

Circularités fondatrices et inachèvement perpétuel, À propos de André Guigot, *Sartre*, Paris, Vrin, 2007, 251 p.

Visant à saisir, dans une perspective génétique, le mouvement vivant de la pensée sartrienne – sa complexité, ses évolutions, ses paradoxes moteurs, ses retotalisations incessantes – André Guigot entend mettre au jour, de manière progressive et synthétique c'est-à-dire en minimisant autant que possible les effets de l'illusion rétrospective, la logique interne et les exigences de cette « aventure intellectuelle » [p. 8]. C'est tout naturellement donc que l'auteur adopte une présentation chronologique classique allant de la formation phénoménologique de Sartre à sa *Somme* sur Flaubert, envisagée comme le point culminant, et non simplement dernier en date, du travail sartrien (le chapitre sur *L'Idiot de la famille* s'identifiant d'ailleurs au chapitre conclusif). Cette progression chronologique est bien au service de l'appréhension de la dialecticité d'une pensée aux prises avec elle-même, et non l'inverse, aussi sont-ce les points de passage, les moments de refonte créative, les inflexions, inventions ou approfondissements qui retiennent principalement l'attention de l'auteur. Il serait vain et prétentieux de tenter un résumé exhaustif de ce livre dense et difficile, aussi nous concentrerons-nous sur un thème important pointé de façon récurrente dans cette démarche en spirale, celui des *circularités* conceptuelles.

Insistant sur l'attrait méthodologique qu'a exercé la phénoménologie husserlienne sur le jeune Sartre, l'auteur met en avant l'aspect émancipateur de cette philosophie qui a libéré le *penser* des carcans rigides des philosophies institutionnelles. Fort d'une méthode ordonnant la marche de la pensée sans en brider la spontanéité, Sartre reprend le concept d'*intentionnalité* et y découvre, à ses yeux contre Husserl, « la négativité positionnelle de la transcendance » [pp. 18-19]. André Guigot expose longuement les relations et divergences entre les perspectives sartrienne et husserlienne quant aux liens entre intentionnalité, contingence, transcendance, immanence, *epochè*, vérité, etc. afin de pointer le contraste entre l'idéal d'autonomie que représente pour Sartre la méthode phénoménologique et son rejet du projet husserlien de fondation. Ce contraste s'exprime dans ce que l'auteur appelle l'orientation *volontariste* que prend la phénoménologie sartrienne à partir, précisément, de la critique (partisane et discutabile selon Guigot qui rend justice à Husserl dès qu'il estime cela nécessaire) du substantialisme de l'*ego* transcendantal husserlien. Il faut entendre par ce volontarisme une radicalisation de la liberté passant par une identification entre le fait d'être et le choix d'être. Autrement dit, l'absence d'entité subsistant au-travers ou au-delà du mode diasporique de la conscience implique sa nature volontaire, active et spontanée, et ce jusque dans ses structures irréflechies, et condamne toutes les interprétations mécanistes et déterministes des actes de conscience. Il ne s'agira désormais plus d'expliquer par les causes mais de comprendre par les fins tout en rendant compte du fait que la conscience puisse subir ou souffrir de ce qu'elle constitue. Cette première circularité fondamentale, celle de la *liberté* et du *déterminisme*, s'exprimant par exemple, à un niveau psychologique, dans le rêve ou l'hallucination, traversera toute l'œuvre sartrienne (donnant lieu notamment à cette notion, exprimée sous forme d'oxymore, d'*activité passive*).

Ayant dégagé les implications et conséquences de cette focalisation de Sartre autour de l'intentionnalité entendue comme « éclatement », ayant montré ensuite comment, réinvestissant le concept d'angoisse, le philosophe adosse la liberté à une contingence originelle, Guigot poursuit sa progression dans l'œuvre et aborde Sartre lorsqu'il tente d'appréhender les différentes façons dont la conscience dévoile activement le monde (affectivité émotionnelle, perception, imagination). Le lien posé dans *L'Imaginaire* entre imagination et négation sera étendu à toute la vie psychique envisagée comme pouvoir néantisant. On verra par exemple dans la fonction irréaliste de l'analogon le négatif anhistorique de la liberté en situation. Si « la conscience du réel sans prisme imaginaire est à

la limite du possible et du supportable puisque la rançon d'une relation réaliste au monde se réduit à la contingence » [p. 66], alors c'est qu'à chaque fois il s'agit de refuser de telle manière ce monde-ci (ce qui deviendra par la suite le nécessaire engagement factuel de tout projet d'être). Or, ce refus, cette négation du monde à partir de la saisie d'une béance au sein de la situation, s'opèrent de manière irréfléchi et non-positionnelle. Aussi pour rendre compte de cette liberté en situation, c'est-à-dire la thématiser de manière adéquate, conviendra-t-il d'adopter une pensée jouant sans cesse sur les modes *réfléchi* et *irréfléchi* [p. 64]. Cette circularité méthodologique, ce passage perpétuel que doit effectuer le chercheur entre la conscience irréfléchi et la conscience réfléchi renvoie au « volontarisme » dégagé plus haut et à l'importance cruciale qu'y prend le statut de l'irréfléchi.

Les études des actes de conscience fournissent certains principes que les recherches ontologiques de *L'Être et le Néant* assoiront systématiquement. Mais précisément parce qu'elle s'appuie sur des conduites qui sont des fuites (fuite dans l'imaginaire ou dans le monde magique de l'émotion), c'est-à-dire des négations d'une liberté en situation vécue, pathologiquement, comme manque, l'ontologie dessine l'image d'une liberté stoïcienne, anhistorique, obtenue « dans et par l'intériorité » [p. 66], *mais* qui, malgré son ineffectivité, est déjà engagée dans une situation dont elle est justement une distanciation à partir d'un point de vue néantisant. *L'Être et le Néant* donnera une assise ontologique à cette caractéristique de l'existence grâce au concept de *transphénoménalité* : « Non seulement l'existant n'est soutenu par aucune forme d'être que lui-même, mais l'être de l'apparition est comme la condition de son propre dévoilement » [p. 86]. Se dessinent ici deux mouvements circulaires intimement liés : l'un, intra-conscientiel, voit dans le cogito pré-réflexif une condition du rapport réflexif à soi mais une condition qui ne peut s'éprouver et se prouver qu'en acte (c'est la version ontologique des rapports entre l'irréfléchi et le réfléchi) ; l'autre, circularité en forme de dépendances réciproques, relie le phénomène d'être et la conscience dévoilante et est assuré par la transphénoménalité de l'être du phénomène et de celui de la conscience. Notons que cette double circularité se retrouve dans l'usage ambigu que l'auteur fait de la notion de *transcendance* : tantôt il s'agit de la conscience qui transcende le monde en produisant du sens à partir d'un donné qu'elle n'est pas vers un être qu'elle n'est pas non plus, tantôt c'est le monde qui transcende la conscience en tant que l'être transphénoménal de celui-là est une condition de l'être transphénoménal de celle-ci.

Se faisant ne pas être l'être qu'elle nie, mais incapable de fonder son être, la réalité humaine est par essence inachevée. D'une certaine façon, c'est la déficience ontologique du sujet qui autorise l'efficacité du monde. Cet inachèvement intrinsèque, dont *L'Être et le Néant* est selon l'auteur la description, cette absence totale de garantie s'identifie avec la liberté. Et lorsque cette liberté saisit réflexivement l'absence totale de justification de ses choix, alors naît l'*angoisse*. Ne pas assumer cet échappement à la causalité, autrement dit fuir l'*angoisse*, entraîne des conduites d'évitement qui sont inévitablement frappées d'une circularité malheureuse puisqu'à chaque fois la conscience *est* ce qu'elle fuit. Ce cercle de la mauvaise foi est rendu possible par et s'appuie sur cette ambiguïté de la condition humaine qui est à la fois *facticité* et *transcendance*, fait et valeur. André Guigot, après avoir éclairci cette autre circularité importante qu'est le *circuit de l'ipséité* [p. 114 et sq.], fera reposer la tentative philosophique de Sartre, et l'enjeu politique de cette tentative, sur cette ambiguïté. Rejetant l'idéalisme, le réalisme et le matérialisme (qui est un idéalisme de la matière), Sartre érigerait un « monisme volontariste » [p. 118] capable de rendre compte des relations dissymétriques mais dépendantes entre les deux pôles d'être dont l'un conditionne l'autre qui est l'arrachement néantisant à ce conditionnement vers un idéal d'être. Mais puisque qu'aucune chaîne causale (déterminisme de la nature, du passé, puis, plus tard, de l'histoire, de la société, etc.) ne nous indique ce qu'il convient de faire à partir d'elle, puisque nul devoir-être ne nous est fourni *a priori*, ce sera à la morale de prendre le relais.

Les réflexions axiologiques présentes dans les *Cahiers pour une morale*, et qui ont placé la générosité au sommet de la hiérarchie des valeurs, débouchent, « par l'impossibilité d'asseoir l'engagement généreux lui-même sur un quelconque savoir, sur un déséquilibre fondamental de la réalité humaine ». En somme, étant donné qu'aucune action ne peut incarner sur un mode essentialiste l'impératif moral qui la dirige, c'est bien, selon l'auteur, la mobilité permanente de la temporalité qui soutient toute valeur (en tant évidemment qu'une valeur « authentique » se caractérise par le dépassement de la situation présente, c'est-à-dire par l'adhésion au mouvement temporel). André Guigot résume cela comme suit : « Le devenir définissant l'être de la valeur comme engagement fondé sur l'absence d'être prédéfini, le philosophe est sans cesse renvoyé à une circularité fondatrice dont, ajoute-t-il, le nominalisme conséquent sera assumé pleinement [...] dans le cadre anthropologique de la *Critique de la raison dialectique* » [p. 170].

Ainsi donc, à l'inachèvement des recherches morales correspond l'inachèvement de la réalité humaine, que l'insertion dans le cadre de la rareté et de la violence fera entrer dans l'histoire. Mais si c'est bien à un dépassement dialectique de l'*être* et du *savoir* dans un *faire* de la pensée que vise la *Critique*, alors les instruments qui penseront l'inachèvement de l'histoire seront eux-mêmes frappés par cet inachèvement. André Guigot voit dans la *violence* à la fois ce qui assure la continuité entre le faire et sa représentation et ce qui *inacheve* « la réalité humaine et sa représentation sous forme de rareté, c'est-à-dire sous forme de logique vivante de l'action ». Si l'on définit le vivant comme ce qui est capable d'agir et de pâtir, si, en outre, ce vivant se caractérise par l'intériorisation de la rareté, et si, enfin, la raison dialectique est l'expérience même du vivre, de cette praxis, alors la violence n'est pas accidentelle mais bien originelle. En effet, unissant au cœur du vécu totalisant les « terribles contradictions » de l'histoire qu'exprime la logique de l'action, elle est à la fois ce qui exclut la raison, ce qui menace toutes totalisations et ce qui permet l'intelligibilité des liens dialectiques tout en refusant toute synthèse définitive. En un mot, « la violence inscrit une permanence entre le faire et le connaître » [p. 181]. Bien plus, selon l'auteur, qui cite Sartre, c'est parce que cette circularité de la logique de l'action *inacheve* à la fois l'unification humaine et sa représentation que la philosophie est possible : « C'est dans le mouvement tournant de la totalisation qu'elle apparaît comme raison dialectique, c'est-à-dire extérieure à tous par ce que intérieure à chacun, et totalisation en cours sans totalisateur de toutes les totalisations totalisées et de toutes les totalisations détotalisées » [p. 184]. Le processus historique se réfléchit dans la raison dialectique qui doit sans cesse opérer sa critique afin de s'adapter aux faits et accueillir l'imprévisible, intégrant ainsi, dans un mouvement circulaire, la violence à l'histoire.

Nous l'avons dit, pour André Guigot, c'est dans *L'Idiot de la famille* que s'exprime le mieux l'unité du projet sartrien. En tant que la raison dialectique, s'adaptant à son nouvel objet, Flaubert, garde ses principes, continue à décrire les processus d'intériorisation du milieu objectif, mais intègre et dépasse d'anciennes thèses et méthodes sartriennes, elle devient « une authentique herméneutique historique » [p. 232]. Il s'agit de comprendre le projet flaubertien (projet d'irréalisation, d'idiotie) et, par l'éclaircie du jeu de la liberté et de la nécessité au sein des vécus, de rendre compte de « l'aventure singulière et historique d'une existence comme exigence et signification » [p. 237]... aventure forcément inachevée.

Alexis Filipucci (Université de Liège)