est parce que Sartre aurait conceptualisé cet engagement fondamental du sujet que Moran et Larmore se tournent vers lui.

de leur autorité par un principe constitutif ou expressif. Au lieu d'être la détection d'un fait contingent, ces énoncés en première personne seraient constitutifs de l'état en question soit pour des raisons conceptuelles et *a priori*, soit parce qu'ils en sont l'expression, comme le sourire exprime le bonheur. Le volume de C. Wright *et al.* (éds.), *Knowing Our Own Minds* ([1998], Oxford, Oxford University Press, 2000) donne une bonne idée de l'état de la question au moment où Moran et Larmore écrivent leurs livres respectifs.

L'inspiration sartrienne : savoir qu'on aime en s'engageant

Il n'est pas totalement inédit pour des philosophes dans cette tradition de s'intéresser à Sartre. Au moins depuis l'ouvrage de Phyllis S. Morris, *Sartre's Concept of a Person. An Analytic Approach* (1975)²⁵, plusieurs auteurs analytiques ont tenté d'établir une passerelle entre la philosophie de Sartre et la philosophie analytique contemporaine, notamment la philosophie de l'esprit²⁶. Cependant, contrairement à ces auteurs, Moran et Larmore ne cherchent pas en priorité à faire une exégèse analytique de Sartre. Il ne s'agit pas non plus de défendre la position de Sartre dans son ensemble, même traduit dans des termes analytiques. Le principal intérêt de l'approche sartrienne est plus circonscrit : montrer la sortie d'un piège dans lequel tombent la plupart des théories philosophiques de la connaissance de soi depuis Descartes. Ce piège consiste à faire comme si la personne n'était jamais que dans un rapport contemplatif à elle-même et à sa propre vie mentale. Or, Sartre montre que le rapport à soi constitutif de la subjectivité est un rapport pratique ou normatif. Nous « avons à être » nôtre être en tant qu'agents. C'est notre capacité de nous engager dans un acte de réflexion pratique qui fonde l'autorité de la première personne.

Il est possible d'apercevoir l'esprit général de ce que ces auteurs trouvent chez Sartre à travers un exemple que le philosophe français donne dans sa conférence « Conscience et de soi et connaissance de soi ». Sartre invite son auditoire à considérer comment je peux « savoir si j'aime une femme d'amour. »

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

25 P.S. Morris, *Sartre's Concept of a Person. An Analytic Approach*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1975.

26 Cf. notamment G. McCullough, *Using Sartre : An Analytic Introduction to Early Sartrean Themes*, London, Routledge, 1994 ; K. Wider, *The Bodily Nature of Consciousness. Sartre and the Contemporary Philosophy of Mind*, Ithaca, Cornell University Press, 1997. Moran et Larmore ne citent pourtant pas ces auteurs.

serai capable, dans huit jours, de sacrifier telle chose [...] d'avoir agi de telle ou telle manière pour elle²⁷.

Nous aurons l'occasion de revenir sur cet exemple. Pour l'instant, restons-en à sa forme générale. Pourquoi cela *me* revient-il de dire si j'aime quelqu'un ou non ? Ce n'est pas, suggère Sartre, que je suis un témoin particulièrement fiable de mon intériorité. Mais ce n'est pas non plus en vertu d'une convention sociale ou grammaticale qui m'accorderait ce privilège, ni encore parce que « je t'aime » consisterait simplement en l'expression de mes sentiments. C'est à moi de le dire parce qu'il me revient de m'engager ou non dans ce que j'éprouve, d'assumer la responsabilité des conduites qu'il implique. Autrement dit, je ne peux pas rester passif ou réceptif par rapport à mon propre sentiment ; je dois décider de la manière dont je le vis. La question de savoir si j'aime vraiment quelqu'un exige de moi une sorte de prise de position et non seulement le constat d'un fait. Dans cette perspective, l'autorité de la première personne vient du fait que, dans une telle situation, personne ne peut s'engager à ma place. La question de savoir ce que je pense, ce que je veux, ou ce que je vais faire ne peut se réduire, *pour moi*, à une question purement théorique. *Pour autrui*, en revanche, cette question ne peut être que théorique – celle d'un fait à connaître et non d'un engagement à prendre. Pour cette raison, je pourrais savoir tout ce qu'il m'est possible de savoir à propos de moi-même d'un point de vue théorique, en troisième personne, sans avoir de réponse d'un point de vue pratique, en première personne.

27 Je cite deux éditions différentes de cette conférence : la réédition annotée par Vincent de Coorebyter (dans *La Transcendance de l'Ego* et autres textes phénoménologiques, Paris, Vrin, 2003) et l'originale, dans *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, XLIIème année, n° 3, 1948. Cette dernière retranscrit la discussion qui est omise de l'édition de Coorebyter. Je cite cette dernière « CSCS » et l'édition originale sous la forme « CSCS, éd. orig. » entre parenthèses dans le texte avec le numéro de la page correspondante. Ici, la citation vient de CSCS, éd. orig., p. 86, je souligne.

Cette perspective en première personne sur l'amour que j'éprouve possède un autre aspect important chez Sartre. Il écrit : « si nous aimons une femme, c'est parce qu'elle est aimable²⁸ ». Cette thèse phénoménologique signifie que l'amour nous apparaît à travers notre expérience de son objet. En tant que nous vivons notre amour, il n'est pas un état intérieur, mais notre rapport spontané à la personne aimée. En ce sens, réfléchir à l'amour que j'éprouve en première personne, c'est prêter attention à ce qui lui donne son sens d'amour, mes raisons d'aimer, ce qui rend cette personne digne d'amour à mes yeux.

Nous pouvons aussi adopter une perspective en troisième personne sur nos propres états psychiques. Or, ce qu'on appelle l'introspection relève chez Sartre justement de cette perspective. Loin d'être privilégiée, elle se trouve sur le même plan que l'observation et l'interprétation qu'autrui peut faire de mon comportement.

Il semblait que le sujet eût une position privilégiée par rapport à ses propres états. [...] [I]l semblait que lorsque Paul essayait de comprendre un état psychique de Pierre, il ne pouvait pas atteindre cet état, dont la saisie intuitive appartenait au seul Pierre (TE, p. 76).

Ce raisonnement traditionnel est fondé sur des présupposés illusoire que la phénoménologie permet d'éviter. D'un point de vue phénoménologique :

[S]i Pierre et Paul parlent tout deux de l'amour de Pierre [...] [i]ls parlent de la même chose ; ils la saisissent sans doute par des procédés différents, mais ceux-ci peuvent être également intuitifs. Et le sentiment de Pierre n'est pas plus certain pour Pierre que pour Paul. [...] [D]ans les deux cas il est l'objet d'une évidence inadéquante (TE, p. 76-77).

Puisque mes états comme l'amour se manifestent au travers de mon comportement, autrui accède à mon amour d'une manière tout

28 « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité » (1939), *Situations I, essais critiques*, Paris, Gallimard, 1947 ; repris dans *Situations philosophiques*, Paris, Gallimard, « tel », 2014, p. 12. Abrégé IFPHI désormais.

aussi directe (ou indirecte) que moi. Lorsque j'objective mes états en réfléchissant sur eux, j'adopte une perspective semblable à celle d'autrui. Je me peux tromper, tout comme autrui peut savoir que je suis amoureux alors que je l'ignore. Pour Sartre, ce genre de connaissance réflexive non seulement ne jouit d'aucun privilège gnoseologique, mais il induit en erreur. Il change notre rapport à notre propre amour, en occultant le lien avec la personne aimée.

Moran et Larmore : deux conceptions du rapport entre connaissance de soi et réflexion pratique

Moran et Larmore s'inspirent tous les deux des aspects de l'approche sartrienne que nous avons mis en lumière. Ils donnent toutefois des orientations différentes à cette inspiration commune. Pour Moran, l'idée à retenir est que pour *savoir* si j'aime quelqu'un, je suis obligé d'adopter une posture pratique, plutôt qu'introspective. Sinon je risque de me sentir étranger (« *estranged* » ou « *alienated* ») à cet amour, de m'y rapporter comme à l'amour d'un autre. Pour Larmore, en revanche, l'idée est plutôt qu'avec une déclaration d'amour, nous quittons le domaine de la connaissance et du savoir. La réflexion pratique, le fait d'endosser ou d'épouser une manière de penser et d'agir, répond à d'autres problèmes, comporte d'autres exigences que la connaissance.

Cette divergence reflète une différence dans leurs critiques de la position de l'accès privilégié. Considérons les deux passages suivants, qui ont chacun pour leur auteur une importance programmatique.

Moran explique en quoi son diagnostic du problème diffère de celui que l'on fait habituellement. D'abord, Moran caractérise la critique classique.

Considérons n'importe quelle personne : les pensées, les phénomènes mentaux sont bien-là ; et tandis que la plupart des gens n'y ont qu'un accès de type externe, une seule personne a un accès interne immédiat à ce royaume. Lorsque l'on juge cette image extravagante, il s'agit d'ordinaire de rejeter ou bien la substantialité présumée de la

connaissance de soi, ou bien les hypothétiques propriétés spéciales de la position en première personne²⁹.

Selon cette position, la connaissance de soi, si elle est bien une connaissance, doit s'acquérir par un mécanisme de « perception » ou du moins de détection de nos états internes, dûment débarrassé des suppositions cartésiennes extravagantes de l'infailibilité et de l'exhaustivité. Un tel mécanisme, quoique différent de mes sens externes, fournit des informations sur mes états intérieurs, tout comme ma perception m'informe sur le monde extérieur. Mon esprit est simplement un domaine de faits empiriques comme un autre. Si je peux en avoir une certaine connaissance, c'est parce que j'y ai accès, ou, en tout cas, parce que j'ai un « mécanisme de détection en continu » (*monitoring mechanism*)³⁰ qui me transmet les informations pertinentes, éventuellement grâce à système dont le fonctionnement se place au niveau « infra-personnel » (*sub-personal*), non-conscient.

Plutôt que de critiquer l'extravagance métaphysique de cette image, j'espère montrer combien elle *euphémise* (*underdescribes*) radicalement les différences entre la connaissance de soi et la connaissance d'autrui. Ce que la conception du Spectateur laisse de côté, c'est le fait que je n'ai pas seulement un accès spécial à la vie mentale de quelqu'un, mais qu'il s'agit de la *mienne*, qui exprime mon rapport au monde, qui est soumise à mon évaluation, à ma révision, à mes doutes et à mes tensions. Cela veut dire qu'on s'attend à ce que notre conscience de notre propre vie mentale entraîne des différences dans la constitution de cette vie mentale, différences inexistantes lorsqu'il est question de

29 *Authority and Estrangement : An Essay on Self-Knowledge*, Princeton Univ. Press, 2001, p. 37 (trad. fr. de S. Djigo, *Autorité et aliénation : Essai sur la connaissance de soi*, avant-propos de V. Descombes, Paris, Vrin, 2014). désormais abrégé « AE/AA » suivi de la page l'originale/page de la traduction.

30 S. Nichols et S. Stich, emploient ce concept dans leur ouvrage *Mindreading : an integrated account of pretence, self-awareness, and understanding other minds* (Oxford, Oxford University Press, 2003), p. 163. Il est repris notamment par P. Carruthers dans *The Opacity of Mind : an integrative theory of self-knowledge* (Oxford, Oxford University Press, 2011), et Q. Cassam, dans « How We Know What We Think », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 68, 2010, p. 556.

notre conscience d'autres choses ou d'autres personnes. Pour cette raison, l'introspection n'est pas à concevoir comme une sorte d'éclairage jeté sur un royaume d'objets intérieurs, qui laisserait ces derniers inaltérés (AE/AA, p. 37/92, trad. fr. mod.).

Le projet de Moran est de *mieux décrire* la différence entre la connaissance de soi et la connaissance des autres qui a été obscurcie par la tradition cartésienne. Son argumentation vise à montrer qu'il existe bel et bien une « asymétrie » dans la connaissance de soi-même entre la position en première personne et celle en troisième personne, mais qu'il ne s'agit pas d'un *privilege* épistémique de la première. Les faits mentaux auxquels le sujet est supposé avoir un accès privilégié ne sont pas des objets intérieurs à connaître indépendamment de la perspective du sujet lui-même. Ces faits dépendent dans leur constitution même du rapport que le sujet entretient à la fois à leur égard et à l'égard du monde. Plutôt que d'un privilège, la différence entre la connaissance de soi et la connaissance des autres relève d'une *responsabilité* que chacun doit assumer envers sa propre vie mentale quand il y réfléchit³¹. Ce qui manque au spectateur n'est pas l'accès à des informations cachées, mais l'implication de soi qui permet de parler au nom de ses attitudes et d'en répondre.

Larmore propose, quant à lui, un tout autre diagnostic de l'insuffisance de l'idée traditionnelle d'accès privilégié. Selon lui, cette notion est en réalité une tentative confuse d'expliquer le phénomène de l'autorité de la première personne. Or, cette autorité, exprimée dans nos *avowals*, ne relève pas d'une *connaissance* de ma vie mentale : elle est l'expression réflexive d'un engagement. Il ne faut pas confondre la connaissance de soi, qui ressemble en réalité à la connaissance que je pourrais avoir de n'importe quelle autre personne (notamment en ce qu'elle doit être fondée sur des preuves), et l'*avowal* qui est un acte que je fais en première personne :

L'erreur est justement de supposer que notre accès privilégié à nos croyances et désirs relève de la connaissance de soi. Ce présupposé

31 Moran voit chez Sartre et Wittgenstein des façons complémentaires de montrer que la « la position en première personne se définit par ses *inconvenients* distinctifs, revers de son privilège » (AE/AA, p. xxxv/42).

se heurte, en effet, à des difficultés insurmontables : il y a surtout le fait qu'une telle connaissance de soi ne pourrait s'acquérir que par le moyen d'une faculté foncièrement mystérieuse—ni l'observation ni l'inférence, mais une sorte d'auto-télépathie. On fait mieux, voici ma thèse, de voir dans les aveux [*avowals*] [...] un exercice de la réflexion pratique, une prise de position et non un acte de connaissance. [...] [Les *avowals* font autorité parce que] nous seuls, [et] personne d'autre à notre place, sommes en mesure de nous engager³².

Selon Larmore, la difficulté qu'a la conception traditionnelle à expliquer comment s'opère une connaissance réflexive immédiate est d'ordre conceptuel, car la notion même de connaissance est ici non-pertinente. Les *avowals* ne sont tout simplement pas des actes cognitifs. Me connaître moi-même suppose que je me saisisse moi-même tel que je suis indépendamment de mon propre point de vue. C'est une opération de ce que Larmore appelle la réflexion cognitive. L'*avowal*, en revanche, est un opération de la réflexion *pratique*. Il ne s'agit pas de déclarer ce que je sais *déjà* de moi, mais plutôt ce que j'ai *l'intention* de penser et de faire. Ainsi, les *avowals* se distinguent des descriptions de l'être que je suis, et ce en dépit de leur ressemblance grammaticale à première vue³³. Contrairement à la description de soi (qui pourrait se formuler aussi bien à la troisième qu'à la première personne), un *avowal* n'est ni vrai, ni faux au moment où il est prononcé. Il annonce simplement la façon dont je m'engage désormais. Faire un *avowal*, ce n'est pas (encore) se connaître.

Ce que les deux philosophes partagent donc est le rejet d'un modèle qui fonderait l'autorité de la première personne sur une sorte d'observation. Exercer cette autorité, ne revient pas à détecter un

32 C. Larmore, *Pratiques du moi*, Paris, PUF, 2004, p. 154, désormais abrégé PM.

33 L'application de cette distinction à des cas concrets n'est pas toujours évidente. Si quelqu'un me demande, « Est-ce que tu aimes les films d'horreur ? » et je réponds spontanément, « J'adore ! », est-ce une description de mon goût ? Ou est-ce plutôt un *avowal*, une prise de position ? On peut supposer que Larmore nous invite à distinguer ces deux fonctions de l'énoncé, et d'accorder l'autorité seulement à la prise de position, et non à la description.

état d'esprit, mais à adopter une attitude. On prend position dans un *avowal* en fonction de ce que l'on considère comme une raison de *tenir* cette attitude-là, et non une raison de se l'*attribuer*. Ces auteurs divergent au sujet du rapport entre l'*avowal* à la connaissance de soi.

L'héritage sartrien : deux réappropriations opposées

Chacune de ces conceptions de l'autorité des *avowals* représente une façon différente de redéployer un héritage sartrien. En effet, Moran et Larmore construisent chacun leur conception autour d'une opposition structurante entre deux types de rapport à soi, opposition qui fait écho à celle proposée par Sartre dans *L'Être et le Néant* entre « réflexion impure » et « réflexion pure ». Or, Larmore et Moran tirent des leçons opposées de cette distinction qui les conduisent à construire des théories à la fois très proches et frontalement opposées.

Larmore présente explicitement sa conception de la « réflexion pratique » comme une adaptation de la notion sartrienne de « réflexion pure ». Dans le paragraphe des *Pratiques du moi* qui suit immédiatement celui cité plus haut sur les *avowals*, Larmore montre comment il est possible, à partir d'une analyse de la réflexion pure chez Sartre, de comprendre la nature pratique de l'autorité de la première personne par *opposition* à la connaissance de soi :

Aux moments, dit [Sartre], où ma réflexion sur moi-même jouit d'une autorité incontestable, d'une « évidence apodictique », je ne prends pas de point de vue sur mon état d'esprit, je n'assume en rien l'attitude essentielle à la connaissance, où l'objet (fût-ce moi-même) se découvre selon son rapport avec d'autres vérités et ne se laisse donc saisir qu'avec une certaine probabilité (PM, p. 155).

Larmore cite ensuite le passage suivant où Sartre définit la réflexion pure en la distinguant de la connaissance :

la réflexion qui nous livre le réfléchi non comme un donné, mais comme l'être que nous avons à être, dans une indistinction sans point

de vue [...], elle ne nous *apprend* rien, elle *pose* seulement [...] [elle] est *reconnaissance* plutôt que connaissance³⁴.

Larmore conclut : « Un acte de réflexion où nous posons l'être que nous avons à être, voilà une description exacte de ce qui me paraît être la nature des aveux en question, et c'est cette intuition sartrienne que je propose d'élaborer de façon systématique » (PM, p. 155).

Ainsi, Larmore retient de Sartre l'idée selon laquelle la réflexion qui nous permet d'exercer l'autorité de la première personne est de nature pratique et *non-cognitive*. Pour *annoncer* notre état d'esprit avec autorité, nous opérons une réflexion pratique. Pour connaître notre état d'esprit, en revanche, il nous faut opérer une réflexion au sens classique, cognitif. Il s'agit de réfléchir sur soi-même comme un donné à connaître, plutôt que comme l'être que nous avons à être.

Or, Sartre critique justement un tel retour objectivant sur soi sous le nom de « réflexion impure », qui serait une forme de méconnaissance de soi, voire de mauvaise foi. Pour Larmore, cette critique est exagérée. Une réflexion cognitive bien comprise peut éviter les reproches que Sartre fait à la réflexion « impure » et permettre la connaissance de soi. Cette connaissance est sujette à l'erreur, mais en cela elle ne diffère pas de la connaissance d'autrui, ou de la connaissance empirique en général. En même temps, la caractérisation que Sartre propose de la réflexion pure (un acte de réflexion où nous posons l'être que nous avons à être) fournit un modèle pour comprendre l'autorité non-cognitive des *avowals*. Il s'agit de l'autorité associée à une prise de position, plutôt qu'à la connaissance d'un fait psychologique.

Chez Moran, la reprise du schème sartrien, sous la forme de l'opposition *theoretical stance/deliberative stance*, reste plus implicite. Sans citer directement la distinction réflexion pure/impure, Moran s'inspire de la critique sartrienne de la conscience réflexive pour montrer pourquoi une connaissance de soi fondée uniquement sur une saisie de soi objectivante est inadéquate : elle reste étrangère à la perspective en première personne de l'agent. Pour Moran, la

34 *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943, rééd. « Tel », 1976, p. 191 (désormais abrégé « EN »).

réflexion théorique (impure) ne permet pas de se connaître au sens à la fois plein et ordinaire associé à l'autorité de la première personne. C'est en ce sens que l'on dit « je sais ce que je veux », à la suite d'une décision réfléchie. Je sais quelque chose à propos de moi-même, mais ce n'est pas le fruit d'une observation. Il s'agit plutôt d'un engagement fondé sur une délibération. Nous « savons ce que nous voulons » en première personne en nous rapportant à notre attitude comme une décision à prendre.

Ainsi, chez ces deux auteurs, la réflexion pure sartrienne sert de modèle pour penser une forme de réflexion où nous répondons à des questions sur nous-mêmes de manière pratique, en nous engageant plutôt qu'en adoptant sur nous-mêmes le point de vue d'un spectateur. Leur opposition tient à la conception de la connaissance de soi qu'ils tirent de cette notion sartrienne. Pour Larmore, il n'y a qu'une connaissance de soi en troisième personne, identique à la connaissance d'autrui. La réflexion pratique permet de *poser* l'être que nous avons à être, mais seule une réflexion cognitive permet de le *saisir*. Pour Moran, il existe une façon de se connaître qui est caractéristique de la position en première personne : la réflexion pratique nous permet de prendre conscience de notre pensée et de notre action *en tant que nous avons à l'être*.

On pourrait espérer clarifier et surmonter cette opposition en la conduisant à son origine sartrienne. Or, la raison pour laquelle deux approches opposées de la connaissance de soi peuvent toutes deux s'inspirer de la réflexion pure sartrienne tient en partie à l'ambivalence de la théorie sartrienne. En effet, Sartre procède à une critique radicale de la réflexion comme source possible de la connaissance de soi, tout en tentant de penser une réflexion « purifiante » qui accomplirait néanmoins cette connaissance. Cette réflexion semble être à mi-chemin entre cognition et décision. Sartre la présente comme étant à la fois pratique et cognitive, comme une connaissance de ma conscience telle qu'elle *est*, c'est-à-dire comme un rapport au monde dont je dois assumer la responsabilité. Mais en quoi consiste une connaissance réflexive qui n'est pas la saisie de moi en tant qu'objet ? Est-ce encore une connaissance ? La position de Sartre sur cette question n'est pas d'emblée évidente. Il s'agira pour nous d'explorer les pistes qu'elle offre.

Hypothèses

Chacune de ces théories apporte quelque chose de différent à l'étude de la connaissance de soi. Les étudier ensemble comporte un intérêt supplémentaire. Cela permet de montrer comment la philosophie de Sartre, loin d'être sans pertinence dans le débat analytique, y apporte quelque chose de fécond. On mesure sa fécondité précisément à la pluralité de pistes théoriques qu'elle suggère. Partant de cette intuition de base selon laquelle le caractère exceptionnel du rapport à soi implique une certaine responsabilité à assumer, deux approches distinctes de la connaissance de soi prennent forme, jetant une lumière neuve sur le problème. Elles soulignent une tension essentielle : entre objectivité et agentivité, interprétation théorique et raisonnement pratique, perspective en troisième et en première personne.

En même temps, la théorie sartrienne se retrouve éclairée en retour par sa mobilisation pour répondre à des questions qui lui sont en partie étrangères, et qui ont des présupposés différents des siens. Cela montre notamment que l'on peut se servir de la conceptualité de Sartre, sans endosser ses présupposés les plus forts et les plus controversés (son ontologie apparemment dualiste, sa conception radicale de la liberté, etc.). En s'inspirant librement de Sartre, Moran et Larmore font ressortir des points de convergence insoupçonnés entre la philosophie existentialiste, d'un côté, et la philosophie analytique du langage et de l'esprit de l'autre. En ce sens, leurs travaux représentent une passerelle entre des traditions philosophiques qui se sont trop souvent contentées de s'ignorer mutuellement.

Nous verrons aussi comment l'appropriation non-phénoménologique de la conception sartrienne pour l'adapter au cadre analytique fait ressortir l'importance de la dimension phénoménologique de cette conception. En effet, je vais défendre la thèse selon laquelle non seulement ces réappropriations analytiques de la pensée de Sartre laissent de côté quelque chose d'important pour la compréhension de cette pensée, mais que *c'est précisément cette dimension phénoménologique écartée qui permet de résoudre les difficultés rencontrées par ces approches*. Plus précisément, en se focalisant sur la dimension pratique de la réflexion pure, Moran et Larmore

passent sous silence sa signification phénoménologique. Or, une interprétation phénoménologique d'une réflexion de ce type permet peut-être de rendre compte de l'autorité de la première personne là où la réflexion pratique paraît inadaptée.

Dans les chapitres qui suivent, je me propose d'étudier l'apport de ces trois approches aux problèmes de la connaissance de soi que je viens d'esquisser. Ce faisant, la nature du rapport entre connaissance de soi et réflexion pratique deviendra progressivement plus claire.

Dans le chapitre 1, il s'agira de mettre au jour la manière dont Larmore se réapproprie la critique sartrienne de la réflexion. Je montrerai comment la notion sartrienne de conscience préreflexive devient chez Larmore le rapport normatif à soi constitutif du moi. Il s'agira également d'analyser la réhabilitation que propose Larmore de la réflexion « impure » comme moyen légitime de la connaissance de soi, ainsi que le modèle de la réflexion pratique que Larmore tire de la réflexion « pure » sartrienne.

Le chapitre 2 examinera le modèle de la connaissance de soi fondée sur la réflexion pratique développé par Moran, ainsi que son inspiration sartrienne. Ce modèle, que Moran appelle « condition de transparence », a suscité des critiques sévères dans le débat analytique. Je le défendrai notamment contre la critique de Quassim Cassam, représentant contemporain de la théorie inférentialiste de la connaissance de soi. L'intérêt de répondre à cette critique est qu'elle repose, selon moi, sur une lecture non-sartrienne de la position de Moran. Mettre au jour cet aspect de la théorie de Moran permet à la fois de mieux la comprendre et de mieux la défendre.

Dans le chapitre 3, je présenterai le différend entre Moran et Larmore sur le statut cognitif de l'*avowal* et sur la possibilité d'une connaissance de soi qui serait « pratique » plutôt que théorique. En analysant les problèmes posés par cette notion, je critiquerai également le modèle de la connaissance de soi théorique fondé *sur* nos propres *avowals*. Il s'agira de montrer que l'*avowal* peut relever d'une connaissance pratique de soi-même si on lui reconnaît une forme d'erreur pratique.

Dans les chapitres 4, 5, et 6, j'examinerai certaines difficultés rencontrées par les approches de Moran et de Larmore. Il s'agira de voir

si une interprétation sartrienne et phénoménologique de la fameuse « condition de transparence » permet de résoudre ces difficultés.

Pour rendre compte notre capacité à faire un *avowal* authentique de notre attitude quand celle-ci ne peut être la conclusion d'une réflexion pratique, il faut avoir recours à deux aspects de la « réflexion pure » sartrienne laissés de côté dans les réappropriations analytiques. Le premier, de type existentialiste, concerne le fait d'assumer la responsabilité *devant autrui* de nos attitudes, ce qui exclut l'observation et l'inférence des moyens légitimes de répondre à la question de notre attitude (Ch. 4). Le second, de type phénoménologique, concerne l'explicitation de notre expérience de la signification des choses qui sont les objets de nos attitudes, ce qui se distingue de la réflexion visant à former notre attitude à la lumière de raisons pratiques (Ch. 5). C'est notamment lorsqu'il est question de nos états affectifs, comme le désir et les émotions, que cette approche phénoménologique s'avère indispensable, en raison des différences entre ces derniers et les cas paradigmatiques dans les théories de Moran et de Larmore, à savoir la croyance et l'intention (Ch. 6).

Samuel Webb est docteur en philosophie à Sorbonne Université. Originaire de Brooklyn, il travaille sur les points de convergence entre la philosophie française et anglo-américaine.

« La question de savoir si j'aime vraiment quelqu'un exige de moi une prise de position et non seulement le constat d'un fait. Dans cette perspective, l'autorité de la première personne vient du fait que personne ne peut s'engager à ma place. »

Comment se connaît-on soi-même ? Concernant nos états d'esprit, il peut sembler que la connaissance de soi jouisse d'un privilège : je sais ce que je pense parce que j'ai un accès immédiat à mon esprit. S'inspirant de Sartre, deux philosophes américains, Richard Moran et Charles Larmore, ont soutenu que cette idée ne rend pas compte de notre rapport singulier à notre propre esprit. En plus de se connaître par une réflexion théorique, on est aussi capable d'une *réflexion pratique*. On peut répondre de façon pratique à la question de savoir ce qu'on pense : par une décision ou un engagement, plutôt qu'une interprétation de soi. Mais quel est le rapport entre ces deux types de réflexion sur soi ? Que faire lorsqu'elles entrent en conflit ? Ce livre cherche à répondre à ces questions. Ce faisant, il montre l'importance d'une autre voie vers la connaissance de soi jusqu'à présent laissée de côté par les auteurs analytiques : la réflexion phénoménologique sur notre expérience monde.

Éditions Mimesis
www.editionsmimesis.fr
info@editionsmimesis.fr
Cedif Diffusion / Pollen Distribution

28,00 €

ISBN 978-88-6976-338-0



9 788869 763380