



Compte rendu critique du livre de Bento Prado Jr., Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson

Alain Panero

► To cite this version:

Alain Panero. Compte rendu critique du livre de Bento Prado Jr., Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson. Manuscrito, 2002, pp.207-217. hal-03348386

HAL Id: hal-03348386

<https://u-picardie.hal.science/hal-03348386>

Submitted on 22 Jun 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Philosophie

Prado, Bento Jr : Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson

vendredi, 18 mai 2012

<http://philosophie.ac-amiens.fr/344-prado-bento-jr-presence-et-champ-transcendantal-conscience.html>

Compte rendu d'Alain Panero.

Bento Prado Jr : *Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (Olms - distribué par Vrin - 2002).

Compte rendu critique d'Alain Panéro, professeur de philosophie à Amiens.

Grâce aux éditions Olms et au travail de traduction de R. Barbaras, nous disposons enfin de la thèse de Bento Prado Jr sur Bergson. Le titre de cette thèse de cent quatre-vingts pages, soutenue en 1965 à l'université de São-Paulo, est pour le moins provocateur : "Présence et champ transcendantal. Conscience et négativité dans la philosophie de Bergson". Certes, parler aujourd'hui de "champ transcendantal" et rapprocher la philosophie bergsonienne et la phénoménologie, cela n'étonne plus : tout le monde s'accorde à reconnaître que la théorie des images du premier chapitre de *Matière et mémoire* peut être qualifiée de "phénoménologique". Mais en 1964-65, tenter de "comprendre comment le 'champ des images' peut fonctionner comme fond transcendantal dans la constitution de la subjectivité (en même temps que de l'objectivité)" (p.103) ne pouvait que choquer. Car, ne l'oublions pas, à l'époque, il paraît clair, comme le

soutient Sartre dans *L'Imagination* et comme le rappelle B. Prado, que "l'entreprise bergsonienne est condamnée à l'échec parce qu'elle ne fait pas de l'intentionnalité le point de départ de sa phénoménologie de la conscience" (p. 96). Sans compter que parler de "négativité" chez un philosophe qui dénonce clairement l'illusion du Néant et qui tente de nous réinscrire dans la plénitude d'un réel qui est durée, cela ne peut manquer d'étonner.

Dans un premier chapitre intitulé "Le mirage de l'absence", B. Prado insiste sur l'importance méthodologique de la critique bergsonienne de l'idée de Néant. Il fait de cette critique le point de départ privilégié de sa lecture de Bergson (contrairement d'ailleurs aux recommandations de Bergson lui-même qui voit dans l'intuition et dans la durée le centre de la doctrine). Pour Prado, le refus d'une pensée du Néant montre que la volonté de radicalité chez Bergson opère une rupture définitive avec la pensée onto-théologique : il ne s'agit plus de se demander ce qu'il y a avant, en dessous, derrière ou au-delà de l'étant mais d'endurer le face-à-face avec la Présence. Du point de vue de l'histoire de la philosophie, il devient clair qu'il y a là une originalité incontestable de Bergson par rapport à toute la tradition métaphysique (En fait, la philosophie bergsonienne préfigure aux yeux de B. Prado, même s'il ne le dit pas encore explicitement comme ce sera le cas vers la fin du livre, celle de Merleau-Ponty).

L'auteur a surtout à cœur, dans ce premier chapitre de régler des questions - et en l'occurrence des questions sartriennes - qui, semble-t-il, en tant que philosophe et pas seulement en tant que prétendant en 1965 au titre de docteur de l'Université de São-Paulo, le préoccupent. Ainsi, faisant (à ses risques et périls) de son étude universitaire sur Bergson une sorte d'occasion à saisir pour philosopher tout de même, il suggère que le refus bergsonien du Néant, loin d'être un rejet de toute négativité, atteste au contraire de la possibilité effective d'une conciliation réussie et non idéaliste de l'Être et de la subjectivité. B. Prado, semblant déplorer chez Sartre (auteur qu'il a sans doute lu avec davantage de passion que Bergson) l'irréductible décalage de l'en-soi et du pour-soi, de l'Être et du Néant, de l'"objectivité" et de la subjectivité, paraît enfin trouver le moyen, grâce à sa lecture de Bergson (et avant sa lecture du *Visible et l'invisible* de 1964 ?), de mettre un terme à la course effrénée du pour-soi

sartrien, angoissé de son propre néant et en quête d'être et de fondement. La philosophie de Bergson nous permettrait ainsi, avant l'heure, c'est-à-dire avant M. Merleau-Ponty, de penser qu'une subjectivité inhérente à l'être même peut être "synonyme de négativité" (p.43) sans pour autant retomber soit 1°) dans une logique onto-théologique ou hénologique du fondement des étants, logique qui fonde toujours, en dernière instance, la négativité inhérente à la subjectivité sur une négativité ontologique, que ce soit celle de l'Esprit ou celle l'Un, soit 2°) dans une opposition irréductible de l'Être et du Néant comme chez Sartre. Ainsi, Bento Prado réussit, si l'on peut dire, à faire d'une pierre deux coups. D'une part, il ne rompt pas avec le projet initial et un peu artificiel de sa thèse qui était de montrer que le "recours à l'histoire de la philosophie [est] une étape essentielle de la méthode philosophique, telle qu'elle est construite par Bergson (Préface, p. 3) puisqu'il peut envisager, en pointant l'illusion indéracinable du Néant, la critique par Bergson de tous les systèmes philosophiques de la tradition. D'autre part, il peut sans doute, à cette occasion, poursuivre sa propre méditation philosophique, voire exorciser certaines influences philosophiques ou "existentialistes", en se demandant comment dépasser la perspective sartrienne.

Dans un deuxième chapitre intitulé "La présence interne", l'auteur tente de satisfaire les attentes que son premier chapitre ne peut manquer de susciter. En effet, en admettant, comme B. Prado le laisse entendre, que la philosophie bergsonienne nous propose le modèle d'une communication réglée et d'une "rencontre" effective et enfin réussie entre une subjectivité (qui ne tombe pas du ciel) et l'objectivité, entre la conscience humaine qui est finie mais joyeuse et l'absolu, on voit mal comment la conscience humaine, en tant que "négativité", pourrait surgir (sans n'être qu'un épiphénomène) dans une ontologie du plein où tout néant n'est qu'une illusion. Si l'on dit que la conscience humaine existe de façon purement contingente, on n'aura rien gagné par rapport à la perspective sartrienne. Si l'on dit que la genèse de la conscience correspond à une décompression progressive d'être, on risque de retomber non seulement sur les apories de la participation des ontologies de la procession et de la dégradation (comment ce qui est ontologiquement éminent peut-il déchoir ?) mais encore et surtout de réintroduire l'idée idéaliste et illégitime d'une négativité ontologique, celle de l'Esprit ou de l'Un, toujours et déjà présente au cœur de l'être.

B. Prado s'efforce alors d'éviter ce double écueil. Aussi souligne-t-il que "[l]'efficacité de la praxis humaine suppose que la conscience en vienne à se percevoir dans le milieu anonyme du monde objectif, qu'elle se distancie de sa présence interne et qu'elle se dissolve dans l'univers de l'extension" (p. 53). La référence à la notion d'action est effectivement le moyen le plus commode de rendre compte du "jeu" qui existe entre la conscience et l'absolu. On sait en effet, depuis l'Essai et cela devient tout-à-fait clair dans Matière et mémoire, que la conscience utilitaire ne peut s'empêcher de tout spatialiser. Ce qui veut dire surtout, si l'on s'arrête sur cette idée trop connue (et donc mal connue), que la thèse de l'"idéalité de l'espace" joue chez Bergson un double rôle : d'une part, elle permet de soutenir qu'il n'y a "rien" entre la Présence interne et la subjectivité sinon l'Espace (selon la thèse de l'idéalité, l'espace n'est rien d'"en-soi") ; d'autre part, elle permet de dire que l'Espace fait réellement obstacle à la Présence interne (selon la thèse de l'idéalité d'inspiration kantienne, l'espace n'est rien d'"en-soi" mais il possède toutefois la consistance incontournable de notre représentation). Ce qui signifie que le bris de l'opacité et du plein de la Présence chez Bergson devient seulement intelligible grâce à la notion d'idéalité de l'espace. C'est, en tout cas, cette évocation, appuyée sur les travaux de F. Heidsieck, de "l'idéalisme de l'espace comme corrélat du réalisme de la durée" (p. 72) qui, à notre sens, garantit, en profondeur, la cohérence du propos de Bento Prado dans le deuxième chapitre de sa thèse. Quoi qu'il en soit, le bris de l'immanence de la Présence - qui est constitutif de la subjectivité et atteste d'une "négativité" effective - ne se fonde donc pas sur une négativité ontologique du type de celle du pour-soi sartrien. Chez Bergson, l'homme se sépare de la Présence parce qu'il devient présent, selon une autre modalité, celle de la spatialisation, à la Présence. On pourrait dire que le découpage spatialisant de la Présence est une façon, certes grossière, mais encore effective, de vibrer à l'unisson de la Présence, qu'un tel rythme monotone, s'il nous prive de la mélodie de la "présence interne", ne nous prive pas pour autant de l'absolu dans lequel nous sommes, nous vivons et nous nous mouvons. En d'autres termes, la liberté bergsonienne "est une victoire sur l'espace, toujours prêt à s'introduire entre la liberté et elle-même, s'aliénant et l'empêchant de se réaliser pleinement comme coïncidence avec elle-même" (p.80).

Dans un troisième chapitre intitulé "Le champ des images : présence et représentation", puis dans un quatrième chapitre intitulé "Conscience humaine et conscience coextensive à la vie", Bento Prado, conscient de certaines difficultés résiduelles, approfondit l'analyse. Si la structure de la conscience chez Bergson n'est pas de nature intentionnelle, de quelle nature est-elle ? Car enfin, en admettant que la subjectivité et l'objectivité puissent tantôt se séparer et tantôt se rejoindre, et que la conscience n'est donc pas cet éternel "toboggan" (p.84) sartrien, comment penser ce "tantôt-tantôt" sans retomber sur une ontologie traditionnelle de la procession et de la conversion ? D'autant que *L'Évolution créatrice* semble marquer un tel retour, une telle "régression". Comment Bergson pourrait-il nous permettre de dépasser de façon inédite la perspective sartrienne alors que *L'Évolution créatrice* paraît réintroduire de vieux schémas néoplatoniciens ? En admettant même que le Bergson du premier chapitre de *Matière et mémoire* fasse œuvre de phénoménologue, que penser du Bergson de *L'Évolution créatrice* ?

L'intérêt des chapitres III et IV est justement de prévenir une telle objection. C'est en cela que consiste leur unité. Il ne s'agit pas, aux yeux de Prado, de ne parler que du Bergson du premier chapitre de *Matière et mémoire*, même si la prise en compte du "champ des images" doit permettre de lever toute objection. L'auteur entend retrouver dans *Matière et mémoire* "le projet d'une 'neutralité', d'un refus de l'alternative réalisme-idéalisme, de la recherche d'une solution au problème d'un champ antérieur au déploiement des thèses et des oppositions métaphysiques, le même projet que celui qui anime l'entreprise phénoménologique" (p.101). Ce qui certain, c'est au moins que "[l]'image est justement cette dimension antérieure à la scission entre la chose et la représentation" (p.114). Si, de plus, Bergson a bel et bien pensé sciemment sa description du début de *Matière et mémoire* comme la mise au jour d'un "champ transcendantal", alors il devient clair que l'édifice de *L'Évolution créatrice* ne saurait être assimilé à un édifice idéaliste. On ne saurait accuser Bergson de réintroduire une négativité ontologique du type de la double négation hégélienne. La notion d'inversion utilisée dans *L'Évolution créatrice* "n'a rien à voir avec la négation (...) la notion d'inversion de l'élan permet à Bergson de se défaire des mirages du négatif, qui sont à l'origine du mécanisme et du finalisme" (p. 154). Il faudrait plutôt y voir une façon de "penser en durée" et de dire, dans le

cadre d'une discursité philosophique renouvelée, "l'expérience continuellement neuve d'une réalité qui est toujours 'en voie de se faire' " (p. 133). Ce qui signifie que le "jeu" effectif (la "rencontre") de la subjectivité et de l'absolu, c'est-à-dire le "tantôt-tantôt" de la subjectivité comblée et de la subjectivité aliénée, doit encore et toujours être interrogé. Aucun partage prématuré du subjectif et de l'objectif, de l'immanent et du transcendant, ne doit venir interrompre l'auscultation d'un "champ préalable" (p. 168). Il faut endurer le face-à-face avec une réalité qui ne se plie pas aisément à nos catégories conceptuelles ; ce que fait Bergson, ce que font également les phénoménologues.

Aussi Bento Prado peut-il parler à juste titre, dans sa Conclusion, de l'"inspiration bergsonienne" (p. 170) de Merleau-Ponty.

Par la pertinence et la profondeur des questions qu'elle soulève, la thèse de Bento Prado nous livre donc bien, comme l'indique Renaud Barbaras, "une sorte de coupe sur l'une des périodes les plus fécondes de la philosophie française" (Avant-Propos). On peut toutefois émettre quelques réserves qui, sans être des critiques, tenteront de pointer les limites d'une lecture de Bergson qui nous paraît sinon faussée en tout cas idéalisée. Tout d'abord, on peut regretter que Bento Prado n'ait pas approfondi la question cruciale de l'idéalité de l'espace qu'il rencontre dans son deuxième chapitre. L'attention qu'il porte à la notion de Néant dans son premier chapitre le conduit à sous-estimer la fonction du concept d'espace et de la notion de spatialisation dans la philosophie de Bergson. Car enfin, c'est bien la confusion entre l'espace et le temps qui est la source de toute illusion, y compris celle de l'existence d'un Néant antérieur à l'Être. Ainsi l'auteur aurait pu être plus sensible à l'un des paradoxes de la philosophie bergsonienne de l'espace que F. Heidsieck, à la même époque et malgré sa thèse intitulée *Henri Bergson et la notion d'espace* (1961), n'avait pas perçu : pourquoi Bergson qui, dans l'Essai, paraît se contenter d'une conception kantienne de l'idéalité de l'espace renforce-t-il ensuite son discours conceptuel sur l'espace ? Pourquoi une question qui semblait réglée ne l'est-elle plus ? A quoi bon prouver, de Matière et mémoire jusqu'à *L'Évolution créatrice*, l'idéalité de l'espace s'il suffit d'éprouver la durée pure pour s'apercevoir que la question de l'espace n'est qu'un faux problème ?

Ensuite, il nous semble que la méthode intuitive de Bergson n'est pas toujours appréciée à sa juste valeur, et qu'en cela Bento Prado pérennise

une lecture affadée de Bergson. La méthode qui consiste à penser en durée (et pas seulement à penser la durée) est si originale que la notion même de "champ transcendantal" risque bien de n'être, aux yeux d'un lecteur ou d'un commentateur impartial de Bergson (un lecteur qui n'entend pas utiliser Bergson contre Sartre pour enfin laisser toute la place à Merleau-Ponty) que le nouvel avatar d'une logique spatialisante que Bergson n'a cessé de dénoncer. En ce sens, la façon dont Prado "évacue", à la fin de son livre, l'originalité de la pensée de Bergson n'est pas tenable. En effet, laisser entendre que chez Bergson "le champ transcendantal (...) se dissout comme tel, laissant surgir, à sa place, la réalité de Dieu, qui en vient à être la garantie de la cohésion de l'*omnitude realitatis*" (p. 173), c'est "idéaler" le bergsonisme et méconnaître toute la complexité de la notion bergsonienne d'intuition. Il conviendrait plutôt de renverser la perspective et de se demander si les phénoménologues contemporains (et notamment Renaud Barbaras) ne pressentent pas la possibilité sinon de dépasser, en tout cas de mieux comprendre Merleau-Ponty, grâce à la méthode intuitive de Bergson. Penser en durée permettrait alors de mieux penser la notion de "champ transcendantal". Car chez Bergson, l'effort philosophique ne consiste plus à sortir du temps et du monde sensible pour rejoindre une éternité immuable mais à entrer dans une durée, qui justement, de par son passage même, et de par l'imprévisible nouveauté qu'elle crée sans cesse, n'est déjà plus la même. D'une intuition à l'autre, tout change : ce n'est plus la même indivisibilité du passage qui est éprouvée. La difficulté est alors de penser l'événement de l'expérience du mouvant dans son événementialité même, et non pas comme l'Événement qui nous arracherait, en bloc, à notre expérience courante et nous ferait retrouver, comme dans les métaphysiques de l'intuition intellectuelle, la fausse surprise d'une éternité immuable. Autrement dit, dans le cadre de la métaphysique bergsonienne, la question -qui relève toujours de l'ordre du discours, de la communication et de l'échange d'expériences singulières- de savoir où commence et où finit notre expérience de l'absolu n'admet pas une réponse unique. Il ne s'agit plus de dire que l'Événement de l'intuition commence lorsque l'on quitte le temps pour entrer dans l'éternité et finit lorsque l'on quitte l'éternité pour retomber dans le temps. Autant il y a d'intuitions singulières, autant il y a de façons, s'il est permis de s'exprimer ainsi, d'entrer et de sortir de la durée même. Le départ entre, d'un côté, le sensible et, de l'autre, le suprasensible, entre d'un côté notre expérience banale et, de l'autre, l'expérience prégnante et

exceptionnelle de l'absolu, ce partage n'est plus à penser en termes spatiaux et statiques. La métaphore de deux mondes opposés n'est plus recevable. Le départ entre l'intuition de la réalité même et notre expérience banale est variable en fonction de chaque expérience singulière. L'expérience de l'absolu n'est plus l'expérience d'un Ailleurs clairement circonscrit pour tous mais, si l'on peut dire, commence et finit différemment, recommence et finit de nouveau, etc. Le départ entre notre expérience banale et l'expérience prégnante de l'absolu a toujours lieu mais tout partage est singulier. Autant dire qu'il y a là quelque chose de difficile à concevoir et surtout à admettre. Habituellement l'univocité du départ entre l'absolu et notre expérience banale est clairement reconnue. La transcendantalité, qu'elle soit pensée comme transcendance chez Platon, qu'elle soit pensée en termes statiques comme une relation à l'être définie une fois pour toutes chez Kant, ou qu'elle soit pensée en termes dynamiques comme une relation à l'être douée de temporalité ou d'historicité, reste une notion dont l'univocité est toujours présupposée et n'est jamais remise en cause. Même dans le cas où l'on réhabilite le temps (et le sensible) contre l'éternité (et le suprasensible), on ne peut s'empêcher d'articuler à nouveau Temps et Transcendance grâce à une notion univoque : que l'on parle d'un noyau qui s'appelle l'instantané, noyau qui dans le temps resterait hors du temps, ou que l'on parle plutôt de soudaineté, on suggère toujours l'idée univoque d'un événement nettement circonscrit car discontinu (tel l'"*exaiphnes*" platonicien ou plotinien). A la limite, on peut changer de notion de transcendantalité, mais on ne se risque pas à remettre en cause son univocité : la transcendantalité correspond au partage de l'être et de l'étant, de l'absolu et du monde, de la vision des essences et de la sensation, bref de l'expérience banale et de l'expérience exceptionnelle, partage établi une fois pour toutes.

Mieux : même si on la conçoit comme une relation absolument singulière à l'être, même si la relation d'un sujet à l'être (ou à Dieu) est unique, l'être, qui est l'autre terme toujours identique à lui-même de la relation, confère toujours à la variété de toutes les relations possibles un élément de stabilité, de mêmeté. Par exemple, même si les monades leibniziennes ont chacune une façon unique et inimitable de se rapporter à l'être (en exprimant Dieu), il reste que Dieu garantit la communauté de leurs relations. Autrement dit, la transcendantalité, malgré sa variété et sa

richesse, est toujours lestée de mêmeté du côté d'un des termes, du côté de l'être, de Dieu ou du transcendant, quel que soit le nom qu'on lui donne. On pourrait d'ailleurs dire la même chose à propos d'une philosophie de l'existence, celle de Kierkegaard par exemple : la relation à Dieu (d'un sujet unique, en un instant unique) reste néanmoins frappée de mêmeté (elle a un point commun avec d'autres expériences de Dieu faites par d'autres sujets uniques) puisqu'elle est une façon de se rapporter à la même éternité.

Mais, chez Bergson, aucun absolu déterminé éternellement comme absolu, ne peut garantir, du côté du terme transcendant une mêmeté de la relation. Compte tenu d'une toute nouvelle définition anti-éterniste d'une absoluité toujours en pleine métamorphose, toute relation à l'absolu et tout partage de notre expérience de l'absolu et de notre expérience banale restent absolument singuliers tant que n'est pas clairement mis au jour le principe de leur univocité. Gageons, en tout cas, que la philosophie de Bergson n'a pas livré tous ses secrets et qu'elle pourrait bien nous permettre d'éclairer aujourd'hui la notion de "champ transcendantal", tout comme il y a près de quarante ans, la notion phénoménologique de "champ transcendantal" pouvait nous permettre de mieux comprendre Bergson.