

Florence CAEYMAEX, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*. (Europaea Memoria). Un vol. de 333 pp. Hildesheim/Zurich/New York, Georg Olms Verlag, 2005. Prix : 49,80€. ISBN10 : 3-487-12821-7 – ISBN13 : 978-3-487-12821-4.

L'ouvrage de F. Caeymaex étudie de façon originale la réception de la phénoménologie en France. L'ambition affichée de prime abord consiste à discerner, chez Sartre et Merleau-Ponty, les modalités spécifiques par lesquelles l'existentialisme a repris le problème bergsonien de l'articulation de la conscience et du temps. Au fond, il s'agit de nouer philosophiquement deux formules que des études récentes sur la réception française de Husserl et de Heidegger citent, en passant, au début de leur investigation : « Nous sommes les vrais bergsoniens¹ » (Koyré à Hering) et « Nous sommes les vrais positivistes² » (Husserl, *Ideen I*). En effet, contrairement à d'autres recherches, il s'agit d'envisager cette réception au prisme des enjeux de la philosophie française de l'époque tels qu'ils sont déjà mis en question par Bergson, au-delà de l'opposition superficielle entre philosophie critique et philosophie positive. L'héritage bergsonien de Sartre et de Merleau-Ponty constitue ainsi, plus précisément, le « prisme bergsonien » qui donne à la phénoménologie française une orientation originale vers un positivisme et un pragmatisme renouvelés, dont les derniers mots de *La Transcendance de l'Ego* donnent le programme : « fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives » (cité p. 49). Dès leurs premiers ouvrages, Sartre et Merleau-Ponty sont mus par un souci du concret qui prend son départ dans la conscience et dans le rapport pratique qu'elle entretient avec le monde. C'était déjà la voie empruntée par Levinas dans son ouvrage pionnier sur l'intuition chez Husserl. A reprendre la question en ce point crucial, on y gagne une compréhension essentielle de cette quête de concret souvent rappelée sans rigueur, et l'existentialisme y retrouve sa consistance philosophique. Pour la phénoménologie existentialiste, le concret consiste en un ensemble de descriptions de la conscience comme expérience temporelle, autrement dit comme non-coïncidence avec soi et avec le monde, comme négativité.

Toutefois, le livre ne propose pas qu'une lecture en trois temps : critiques phénoménologiques de Bergson, héritages de Bergson dans la phénoménologie française, reprises créatrices de Bergson chez Sartre puis chez Merleau-Ponty. Un tel schéma, dans sa sèche planification, tendrait à masquer plusieurs lignes de fuite de ces lectures croisées de Bergson, Husserl, Sartre et Merleau-Ponty. F. C. se donne en fait deux « guides » qui, dans leur proximité même et dans le respect réciproque qui les unissait, définissent deux moments de la philosophie française au 20^{ème} siècle et, par conséquent, deux lectures de Bergson : une pensée de la dialectique chez Hyppolite, une pensée de la différence chez Deleuze. La dialectique reste à l'horizon du livre, que ce soit à propos de Hyppolite ou du différend philosophique de Sartre et de Merleau-Ponty à propos de l'histoire. En revanche, l'importance méthodologique de Deleuze est décisive. Il autorise, au moins, une autre lecture de Bergson que celle produite par ses prédécesseurs ; il en éclaire ou approfondit d'autres virtualités. Mais c'est loin d'être tout : la présence de Deleuze esquisse les traits d'une troisième génération dont émerge la figure de Foucault. Par là, s'ouvre le champ d'une relecture de la philosophie contemporaine, autrement dit post-kantienne, en France, disons, de Ravaisson (1867, évoqué pp. 243-244) à Foucault (1966, évoqué p. 111).

Il faudrait, pour s'en convaincre, comparer finement ce que Deleuze écrit à propos de Bergson et ce qu'il écrit à propos de Foucault près de trente ans plus tard. Contentons-nous ici

¹ Voir Ethan KLEINBERG, *Generation Existential. Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Ithaca/Londres, Cornell University Press, 2005, p. 28.

² Voir Nicolas MONSEU, *Les Usages de l'intentionnalité. Recherches sur la première réception de Husserl en France*, Louvain, Peeters, 2005, p. 37.

de faire quelques hypothèses d'une coïncidence éditoriale – factuelle, donc – entre la parution du *Bergsonisme* de Deleuze et des *Mots et les Choses* de Foucault. Dans son livre de 1966, ce dernier décrit « une certaine manière *moderne* de connaître les empiricités » dont la philosophie de Kant est « le premier constat philosophique ». En fait, le décalage de l'être et de la représentation ouvrent deux voies, dont l'une, métaphysique, explore le « fond jamais objectivable d'où viennent les objets à notre connaissance superficielle », et dont l'autre, positiviste, ne fait que doubler les observations des sciences constituées naturalistes. Bref, assène Foucault, « Le triangle critique – positivisme – métaphysique de l'objet est constitutif de la pensée européenne depuis le début du XIX^e siècle jusqu'à Bergson. »³ Il n'est pas anodin que Deleuze retrouve chacune de ses coordonnées dans le projet foucauldien, présenté tout à la fois comme « une sorte de néo-kantisme », comme « un nouveau positivisme », et comme un « certain [nouveau] vitalisme »⁴. Dès lors, la phénoménologie reçoit sa juste place dans une tradition philosophique française qui conteste radicalement l'opposition de l'empirique et du transcendantal, entendue comme le rapport du donné à ses conditions de possibilités, mieux qui dénonce la complicité entre l'attitude naturaliste des sciences et l'abstraction de la philosophie critique. La conséquence serait donc bonne du « positivisme spiritualiste » (243-244) de Ravaisson et de Bergson à « l'empirisme transcendantal » de Deleuze et de Foucault, en passant par « l'ontologie phénoménologique » de Sartre et de Merleau-Ponty.

Un dernier indice de cette problématisation implicite pourrait résider dans la façon singulière dont le plan de l'ouvrage semble rejouer, pour son propre compte, de Bergson à Sartre d'abord, de Bergson à Merleau-Ponty ensuite, l'articulation de la triade Vie – Travail – Langage. En régime existentialiste, la métaphysique de la vie bergsonienne s'actualise d'une part en une philosophie de l'action – de la *praxis* –, d'autre part en une philosophie de l'expression, malgré la dénonciation par Bergson des illusions venant des exigences de l'action, de la communication et de la vie sociale. Cela ne va donc pas sans ruptures. Il s'agit pour Sartre et pour Merleau-Ponty de se donner les moyens d'accomplir le programme bergsonien d'« assouplir la notion de conscience » (14), comprise comme durée. Ce qui manque à Bergson, c'est une description de l'intentionnalité phénoménologique, seule capable d'« élargir la notion de présent » (26) et de définir celui-ci, non comme coïncidence avec soi, mais comme « présence [...] transie d'une négativité » (205). Merleau-Ponty reproche, en plus, à Bergson de ne pas avoir suffisamment insisté sur le corps propre comme rapport temporel et engagé au monde. Toutefois, très vite, sous l'influence d'Hyppolite, Merleau-Ponty nuance ses positions envers Bergson qu'il ne cessera de re-lire et de re-penser de 1947 jusqu'à sa mort en 1961, comme l'atteste notamment ce passage du cours sur *La Nature* : « Bergson est tout près d'une philosophie qui ne définirait pas la vie par le repos, la coïncidence en elle-même, mais par le travail de soi sur soi dont elle ne pourrait se plaindre, puisqu'il lui permet de se réaliser⁵. » L'enjeu n'est rien moins que de penser une « négativité ontologique » (315) qui distingue, en nature, le pour-soi et l'en-soi, la conscience et l'être.

F. C. fait remarquer, à juste titre, que cette idée est « étrangère à Husserl non moins qu'à Bergson » (200). Pour la comprendre pleinement, son propos gagnerait à se tourner vers Heidegger, connu de Sartre d'abord grâce à Jean Wahl, de Merleau-Ponty par les cours de Kojève sur Hegel. Mais c'est bien chez Bergson que l'un et l'autre trouvent les virtualités d'une conscience vécue comme libre activité créatrice. En effet, la philosophie de Bergson est un pragmatisme, certes « partiel⁶ » (130), dans la mesure où elle conçoit l'intelligence comme une activité résolument pratique, orientée par les besoins vitaux. Sartre et Merleau-Ponty

³ Voir Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, « Folio », 1990, p. 258-262.

⁴ Gilles DELEUZE, *Foucault*, Paris, Minuit, 1986, respectivement p. 67 ; 22 et 59 ; p. 98.

⁵ Maurice MERLEAU-PONTY, *La Nature*, Paris, Seuil, 1995, p. 91.

⁶ A cause de sa relève métaphysique.

s'engagent dans cette brèche pour décrire un « *cogito existentiel, temporel et donc fini* » (237) que rien ne viendra surmonter. En disjoignant l'être et la durée, Sartre fait glisser la temporalité vers le néant (252), tout en se donnant les moyens de penser le temps et la conscience dans leur apparaître propre (258), comme « épreuve de soi [...] sous la forme du temps » (207), et non comme des choses parmi d'autres. A ce titre, il semble bien que Sartre fût un bergsonien méthodique : il s'agit tout à la fois, en philosophie, de « diviser les mixtes » (259) et d'en décrire la genèse. C'est ce qu'il fait tant dans *La Transcendance de l'Ego* que dans *L'Être et le Néant*. Mais c'est incontestablement Deleuze qui en a donné la formulation la plus rigoureuse. Il faut renoncer à la généralité abstraite des conditions de possibilité et se consacrer aux « conditions de l'expérience réelle, c'est-à-dire les différences qui seules permettent de comprendre les mixtes qui la constituent » (123).

Peut-être est-ce là la meilleure façon de dire l'enjeu de la psychanalyse existentielle sartrienne, qui prend le relais de l'ontologie à la fin de *L'Être et le Néant*. De celle-ci, on peut à bon droit dire qu'elle est « transcendantale » (J.-M. Mouillie, cité p. 307) : l'être-en-soi est une condition de possibilité, voilà tout ; l'être-en-soi-pour-soi est la vérité abstraite de toute existence humaine. La place est donc nette pour une « pratique de sa propre existence » (307) qui ne porte pas sur des invariants anthropologiques, mais qui scrute le projet originel concret d'un homme et les modalités de son individuation comme « travail créatif de soi par soi et de soi par le monde » (267). Selon Merleau-Ponty toutefois, le négativisme de Sartre, comme le positivisme de Bergson, resterait pris dans une opposition abstraite entre l'être et le néant. Dans un premier temps, cette critique pousse Merleau-Ponty à placer la négativité dans l'expérience même du langage. Mais peut-être s'agit-il, déjà, pour lui de dégager une différence plus fondamentale, « antérieur[e] au surgissement de la conscience », et de proposer une nouvelle philosophie de la Nature, « tournée d'abord vers l'être *se faisant* » (315).

On comprendra, à la lecture de ce bref compte rendu, que le livre de F. C. est essentiel pour comprendre un siècle de philosophie française, de 1867 à 1966 au moins, et les raisons qui ont fait de Bergson, Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze, Foucault et quelques autres les meilleurs garants d'une « *philosophie* [qui se fait] à l'épreuve du présent » (316).

G. Cormann
Université de Liège