

R. BREEUR, *Autour de Sartre : La conscience mise à nu*, Grenoble, Millon, 2005, 322 p.

Roland Breeur prolonge ici les préoccupations qui animaient le beau livre sur Proust qu'il a publié, chez le même éditeur, en 2000. *Singularité et sujet. Une lecture phénoménologique de Proust* s'intéressait à la façon dont, chez Proust, le rapport du sujet au monde est inquiété par une singularité en moi qui insiste en marge de ce rapport. *Grosso modo*, cette lecture confirmait implicitement le jugement porté par Sartre dans son article sur « L'intentionnalité » qui se termine par le célèbre « Nous voici délivrés de Proust... » Chez Proust, en effet, quelque chose tient le sujet à l'écart du monde et d'autrui. Or, dans le présent livre, l'A. rapproche, de façon très convaincante, le *souvenir involontaire* proustien de ce que Sartre appelle d'une belle mais énigmatique formule le « souvenir d'être ».

Ce faisant, il retourne à Merleau-Ponty lui-même, et à de nombreux merleau-pontiens, la question que *Sens et Non-sens*, dès 1945, adressait à l'auteur de *L'Être et le Néant* : la question de la *passivité*. Rappelons la remarque de Merleau-Ponty : « *L'Être et le Néant* montre d'abord que le sujet est liberté, absence, négativité, et qu'en ce sens le néant est. Mais cela veut dire aussi que le sujet n'est *que* néant, qu'il a besoin d'être porté dans l'être, qu'il n'est pensable que sur le fond du monde, et enfin qu'il se nourrit de l'être comme les ombres, dans Homère, se nourrissent du sang des vivants. Nous pouvons donc attendre, après *L'Être et le Néant*, toutes sortes d'éclaircissements et de compléments. » (M. Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 126). Ces compléments viendront, à n'en point douter, dans *Critique de la Raison dialectique*, puis dans *L'Idiot de la famille*. L'étude minutieuse de R. Breeur choisit cependant une autre voie. C'est à partir d'une relecture attentive de *L'Imaginaire*, de *La Transcendance de l'Ego*, puis de *L'Être et le Néant*, qu'il s'attache à montrer que Sartre permet de penser une passivité plus radicale que l'ambiguïté décrite dans *Phénoménologie de la perception*. Contrairement à la passivité dérivée de la familiarité originaire de l'homme et du monde chez Merleau-Ponty, le souvenir de l'être dans la conscience sauvegarde à la fois la *contingence* de l'Être et le caractère *absolu* de la conscience. Selon Sartre, la familiarité entre la conscience et le monde n'est pas un acquis originaire, mais au contraire une conquête dont il faut rendre raison. Autrement dit, « comment et pourquoi pareille conscience condescend-elle aux contraintes et aux limites d'un moi ? » (*Autour de Sartre*, p. 153)

La réponse à cette question, dans la philosophie de Sartre, exigera l'articulation de deux passivités. Soulignons, avant d'envisager cette problématique, la rigueur et la probité de R. Breeur. La première partie de son ouvrage dégage, à propos de trois problèmes fondamentaux : le *corps*, le *temps* et la *déhiscence de l'Être*, la nécessité, identifiable dans les

textes mêmes de Merleau-Ponty, de penser un *excès de l'Être sur le sens*. Ainsi, par exemple, l'expérience du peintre indique-t-elle, dans son obstination à traiter un thème de prédilection, « quelque chose en lui [qui] n'a pas mûri » (p. 57), « l'insistance d'un noyau opaque qui ne se dissout pas dans l'épaisseur du monde » (p. 59). Ce que R. Breeur appelle précisément la *singularité*. Le problème que nous lègue Merleau-Ponty serait par conséquent celui-ci : « comment entrer dans la chair ? » (p. 58)

La deuxième partie prend appui sur le chapitre « Pathologie de l'imagination » de *L'Imaginaire*, afin de repenser l'*angoisse* qui étreint la liberté dans certaines situations. D'une certaine façon, il s'agit de comprendre pourquoi *L'Imaginaire* affirme que « le réel n'est jamais beau » (J.-P. Sartre, *L'Imaginaire*, « Folio », p. 371). La réponse paraît simple : parce que la beauté est une fuite par rapport au réel. Plus précisément, l'imagination est négation du monde : les objets irréels « nous offrent d'échapper à toute contrainte de *monde*, ils semblent se présenter comme une négation de la condition d'*être dans le monde*, comme un anti-monde » (*Ibid.*, p. 298). Regardons-y de près. Reprenant le cas de l'obsession décrit par Sartre, l'A. met l'accent (par exemple, *Autour de Sartre*, p. 97, 124, 148, 187 et 212) sur une autre des formules dont Sartre avait le secret : « Il y a des *spasmes du moi*, une spontanéité qui se libère ; il s'est produit comme une résistance du moi à lui-même. » (*L'Imaginaire*, p. 298 ; je souligne.) La formule est belle. Il faut cependant remarquer que, selon Sartre, l'hallucination va plus loin. A la résistance du moi par rapport à lui-même se substitue ni plus ni moins que la *désintégration* de ce moi. C'est à ce niveau seulement que le sujet, comme l'objet, disparaît et que « les mots manquent » (*Ibid.*, p. 305) – comme le disait à peu près Husserl dans ses *Leçons sur le temps* – pour décrire ce type d'existence à laquelle, en l'absence d'un sujet pour l'expérimenter, on n'accède que par la mémoire.

La troisième partie reprend le problème de la distinction de la *conscience* et de l'*Ego* affirmée dès 1934. Pour donner à cette dissociation toute son ampleur, l'A. la discrimine avec précision de deux positions apparemment proches de celle de Sartre, mais qui renvoient en fait toutes deux à ce que Sartre nomme une *conscience dégradée*, affectée d'une passivité secondaire : d'une part, la théorie bergsonienne du *moi profond*, qui privilégie la continuité du passé vers le présent, d'autre part la position de Merleau-Ponty, radicalisant Husserl, selon laquelle « la conscience s'ébauche au contact d'une organisation intime qui vient du monde et qui préside à son articulation. » (*Autour de Sartre*, p. 202) Bref, il faut éviter deux écueils : celui où le Moi est toujours déjà articulé ; celui où cette articulation lui vient du monde. Comment dès lors un monde se constitue-t-il ? Comment la « distinction fragile et jamais acquise » (211) entre le possible et le réel s'établit-elle ? Autrement dit encore, comment

« comprendre la jointure entre conscience et sujet » ? C'est à ces questions que répond la quatrième partie du livre.

Dans cette dernière partie, l'A. analyse les implications de la définition sartrienne de la conscience comme *choix*. Ce choix donne un contenu à la conscience, laquelle peut ainsi « se rapporter à un monde articulé » (241). Ainsi autorise-t-il à la fois le passage de la pure transcendance de la conscience à un *se transcender*, et le passage de l'expérience de la présence de l'Être à la constitution d'un monde de sens. Cette solution ne va pas sans poser de redoutables difficultés. Ne faut-il pas, en effet, déjà présupposer des possibles, c'est-à-dire la constitution d'un Ego faisant face à un monde articulé par ses projets, pour comprendre l'angoisse de la conscience par rapport à elle-même ? Ne pense-t-on pas dès lors le constituant à partir du constitué ? Faut-il y voir, comme le suggère l'A. (247), faisant implicitement signe vers Derrida, un *supplément originaire* ? Par ailleurs, il s'agit de comprendre pourquoi la conscience absolue se fait réalité-humaine. R. Breeur invoque précisément à ce propos le *souvenir d'être* : « ... l'en-soi se néantit et s'absorbe dans sa tentative pour se fonder. [...] Il demeure simplement dans le pour-soi comme un souvenir d'être, comme son injustifiable présence au monde. » (*L'Être et le Néant*, « Tel », p. 127) Deux interprétations sont possibles : d'un côté, ce reste d'être est ce qui maintient la conscience attachée au monde dont elle n'est que la négation *interne* (réponse à la critique de Merleau-Ponty) ; de l'autre, c'est ce *résidu* d'en-soi brut qui garantit le caractère absolu de la conscience, puisqu'il excède le commerce que nous entretenons avec le monde (critique contre Merleau-Ponty).

Finalement, à quoi renvoie ce souvenir d'être ? Il ne renvoie pas à une expérience passée, mais à l'insistance présente (ou à la présence insistante) de quelque chose qui ne passe pas et qui échappe au projet qu'a le pour-soi de fonder l'être. Comme le souvenir involontaire proustien tire sa force et sa précision de l'« élan du projet passé » (*Autour de Sartre*, p. 279). Sartre ne reconnaissait-il pas lui-même, dans son texte d'hommage à Merleau-Ponty, rappelle R. Breeur, qu'il « traînai[t] une seule pensée, toujours la même » (cf. 308). Il aurait donc fait preuve de quelque mauvaise foi en récusant, de façon répétée, cette « fidélité involontaire » (302) à soi, préoccupée autant du futur que du passé, qui seule rend compréhensible l'angoisse éprouvée face à la rupture toujours possible du choix : « On serait même tenté de croire que son effort insoumis et rétif d'affirmer perpétuellement sa pure spontanéité ne fait que trahir son souci d'effacer ce kyste d'être, cette mêmeté ou cette passivité qui perturbe celle d'un Ego qu'elle s'était donnée. » (303)

G. Cormann (Université de Liège)