

Bergson entre Sartre et Merleau-Ponty.

À propos de Florence Caeymaex, *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson. Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Hildesheim, Olms, 2005, 333 p.

Un des intérêts les plus fondamentaux de l'ouvrage que Florence Caeymaex consacre à la place de l'œuvre de Bergson dans les phénoménologies de Sartre et de Merleau-Ponty est assurément de montrer de quelle façon une attention aux virtualités de la philosophie bergsonienne telles qu'elles s'actualisent singulièrement dans les itinéraires philosophiques des deux phénoménologues existentialistes permet de ressaisir autrement leur débat relatif à la question du rapport entre la durée et la négativité. Ce rapport est compris ici comme étant au cœur même de la dialectique¹. Dans cet ouvrage important, dont l'écriture est aussi rigoureuse, profonde que fluide, Florence Caeymaex montre en effet de quelle façon l'œuvre de Bergson occupe une fonction de tiers dans le débat entre les deux phénoménologues : « Peut-être Bergson a-t-il été, depuis toujours, la lumière secrète de l'échange virtuel entre les deux phénoménologies existentialistes »². Florence Caeymaex construit sa recherche d'une façon qui lui permet de ne pas faire comme si Sartre et Merleau-Ponty partageaient en fait un même plan d'interrogation. Il s'agit au contraire ici de montrer de quelle façon tant les critiques que Sartre et Merleau-Ponty adressent à Bergson que la façon dont celui-ci influence positivement le chemin de pensée de chacun relève en fait chaque fois d'un plan différent. La liberté ou la spontanéité ontologique que Sartre tente de réfléchir à partir de la néantisation elle-même ne relève pas du même plan d'interrogation que celui investi par un Merleau-Ponty davantage soucieux d'interroger les conditions de potentialisation de la liberté dans le déploiement même de la foi perceptive³. Mais si Bergson est au départ des réflexions de Sartre et de Merleau-Ponty, il est également présent à l'arrivée, mais sous des modalités très différentes. Certaines virtualités du bergsonisme se voient ainsi tout autant actualisées dans l'ontologie indirecte de Merleau-Ponty que dans la *Critique de la raison dialectique*. Sur des plans d'interrogation différents, Sartre comme Merleau-Ponty ne cessent ainsi de rencontrer la question de la durée bergsonienne. Il est évident qu'il ne s'agit pas pour les deux phénoménologues de rendre possible comme chez Deleuze la pensée d'une *différence* qui serait étrangère à la négativité⁴. Même si cette question d'une différence irréductible à la négativité est rencontrée par le dernier Merleau-Ponty, il s'agit néanmoins pour les deux phénoménologues existentialistes de déployer une entente *dialectique* de la durée, celle-ci étant chez l'un et chez l'autre fécondée par certaines virtualités du bergsonisme.

Dans la première partie de son ouvrage, Florence Caeymaex montre que Merleau-Ponty ne dénonce pas le réalisme bergsonien de la même façon que Sartre, même si c'est bien néanmoins au nom d'une même défense de l'intentionnalité de la conscience que cette critique s'exerce⁵. Sartre s'attache davantage à montrer que le positivisme bergsonien est clairement lié au fait que le mode d'être spécifique de la vie intentionnelle de la conscience n'y est pas encore suffisamment pensé. On peut à ce propos remarquer de quelle façon les critiques que Sartre adresse à la dite impossibilité que Bergson a de penser la temporalité propre de la conscience prennent un sens très fort dès lors que l'on se souvient que cette difficulté majeure à sortir d'une approche instantanéiste de la conscience pure est bien celle que Sartre rencontre lui-même dans *La transcendance de l'ego*, cette difficulté le conduisant précisément à opérer un mouvement de pensée qui, en passant entre autres par *L'esquisse d'une théorie des émotions*, aboutira à *L'être et le néant*, à la temporalité constitutive du pour-

¹ Cf. *ibid.*, p. 305.

² *Ibid.*, p. 299.

³ Cf. *ibid.*, p. 307.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 318.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 105-107.

soi. Les critiques que le premier Merleau-Ponty adresse à Bergson portent également sur l'intentionnalité et la temporalité, mais en s'attachant davantage à interroger leur ancrage corporel. C'est pour cette raison que « Merleau-Ponty ne se contente pas de dénoncer le réalisme bergsonien, mais encore l'horizon vitaliste de cette pensée »⁶. Il importe à nouveau ici de remarquer que les critiques que la *Phénoménologie de la perception* adressent à Bergson renvoient aux insuffisances que Merleau-Ponty reconnaîtra plus tard être celles de ses premiers ouvrages, à savoir un certain dualisme de la conscience et du corps non encore surmonté, ce qui conduira précisément Merleau-Ponty à passer progressivement d'une phénoménologie de la perception à une phénoménologie de l'expression. Ce que Merleau-Ponty reproche à ce moment à Bergson, c'est ce qu'il se reprochera plus tard, à savoir de n'avoir pas encore suffisamment pensé à partir d'elle-même l'intentionnalité spécifique du corps⁷. C'est en ce sens que l'on peut comprendre l'évolution du rapport de Merleau-Ponty à Bergson tel qu'il se manifeste dans ses cours des années 1947-1948. Merleau-Ponty s'y attache à lire plus attentivement *Matière et mémoire* et s'aperçoit que le travail essentiel de cet ouvrage « n'est plus d'opposer la conscience à la matière comme le temps à l'espace, mais de repenser la matière, c'est-à-dire aussi le corps, en termes de durée. La conscience y est décrite comme mémoire contractant la durée des choses, perception ayant lieu dans les choses et au moyen d'un corps »⁸.

Florence Caeymaex entreprend ensuite dans son ouvrage une relecture du « pragmatisme » de Bergson visant à montrer de quelle façon, « sans recours à l'intentionnalité, Bergson frôle ce que Husserl, puis Sartre et Merleau-Ponty, décriront comme la donation par esquisses de la chose perçue »⁹. La dimension sélective et pratique de l'acte perceptif, loin de faire de celui-ci un événement impersonnel ayant lieu dans l'extériorité matérielle anonyme, est toujours le fait d'une personne singulière¹⁰. Par ailleurs, la théorie bergsonienne des images tente de rendre compte que le cerveau n'engendre pas la perception comme telle, mais au contraire que celle-ci se fait là-bas, à la chose même. C'est bien cette théorie qui interdit dans la philosophie de Bergson toute confusion entre la perception proprement dite et le souvenir¹¹. Il est donc tout à fait possible de penser chez Bergson à la fois l'articulation et l'hétérogénéité de la perception et du souvenir. Au cœur même de ce rapport entre perception et souvenir, il y a le corps agissant. C'est dire que toute approche représentationnaliste de la conscience, qui fait donc de celle-ci un lieu de contemplation du monde, est condamnée d'une part à ne pouvoir distinguer le souvenir et la perception et est condamnée d'autre part à ne pouvoir articuler la dimension singulière de l'acte perceptif et le fait que la perception ne se fait pas dans le cerveau, mais là-bas, dans le monde. C'est bien la prise en compte du corps agissant qui permet de penser une véritable durée de la perception. C'est sur cette base qu'il est possible d'interroger d'une autre façon le rapport de Sartre à la durée bergsonienne.

La thèse essentielle qui est défendue ici consiste à dire que la durée de la conscience implique un engagement de la liberté dans l'effectivité d'une expérience intotalisable. Selon Florence Caeymaex, c'est précisément dans cette perspective que l'on peut défendre l'idée selon laquelle Sartre propose à sa façon une description de la pure durée, même si celle-ci passe tout entière sur le plan de l'existence humaine et est indériverable d'une source plus haute¹². C'est ainsi que Florence Caeymaex montre avec beaucoup de finesse de quelle façon

⁶ *Ibid.*, p. 106.

⁷ Cf. *ibid.*, p. 88.

⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁹ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰ Cf. *ibid.*, p. 142.

¹¹ Cf. *ibid.*, p. 144.

¹² Cf. *ibid.*, p. 253.

la question du rapport entre liberté et possibilité chez Sartre entre en résonance avec la philosophie bergsonienne de la durée. Sartre et Bergson démontent chacun à leur façon les mystifications déterministes tout autant que le mythe de la volonté. Ils cherchent à dépasser l'opposition abstraite de l'actif et du passif. Chez Sartre comme chez un certain Bergson, la liberté ne prend possession d'elle-même que dans l'action et l'épreuve de l'extériorité. Nous trouvons encore un témoignage de cette convergence entre Sartre et Bergson dans leur critique commune de cette ontologie classique qui tend à comprendre le possible comme ce qui précède l'existence réelle, comme un moins qui précèderait un plus : « Poser le possible à l'origine ne permet nullement de rejoindre la liberté : c'est nier l'imprévisible nouveauté qui la caractérise en fait. Mais si de là, comme avec les négations, Bergson se contente de montrer que le possible est *plus que le réel* puisqu'il l'implique, Sartre s'efforce d'indiquer la structure d'être de cette liberté par quoi les possibles apparaissent – un être qui est son propre possible ; en renvoyant les possibles au futur, il interdit toute prédétermination du pour-soi à venir »¹³. C'est dans le même sens encore que Florence Caeymaex met également en évidence une parenté entre la *Critique de la raison dialectique* et la durée créatrice de l'élan vital : au-delà des différences entre les positions de Sartre et celles de Bergson, « il reste que la spontanéité de la conscience sartrienne, non moins que la liberté créatrice, trouve dans l'*inerte* les conditions de son exercice. C'est pourquoi on peut dire qu'elle est par-delà l'activité et la passivité : son activité n'est pas *déterminée* par l'inertie, mais elle l'implique. Et que l'inerte détourne, divise, reprend, solidifie l'élan de la spontanéité est aussi vrai chez Bergson que chez Sartre ; peut-être de ce point de vue la *Critique de la raison dialectique* emprunte-t-elle encore son vocabulaire et ses images à Bergson »¹⁴.

Au fil de son ouvrage toujours très fouillé et argumenté, Florence Caeymaex établit progressivement les façons dont Sartre et Merleau-Ponty viennent chacun actualiser des virtualités différentes de la philosophie bergsonienne de la durée. Une relecture de Sartre à partir de Bergson permet ainsi d'interroger avec plus de profondeur encore le rapport intrinsèque entre la temporalité de la subjectivité et son engagement toujours singulier dans l'action. Si l'action libre suppose comme sa condition de possibilité le temps de la conscience intentionnelle, le temps de la conscience intentionnelle ne s'éprouve véritablement comme durée réelle que dans l'engagement créatif et nécessairement singulier de l'action effective. Merleau-Ponty se situe quant à lui sur un autre plan d'interrogation que celui de Sartre. Il s'agit davantage avec Merleau-Ponty d'interroger les conditions phénoménales de l'engagement de la liberté dans le monde que d'interroger l'expérience de la liberté à partir de son pouvoir propre de néantisation. C'est pour cette raison que Florence Caeymaex entreprend dans son ouvrage de mettre en tension une appropriation existentielle de la durée bergsonienne et une appropriation ontologique. L'enjeu de cette appropriation réalisée par Merleau-Ponty est d'interroger le rapport entre la liberté et la temporalité, la dialectique de la durée, à partir de la texture ontologique du champ phénoménal. Se glissant dans l'ambiguïté même de la philosophie de Bergson pour y actualiser certaines de ces virtualités, Merleau-Ponty entreprend en effet d'articuler la théorie bergsonienne des images à la théorie de l'élan vital. Influencé par Jean Hyppolite et son interprétation « dialectique » de l'élan vital¹⁵, Merleau-Ponty s'attache à montrer que la négativité est chez Bergson un véritable « ingrédient de l'être » ou tout au moins pourrait l'être si le positivisme final de sa métaphysique ne le refusait¹⁶. En interrogeant cette dialectique de l'élan vital à partir de la phénoménologie de l'expression qu'il est en train d'élaborer, il s'agit à ce moment pour

¹³ *Ibid.*, p. 264.

¹⁴ *Ibid.*, p. 268.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 288.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 289.

Merleau-Ponty de coupler la durée de la vie subjective à la durée d'une vie phénoménale qui précède toute distinction du sujet et de l'objet, cette articulation des durées étant précisément selon Deleuze le propre de l'intuition bergsonienne¹⁷. Critiquant toute forme d'illusion rétrospective, il s'agit pour Merleau-Ponty de véritablement conquérir au contact d'un certain Bergson l'idée que la vérité du négatif ne s'épuise pas dans le heurt frontal de l'être et du néant, mais implique sur un autre plan un processus incessant de différenciation et de réflexion dans la différenciation, une durée ontologique. C'est en ce sens que Florence Caeymaex défend la thèse selon laquelle l'ontologie phénoménologique de Merleau-Ponty s'accomplit comme une ontologie de la durée¹⁸. Dans un geste semblable à celui de Sartre, Merleau-Ponty replie donc lui aussi la durée bergsonienne sur le phénoménal. Mais ce qu'il importe ici de bien saisir, c'est le fait que la dialectique merleau-pontienne de la durée se situe à un autre niveau d'interrogation que celle de Sartre. Si la durée sartrienne implique l'engagement créatif du pour-soi dans l'action, la durée merleau-pontienne est « le processus de phénoménalisation et de différenciation interne à l'être, antérieur à toute position de sujet et d'objet, de chose et de conscience »¹⁹.

Même si cette question de la nature dialectique de la durée n'épuise pas le sens que celle-ci revêt chez Bergson, ainsi qu'en témoigne la lecture de Deleuze qui rend possible la pensée d'une différence étrangère à la négativité, Florence Caeymaex montre de quelle façon la question du rapport entre la durée et la négativité, qui est le cœur vivant de la dialectique, implique pour être correctement posée que l'on soit attentif aux différents plans possibles de son élaboration. La philosophie de Bergson telle qu'elle est interprétée par Florence Caeymaex ouvre en ce sens le chemin d'une réflexion sur les différents niveaux d'élaboration d'une entente dialectique de la durée. Au lieu d'opposer les philosophies dialectiques les unes aux autres en considérant qu'elles se situent en fait sur un même plan d'interrogation, l'ouvrage important de Florence Caeymaex montre finalement qu'il est nécessaire de promouvoir une nouvelle réflexion sur les différents usages possibles de la dialectique.

Raphaël Gély (F.N.R.S./UCL)

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 290-291.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 295-296.

¹⁹ *Ibid.*, p. 297.